

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI).

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Я долго шел к этой книге об Иисусе, первая часть которой предлагается теперь вниманию читающей публики. Во времена моей юности, в 1930–1940-е годы, существовал целый ряд превосходных работ, посвященных Иисусу, – Карла Адама, Романо Гвардини, Франца Михеля Виллама, Джованни Папини, Анри Даниель-Ропса, – вот лишь несколько имен из обширного перечня. Во всех этих работах в центре внимания был евангельский образ Иисуса, Его жизнь на земле; в них рассматривалось, как Иисус, будучи человеком, одновременно нес людям Бога, с Которым Он, Сын, составляет одно.

Начиная с 1950-х годов, однако, ситуация изменилась. Все больше стал ощущаться разрыв между историческим Иисусом и Иисусом веры – разрыв, который постепенно настолько углубился, что оба понятия оказались противопоставленными друг другу. Но что может дать вера в Иисуса Христа, в Иисуса – Сына Бога Живого, если Иисус-человек был совсем не таким, каким рисуют Его Евангелия и каким Он возвещается Церковью, которая на Евангелиях и основывается?

Историческая наука по мере развития все больше погружалась в изучение тончайших различий между отдельными наслоениями в евангельских текстах, так что в результате образ Иисуса, на котором, собственно, зиждется вера, начал стираться, обретая весьма расплывчатые, неясные очертания. Попытки реконструировать образ Иисуса на основании относимых к разным традициям евангельских текстов и их возможных источников привели к множественности вариантов прочтения образа Иисуса, причем сами варианты представляли порой как прямо противоположные версии: от пламенного революционера, провозвестника антиримской идеи, выступающего за свержение господствующей власти и терпящего в конечном счете крах, до кроткого моралиста, который все приемлет и со всем смиряется, но который по непонятным причинам все же становится жертвой и погибает. Тот, кто прочитает подряд несколько таких версий-реконструкций, довольно скоро убедится, что все они в гораздо большей степени отражают личные представления и идеалы авторов, нежели проясняют замутившийся образ. Не случайно подобные интерпретации вызывают все большее недоверие, но недоверие лишь дальше отодвигает от нас фигуру Иисуса.

В итоге сложилось впечатление, будто мы не располагаем достаточными и надежными сведениями об Иисусе и что вера в Его Божественность была соотнесена с Его образом ретроспективно. Это мнение постепенно укоренилось в общем сознании христианского мира. Такое положение дела весьма пагубно для веры, ибо это знак того, что поколебалось ее главное, сущностное основание: внутренняя, доверительная связь с Иисусом, которая, собственно, и определяет всё и которая рискует оказаться без опоры.

Один из самых значительных католических экзегетов второй половины XX века, писавших на немецком языке, Рудольф Шнакенбург на склоне лет очень остро ощущал возникшее на этой почве угасание веры и, видя, сколь неполны все «исторические» образы Иисуса, созданные за последние годы экзегезой, написал свой великий труд «Личность Иисуса Христа в зеркале четырех Евангелий». Книга была призвана помочь верующим христианам, «дезориентированным разнообразными научными исследованиями <...>, сохранить веру в личность Иисуса Христа как Избавителя и Спасителя мира» (Schnakenburg, 6). В конце книги Шнакенбург, подводя итог своим многолетним исследованиям, пишет о том, «что все научные изыскания с использованием историко-критических методов не дают или почти не дают точного представления об исторической фигуре Иисуса из Назарета» (*Ibid.*, 348) и что «попытки, предпринимаемые научной экзегезой в плане исследования разных уровней текста, относящихся к разным традициям, для определения их исторической достоверности, неизбежно втягивают нас в бесконечные дискуссии по истории отдельных редакций евангельского текста» (*Ibid.*, 349).

Его собственная интерпретация образа Иисуса, однако, отмечена некоторой двойственностью, обусловленной тем, что Шнакенбург считает нужным строго придерживаться метода, который ему самому представляется неудовлетворительным: Шнакенбург показывает нам евангельский образ Иисуса, но этот образ видится ему как результат сложения разных исторических традиций, вглядываясь в которые можно различить черты «подлинного» Иисуса.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org «Историческая основа Евангелий, безусловная и очевидная, отступает в перспективе веры на второй план», – пишет Шнакенбург (*Ibid.*, 353). Безусловность «исторической основы» ни у кого не вызывает сомнений, вот только остается неясным, до каких пределов этот историзм простирается. Правда, в отношении одного, центрального вопроса Шнакенбург высказываетя вполне определенно и говорит о нем как о явлении исторической реальности: речь идет об отнесенности Иисуса к Богу, о Его неразрывной связи с Богом. «Без внутренней, коренной связи с Богом личность Иисуса остается лишь схемой, нереальной и необъяснимой» (*Ibid.*, 354).

Этот тезис является стержнем и моей книги, которая рассматривает Иисуса в неразрывной связи с Богом, составляющей самую суть Его личности и потому объясняющей всё, не говоря о том, что именно благодаря этой связи Он живет для нас и поныне.

В своих конкретных рассуждениях об образе Иисуса, однако, я пытался двигаться иным путем, нежели Шнакенбург, ибо мне представляется весьма спорным его взгляд на соотношение Священного Предания и реальной истории, о чем, как мне кажется, можно судить по следующей фразе: Евангелия, пишет Шнакенбург, «хотят словно бы облечь в плоть таинственного Сына Божия, явившегося на земле» (*Ibid.*, 34). На это мне хотелось бы возразить: не было никакой необходимости «облекать» Его в плоть, поскольку Он Сам «принял» плоть – воплотился. Правда, возникает вопрос: насколько эта плоть действительно видна под густым покровом Предания?

В предисловии к своей книге Шнакенбург пишет о том, что он многим обязан историко-критическому методу, который получил широкое применение в католическом богословии благодаря вышедшей в 1943 году энциклике «Божественное вдохновение духа» (*«Divino afflante Spiritu»*). Эта энциклика действительно обозначила собой важный рубеж в католической экзегетике. С тех пор, однако, наука, занимавшаяся обсуждением методологических вопросов как внутри Католической Церкви, так и за ее пределами, шагнула дальше; за это время сложились новые представления о методе – и в том, что касается взгляда на конкретные исторические исследования как таковые, и в том, что касается взаимодействия чисто богословского и исторического подходов при толковании Священного Писания. Принятие Догматической Конституции о Божественном Откровении (*«Dei Verbum»*)^[1] стало важным этапом, который позволил существенно продвинуться вперед. Помимо этого, следует назвать еще два документа, составленных Папской библейской комиссией и отражающих те результаты, к которым пришла современная экзегетика в результате непростых дискуссий: «Интерпретация Библии в Церкви» (*«Die Interpretation der Bibel in der Kirche»*) и «Иудейский народ и его Священное Писание в христианской Библии» (*«Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel»*).

Мне хотелось бы в самых общих чертах обозначить те методические ориентиры, которые содержатся в упомянутых выше документах и которыми я руководствовался при написании моей книги. В первую очередь необходимо сказать об историческом методе. Исторический метод – именно с учетом самого существа богословия и веры – является неотъемлемой частью всякого экзегетического исследования и таковым останется. Ибо отличительной чертой «библейской» веры является то, что она может опереться на реальные исторические события. При этом речь идет не об истории символов, за которыми скрывается историческая действительность, а о том, что вера основывается на конкретной истории, имевшей место на этой земле. Исторический факт для веры – это не какой-то легко заменяемый символический код, а конструктивная основа. «Верую... во единого Господа Иисуса Христа... сошедшего с небес и воплотившегося от Духа Святого и Марии Девы и ставшего Человеком», – говорим мы. «И воплотившегося» (*«Et incarnatus est...»*)^[2] – произнося эти слова, мы признаём тот факт, что Бог действительно вступил в реальную историю.

Без реальной истории нет христианской веры – без фактической стороны событий она может переплавиться в иную религиозную форму. Если же история является неотъемлемой частью веры, то она должна оперировать историческим методом – сама вера требует этого. Упоминавшаяся выше Догматическая Конституция о Божественном Откровении ясно и четко говорит об этом в статье 12 и называет конкретные методы, которые следует учитывать при толковании Писания. О том же, только гораздо более подробно, говорится в документе Папской библейской комиссии об интерпретации Священного Писания в главе «Методы интерпретации и подходы».

Историко-критический метод – позволим себе повторить – является, с учетом структуры самой веры, той составляющей, без которой невозможно обойтись ни при каких условиях. Вместе с тем, однако, необходимо иметь в виду следующие два момента. Во-первых, историко-критический метод, при его несомненной значимости, отнюдь не исчерпывает всех возможностей толкования, особенно для того, кто воспринимает Библию именно как Священное Писание, единственное и неповторимое, и верит в то, что оно богоутверждено. Об этом мы будем говорить подробнее чуть ниже.

Во-вторых, не менее важно то, что историко-критический метод по сути своей ограничен. Эта ограниченность обусловлена тем, что исторический метод, в силу своей специфики, рассматривает слово как нечто отнесенное к прошлому – и это особенно бросается в глаза тому, кто воспринимает Библию как обращение и к сегодняшнему дню в том числе. Исторический метод направлен прежде всего на то, чтобы выявить тот событийный контекст, в котором возникли сами тексты. Он пытается максимально точно – в чистом виде – восстановить и понять прошлое, чтобы таким образом выяснить, что мог и хотел сказать данный автор в тот самый момент времени в контексте происходивших вокруг него событий и его собственных умонастроений. Природа исторического метода такова, что, обращаясь к слову в прошлом, он вынужден в этом прошлом и оставаться. Он может попытаться нашупать соприкосновение с настоящим, может попытаться показать актуальность, отнесенность к современности, но он никогда не сможет сделать «отзвукавшее» слово «сегодняшним», ибо тогда он выйдет за собственные рамки. Именно в точности толкования того, что было, проявляется его сила и одновременно его ограниченность.

С этим связано еще одно важное обстоятельство. Будучи историческим, такой метод предполагает однородность событийного контекста истории и потому должен рассматривать имеющиеся слова как слова человеческие. Он может, конечно, нашупать дополнительные смыслы, скрытые в слове, он может, так сказать, различить просвечивающую сквозь человеческое слово высшую реальность и тем самым преодолеть себя, но его непосредственным объектом было и остается человеческое слово как таковое.

И наконец, еще одно соображение: исторический метод исследует отдельные книги Писания в их конкретной исторической временно?й отнесенности и классифицирует их далее по источникам, при этом само единство всех текстов, сведенных в Библию, не является для него историческим фактом. Конечно, исторический метод дает возможность увидеть сам процесс развития, он показывает, как «разрасталось» Предание и каким образом из отдельных книг складывалось единое Писание, но прежде всего он обращен к изучению истоков отдельных текстов и потому вынужден поместить их сначала в контекст прошлого, чтобы уже потом начать двигаться вперед, прослеживая, как складывалось целое.

Усилия, направленные на познание прошлого, имеют, однако, свой предел: невозможность перенесения прошлого в настоящее определяет допустимую меру гипотетичности. Разумеется, существуют гипотезы, обладающие высокой степенью вероятности, но в целом мы должны помнить о том, что область достоверных знаний, имеющихся в нашем распоряжении, достаточно ограничена, – история современной экзегетики, в частности, показывает это со всею очевидностью.

Все сказанное выше говорит, с одной стороны, о важном значении историко-критического метода, с другой стороны – о его ограниченности. Вместе с тем, именно размышляя о его ограниченности, мы могли убедиться в том, что он, в силу своей специфики, указывает на то, что? находится за его пределами, и потому оказывается внутренне открыт к взаимодействию с другими методами. В словепрошлых времен угадывается вопрос о том, как звучит оно сегодня; сквозь всякое человеческое слово пробивается нечто, что значительнее его самого, и каждая отдельная книга, так или иначе, свидетельствует о живом процессе сложения целого – сложения единого текста.

Именно эта идея легла в основу проекта «Каноническая экзегетика», который был начат тридцать лет назад в Америке. Его задача – чтение отдельных текстов в контексте целого, в контексте единого Писания, благодаря чему все они предстают в новом свете. Догматическая Конституция, принятая на Втором Ватиканском Соборе, совершенно ясно сформулировала основной принцип богословской экзегетики: «Так как Священное Писание надлежит читать и

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org толковать с помощью того же духа, под воздействием Которого оно было написано, чтобы правильно уяснить смысл священных текстов, нужно не менее усердно обращать внимание на содержание и единство всего Писания». И далее следует добавление: «учитывая живое Предание всей Церкви и согласие веры» («Dei Verbum»). [3]

Остановимся сначала на вопросе единства Писания. Единство Писания – богословский факт, но это единство не было привнесено извне для организации разнородного свода текстов. Благодаря современной экзегетике мы можем проследить, как библейское Слово, проходя через «повторное чтение», постепенно превращалось в Слово Писания: старые тексты, помещенные в новую ситуацию, воспринимаются по-новому, понимаются по-новому, читаются по-новому. Это новое чтение – возвращение к прочитанному, ненавязчивые поправки, уточнения, дополнения – отражает процесс сложения Писания, предстающий как жизнь Слова, которое постепенно раскрывает свой внутренний потенциал, таившийся до поры в глубине, подобно брошенному в землю семени, чтобы потом открыться под влиянием новой ситуации, нового опыта и новых страданий.

Если посмотреть на этот процесс – отнюдь не всегда прямолинейный, часто весьма драматичный и тем не менее постоянно продолжающийся – с учетом образа Иисуса Христа, то обнаружится, что у этого целого один вектор движения, что Ветхий и Новый Завет неразрывно связаны друг с другом. Конечно, христологическая герменевтика, которая видит в Иисусе Христе ключ ко всему и учит через Него понимать Библию как единое целое, предполагает наличие априорной веры и не может основываться на чистом историческом методе. Но эта априорная вера зиждется на разумных основаниях – на историческом разуме – и потому позволяет видеть внутреннее единство Писания и одновременно заново переосмысливать отдельные этапы его становления, не посягая на их историческую аутентичность.

«Каноническая экзегетика» – чтение отдельных текстов Библии как единого целого – дает возможность сосредоточиться на сущностном аспекте толкования, и в этом смысле она не противоречит историко-критическому методу, но органично развивает его далее, ставя на собственно богословские основания.

Есть еще два аспекта теологической экзегетики, на которые мне хотелось бы обратить особое внимание. Историко-критическое толкование стремится выявить изначальный смысл слова: что оно подразумевало в конкретном месте в конкретный момент времени. Все это очень важно и хорошо. Но кроме этого – отрещаясь от относительной достоверности подобного рода реконструкций, – не менее важно осознавать, что каждое человеческое слово несет в себе гораздо больше, чем может представляться автору в тот момент, когда он данное слово употребляет. Такая внутренняя наполненность слова, которое оказывается в состоянии выйти за пределы значения, ограниченного моментом, обнаруживается со всею очевидностью особенно в тех словах, которые вызрели в ходе истории веры. Здесь автор говорит не от себя и не за себя одного. Он говорит, основываясь на некой общей истории, которая служит опорой ему и одновременно таит в себе возможности будущего развития, будущего пути. Процесс нового прочтения и раскрытия смыслов был бы невозможен, если бы изначально, в самих словах, не был заложен соответствующий потенциал.

Это позволяет нам представить себе, что? такое вдохновение, так сказать, с исторической точки зрения: автор говорит не как частное лицо, не как замкнутый в себе субъект. Он говорит будучи связанным с некой живой общностью, благодаря чему он сам оказывается вовлеченым в живое историческое движение, которое осуществляется не по его воле или воле некоего коллектива, но разворачивается, подчиняясь гораздо более масштабной, водительствующей силе. Слово заключает в себе разные уровни, которые довольно верно были угаданы древним учением о четырех смыслах Писания. Под четырьмя смыслами понимается не четыре параллельных значения слова, а именно четыре разных уровня слова, которое таким образом оказывается шире, чем видимая данность.

Тем самым мы косвенно затронули второй аспект, о котором я собирался говорить. Отдельные книги Священного Писания, как и само Писание в целом, нельзя рассматривать как «литературу». Писание взросло внутри живого субъекта и выросло из него – из странствующего народа Божия. В каком-то смысле можно сказать, что книги Писания отсылают сразу к трем субъектам,

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org которые, тесно переплетаясь, взаимодействуют друг с другом. Во-первых, это отдельный автор или группа авторов – им мы обязаны наличием записанного текста. Но эти авторы не являются независимыми, самостоятельными писателями в современном смысле, они принадлежат к коллективному субъекту народа Божия, голосом которого они говорят и к которому они обращаются, так что в результате именно он, народ Божий, собственно, и есть своеобразный «глубинный автор» Писания. В свою очередь, народ Божий тоже существует не сам по себе, он чувствует, что Бог его ведет, что Он возвышает Свой голос из сокровенных глубин и обращается непосредственно к нему, взвывая к нему «через людей и по человечеству» («Dei Verbum»).

Между народом Божиим и Писанием существует постоянная живая связь. С одной стороны, Писание представляет собой исходящую от Бога меру вещей и наставительное руководство для народа, с другой стороны, оно само живет только в этом народе, который в Писании преодолевает себя и таким образом – раскрывая глубинный смысл претворения Слова в плоть – становится именно народом Божиим. Народ Божий – Церковь – является живым субъектом Писания. В церковном Предании библейское слово входит в настоящее и пребывает в нем. Правда, все сказанное возможно, только если народ сам обретет себя в Боге, в Живом Христе, которому он дозволит наставлять себя, вести и направлять.

Я счел своим долгом рассказать читателю об этих методологических аспектах, поскольку они определяют избранный мною путь толкования образа Иисуса в Новом Завете (см. также преамбулу к списку литературы). Говоря об Иисусе, я прежде всего опирался на Евангелие, которому я безусловно доверяю. Разумеется, нельзя не учитывать всего того, что говорит нам Второй Ватиканский Собор и современная экзегетика о литературных жанрах, о необходимости «уразумения» того, что? Богу было угодно открыть нам через слово священнописателя, о широком общественном контексте евангельских речений, соотнесенных с этим живым фоном. Все это я, насколько мог, учитывал в своих рассуждениях, но моей главной целью было попытаться представить евангельского Иисуса как живого, подлинного Иисуса, как исторического Иисуса в собственном значении этого понятия. Я убежден – и надеюсь, мне удастся убедить в этом и читателя, – что этот образ Иисуса гораздо логичнее и с исторической точки зрения гораздо понятнее, чем те реконструкции, которые предлагались нам в последние десятилетия. Мне думается, что именно этот Иисус – Иисус Евангелий – выглядит исторически более осмысленной и цельной фигурой.

Только если признать, что произошло нечто из ряда вон выходящее, если признать, что Сам Иисус и Его слова не укладывались в обычные представления, выходя за мыслимые пределы всех привычных надежд и чаяний, – только если признать все это, можно объяснить, почему Он был предан распятию и почему Он мог так воздействовать на людей. Не прошло и двадцати лет со дня смерти Иисуса, как уже сложилась развернутая христология, каковую мы обнаруживаем в Послании к Филиппийцам (Флп 2:6-11): в этом гимне Христу говорится о том, что Он был равен Богу, но принял «образ раба», сделавшись человеком, «уничижил Себя Самого» до смерти крестной и заслужил тем самым вселенское почитание, поклонение, которое, как написано об этом в Книге пророка Исаии, пристало лишь Богу (Ис 45:23).

Богословская критика справедливо задается вопросом: что же произошло за эти двадцать лет после крестной смерти Иисуса? Деятельность анонимных христианских общин, состав которых пытается установить наука, в данном случае ничего не объясняет. Разве могут безвестные коллективные «величины» обладать такой творческой созидательной силой? Разве могут они обладать такой силой убеждения и таким влиянием? И не логичнее ли с исторической точки зрения считать, что у истоков всего стоит величина гораздо более значительная, что Иисус действительно перевернул все человеческие представления и тем самым подвел к тому, что понять Его можно только в свете Божественной тайны? Правда, исторический метод, в силу некоторой своей ограниченности, не позволяет со всею убедительностью доказать, что Иисус, приняв образ человека, действительно был Богом и, облекая эту тайну в форму иносказаний и притч, тем не менее всякий раз недвусмысленно обнажал ее. Однако, если, читая тексты, руководствуясь твердой верой и опираться при этом на исторический метод, имея в виду его внутреннюю открытость, способность угадывать великое, то тогда читаемые тексты раскрываются так, что и сам образ Иисуса, и пройденный Им путь предстают как совершенно достоверные – как достойные веры. Тогда нам открывается и многосложное борение за образ Иисуса, которым пронизаны новозаветные книги, и та

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org глубокая созвучность всех этих текстов, которая, при всех различиях, объединяет их.

Сказанное выше со всею очевидностью показывает, что мой взгляд на образ Иисуса не совпадает с тем ви?дением Иисуса, которое представлено, например, у Шнакенбурга, а вслед за ним и у значительной части современных экзегетов. Мне хочется надеяться, однако, что у читателя не сложится впечатление, будто эта книга написана как выпад против современной экзегетики, ибо я, напротив, испытываю по отношению к ней глубочайшую признательность за те открытия, которые она нам подарила и дарит по сей день. Она представила нам целые россыпи материалов и сведений, сквозь которые пропускает живой непреходящий облик Иисуса такой глубины, о какой мы несколько десятилетий назад не могли и мечтать. Единственное, что я позволил себе, – это не ограничиваться одним лишь историко-критическим методом, но дополнить его новыми методическими подходами, благодаря которым открывается возможность дать собственно богословское толкование Библии, что, разумеется, требует веры, но никоим образом не отменяет для меня важности исторической плоскости рассмотрения.

Наверное, нет необходимости говорить здесь о том, что эта книга отнюдь не является официальным директивным документом, но представляет собой частный труд, отражающий мои личные искания «лица Господня» (ср. Пс 26:8). Именно поэтому всякий, кто захочет, может мне возразить. О чем бы мне, однако, хотелось заранее особо попросить моих читателей, так это о некотором сочувствии, без которого нет взаимопонимания.

Как я уже говорил в начале своего предисловия, этой книге предшествовал долгий внутренний путь. Первые фрагменты я смог написать, находясь на отдыхе, летом 2003 года. В августе 2004 года я закончил работу над первыми четырьмя главами. После избрания епископом Рима[4] я старался использовать каждую свободную минуту, чтобы продолжить начатое.

Поскольку я не знаю, сколько времени и сил мне еще будет отпущено, я принял решение опубликовать первые десять глав в виде первого тома, в котором рассматриваются события от Крещения в Иордане до исповедания Петра и Преображения.

Для второго тома я надеюсь успеть написать и главу о детстве Иисуса, которую я пока отложил, ибо мне казалось, что в первую очередь необходимо представить образ Иисуса и Его весть внутри Его общественного служения и тем самым способствовать укреплению живой связи с Ним.

Рим, в день праздника святого Иеронима

30 сентября 2006 года

Йозеф Ратцингер – Бенедикт XVI

ВВЕДЕНИЕ Первый взгляд на тайну Иисуса

Во Второзаконии содергится пророчество, которое существенно отличается от мессианских обетований других книг Ветхого Завета, но имеет при этом принципиальное значение для понимания образа Иисуса. Здесь предрекается явление не царя Израиля и мира, не нового Давида, а нового Моисея, хотя Моисей уже выступает как пророк; сама же категория пророка, в противовес миру окружающих религий, рассматривается как нечто совершенно своеобычное и особенное, существующее в таком виде только в Израиле и происходящее из уникальности веры, дарованной Израилю.

Во все времена человек задавался не только вопросом о том, откуда он пришел; пожалуй, еще больше, чем тайна собственного происхождения, человека волнует безвестность будущего, к которому он идет. Ему хочется приподнять завесу, хочется знать, что произойдет, дабы иметь возможность уклониться от беды и спастись. Точно так же и религии ориентированы не только на вопрос «откуда»; все они пытаются по-своему приоткрыть завесу будущего. Их значение потому и велико, что они могут дать представление о грядущем и таким образом указать человеку путь, по которому ему следует идти, чтобы его жизнь не закончилась крахом. Вот почему практически все религии

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org выработали свои формы прорицания будущего.

Во Второзаконии приводятся разные формы «открывания» будущего, бывшие в ходу среди народов, населявших земли Израиля: «Когда ты войдешь в землю, которую дает тебе Господь Бог твой, тогда не научись делать мерзости, какие делали народы сии: не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель,зывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых; ибо мерзок пред Господом всякий, делающий это...» (Втор 18:9–12).

Сколько трудно следовать подобному запрету, сколько трудно неукоснительно соблюдать его, показывает то, чем закончилась история Саула: он, усердно радевший за соблюдение этой заповеди, он, пытавшийся изгнать всякое чародейство, сам нарушил установленное правило, оказавшись перед лицом опасности: накануне предстоящей битвы с филистимлянами Саул, не в силах снести молчание Бога, отправляется к волшебнице в Аэндор и велит ей вызвать дух Самуила, чтобы заглянуть в будущее, – если Господь ничего не говорит, пусть другой откинет завесу, скрывающую завтрашний день (1 Цар 28).

В главе восемнадцатой Второзакония, в которой все эти формы овладения будущим заклеймены как «мерзость» перед Богом, подобному прорицательству противопоставляется иной путь Израиля – путь веры, и происходит это в форме обетования: «Пророка из среды тебя, <...> как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой, – Его слушайте» (Втор 18:15). На первый взгляд это выглядит лишь как возвращение института пророчества в Израиле и указание на то, что только пророк наделяется правом толкования настоящего и будущего. Об этом постоянно говорится в книгах пророков, где то и дело звучит суровая критика лжепророков и особо указывается на возникающую в связи с этим опасность, когда пророки фактически берут на себя роль предсказателей, выступая в их обличье и отвечая вопрошателям, и тем самым увлекают Израиль на ложные пути, что противоречит их миссии, смысл которой, собственно, и заключается в том, чтобы удерживать народ Израиля от подобных заблуждений.

Образ истинного пророка раскрывается в заключительной главе Второзакония, которая возвращает нас к обетованию, содержащемуся в главе восемнадцатой, и дает ему совершенно неожиданный поворот, расширяя его охват и выводя за пределы одного лишь института пророчества, что позволяет выявить и подлинный смысл понятия «пророк». «И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицем к лицу», – говорится там (Втор 34:10). Этот финал Пятой книги Моисея проникнут странной печалью: обетованное воздвижение «пророка <...> как меня» так и не исполнилось. И тогда стало ясно, что слова обетования подразумевали не просто введение звания пророка, которое уже и так существовало, а нечто совсем иное и гораздо более масштабное: они возвещали явление нового Моисея. Всем было очевидно, что завоевание земли палестинской не принесло Спасения, что Израиль по-прежнему ожидает своего освобождения, что необходим «исход» еще более радикального свойства и что для этого нужен новый Моисей.

О том, что отличало прежнего, ветхозаветного Моисея, что составляло главное в этом образе и было присуще только ему, сказано ясно: он общался с Богом «лицем к лицу»; как друг говорит с другом, так Бог говорил с ним (Исх 33:11). Определяющим в образе Моисея являются не все те чудесные деяния, о которых рассказывается, не все те труды и тяготы, которыми сопровождался его путь из земли египетской, из «дома рабства» (Исх 20:2), через пустыню до пределов Земли обетованной. Главное то, что Бог разговаривал с ним, «как бы говорил кто с другом своим» (Исх 33:11): только отсюда могли произойти все деяния Моисея, только отсюда мог прийти его Закон, который должен был указать Израилю его путь в истории.

И тогда становится ясно, что пророк – это не израильский вариант предсказателя, как он фактически воспринимался окружающими и как воспринимали себя многие мнимые пророки, а нечто совсем иное: его назначение не в том, чтобы сообщать о событиях завтрашнего или послезавтрашнего дня и тем самым удовлетворять человеческое любопытство или вселять в человека чувство уверенности. Он является нам лицом Божиим и тем самым указывает путь, каковым нам должно идти. Будущее, о котором говорится в его пророчестве, простирается значительно дальше, чем то, о котором человек пытается узнать у предсказателя. Указуемый им путь ведет к подлинному «исходу»; смысл же этого «исхода» заключается в том, чтобы на всех путях истории искался и находился путь к Богу как единственно верное направление. Пророчествование в этом смысле находится в строгом соответствии с верой

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org Израиля в Единого Бога, оно представляет собой претворение этой веры в конкретную жизнь сообщества, предстоящего перед Богом и находящегося на пути к Нему.

«И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей...» (Втор 34:10). Эта констатация переводит обетованное воздвижение «пророка <...> как меня» (Втор 18:15) в эсхатологическую плоскость. Израилю дарована возможность уповать на нового Моисея, Который еще не явился, но Который «воздвигнется» в нужный час. И главным отличительным признаком этого пророка будет то, что Он станет общаться с Богом «лицем к лицу», как с другом друг. Иначе говоря, Его главный отличительный признак – непосредственная связь с Богом, позволяющая Ему передавать в чистом, неискаженном виде Волю и Слово Божие, услышанные Им из первых уст. Именно в этом и заключается Спасение, которого ждет Израиль, – Спасение, которого ждет человечество.

В связи с этим мы должны вспомнить еще одну странную историю о Моисее и его отношениях с Богом, которая рассказывается в Книге Исхода. Там повествуется о просьбе Моисея к Богу: «Покажи мне славу Твою» (Исх 33:18). Просьба остается неудовлетворенной: «Лица Моего не можно тебе увидеть» (Исх 33:20). Моисею указывается место в непосредственной близости от Бога, в расселине скалы, мимо которой пройдет Бог и Его слава. Бог, проходя мимо, покроет его рукою своей, а потом снимет ее, и тогда «...ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо [тебе]» (Исх 33:21–23).

Этот таинственный текст сыграл существенную роль в истории иудейской и христианской мистики; исходя из него, предпринимались попытки определить, как далеко может проникать соприкосновение с Богом в нашу жизнь и где проходят границы нашего мистического созерцания. Для нас же, применительно к обсуждаемому здесь вопросу, важно то, что непосредственное общение Моисея с Богом, благодаря которому он становится великим провозвестником Откровения, ходатаем завета, – это прямое общение имеет свои пределы. Он не видит лица Божия, хотя ему и дозволяется, окунувшись в облако, ощутить Его близость и говорить с Ним как друг говорит с другом. Таким образом, обетованное воздвижение «пророка <...> как меня» заключает в себе подспудное ожидание большего: надежду на то, что последнему пророку, новому Моисею, будет даровано то, в чем было отказано первому Моисею, – возможность действительно и непосредственно узреть лик Божий и говорить с Ним, глядя на Него, а не только созерцая Его «сзади». Отсюда и происходит естественным образом ожидание, что новый Моисей станет ходатаем нового завета и этот новый завет будет лучше, чем тот, который был вынесен первым Моисеем с горы Синай (ср. Евр 9:11–24).

В связи с этим необходимо обратиться к последним стихам первой главы Евангелия от Иоанна: «Бога не видел никто никогда; единородный Сын, сущий в недре Отчес, Он явил» (Ин 1:18). В Иисусе исполнилось обетование нового пророка. Именно Он осуществил в себе то, что к Моисею относились лишь с оговоркой: именно Он живет перед лицом Бога, и не только как друг, но как Сын; Он живет в глубочайшем единении с Отцом.

Только сознавая это, можно действительно понять образ Иисуса, каким Он предстает перед нами в Новом Завете. Все, что нам рассказывается о словах, действиях, страданиях, славе Иисуса, – все это уходит своими корнями сюда. Если опустить эту собственно сердцевину, то можно не увидеть того, что составляет суть образа Иисуса; тогда этот образ становится противоречивым и в конечном счете непонятным. Только сознавая это, можно по-настоящему ответить на вопрос, которым должен задаваться каждый читатель Нового Завета: откуда взял Иисус Свое учение и как объяснить Его явление миру? Реакция Его слушателей была однозначной: это учение не связано ни с какой школой. Оно решительно отличается от того, чему учат в школах. Оно не является толкованием уже известного, то есть некой интерпретацией вроде тех, что преподносятся в школах. Оно другое. Оно – толкование «по доверенности». Чуть позже, когда мы подойдем непосредственно к рассмотрению слов Иисуса, нам придется еще раз вернуться к этой реакции слушателей, чтобы более глубоко осмыслить ее значение.

Учение Иисуса родилось не из знаний, полученных благодаря учебе в ее простом человеческом понимании. Оно родилось из непосредственного соприкосновения с Отцом, из беседы «лицем к лицу» – из созерцательного опыта То-го, Кому дано покоиться на груди Отца. Оно – Слово Сына. Без этой внутренней основы оно было бы дерзостью. Именно так – как дерзость – и воспринимали речи Иисуса слышавшие их ученье мужи, ибо они отказывались

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
допустить наличие этой внутренней первоосновы – узрения и узнавания от лица
к лицу.

Для понимания Иисуса основополагающее значение имеет неоднократное упоминание о том, что Иисус удалился «на гору» и там молился夜里 напролет, «наедине» с Отцом. Именно эти, как будто незначительные, детали приоткрывают завесу Его тайны и позволяют заглянуть в бытие Иисуса-Сына, увидеть исток Его деяний, Его учения и Его страданий. Это «моление» Иисуса есть разговор Сына с Отцом, в котором участвует человеческое сознание и воление, человеческая душа Иисуса, так что и всякое человеческое «моление» вообще становится по праву соучастием в Сыновнем единении с Отцом.

В свете этого знаменитый тезис Адольфа фон Гарнака, утверждавшего, будто весть Иисуса – это весть Отца, к которой Сын непричастен, и потому ей якобы не место в христологии, – этот тезис опровергается сам собой. Иисус может говорить с Отцом только так, как это делает Он, ибо Он – Сын и связан с Отцом Своим Сыновством. Христологическая составляющая, то есть тайна Сына, открывающего Отца, присутствует во всех речах и поступках Иисуса.

И еще один важный момент выявляется в связи с этим: мы сказали, что в Сыновнем единении Иисуса с Отцом участвует и человеческая душа Иисуса через акт молитвы. Тот, кто видит Иисуса, видит и Отца (Ин 14:9). Ученик, идущий вместе с Иисусом, включается вместе с Ним в союз с Богом. Именно это и есть собственно спасительность: выход за пределы человеческого бытия, который – в виде надежды и возможности – дарован человеку, созданному по образу и подобию Божию, уже с момента Сотворения.

ГЛАВА ПЕРВАЯ Крещение Иисуса

Общественная деятельность Иисуса начинается с Его Крещения в Иордане Иоанном Крестителем. Если Матфей, говоря о временной отнесенности этого события, использует лишь формулу «в те дни», то Лука совершенно сознательно увязывает его с широким историческим контекстом, что позволяет довольно точно установить дату. Правда, и Матфей устанавливает некоторые временные рамки, предпослав своему Евангелию родословную Иисуса, каковая складывается из родословной Авраама и родословной Давида, а Иисус представлен и как наследник по Авраамову обетованию, и как наследник обетования Божия Давиду, которому Бог – невзирая на все грехи Израиля и понесенные им наказания – обетовал вечное царство. Согласно этой родословной история делится на три периода по четырнадцать колен (четырнадцать – численное соответствие имени Давида): от Авраама до Давида, от Давида до вавилонского пленения и далее еще один период, охватывающий четырнадцать колен. Завершение этого последнего периода знаменует собой поворотный момент: наступление часа последнего Давида, часа обновленного Давидова царства, возводимого как собственное царство Бога.

Как и пристало иудеохристианскому евангелисту, Матфей, опираясь на традиции иудейской священной истории, дает здесь такую родословную, которая соотносится с мировой историей опосредованно – лишь постольку, поскольку царство последнего Давида, являющееся Царством Божиим, естественным образом имеет отношение и ко всему миру в целом. Вот почему невозможно установить и конкретные даты: ведь исчисление колен подчинено не столько исторической структуре, сколько трехчастной структуре пророчества, не предполагающей точной временностии отнесенности.

Обратим здесь сразу внимание на то, что Лука ставит родословие Иисуса не в начало своего Евангелия, а в конец главы, повествующей о Крещении. Лука сообщает нам, что Иисусу к этому моменту было около тридцати лет, то есть Он достиг того возраста, который позволял Ему заниматься публичной деятельностью. Лука, в отличие от Матфея, разворачивает родословную в обратном порядке, двигаясь от Иисуса к прошлой истории; при этом ни Авраам, ни Давид никак особо не выделяются: родословие доходит до Адама и даже практически до Сотворения мира, ибо Иисус, как сообщает евангелист, «сын» (потомок) не только Адамов, но – Божий (Лк 3:23–38). Таким образом подчеркивается общечеловеческое начало Иисуса: Он сын Адамов – сын человеческий. Через Его человеческое бытие мы все приобщаемся к Нему, а Он – к нам; в Нем зачинается обновленное человечество, и в Нем оно достигает своей цели.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org важные временные отсылки. Говоря о рождении Крестителя, он сообщает нам, что было то «во дни Ирода, царя Иудейского» (Лк 1:5). Если указание времени происходящего, относящееся к Крестителю, остается внутри иудейской истории, то повествование о детстве Иисуса начинается словами: «В те дни вышло от кесаря Августа повеление...» (Лк 2:1), то есть разворачивается на фоне общей мировой истории, олицетворяемой Римской империей.

Точно так же Лука поступает во введении к истории Крестителя, знаменующей собой начало общественного служения Иисуса. Здесь он торжественно сообщает нам точные даты: «В пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилиине, при первосвященниках Анне и Каиафе...» (Лк 3:1-2). Упоминание имени римского императора локализует Иисуса во времени мировой истории: деяния Иисуса предстают не как мистическое событие, происходившее когда-то – то есть всегда и никогда, а как точно датированное историческое событие со всей непреложной правдой человеческой истории, имевшей место в подлинной реальности, – истории неповторимой и в своей неповторимости относимой равно ко всем временам, что отличает ее от вневременности мифа.

В данном случае важна не только датировка сама по себе, важно и другое: кесарь и Иисус олицетворяют собою два разных миропорядка, которые не обязательно должны исключать друг друга, но которые в своей противопоставленности несут в себе заряд конфликта, затрагивающего фундаментальные вопросы человечества и человеческого бытия как такового. «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу», – скажет впоследствии Иисус и тем самым обозначит принципиальную совместимость обеих сфер (Мк 12:17). Но если власть кесаря объявляет себя божественной, как это было в случае с Августом, изобразившим себя в своем жизнеописании миротворцем, облагодетельствовавшим весь мир, и спасителем человечества, [5] тогда христианину «должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деян 5:29), – тогда христиане становятся мучениками, свидетелями о Христе, Который при Понтии Пилате принял крестную смерть как «свидетель верный» (Откр 1:5). Упоминание имени Понтия Пилата уже отбрасывает тень Креста, которая сопровождает Иисуса от самого начала Его общественного служения. Крест скрыто возвещается и в имени Ирода, Анны и Каиафы.

Но есть еще нечто совсем иное, что отличает характер отношений императора и наместников, между которыми была поделена Святая Земля. Все эти провинции зависели от языческого Рима. Царство Давида было разгромлено, «скиния» его пала (Ам 9:11); потомок царя Давида, официально – законный отец Иисуса, живет ремеслом в провинции Галилея среди языческого населения. Израиль, как уже бывало, погрузился во тьму, не видя Божественного света: обетования, данные Аврааму и Давиду, будто растворились в недрах молчания Бога. И снова слышатся жалобы: нет у нас больше пророков, Бог оставил свой народ. Это и вызвало волнения, охватившие всю страну.

Самые разные, подчас противоположные друг другу движения, надежды и чаяния определяли тогдашний политический и религиозный климат. Приблизительно ко времени рождения Иисуса относится восстание, поднятое в Галилее Иудой Гавлонитом и жестоко подавленное римлянами. Его партия, зелоты, продолжала существовать и дальше, готовая к террору и насилию, чтобы вернуть свободу Израилю; не исключено, что кое-кто из двенадцати апостолов Иисуса – Симон Зилот и, вероятно, Иуда Искариот – были связаны с этим движением. Фарисеи, которые нам постоянно встречаются на страницах Евангелия, пытались жить в точном соответствии с указаниями Торы, спасаясь тем самым от ассимиляции с эллино-римской культурой, которая неудержимо и словно стихийно распространялась по землям Римской империи, грозя навязать Израилю образ жизни окружающих языческих народов. Саддукеи, значительная часть которых принадлежала к аристократии или высшему духовенству, проявляли бо́льшую терпимость и, действуя в духе просвещенного иудейства, каковое, с их точки зрения, более соответствовало запросам времени, благополучно находили общий язык с римской властью. После разрушения Иерусалима (70 г. по Р.Х.) они исчезли без следа, в то время как фарисеи сумели сохранить в неприкосновенности свой образ жизни, основывающийся на иудаизме в полном соответствии с духом Мишны и Талмуда. В Евангелиях мы постоянно сталкиваемся с острыми противоречиями между Иисусом и фарисеями, мы видим и резкое несоответствие программы зелотов крестной смерти Иисуса, и все же мы не должны забывать о том, что люди стекались ко Христу со всех сторон и что

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
ранняя христианская община включала в себя немало новообращенных законников и фарисеев.

Благодаря случайной находке в Кумране вскоре после окончания Второй мировой войны и проведенным затем раскопкам были обнаружены тексты, которые имели отношение, как считают некоторые исследователи, к еще одному движению, известному до тех пор лишь по литературным источникам: движению ессеев (ессенов). Это была религиозная группа, которая отошла от иродианского Храма и его культа и, удалившись в Иудейскую пустыню, основала монашествующую общину, рядом с которой поселились семьи, объединенные тем же религиозным духом; они создали не только богатую письменность, но и собственные ритуалы, которые включали в себя литургические омовения и совместную молитву. В этих текстах, исполненных искренней веры, есть что-то волнующее; вполне вероятно, что Иоанн Креститель, а может быть, и Сам Иисус и Его семья, были близки к этой общине. Во всяком случае, кумранские тексты содержат в себе множество точек соприкосновения с христианским заветом. Не исключено, что Иоанн Креститель какое-то время жил в этой общине и усвоил отчасти некоторые религиозные начала, определившие его дальнейшее развитие.

И тем не менее явление Крестителя было чем-то совершенно новым. Крещение, к которому он призывает, отличается от привычных религиозных омовений. Его нельзя повторить, и оно должно знаменовать собою начало преображения, дающего всей жизни совершенно новое направление и определяющего весь ее дальнейший ход. Оно связано с пламенным призывом к новому образу мысли и действий, но главное – оно связано с возвещением Суда Божия и явления Мужа, что придет после Иоанна. Четвертое Евангелие говорит нам, что Креститель «не знал» Мужа, для Которого он должен проложить путь (Ин 1:30–33). Но Креститель знал, что он для того тут, чтобы прокладывать путь этому таинственному другому, и что все его дела – для Него и ради Него.

Во всех четырех Евангелиях смысл этой миссии Крестителя описывается словами из Книги пророка Исаи: «Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему» (Ис 40:3). Марк добавляет еще комбинацию из слов Книги пророка Малахии (Мал 3:1) и Исхода (Исх 33:2), которая в ином виде встречается и у Матфея (Мф 11:10), и у Луки (Лк 1:76; 7:27): «посылаю Ангела Моего пред лицем Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою» (Мк 1:2). Во всех упомянутых выше ветхозаветных текстах речь идет о спасительном вмешательстве Бога, Который выходит из Своего укрытия, чтобы править суд и спасать; Он повелевает отворить дверь, приготовить дорогу. Проповедь Крестителя относила эти древние слова надежды ко дню сегодняшнему: возвещалось нечто великое.

Можно себе представить, какое необыкновенное впечатление должна была производить личность Крестителя и его весть в смутной, тревожной исторической обстановке тогдашнего Израиля. Наконец снова явился пророк, который жизнью доказывал свое звание. Наконец ощущалось действенное присутствие Бога в истории. Иоанн крестит водой, но Другой, более великий, Тот, что будет крестить Святым Духом и Огнем, – Он стоит уже на пороге. Святой Марк, похоже, отнюдь не преувеличивал, когда писал: «И выходили к нему вся страна Иудейская и Иерусалимляне, и крестились от него все в реке Иордане, исповедуя грехи свои» (Мк 1:5): Неотъемлемой частью Иоаннова крещения была исповедь – признание содеянных грехов; иудейство тех времен знало общее, совместное исповедание, для чего использовались определенные устойчивые формулы, но допускалось и сугубо личное покаяние, в котором перечислялись все отдельные прегрешения (Gnīlka, 68). Теперь же речь шла о подлинном преодолении прежней греховной сущности, об обращении к новой, измененной жизни.

Это обновление наглядно проявляется в обряде крещения. В нем присутствует, с одной стороны, символика смерти: за погружением в воду скрывается символ смертоносного, все уничтожающего, все разрушающего потопа. Океан воспринимался древним сознанием как постоянная угроза земле, как стихийный поток, который может поглотить все живое. Аналогичную символику заключал в себе и образ реки. Вместе с тем, однако, водная стихия является собой символ жизни: вспомним великие реки Нил, Евфрат, Тигр, представляющие собой важные жизненные артерии. Точно так же и Иордан воспринимался – и воспринимается по сей день – жителями окрестных земель как источник жизни. В таинстве Крещения происходит очищение, освобождение от скверны прошлого, отягчающей жизнь и замутняющей ее, то есть речь идет о новом начале – в конечном счете о смерти и воскресении, о новом рождении. Все это найдет свое ясное

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org развитие лишь в христианском богословии крещения, хотя его общий смысл уже заложен в схождении в Иордан и выходе из него.

Вся Иудея, весь Иерусалим, как уже говорилось, вышли принять крещение. Но вот происходит нечто новое: «И было в те дни, пришел Иисус из Назарета Галилейского и крестился от Иоанна в Иордане» (Мк 1:9). До сих пор не было речи о паломниках из Галилеи; все пришедшие были как будто только из иудейских земель. Но собственно новое заключается не в том, что Иисус приходит из другой земли, так сказать из далекого далека. Новое в том, что Он, Иисус, хочет принять крещение, что Он вступает в толпу простых грешников, ожидающих на берегу Иордана. Крещение, как мы только что говорили, включало в себя исповедание грехов. Оно само, по сути своей, было признанием в совершенных грехах, попыткой отказаться от старой, неправедной жизни во имя зачинания жизни новой. Мог ли Иисус сделать это? Как мог Он признаться в совершенных грехах? Как мог Он отказаться от прежней жизни во имя новой? Этим вопросом должны были задаться христиане. И он подспудно звучит в споре между Крестителем и Иисусом, о котором нам рассказывает Матфей: «...мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне?» (Мф 3:14). далее Матфей сообщает нам: «Но Иисус сказал ему в ответ: оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду. Тогда Иоанн допускает Его» (Мф 3:15).

Расшифровать смысл этого загадочного ответа не так легко. Прежде всего обращает на себя внимание словечко «теперь» (греч. *arti*), в котором содержится некоторая оговорка, указание на то, что речь идет об определенной временной ситуации, предполагающей и определенный образ действий. Решающим же для толкования ответа Иисуса является понимание слова «правда»: надлежит исполнить «всякую правду». Правда в том мире, к которому принадлежит Иисус, есть ответ человека на Тому, приятие Божией воли целиком и полностью, несение «иги Царства Небесного», как это формулировалось в еврейской традиции. Крещение от Иоанна не предусмотрено Торой, но Иисус, произнося те слова, о которых говорилось выше, признает его и тем самым выражает безусловное приятие Божией воли, послушное приятие этого «иги».

Поскольку крещение включает в себя исповедание грехов и просьбу о прощении во имя зачинания нового, такое безусловное приятие воли Божией целиком и полностью в мире, лежащем во грехе, является одновременно и выражением солидарности с людьми, которые, хотя и сделались виновны, все же стремятся к правде. Смысл этого события раскрылся во всей полноте лишь после Креста и Воскресения. Крещаемые, сходя в воду, признают свои грехи и пытаются освободиться от бремени греховности. Но что же делает среди них Иисус? Лука, который на протяжении всего своего Евангелия обращает пристальное внимание на моление Иисуса, то и дело показывая его погруженным в молитву, в разговор с Отцом, сообщает нам, что Иисус принял Крещение с молитвой (Лк 3:21). После Креста и Воскресения христианский мир уяснил, что произошло тогда у Иордана: Иисус взял на свои плечи бремя вины всего человечества; с этой ношей Он вступил в воды Иордана. Он начинает Свои деяния с того, что заступает на место грешников. Он начинает с предчувствования Креста. Он, так сказать, настоящий Иона, который велел корабельщикам: «возьмите меня и бросьте меня в море» (Ион 1:12). Весь смысл Крещения Иисуса – несение Им «всякой правды» – открывается полностью лишь в Кресте: Крещение есть принятие смерти за грехи человечества, и голос, раздавшийся с неба во время Крещения и возвестивший: «Сей есть Сын Мой возлюбленный» (Мф 3:17), возвещает будущее Воскресение. Отсюда можно заключить, что в речах Иисуса слово «крещение» обозначает Его грядущую смерть (Мк 10:38; Лк 12:50).

Только с учетом этого можно понять христианское таинство Крещения. Предчувствование крестной смерти, которое обозначилось в Крещении Иисуса, и предчувствование Воскресения, которое возвестилось голосом с неба, с этого момента стали реальностью. Так Иоанново крещение водой вместило в себя Крещение Иисуса на жизнь и смерть. Призыв принять крещение, стало быть, означает приглашение ступить на место Крещения Иисуса и через это сделаться Его причастником, общником, подобно тому как Он делается общником всем нам. Момент Его предчувствования смерти становится для нас моментом нашего предчувствования Воскресения вместе с Ним: Павел в своем богословии крещения (Рим 6) развивает мысль об этой внутренней взаимосвязи, хотя и не говорит прямо о Крещении Иисуса в Иордане.

Такое понимание Крещения Иисуса получило свое глубокое развитие в литургии и в богословии иконы Восточной церкви, которая видит сокровенную связь

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org между содержанием эпифании, то есть праздника Богоявления (возвещения Богосыновства голосом с небес; в Восточной церкви – праздника Крещения Господня), и содержанием праздника Пасхи. В словах Иисуса, обращенных к Иоанну: «надлежит нам исполнить всякую правду» (Мф 3:15), Восточная церковь усматривает предвосхищение слов Иисуса, сказанных Им в Гефсиманском саду: «Отче Мой! <...> впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф 26:39); литургические песнопения третьего января соответствуют песнопениям среды на Страстной неделе, песнопения четвертого января соответствуют песнопениям в Великий четверг, пятого января – песнопениям в Великую пятницу и в Великую субботу. [6]

Все эти соответствия находят свое отражение и в иконах. На иконе «Крещение Господне» Иисус изображен стоящим на фоне воды, ограниченной пределами темной пещеры, каковая, в свою очередь, является иконографическим символом ада, преисподней. Погружение Иисуса в эту воду, во образ погребения, в эту адovу тьму, предстает как преддверие схождения в преисподнюю: «Он, нисшедшши в воды, связал сильного», – говорит Кирилл Иерусалимский[7] (ср. Лк 11:12). Иоанн Златоуст пишет: «В воде символически изображается гроб и смерть, воскресение и жизнь, и все это происходит совместно». [8] В тропарях византийской литургии содержится еще один дополнительный символ: «И тогда отступил Иордан перед милостью[9] Елисея, воды разделились и явили путь посуху, как образ истинного крещения, приняв которое мы ступаем на Путь» (Evdokimov, 246). [10]

Крещение Иисуса понимается, следовательно, как прообраз всей истории, который включает в себя прошлое и одновременно предвосхищает будущее. Вступление в толпу грешников – это схождение в преисподнюю, но не ради созерцания, как у Данте: сходящий в преисподнюю сострадает, вбирает в себя чужое страдание, преображает само страдание и тем самым преображает все вокруг, отворяя и сокрушая двери, ведущие в бездну. Крещение – это схождение в обитель зла, схватка с сильным противником, с тем, кто держит человека в плену (и ведь насколько и в самом деле сильна над нами власть тех безымянных сил, что держат нас в плену, манипулируя нами!). Этот сильный противник, тот, кто не может быть сокрушен собственными силами мировой истории, одолевается и сковывается более Сильным, Тем, Кто равен Богу и Кто будучи таковым может взять на Себя весь грех мира и выстрадать его, целиком и полностью, не опуская ничего, через отождествление Себя с падшими. Это борьба во имя «обращения» бытия – путь к обновлению бытия, к приготовлению «нового неба и новой земли». Таинство Крещения предстает на этом фоне как соучастие в миропреобразующей борьбе Иисуса в тот поворотный момент жизни, который ознаменовался Его погружением в воду и выходом из нее.

Не слишком ли далеко мы удалились от Библии, сосредоточившись на церковном толковании смыслов, заложенных в событии Крещения Иисуса? Прислушаемся теперь к четвертому Евангелию, согласно которому Иоанн Креститель, увидев Иисуса, сказал: «вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин 1:29). Предпринималось множество попыток разгадать смысл этих слов, которыми в римской литургии предваряется таинство Евхаристии. Что означает «Агнец Божий»? Почему Иисус именуется «Агнцем» и как это «Агнец» берет на себя грехи мира, преодолевает их, лишая их сущностного смысла?

Иоахим Иеремиас значительно расширил наше понимание определения «Агнец Божий», которое мы, благодаря его исследованиям, с полным правом можем рассматривать – и с исторической точки зрения – как подлинное слово Крестителя. Прежде всего в нем можно увидеть связь с двумя ветхозаветными мотивами. Так, в Книге пророка Исаи страдающий раб Господень сравнивается с овцой, которую ведут на заклание: «как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отвергал уст Своих» (Ис 53:7). Но еще более важно то, что Иисус был распят в день праздника Пасхи и Сам поневоле уподобился пасхальному агнцу, в котором исполнилось то, что означал собою пасхальный агнец в истории Исхода из Египта: избавление от смертельной погибели в египетском рабстве и начало Исхода, начало пути к обетованной свободе. Именно связь с Пасхой наделяет символ Агнца особым смыслом, имеющим чрезвычайно важное значение для понимания Христа; мы находим его и у Павла (1 Кор 5:7), и у Иоанна (Ин 19:36), и в Первом послании Петра (1 Петр 1:19), и в Апокалипсисе (Откр 5:6).

Иеремиас обращает также внимание на то, что древнееврейское слово *«talia»* означает одновременно и «овцу, агнца», и «отрока, раба» (Jeremias, 343). Следовательно, вполне вероятно, что слово Крестителя указывало, в первую

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org очередь, на раба Господня, который в своем покаянии за всех принимает на себя и «несет» грехи мира, и одновременно явно соотносилось с настоящим пасхальным агнцем, каковой, искупая вину, искупает грех мира. «Подобно жертвенному агнцу Спаситель смиленно принял крестную смерть; искупительной силой своей невинной смерти Он искупил вину <...> всего человечества» (*Ibid.*, 343). И подобно тому как кровь пасхального агнца принесла Израилю избавление от египетского рабства, так теперь и Он, Сын, ставший рабом, пастырь, ставший агнцем, принес избавление, но не одному только Израилю, а всему миру, всему человечеству.

Так мы подошли к большой и важной теме: универсальность послания Иисуса. Израиль существует не только сам по себе и для себя, его избранничество – это путь, которым Бог хочет прийти ко всем. С темой универсальности, общечеловеческой всеохватности вести Иисуса мы столкнемся еще не раз, и не случайно, что упоминание «Агнца Божия», берущего на себя грехи всего мира, появляется в четвертом Евангелии в самом начале общественной деятельности Иисуса.

Слова об «Агнце Божием» соотносят Крещение Иисуса, Его схождение в бездну смерти с Крестом, перенося, если так можно выразиться, все событие в плоскость богословия креста. Все четыре Евангелия сообщают, каждое по-своему, о том, что в тот момент, когда Иисус вышел из воды, небеса «разверзлись» (Мк 1:10), «отверзлись» (Мф 3:16; Лк 3:21) и сошел на Него Дух «как голубь», а с небес раздался голос, который, по свидетельству Марка и Луки, обратился прямо к Иисусу: «Ты Сын Мой...» (Мк 1:11; Лк 3:22), по свидетельству же Матфея, сказал так: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф 3:17). Образ голубя заставляет нас вспомнить о духе, что «носился над водою», как об этом рассказано в истории Сотворения мира (Быт 1:2); эта связь возникает благодаря сравнению «как голубь», которое замещает собою «то, что в сущности не поддается описанию» (Gnilka, 78). Тот же самый голос с небес мы слышим в момент Преображения Иисуса, когда повторяются те же самые слова, только добавляется еще повеление: «Его слушайте» (Мф 17:5; Мк 9:7; Лк 9:35). В соответствующем месте мы вернемся к рассмотрению смысла этих слов.

Здесь же мне бы хотелось коротко остановиться на трех важных аспектах. Прежде всего, обратим внимание на образ разверзшихся небес: над Иисусом открылось небо. Слияние Его воли с волей Отца, «вся правда», исполняющаяся в Нем, открывает небо, сущность которого именно в том, что там исполняется в полной мере воля Божия. Одновременно с этим звучит возвещение прихода в мир Иисуса, идущее от Бога, от Отца, и акцентирующее не деяния Ии-уса, а Его бытие: Он есть Сын возлюбленный, на Нем – Божие благоволение. И наконец, здесь вместе с Сыном нам явлены Отец и Святой Дух: то есть уже здесь проступают очертания тайны Триединого Бога, которая раскроется во всей своей глубине лишь по прошествии Иисусом всего пути. И в этом смысле устанавливается прямая связь между началом пути Иисуса и теми словами, с которыми Он, Воскресший, отправит в мир своих учеников: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28:19). Крещение, которое с тех пор осуществляется учениками Иисуса, являет собой приобщение к Крещению Иисуса, к реальности, которую Он этим своим деянием предвосхитил. Это начало пути христианина.

Большинство либеральных богословов трактуют Крещение Иисуса как момент призыва: именно тогда, по мнению многих исследователей, с Ним, скромным жителем галилейской провинции, произошло то, что перевернуло Его жизнь; именно тогда к Нему якобы пришло осознание особой связи с Богом и собственной религиозной миссии, смысл которой открылся Ему в результате личного переживания, потрясшего Его во время Крещения; именно тогда Он понял, что призван исполнить ожидания Израиля, которым Иоанн дал новое направление. Но обо всем этом ничего не говорится в текстах. Какими бы учеными аргументами ни подкреплялось предлагаемое толкование, оно тем не менее относимо скорее к области вымысла в духе романа о жизни Иисуса, нежели к подлинному прочтению текстов. Тексты не позволяют нам заглянуть в сокровенные глубины Иисуса, ведь Иисус не укладывается в рамки простой человеческой психологии (см. Guardini). Но они позволяют нам увидеть связь Иисуса с Моисеем и пророками, увидеть внутреннее единство Его пути с первого момента Его жизни до самого Креста и Воскресения. Иисус предстает перед нами не как гениальная личность, со своими потрясениями, со своими удачами и неудачами, что превращало бы Его для нас просто в человека некой давно ушедшей эпохи и тем самым отодвигало бы на недостижаемую дистанцию. Он встает перед нами как «возлюбленный Сын», Он – совершенно другой, не такой,

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org как мы, но вместе с тем именно поэтому Он может быть во всех нас одновременно, быть «глубже глубин» в каждом из нас (см. Augustinus. Confessiones, III, 6, 11).[11]

ГЛАВА ВТОРАЯ Искушения Иисуса

Схождение Духа Святого на Иисуса, которым завершается Крещение, означает нечто вроде формального введения в должность. Отцы Церкви не без оснований усматривали в этом событии аналогию помазанию, которым знаменовалось в Израиле «вступление в должность» царей и священников. Древнееврейское слово «Машиах» (Мессия) – и соответствующее ему греческое «Христос» – означает «помазаннык»: помазание в Ветхом Завете было видимым знаком наделения благами должности и духом Господним для отправления должности. В Книге пророка Исаии из этого выводится надежда на истинно «помазанного», «помазание» которого будет состоять именно в том, что на него сойдет дух Господень, «дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия; и страхом Господним исполнится» (Ис 11:1). Примечательно, что Иисус, говоря в синагоге Назарета, представил Себя и Свою миссию словами, близкими к словам из Книги пророка Исаии: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня» (Лк 4:18; Ис 61:1). Вспомним в связи с этим завершающий эпизод сцены Крещения, который показывает нам, что Иисус принял истинное «помазание», что Он и есть чаемый Помазаннык, а это значит, что именно тогда Он был формально перед лицом истории и всего Израиля введен в царское и священническое достоинство.

С этого момента Он приступает к исполнению Своих дел, Синоптические Евангелия рассказывают, к нашему удивлению, о том, что дух первым делом направил Его в пустыню «для искушения от диавола» (Мф 4:1). Этому событию предшествует внутреннее сосредоточение, и это сосредоточение с неизбежностью является одновременно борьбой за свою миссию, борьбой против ложных толкований возложенной на Него задачи – толкований, которые выдаются за подлинное содержание этой задачи. Сосредоточение необходимо для прохождения через опасности, которые грозят человеку, ибо только так падший может быть спасен: Иисус должен – и это составляет самую суть его предназначения – пропустить через себя всю драму человеческого бытия, пройти ее до самых последних глубин, чтобы найти «заблудшую овцу», взять ее на плечи и отнести под отчий кров.

Сошествие Иисуса «во ад», о котором говорится в Символе Веры,[12] связано не только с Его смертью, не только с тем, что произошло после Его смерти, оно совершается на протяжении всего Его жизненного пути: Он должен пропустить через Себя всю человеческую историю от самого ее начала, от Адама, дабы иметь возможность преобразить ее. Наиболее ясно об этом сказано в Послании к Евреям, где особо подчеркивается, что неотъемлемой частью миссии Иисуса, выражением Его солидарной сопричастности нам, явленной уже в Крещении, служит Его готовность подвергнуть Себя опасностям и невзгодам человеческого бытия: «Посему Он должен был во всем уподобиться братиям, чтобы быть милостивым и верным Первосвященником пред Богом, для умилостивления за грехи народа. Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр 2:17–18). «Ибо мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха» (Евр 4:15). История искушения, таким образом, оказывается тесно связанный с историей Крещения, когда Иисус вошел в толпу грешников. В этом же ряду стоит и духовное борение в Гефсиманском саду – великое борение Иисуса за исполнение Своей миссии. «Искушения» сопровождают Иисуса на всем Его пути, вот почему история искушения – точно так же, как и история Крещения, – предстает как предвосхищение борений всего последующего пути Иисуса.

Марк в своем кратком изложении истории искушения устанавливает прямую параллель с Адамом, представляя искушение как проживание страданий, сопряженных с человеческой драмой: Иисус «был со зверями. И Ангелы служили Ему» (Мк 1:13). Пустыня – противовес образа сада – становится местом примирения и исцеления; дикие звери, олицетворяющие собою грозящий человеку бунт Творения и власть смерти, становятся друзьями, словно в раю. Воцаряется тот самый мир, который, по предсказанию Исаии, должен наступить во времена, когда явится Мессия: «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком» (Ис 11:6). Там, где преодолевается грех, там, где восстанавливается гармоничное согласие между человеком и Богом, там наступает умиротворение, там разъятое Творение снова становится обителью мира, как об этом скажет Павел, сообщая о чаяниях твари, что «с

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим 8:19).

Разве не предвосхищают те «оазисы Творения», что возникли в Европе вокруг монастырей бенедиктинцев, такое умиротворение, идущее от «сынов Божиих»? И разве не является, например, Чернобыль страшным символом порабощенного человеком Творения – поверженного во тьму, лишенного Божественного света?.. Свой короткий рассказ об искушении Марк завершает словами, которые можно интерпретировать как реминисценцию Псалма 90 (11–12): «И Ангелы служили Ему» (Мк 1:13). Этими же словами завершается более подробный рассказ об искушении Иисуса, данный в Евангелии от Матфея, где и раскрывается полностью их смысл за счет более широкого контекста.

Матфей и Лука повествуют о трех искушениях Иисуса, в которых находит отражение Его борьба за исполнение Своего предназначения и одновременно заостряется внимание на главном вопросе человеческой жизни. Центральным моментом всех искушений – и это здесь показано со всею очевидностью – является предложение отстраниться от Бога, Который на фоне всего того, что составляет первый план нашей жизни, воспринимается как нечто второстепенное или даже лишнее и мешающее. Стремление навести порядок в мире собственными силами, без Бога, строить жизнь по собственному усмотрению, признавать политическую и материальную действительность как подлинную реальность, а Бога отодвигать в сторону как некую иллюзию – это и есть искушение, которое, скрываясь под разными личинами, несет в себе серьезную угрозу.

Одной из особенностей искушения является его «благовидность»: оно не содержит в себе непосредственного призыва ко злу, это было бы слишком примитивно. Оно как будто бы призывает к лучшему: отказаться наконец от иллюзий и обратить все силы на исправление мира. Оно, ко всему прочему, претендует на то, чтобы показать подлинную реальность: реально то, с чем мы реально повсеместно имеем дело, – власть и хлеб; в сравнении с этим все связанное с Богом кажется нереальным, вторичным и, по существу, ненужным.

Речь идет о Боге: реален ли Он, является ли Он самой реальностью как таковой или нет? Является ли Он добром – или же нам самим нужно измышлять добро? Вопрос о Боге – это фундаментальный вопрос, отвечая на который мы оказываемся на перепутье человеческого бытия. Что должен делать или чего не должен делать Спаситель мира – вот что составляет главный вопрос для Иисуса во всех искушениях. Все три искушения совпадают и у Матфея, и у Луки, отличается только их последовательность. Обратимся к той версии, которую предлагает Матфей, поскольку в ней сама логика повествования показывает возрастающую силу искушения.

Матфей говорит о том, что Иисус, «постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал» (Мф 4:2). Число «сорок» во времени Иисуса имело для Израиля глубокое символическое значение: оно напоминает нам прежде всего о сорока годах, проведенных Израилем в пустыне и ставших для него временем искушения и вместе с тем временем особой близости Бога. Оно же заставляет нас вспомнить о тех сорока днях, что Моисей провел на горе Синай, прежде чем услышал Слово Божие и ему были даны священные скрижали. То же число мы встречаем в апокрифическом рассказе об «Откровении Авраама», повествующем о том, как Авраам, направляясь к горе Хорив (Синай), где он должен был принести в жертву своего сына, не ел и не пил сорок дней и сорок ночей, питаясь лишь видом и речами сопровождавшего его ангела.

Отцы Церкви, предлагающие расширительное и, признаться, несколько произвольное толкование символики цифр, рассматривают число «сорок» как вселенское число, как число чисел этого мира: четыре стороны света заключают в себе весь мир целиком, а десять – число заповедей. Вселенское число, помноженное на число заповедей, становится, таким образом, символическим знаком всей истории этого мира. Иисус словно бы еще раз проживает Исход Израиля и одновременно проживает все блуждания и искания истории; сорок дней поста охватывают всю драму истории, которую Иисус принимает на Себя и несет до конца на Своих плечах.

«Если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами» (Мф 4:3) – так звучит первое искушение. «Если Ты Сын Божий...» – эти слова мы снова услышим от насмешников у подножия Креста: «Если Ты Сын Божий, сойди с креста» (Мф 27:40). Вспомним Книгу Премудрости Соломона, в которой предсказывается подобное развитие событий: «Если этот праведник есть сын Божий, то Бог защитит его...» (Прем 2:18). Насмешка и искушение здесь сливаются в единое целое: Христос должен доказать правомерность своих

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org притязаний, дабы Ему поверили. Это требование проходит через всю историю жизненного пути Иисуса: Ему то и дело выказывается недоверие и говорится, что Он недостаточно представил доказательств и должен все-таки явить великое чудо, которое развеет всякое сомнение, всякое подозрение и со всею очевидностью покажет каждому, что Он Тот, за Кого Себя выдает.

Это требование, надо сказать, мы предъявляем Богу и Христу, равно как и Христовой Церкви, на протяжении всей нашей истории: если Ты, Бог, существуешь – яви Себя. Выйди из Своего заоблачного укрытия и предстань перед нами со всею непреложностью, которая нам потребна. И если Ты, Христос, действительно Сын Божий, а не один из тех просветленных, что время от времени возникают в нашей истории, тогда Ты должен показать нам это с большей ясностью, чем до сих пор. Тогда Ты должен придать Своей Церкви, коли ей суждено быть воистину Твоей Церковью, более внятные очертания, чем те, которые она являет сейчас.

К этой теме мы еще вернемся, когда будем говорить о втором искушении, поскольку это его центральный момент. Доказательство Божественной сущности, которого требует искуситель при первом искушении, состоит в том, чтобы превратить камни пустыни в хлеб. В первую очередь речь идет об утолении голода самого Иисуса – так видел это Лука: «Вели этому камню сделаться хлебом» (Лк 4:3). Матфей, однако, понимает искушение более широко, так, как оно понималось уже во времена земной жизни Иисуса и как оно интерпретировалось в дальнейшем на протяжении всей истории.

Что может быть более трагичным, более несовместным с верой в доброго Бога и с верой в Спасителя человечества, чем голод людской? Не должен ли Спаситель явить перед миром и миру первое доказательство Своего бытия, дав людям хлеб и положив конец голоду? Во время скитаний по пустыне Бог насытил народ Израилев хлебом с неба, манной небесной. В этом можно было узреть знак наступления мессианских времен: так разве не должен Спаситель мира явить Свою спасительную силу в том, чтобы всех накормить? Разве избавление мира от голодя и, шире, решение социальных проблем вообще не есть первое и главное дело Спасителя? Разве вправе кто-либо называться Спасителем, если он не в состоянии справиться с такой задачей? Не случайно именно это, по вполне понятным причинам, оказалось в центре марксистской программы спасения человечества: обещание сделать все для того, чтобы покончить с голодом на земле и превратить, так сказать, пустыню в житницу...

«Если Ты Сын Божий...» – эти слова звучат как вызов. Не должны ли мы то же самое сказать Церкви: если ты претендуюшь на то, чтобы быть Церковью Божией, то позаботься в первую очередь о хлебе на земле, все остальное приложится. На это трудно что-нибудь возразить, и прежде всего потому, что нельзя не услышать крика голодящих, он проникает и должен проникать в наши души. Ответ Иисуса невозможно понять, если рассматривать его только в контексте истории искушения. Тема хлеба проходит через все Евангелие и потому должна рассматриваться в широком контексте.

В жизни Иисуса есть еще два значительных эпизода, связанных с хлебом. Первый из них – это насыщение толпы, последовавшей за Господом в Его уединение. Отчего здесь происходит то, что еще недавно было отвергнуто как соблазн? Люди пришли, чтобы услышать Слово Божие, и ради этого оставили все. Они открыли сердце Богу и друг другу – и потому им дается хлеб. Это чудесное событие включает в себя, таким образом, три важных момента: предшествовавшее ему исkanье Бога, исkanье Его Слова и истинного водительства для всей жизни, далее – испрашивание хлеба у Бога и, наконец, готовность поделиться. Послушание Богу становится жизнью с Богом и ведет от веры к любви, к способности видеть ближнего. Иисус не остается равнодушным к голоду людей, к их телесным нуждам, но помещает это в правильную систему ценностей, расставляя все по своим местам.

История насыщения толпы предвосхищает и подготавливает центральное событие, связанное с темой хлеба: речь идет о Тайной вечере, которая претворится затем в церковное таинство Евхаристии и непреходящее чудо, творимое Иисусом. Иисус Сам уподобляется пшеничному зерну, которое умирает, чтобы дать потом обильные всходы (Ин 12:24). Он Сам стал для нас хлебом, и это умножение хлеба продолжается и будет продолжаться до окончания времен. Все это позволяет понять слова Иисуса, которые Он заимствует из Ветхого Завета

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org (втор 8:3), дабы отвести искушение: «Не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф 4:4). В связи с этим уместно вспомнить слова немецкого иезуита Альфреда Дельпа, казненного национал-социалистами: «Хлеб важен, но свобода важнее. Еще важнее, однако, несломленная верность и неподкупное служение Богу». [13]

Там, где пренебрегают этим порядком вещей, там, где все переворачивается с ног на голову, там не остается больше места для справедливости и никто не заботится о страждущих, более того, именно там происходят потрясения и перевороты, затрагивающие в первую очередь как раз область материальных благ. Там, где Бог рассматривается как нечто вторичное, как то, что можно временно или даже навсегда отодвинуть в сторону ради более важных вещей, там эти самые вещи, казавшиеся более важными, обрачиваются ничем. Доказательством тому, причем не единственным, служит провал марксистского эксперимента.

Помощь Запада развивающимся странам, основывающаяся на сугубо материально-технических принципах и гордыне всезнайства, эта помощь не только предала Бога забвению, но и оттеснила от Него человека, что и повлекло за собою превращение третьего мира в тот самый третий мир, каким мы его видим сегодня. Такая помощь отодвинула в сторону сложившиеся религиозные, нравственные и социальные структуры и насадила на пустом месте техницистский менталитет. Она притягала на то, чтобы обратить камни в хлеб, но в действительности просто выдавала камни за хлеб. Речь идет о главенстве Бога. О том, чтобы признать Его как реальность – реальность, без которой ни в чем никогда не будет добра. История не может регулироваться одними только материальными принципами, вне Бога. Если в сердце человека нет добра, то и в мире не может быть добра. Доброта же сердца может исходить лишь от Того, Кто Сам есть доброта, Кто Сам есть добро.

Можно, конечно, спросить, отчего Бог не создал такого мира, в котором Его присутствие ощущалось бы более явно; отчего Христос не оставил по Себе такого знака Своего присутствия, который убеждал бы всех и каждого. Сие есть тайна Бога и человека, в которую нам не дано проникнуть. Мы живем в таком мире, где Бог не имеет зримых, осозаемых очертаний, но может искасться и находиться движением сердца, на путях «исхода из Египта». Живя в этом мире, нельзя поддаваться обману ложных философий и нужно понимать, что мы живем не одним только хлебом, но прежде всего послушанием Слову Божию. Там, где жизнь подчиняется этому правилу, там и только там появляются и умственные силы, способные всех обеспечить хлебом.

Обратимся теперь ко второму искушению Иисуса, которое имеет для нас крайне важное значение и которое одновременно является, пожалуй, самым трудным для осмыслиения. Искушение следует понимать как нечто вроде видения, отражающего некую реальность – реальность опасности, которой подвергается человек и дело Иисуса. В первую очередь здесь обращает на себя внимание один момент. Сатана цитирует Священное Писание, чтобы заманить Иисуса в свою ловушку. Он цитирует Псалом 90, в котором говорится о том, что Бог дарует верующему Свою защиту: «Ибо Ангелам Своим заповедает о тебе – охранять тебя на путях твоих. На руках понесут тебя, да не преткнешься о камень ногою твою» (Пс 90:11-12). Эти слова приобретают еще большую значимость оттого, что произносятся они в святом городе, в священном месте. Псалом 90 в самом деле напрямую связан с храмом; молящийся надеется обрести защиту в храме, ибо обитель Божия – то место, в котором заведомо можно рассчитывать на Божественное покровительство. Где более надежно может чувствовать себя тот, кто верует в Бога, как не в священных пределах храма? (См. подробнее: Gnilka, 88 f.). [14] Сатана выказывает себя знатоком Священного Писания, который может точно процитировать псалом; весь разговор, связанный со вторым искушением, звучит как спор двух ученых – сатана здесь предстает богословом, замечает по этому поводу Иоахим Гнилка.

О том же идет речь в «Краткой повести об антихристе» Владимира Соловьева: антихрист получает от Тюбингенского университета титул почетного доктора богословия; он – крупный ученый, специалист по Библии. В этом заостренном образе Соловьев выразил свое скептическое отношение к определенному типу богословской учености своего времени. Перед нами не отрижение научного толкования Библии в принципе, но весьма полезное и нужное предостережение от возможных заблуждений. Толкование Библии действительно может стать инструментом антихриста. И не Соловьев сказал об этом первым – эта мысль заложена в самой истории искушения. Сомнительные книги, вводимые в оборот

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org ложной экзегезой, неизменно разрушают образ Христа и подтачивают веру.

Сегодня Библия повсеместно подгоняется под так называемую современную картину мира, основной постулат которой сводится к тому, что Бог никоим образом не может действовать в истории и, следовательно, все, что касается Бога, должно быть отнесено к области субъективного. Это означает, что не Библия говорит нам о Боге, о живом Боге, а мы сами говорим о Нем, определяя, что делать Богу и что делать нам. Вот тут-то и вступает антихрист, который под личиной высокой учености объясняет нам, что экзегеза, читающая Библию с верой в Живого Бога и прислушивающаяся к Нему Самому, есть не что иное, как фундаментализм, и только его, антихриста, толкование, каковое является якобы чисто научным, толкование, в котором Сам Бог ничего не говорит и говорить не может, лишь оно отвечает современному уровню.

Богословский спор между Иисусом и сатаной представляет собою диспут, относимый ко всем временам и касающийся верного истолкования Писания, центральным герменевтическим вопросом которого является вопрос об Образе Божием. Спор о толковании – это в конечном счете спор о том, Кто есть Бог. Борение за Образ Божий, составляющее собственно суть спора о верном истолковании Писания, связано непосредственно с конкретным образом Христа: является ли Он, оставшийся без мирской власти, действительно Сыном Живого Бога?

Так вопрос о форме странного ученого спора между Христом и искусителем оказывается непосредственно связанным с вопросом о его содержании. Вокруг чего, собственно, ведется спор? Это искушение традиционно связывают с мотивом «хлеба и зрелиц»: после хлеба должна быть якобы предложена сенсация. Поскольку одного лишь телесного насыщения человеку как будто бы явно не хватает, тот, кто не желает пускать Бога в мир и в человека, должен, как считается, предложить нечто такое, что возбуждало бы воображение, повергая в бесконечный восторг, который призван вытеснить, заменить собою религиозный трепет. Но на это, похоже, нет и намека в рассказе об искушении Иисуса, ибо сама ситуация искушения, судя по всему, не предполагает зрителей.

Главное, что составляет суть спора, раскрывается в ответе Иисуса, какой, в свою очередь, отсылает ко Второзаконию (Втор 6:16): «Не искушай Господа Бога твоего» (Мф 4:7). Во Второзаконии эта фраза относится к истории, когда Израиль чуть не погиб от жажды в пустыне. Это произвело возмущение против Моисея, ставшее возмущением против Бога. Бог должен показать, что Он Бог. Возмущение против Бога описано в Ветхом Завете следующим образом: «Они искушали Господа, говоря: есть ли Господь среди нас, или нет?» (Исх 17:7). Собственно, и в истории искушения Иисуса речь идет о том же, что в подтексте звучало и прежде: Бог должен подвергнуться «экспериментальной проверке». Его хотят «испытать», как испытывают товар. Он должен подчиниться условиям, которые мы объявляем необходимыми для того, чтобы удостовериться, не «подделка» ли перед нами. Если ангелам заповедано охранять Его, как о том говорится в Псалме 90 (Пс 90:11–12), то где же эта «охрана»? И если Он теперь не получит помочи свыше, то, стало быть, Он не Бог. И следовательно, Его собственные слова – обман и Он Сам – тоже обман.

Здесь перед нами встает во всей полноте тот самый вопрос вопросов: как можно распознать или не распознать Бога, как человек может относиться к Богу и как он может Его потерять? Гордыня, желающая превратить Бога в объект и предъявляющая Ему наши «лабораторные требования», Бога найти не может. Ибо гордыня уже предполагает, что мы отрицаем Бога как Бога, потому что ставим себя выше Его. Потому что исключаем из рассмотрения всю плоскость любви и внутреннего слушания и признаем реальным только то, что поддается опытной проверке, то, что можно пощупать руками. Тот, кто так думает, превращает себя самого в божа, унижая тем самым не только Бога, но и мир, а заодно и себя.

Эта сцена на крыле храма (Мф 4:5) открывает нам глаза и на Крест. Христос не бросился с крыла храма вниз. Он не ринулся в бездну. Он не стал искушать Бога. Но сошел в бездну смерти, во тьму покинутости, в беззащитность безоружного. Он отважился пойти на такой шаг от любви к Богу и во имя людей. Ибо знал, что в конце концов Его подхватят благие руки Отца. Так раскрывается подлинный смысл Псалма 90, который говорит о праве на то

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org последнее, безграничное доверие: тот, кто следует воле Божией, знает, что при всех невзгодах и ужасах, которые повстречаются на его жизненном пути, он никогда не останется без последней защиты. Тот знает, что основу мира составляет любовь и что поэтому и тогда, когда уже ни один человек не сможет или не захочет ему помочь, у него есть возможность довериться и идти дальше, к Тому, Кто его любит. Такое доверие, в котором нас укрепляет Писание и на которое указывает нам Воскресший Господь, представляет собой, однако, нечто совсем иное, чем авантюрный вызов Богу, цель которого – сделать Бога нашим прислужником.

Обратимся теперь к третьему искушению, к кульминационному моменту всей этой истории. Сатана являет Господу видение, в котором Тот оказывается на высокой горе. Он показывает Господу все царства земли во всем их блеске и предлагает Ему стать владыкой мирового царства. Разве не это составляет смысл миссии Спасителя? Разве не должно Ему сделаться всеобщим царем, который объединит всю землю в единое царство мира и благоденствия? Подобно тому как первое искушение, связанное с хлебом, находит неожиданную параллель в двух эпизодах из жизни Христа – в умножении хлебов и в Тайной вечере, – так и третье искушение имеет свои параллели.

Воскресший Господь собирает своих учеников на горе (Мф 28:16). И здесь он действительно говорит: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф 28:18). В этих словах появляются два совершенно новых момента: Господь обладает властью на небе и на земле. Только тот, кто обладает всей властью, тот обладает властью истинной, спасительной. Без неба власть земная остается сомнительной и шаткой. Только власть, которая подчиняется высшему суду Неба, то есть суду Бога, может нести добро. И только та власть, что осенена Божиим благословением, может служить надежной опорой.

К этому добавляется еще и другое: Иисус обрел всю власть по Воскресении. Это означает, что предпосылкой такой власти является Крест, смерть. Она предполагает сначала восхождение на другую гору – Голгофу, где Он, осмеянный людьми и покинутый учениками, остается распятым на кресте и умирает. Царство Христово не такое, как царства земли с их блеском, явленные сатаной. Блеск их, как указывает на это греческое слово «докса» (doxa), есть лишь мнимое сияние, которое рассеивается без следа. Сияние Царства Христова иное. Оно разливается от смиренного приятия Благой Вести в сердца тех, кто сделался Его учеником, кто принял крещение во имя Триединого Бога и кто соблюдает Его заповеди (Мф 28:19).

Вернемся, однако, к искушению. Его истинное содержание раскрывается в полной мере, если мы посмотрим на то, как оно постоянно меняет свой облик на протяжении мировой истории. Христианская императорская власть попыталась довольно скоро сделать веру политическим фактором, обеспечивающим единство империи. Царству Христову был придан облик политической империи и приличествующий ей блеск: если вера оскудевает, свидетельствуя якобы о земном бессилии Иисуса Христа, то на помощь ей должна прийти власть политическая и военная. Во все времена это искушение, принимая самые разнообразные формы, возникало снова и снова: искушение укрепить веру силой власти, в объятиях которой вера могла легко задохнуться. Борьба за свободу Церкви, борьба за то, чтобы Царство Иисуса никогда не отождествлялось бы ни с какой политической структурой, – эта борьба должна вестись до скончания века. Ибо цена за слияние веры и политической власти в конечном счете неизбежно одна: вере придется обслуживать власть и подчиняться ее правилам.

В истории Страстей Господних проблема альтернативного выбора, о которой здесь идет речь, представлена во всем ее драматизме. Кульминационным моментом судебного процесса над Иисусом становится предложение Пилата выбрать между Иисусом и Вараввой. Один из них будет отпущен на свободу. Но кто такой был этот Варавва? Обычно мы помним только то, что говорится о нем в Евангелии от Иоанна: «Варавва же был разбойник» (Ин 18:40). Однако греческое слово, обозначающее разбойника, могло в политической ситуации тогдашней Палестины иметь и другое, специфическое значение. Оно могло означать нечто вроде «борца сопротивления». Варавва принимал участие в восстании (Мк 15:7), предъявленное же обвинение включало в себя не только участие в бунте, но и обвинение в убийстве, связанном с политическими волнениями (Лк 23:19, 25). И если Матфей говорит о том, что Варавва был «известный узник» (Мф 27:16), то это свидетельствует о том, что он был

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org одним из видных участников сопротивления или даже предводителем восстания.

Иными словами, Варавва был в некотором смысле фигурой мессианской. Выбор между Иисусом и Вараввой не случаен: два мессианских образа, две формы мессианизма противопоставляются друг другу. Это становится еще более очевидным, если мы вспомним о том, что имя Варавва (Bar-Abbas) означает «сын отца» и представляет собой типично мессианско именование, культовое имя лидера мессианского движения. Последняя крупная Иудейская война 132 года велась под предводительством Бар-Кохбы, «сына звезды». Здесь то же самое формообразование имени, в котором заключено сходное значение.

От Оригена мы узнаем об еще одной интересной детали: во многих списках Евангелия, вплоть до III века, человек, о котором здесь идет речь, именуется «Иисус Варавва», то есть «Иисус сын отца». Он оказывается своеобразным двойником Иисуса и к тому же имеет, судя по всему, те же притязания, хотя понимает их совершенно по-другому. Следовательно, выбор должен быть сделан между таким «мессией», который становится во главе борьбы за свободу и собственное царство, и другим – загадочным Иисусом, который проповедует самоотречение как путь к жизни. Неудивительно, что массы отдали предпочтение Варавве.[15]

Если бы мы сегодня оказались в аналогичной ситуации выбора, был бы шанс у Иисуса из Назарета, Сына Марии, Сына Отца? Знаем ли мы вообще Иисуса? Понимаем ли мы Его? Не нужно ли нам сейчас, как и прежде, прикладывать усилия к тому, чтобы заново узнать Его? Искуситель не так глуп, чтобы направлять нам поклоняться сатане. Он только предлагает сделать выбор в пользу более разумного порядка, в пользу четко спланированного и организованного мира, в котором Богу, как «занятию» сугубо личному, будет отведено свое место в сфере частной жизни человека, где Ему и следует оставаться, не вмешиваясь в решение вопросов общего устройства. Не случайно Владимир Соловьев делает антихриста автором книги «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию», которая станет, так сказать, новой библией и все содержание которой сводится, собственно, к прославлению благосостояния и разумного планирования.

Третье искушение оказывается самым масштабным, ибо оно связано с фундаментальным вопросом: что должен делать тот, кто призван быть Спасителем мира? Это искушение проходит через всю жизнь Иисуса. В решающий момент Его жизни оно является Ему уже совершенно открыто. Петр говорит от имени учеников о признании Иисуса Христом Спасителем, Сыном Бога Живого. В его исповедальном признании, которое зиждется на вере, сформулировано то, что ляжет в основание Церкви и новой общности, объединенной верой во Христа. Но именно в этот решающий момент, когда происходит признание Иисуса, идущее вразрез с «общим мнением», когда в результате этого кардинального размежевания начинает складываться Его новая семья, именно тогда является искуситель и вместе с ним возникает опасность, что все обернется своей полной противоположностью. Господь, отвечая на слова Петра, первым делом объясняет: понятие Мессии следует понимать во всей целокупности пророческого послания и оно не имеет отношения к власти мирской, но связано с Крестом и той новой общностью, каковая на Кресте основывается.

Объяснение Иисуса, однако, осталось Петру непонятным: «И отзав Его, Петр начал прекословить Ему: будь милостив к Себе, Господи! да не будет этого с Тобою!» (Мф 16:22). Если мы прочитаем все это в контексте истории искушения, рассматривая данную ситуацию как очередной искус, явленный в решающий момент, мы сможем понять и суровую отповедь Иисуса: «Отойди от Меня, сатана! Ты Мне соблазн; потому что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (Мф 16:23).

А мы, разве мы все не говорим постоянно Иисусу, что исполнение Его завета приводит к противоречию с господствующим мнением и потому может повлечь за собою невзгоды, страдания, преследования? Христианская императорская власть или мирская власть Папы не являются сегодня больше искушением; сегодня мы имеем дело с другим: с попытками представить христианство как рецепт достижения прогресса, а всеобщее благоденствие – как подлинную цель всех религий, и христианской в том числе, и это – новая личина все того же самого искушения. Нынче оно облекается в форму вопроса: что дал нам Иисус, если Он не сумел добиться устроения лучшего мира? Разве не это составляет

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
суть мессианской надежды?

В Ветхом Завете прослеживаются две линии надежды, перетекающие одна в другую: ожидание благословенного мира, в котором «волк будет жить вместе с ягненком» (Ис 11:6), а народы мира отправятся на гору Сион и многие племена «перекуют мечи свои на орала, и копья свои – на серпы» (Ис 2:4; Мих 4:3). Одновременно с этим ожидается явление страдающего раба Господня, Мессии, который, пройдя через презрение и страдание, принесет Спасение. На протяжении всего Своего жизненного пути, и особенно во время бесед после Воскресения, Иисусу приходилось доказывать Своим ученикам, что Моисей и пророки говорили о Нем, внешне бессильном, страдающем, распятым, воскресшем; Ему приходилось доказывать, что именно так и сбываются пророчества. «О, несмыслиенные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки!» – так говорит Господь, обращаясь к Своим ученикам, отправившимся в Эммаус (Лк 24:25), и точно так же Ему приходится говорить и нам на протяжении столетий, ибо мы, мечтая о золотых временах, то и дело начинаем думать, что Он мог бы постараться и озолотить всех, если уж взялся быть Мессией.

Но Иисус говорит нам то же, что Он сказал, отвечая сатане, а потом снова объяснил Петру и ученикам, отправившимся в Эммаус: что ни одно царство этого мира не есть Царство Божие, совершенное царство благоденствия человечества. Царство людское остается царством людским, и тот, кто утверждает, что может построить идеальный мир, только повторяет обманные обещания сатаны и своими речами загоняет мир прямо к нему в объятия.

И тут возникает главный вопрос, который будет проходить через всю эту книгу: а что, собственно, принес нам Иисус, если Он не принес нам вселенского мира, всеобщего благоденствия, если не дал нам лучшего мира? Что Он нам дал?

Ответ звучит просто: Бога. Он принес Бога. Он дал нам Бога, чей лик до Него постепенно открывался от Авраама через Моисея и пророков до Соломона и Книг Премудрости, – Бога, Которого под разными именами издавна почитали народы земли и который явил Свой лик Израилю; этого Бога, Бога Авраама, Исаака и Иакова, истинного Бога, принес Он народам земли.

Он принес Бога: теперь мы знаем Его лик, теперь мы можем обратиться к Нему. Теперь мы знаем путь, который нам, людям, живущим в этом мире, следует выбрать. Иисус принес Бога и, следовательно, правду о том, откуда мы пришли и куда мы идем; Он принес нам веру, надежду и любовь. Только наше жестокосердие заставляет нас думать, что этого мало. Да, в этом мире сила Бога пребывает в тиши, но это истинная, непреходящая сила. Сколько раз казалось, что дело Божие уже как будто на грани гибели. Но всякий раз оно являло свою истинную несокрушимость и спасительность. Царства мира, которые сатана некогда показывал Иисусу, все уже канули в небытие. Их величие оказалось лишь призрачным светом (doxa). Но величие Христа, смиренное, сострадательное величие Его любви никуда не исчезнет.

В борьбе с сатаной Иисус одержал победу: лживому обожествлению власти и благосостояния, лживому обетованию светлого будущего, в котором силою власти и экономики всем будет дано все, Он противопоставил Божественное бытие Бога – Бога, который есть истинное достояние человека. Призыву к обожествлению власти Господь противопоставляет слова из Второзакония, из той же книги, откуда цитирует сатана: «Господу Богу твоему поклоняйся, и Ему одному служи» (Мф 4:10; втор 6:13). Главная заповедь Израиля является главной заповедью и для всякого христианина: поклоняться следует только Богу. Когда мы будем обсуждать Нагорную проповедь, мы увидим, что именно это безусловное приятие заповедей первой скрижали декалога включает в себя и безусловное приятие заповедей второй скрижали, говорящей о благоговении перед человеком, о любви к ближнему. У Матфея, так же как и у Марка, история искушения завершается словами: «Ангелы <...> служили Ему» (Мф 4:11; Мк 1:13). Так исполняется то, о чем говорилось в Псалме 90: «Ангелы служили Ему». Он – Сын, и потому над Ним, новым Иаковом, родоначальником нового, вселенского Израиля, отверсты небеса (Ин 1:51; Быт 28:12).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ Евангелие Царства Божия

После того как «предан был Иоанн, пришел Иисус в Галилею, проповедуя
Страница 22

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org Евангелие Царствия Божия и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие», – этими словами Евангелие от Марка описывает начало служения Иисуса и одновременно передает главное содержание Его вести (Мк 1:14–15). Сходным образом представляет деятельность Иисуса в Галилее и Матфей: «И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия, и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях» (Мф 4:23; 9:35). Оба евангелиста называют распространение вести об Иисусе «евангелием». Что это, собственно говоря, такое?

Сравнительно недавно было предложено переводить данное слово на немецкий язык как «благая весть»: звучит хорошо, но отнюдь не соответствует масштабу содержания, заключенного в слове «евангелие», которое восходит к языку римских императоров, считавших себя владыками мира и его спасителями. Послания, исходившие от императоров, назывались «евангелиями», независимо от того, было их содержание «благим» или нет. Все, что исходит от императора, представляет собою спасительную весть – так, во всяком случае, задумывалось; то есть всякая императорская весть – это не просто сообщение, но сообщение, направленное на изменение мира к лучшему.

Когда евангелисты используют это понятие, превратившееся в обозначение жанра их сочинений, они тем самым противопоставляют ложным притязаниям императоров – объявляющих себя богом и на этом основании приписывающих своему слову божественную силу – нечто совершенно иное. Они хотят этим сказать: вот полноправная весть, которая является собой не просто слова, но подлинную реальность. На современном языке лингвистики это можно было бы сформулировать так: «евангелие» представляет собой не только информативную, но и перформативную речь, то есть заключает в себе не только сообщение, но и действие, действенную силу, которая вступает в мир, преобразуя и улучшая его. Когда Марк говорит о «Евангелии Царства Божия», он говорит о том, что не императоры могут спасти мир, но Бог; о том, что именно здесь и звучит Слово Божие, каковое есть слово и дело в одном, и что именно здесь происходит то, что императоры обещают, но совершить не могут. Ибо именно здесь является подлинный Владыка мира в действии, Живой Бог.

Основное содержание Евангелия сводится к одному: близится Царство Божие. Устанавливается некая граница во времени, обозначается зачинание нового. От людей требуется ответный дар: покаяние и вера. Центральный момент этого сообщения – весть о приближении Царства Божия. Возглашение этого и составляет сердцевину Слова и дела Иисуса. Дополнительным подтверждением тому могут служить некоторые статистические данные: словосочетание «Царство Божие» встречается в Новом Завете 122 раза; из них 99 обнаруживаются в синоптических Евангелиях, из этих девяноста девяти 90 – в словах Иисуса. В Евангелии от Иоанна и других новозаветных текстах это словосочетание встречается крайне редко. Таким образом, можно сказать: весть о Царстве Божием образует стержень всей проповеди Иисуса до Его Воскресения, в то время как стержнем апостольской проповеди оказывается весть о Воскресшем.

Означает ли это отход от того, что проповедовал Иисус? Прав ли Рудольф Бультман, вслед за Гарнаком полагающий, что историческому Иисусу не место в теологии Нового Завета и что Он должен рассматриваться лишь как один из иудейских учителей, деятельность которого хотя и может быть отнесена к существенным предпосылкам Нового Завета, но в рамках самого Нового Завета рассматриваться не должна?

Ощущение пропасти между Иисусом и апостольской проповедью нашло свое выражение в знаменитом высказывании католика-модерниста Альфреда Луази, по словам которого «Иисус возвещал Царство Божие, а пришла Церковь».[16] В этом суждении, несомненно, заключена ирония, но вместе с тем и печаль: вместо великого чаяния Царства, принадлежащего собственно Богу, чаяния нового мира, преображенного Самим Богом, явилось нечто совсем другое – и сколь жалкое! – Церковь.

Верно ли это? Означает ли процесс становления и развития христианства, отразившийся в апостольской проповеди и в построенной на ее фундаменте Церкви, в самом деле отказ от неисполнившегося ожидания и пользу чего-то другого? Означает ли переход от «Царства Божия» ко Христу (и, следовательно, к построению Церкви) и в самом деле крах пророчества и утверждение чего-то совершенно иного?

Все зависит от того, как мы понимаем Слово Иисуса о Царстве Божием, как возвещенная Им весть соотносится с Ним, ее возвещающим: является ли Он только вестником, который должен представлять некое дело, от него в конечном счете не зависящее, или вестник сам уже является вестью? Вопрос о Церкви – вторичен; главный вопрос другой: отношение Царства Божия и Христа. Прояснив эту связь, мы сможем ответить и на вопрос, как нам следует понимать Церковь.

Прежде чем мы углубимся в слова Иисуса, чтобы понять Его весть, Его поступки и Его страдания, было бы небесполезно посмотреть на то, как интерпретировалось понятие «царство» в истории Церкви. У Отцов Церкви мы можем обнаружить три подхода к рассмотрению этого ключевого понятия.

Во-первых, это христологическое толкование. В своем толковании на Евангелие от Матфея Ориген называет Иисуса – исходя из прочтения Его слов – «*autobasileia*», что в переводе с греческого означает «царство в себе», воплощенное царство. Иисус сам есть «царство»; царство не есть дело, не есть пространство господства наподобие мирского царства. Это – личность: Он. Само выражение «Царство Божие» можно было бы тогда понять как скрытую христологию: то, как Он говорит о Царстве Божием, готовит людей к невообразимому, к тому, что в Нем явлен Сам Бог среди людей, что Он и есть само присутствие Бога.

Второе толкование понятия «Царство Божие» можно назвать «идеалистическим» или «мистическим», поскольку оно связывает Царство Божие непосредственно с человеком, который рассматривается как его, Царства, сущностное вместилище. Такое понимание Царства Божия также восходит к Оригену. В своем сочинении «О молитве» он говорит, что молиться о наступлении Царства Божия – значит молиться о Царстве Божием, которое носишь в себе самом, о том, чтобы это Царство принесло плоды духа. В каждом праведнике пребывает Царство Божие. «Оттого, если мы стоим над властью Божией, то грех никаким образом не может царствовать в смертном теле нашем (Рим 6:12) <...> Господь в нас ходит как бы в духовном рае [Быт 3:8] и один только Он над нами владычествует со Своим Помазанником» (PG, 11, 495 f.). [17] Основная мысль ясна: Царства Божия нет ни на одной карте. Это не царство, устроенное по подобию мирских царств; его местоположение – во внутреннем мире человека. Там оно начинается и оттуда действует.

Третий подход к толкованию «Царства Божия» мы можем обозначить как экклесиологический: когда устанавливается определенная соотнесенность между Царством Божиим и Церковью и оба понятия оказываются довольно близкими.

Этот подход, насколько мне известно, сформировался и получил широкое распространение главным образом в католическом богословии Нового времени, хотя при этом толкование, связанное с отнесением Царства Божия ко внутреннему миру человека, равно как и связь с Христом никогда полностью не упускались из виду. Но богословы XIX – начала XX века любили говорить о Церкви как о Царстве Божием на земле; Церковь рассматривалась как воплощение Царства в пределах истории. Одновременно с тем интенсивная просветительская деятельность протестантского богословия привела к радикальному прорыву в экзегетике, и в частности к новому пониманию вести Иисуса о Царстве Божием; правда, это новое толкование довольно скоро распалось на несколько разных направлений.

Либеральное богословие начала XX века представлено Адольфом фон Гарнаком, который усматривал в вести Иисуса о Царстве Божием двоякий «революционный» посыл в отношении современного Ему иудейства. Если в иудействе, считал Гарнак, все направлено на коллектив, на избранный народ, то весть Иисуса строго индивидуалистична: Он обращается к каждому в отдельности и, признавая бесконечную ценность каждого отдельного человека, делает это основой Своего учения. И еще один момент имеет, с точки зрения Гарнака, принципиальное значение. В иудействе, по его мнению, доминировало культовое начало (и вместе с ним священство); Иисус же не уделяет никакого внимания обрядовой стороне, Его весть имеет исключительно нравственную направленность. Он делает акцент не на обрядовом очищении и исцелении, а на душе человека: от нравственного поведения человека, от того, руководствовался ли он в своих делах любовью или нет, будет зависеть, войдет ли он в Царство Божие или будет из него исключен.

Это противопоставление культа и морали, коллектива и индивидуума оказалось довольно устойчивым; в тридцатые годы оно было усвоено и католической экзегезой, внутри которой получило широкое хождение. Правда, сам Гарнак соотносил эту антитезу с противопоставлением трех главных направлений христианства – романсо-католического, греко-славянского и германо-протестантского, из которых последнее, как ему представлялось, восстановило чистоту вести Иисуса. Надо сказать, что в самой протестантской среде существовал и совершенно иной взгляд: некоторые считали, что обетование распространяется не на отдельного человека как индивидуума, а на общины, и, следовательно, человек может рассчитывать на Спасение не как индивидуум, а только как член общинны. Нравственное, этическое поведение человека тут уже оказывается ни при чем; Царство Божие – «вне этики» и представляет собой совершенную милость, как это особенно ярко проявилось в отношении Иисуса к грешникам, с которыми Он делит трапезу (ср., например: Schmidt K.L. // ThWNT, 1, S. 587 f.).

Первая мировая война и последовавшие затем радикальные изменения в духовной атмосфере положили конец великой эпохе либерального богословия. Однако начало кризиса обозначилось задолго до этого. Его первым и явным признаком стала книга Иоганна Вайса «Проповедь Иисуса о Царстве Божием». В том же ключе выдержаны и ранние экзегетические работы Альберта Швейцера. По новой версии, весть Иисуса якобы радикально эсхатологична: возвещая приближение Царства Божия, Он возвещал приближение конца света и наступление нового мира Бога, наступление Его царствования. Это возвращение Царства Божия, следовательно, нужно понимать исключительно в его отнесенности к грядущему концу света. Тексты же, которые этому явно противоречат, были подогнаны с некоторым усилием под выдвинутый тезис, как это произошло, например, с притчами, связанными с мотивом произрастания: притчей о сеятеле (Мк 4:3–9), о горчичном зерне (Мк 4:30–32), о закваске (Мф 13:33; Лк 13:21), о посеве и всходах (Мк 4:26–29). Эти притчи толковались так, будто главное в них не мотив произрастания, роста, а нечто иное: Иисус хотел якобы этим сказать, что сейчас налицо только самое малое, а потом – нежданно-негаданно – явится и другое. Совершенно очевидно, что в данном случае теория возобладала над фактами, выводимыми из прямого прочтения текстов. Эсхатологическое прочтение вести Иисуса о приближении Царства Божия потребовало от сторонников этой идеи ответа на вопрос о том, каким образом ожидание конца света – в сущности, труднопостижимое для нас – может быть претворено в современную жизнь во Христе. И здесь мы видим несколько подходов. Рудольф Бультман, например, попытался опереться в этом вопросе на философию Мартина Хайдеггера и высказал мнение, что речь в данном случае должна идти об особом состоянии бытия, о «постоянной готовности»; Юрген Мольтман, в развитие идей Эрнста Блоха, разработал «теологию надежды», согласно которой вера понимается как активное участие в формировании будущего.

В последнее время широкое распространение, особенно в католическом богословии, получило новое, секуляристское толкование идеи Царства Божия, на основании которого был выработан и новый взгляд на христианство, религию и историю в целом, что, как считается, позволяет, исходя из этой кардинально новой картины, сделать снова удобопонятным тот самый смысл, который «действительно» был заложен в вести Иисуса. По этой концепции, до Второго Ватиканского Собора господствовал экклесиоцентризм, когда Церковь рассматривалась как средоточие христианства. Затем, как утверждается, произошел переход к христоцентризму, и центром всего стал Христос. Но оказалось, говорят сторонники этой концепции, что не только Церковь разделяет, но и Христос, ибо Он принадлежит исключительно христианам. Вот почему далее последовал переход от христоцентризма к теоцентризму, и тем самым произошел некоторый сдвиг в сторону сближения религий. Но это не означает, однако, что цель уже достигнута: ведь и Бог может быть разделяющим началом – идет ли речь о религиях или об отдельных людях.

Именно поэтому, утверждают последователи такого подхода, далее должен быть сделан шаг в сторону регноцентризма, когда центром всего станет Царство. Ведь именно обетование Царства составляет ядро вести Иисуса, и потому это единственный путь, следуя которым, можно будет наконец объединить все положительные силы человечества в общем движении к будущему мира. «Царство», в соответствии с этой теорией, означает всего-навсего мир, в котором царят спокойствие и справедливость и делается все для сохранения

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Творения. И ничего другого здесь якобы не имеется в виду. Именно это «царство» и должно считаться конечной целью истории. А подлинное назначение всех религий, таким образом, состоит в том, чтобы всем вместе направить усилия на его приближение... При этом нас уверяют, что все религии могут благополучно сохранять свои традиции, жить, не поступаясь своими основополагающими принципами, но, сохраняя эти принципы, взаимодействовать друг с другом для достижения такого миропорядка, при котором определяющими началами будут мир, справедливость и уважение к Творению.

Все это звучит хорошо: вот, кажется, найден путь, позволяющий дать наконец универсальное прочтение вести Иисуса, охватывающее всех и позволяющее обойтись без миссионерской работы внутри других религий; вот, кажется, наконец Его слова наполнились конкретным практическим содержанием, а достижение Царства стало общей задачей и тем самым уже как будто приблизилось. Но если посмотреть более внимательно, то неизбежно возникнет недоуменный вопрос: а кто, собственно, скажет нам, что такое «правда» и «справедливость»? Как определить, что в каждой конкретной ситуации служит «правде» и «справедливости»? Как обеспечить всеобщий мир? При ближайшем рассмотрении все это оказывается утопической болтовней, лишенной реального содержания, если только, конечно, не лелеять втайне надежду на то, что все как один примут партийные постановления, в которых будет содержаться устраивающее всех толкование этих понятий.

Но главное, что здесь бросается в глаза, – отсутствие Бога. Он исчез, речь идет только о человеке. Почтительное отношение к религиозным «традициям» демонстрируется не более чем для виду. В действительности же они рассматриваются лишь как совокупность привычек, которые вполне можно и оставить, поскольку в конечном счете они не имеют решительно никакого значения. Вера, религия – все подчиняется политическим целям. Главное – обустройство мира. Религия же имеет значение лишь при условии, что она оказывается в состоянии содействовать этому. Близость такого взгляда на веру и религию к третьему искушению Иисуса слишком очевидна, чтобы не вызывать тревоги.

Вернемся же теперь к Евангелию, к подлинному Иисусу. Главным предметом нашей критики в отношении этой секулярно-утопической идеи было отсутствие в ней Бога. Он оказался ненужным и даже мешающим. Но ведь Иисус возвещал Царство Божие, а не просто какое-то царство. Матфей, правда, говорит о «Царстве Небесном» (Мф 4:17), но слово «небо» представляет собой описательный эквивалент слова «Бог», которое избегали употреблять в иудейском мире из благоговения перед тайной Бога и во исполнение второй заповеди. Словосочетание «Царство Небесное» обозначает, соответственно, не просто нечто потустороннее, а имеет в виду Бога, Который присутствует и в этом мире, и в том, – Бога, Который пребывает в вечности, за пределами нашего мира, оставаясь вместе с тем самой его сердцевиной.

И еще одно важное языковое наблюдение: древнееврейское слово «малькут» (*malkut*) – «царство» – представляет собой (с лингвистической точки зрения) *nomen actionis*, имя действующее, и обозначает так же, как и греческое слово «*basileia*», функцию или состояние владычествования (Stuhlmacher, I, 67). Речь идет не о грядущем «царстве» и не о том царстве, которое еще нужно устроить, а о владычестве Бога над миром, каковое становится событием, разворачивающимся в истории совершенно по-новому.

Можно сказать еще проще: говоря о Царстве Божием, Иисус возвещает Бога, причем Бога Живого, такого Бога, Который оказывается в состоянии конкретно действовать в мире и в истории и Который действует в настоящий момент. Иисус говорит нам: Бог есть. И еще: Бог – действительно Бог, это означает, что Он властвует над миром. И в этом смысле весть Иисуса весьма проста и абсолютно теоцентрична. Особенность этой вести, ее новизна заключается в том, что Он говорит: Бог действует здесь и сейчас, то есть в этот час Он являет себя в истории невиданным доселе образом, как ее Господин, как Живой Бог. Вот почему перевод понятия «*basileia*» словосочетанием «Царство Божие» отражает заложенный в нем смысл не в полной мере: точнее было бы сказать «владычество Бога» или «царствование, господство Бога».

Теперь, однако, необходимо попытаться более точно определить содержание «вести о Царстве» с учетом ее исторического контекста. Возвещение

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org владычества Бога основывается, как и вся весть Иисуса в целом, на Ветхом Завете, какой Он прочитывает, охватывая всю последовательность событий от начал, восходящих к Аврааму, до времени, связанного с Ним Самим, как единое целое, вся логика которого – именно если осознать целокупность этого движения – подводит непосредственно к Иисусу.

В первую очередь следует указать на «царские псалмы», так называемые Псалмы Царства Яхве, провозглашающие Царство Бога (ЈНВН – Яхве, Ягве) – царство, понимаемое во вселенском смысле и принимаемое Израилем, что выражается в вознесении ему хвалы (Пс 46; 92; 95; 96; 97). Начиная с VI века до Р.Х., Царство Божие становится, с учетом тех катастроф, что сокрушали историю Израиля, выражением надежды на лучшее будущее. В Книге пророка Даниила (II в. до Р.Х.) говорится о владычествовании Бога в настоящем, но главное же – возвещается надежда на будущее, в котором важное значение приобретет образ «Сына Человеческого», призванного принести с собою владычество Бога. В иудаизме времен Иисуса – в иерусалимском храмовом культе и в синагогальной литургии – присутствует мысль о владычестве Бога, встречается она и в раввинских сочинениях, и в кумранских текстах. О том же говорится, собственно, и в ежедневной молитве «Шма Исраэль» (Sh'ma Israel), возносимой иудеями: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть. И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, всею душою твою, и всеми силами твоими» (Втор 6:4–5; ср. Втор 11:13; Чис 15:37–41). [18] Чтение этой молитвы понималось как принятие на себя «иги Царства Небесного», бремени владычества Бога: эта молитва – не только слова; творя молитву, молящийся принимает господство Бога, каковое, через молитву входя в мир, ложится ему на плечи и через молитву же определяет порядок его жизни, то есть в этот момент становится наличным в мире.

Таким образом, мы видим: владычество Бога, владычествование Бога над миром и историей выходит за пределы одного момента, выходит за пределы истории в целом и простирается далее, подчиняя своей внутренней динамике саму историю, которая преодолевает самое себя. Вместе с тем, однако, это владычествование охватывает собою и день сегодняшний: оно наличествует в литургии, в храме и в синагоге в виде приятия грядущего мира; оно наличествует в виде жизнетворной силы, исходящей от молитвы и бытия верующего, который несет на себе бремя Бога и благодаря этому уже сейчас становится сопричастным будущему миру.

Именно здесь мы можем со всею отчетливостью увидеть, что Иисус был «подлинно Израильтянином» (Ин 1:47) и одновременно преодолел иудейство, в полном соответствии с внутренней логикой своих обетований. Ничто из тех слов, о которых мы только что говорили, не было утрачено. Но к ним добавилось новое: то, что заложено в словах «Приблизилось Царствие Божие» (Мк 1:15), «достигло до вас Царство Божие» (Мф 12:28), «вот, Царство Божие внутри вас есть» (Лк 17:21). Здесь говорится о наступлении Царства Божия – о процессе, который осуществляется в данный момент и затрагивает всю историю. Это именно те слова, которые впоследствии вызвали к жизни тезис о приблизившихся последних временах как главном возвещении послания Иисуса. Но такое толкование отнюдь не может считаться единственным верным, более того – если подойти к словам Иисуса как к единому целому, данная версия должна быть вовсе исключена из рассмотрения: это видно уже по тому, что сторонники апокалиптического толкования вести Иисуса о Царстве Божием (в смысле грядущего конца света) просто подгоняют высказывания Иисуса под собственные представления, и в результате значительную часть Его изречений им приходится опускать, а остальное насилиственно приспособливать к своей теории.

Неотъемлемой частью вести Иисуса о Царстве, как мы уже видели, являются слова о «малости» этого Царства в истории: оно подобно горчичному зерну, самому мелкому из всех семенных зерен. Оно подобно закваске, которая по своему объему весьма незначительна в сравнении со всей массой теста, но значительна в смысле того, что потом из нее получится. Оно часто сравнивается с семенем, что бросается в поле мира, а затем претерпевает разные перипетии: склевывается птицами, заглушается терниями или же, напротив, дает богатую жатву. Одна из притч повествует о том, как поселял враг между пшеницею плевелы, но господин распорядился оставить расти и то и другое до жатвы, чтобы только потом, в конце, отделить одно от другого (Мф 13:24–30).

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Есть и другой аспект этой таинственной реальности «владычества Бога», который обнаруживается в одной из притч: Иисус сравнивает «владычество Бога» с сокрытым в поле сокровищем, которое человек, найдя, утаил, а потом пошел и продал все свое имущество, чтобы купить то поле и обрести богатство в надежде, что оно поможет исполнению всех его желаний (Мф 13:44). Созвучна этой притче и притча о жемчужине, ради которой нашедший ее отдает все, что имеет, лишь бы завладеть несравненной драгоценностью (Мф 13:44–46). И еще одна сторона действительности «владычества Бога» (Царства) открывается, когда Иисус говорит труднодоступные для понимания слова о том, что «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11:12). Методологически было бы неверным признавать Иисусовым только один какой-то аспект, а все остальное произвольно подгонять под выбранную схему. Мы должны скорее признать, что реальность, которую Иисус называет «Царством Бога, владычеством Бога», представляет собою многогранное, комплексное явление, и только сознавая это, принимая эту реальность как единое целое, мы можем приблизиться к пониманию Его вести и руководствоваться ею.

Рассмотрим более внимательно хотя бы один текст, наиболее ярко демонстрирующий всю сложность понимания вести Иисуса, облеченный порой в загадочную, метафорическую форму. Евангелист Лука сообщает нам: «Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царствие Божие, отвечал им: не придет Царствие Божие приметным образом (приметным для нейтрального зрителя. – И.Р.) и не скажут: „вот, оно здесь“, или: „вот, там“. Ибо вот, Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк 17:20–21). Если обратиться к различным толкованиям этого текста, то мы снова столкнемся с теми разнонаправленными интерпретациями понятия «Царство Божие», которые во многом зависят от изначальной установки и мировоззренческой позиции того или иного интерпретатора.

Существует «идеалистическое» толкование, согласно которому Царство Божие представляет собой не внешнее устроение, а помещается внутри человека: вспомним то, что мы уже слышали от Оригена. В этом есть своя доля истины, но все же такое толкование не может удовлетворить нас в полной мере, ибо оно неоправданно сужает значение понятия «Царство Божие». Еще одно толкование связано с концепцией пришествия Царства Божия, которое, как считают приверженцы этого направления, не будет приближаться медленно и постепенно, так, чтобы можно было его наблюдать; оно будет явлено внезапно и сразу. Эта интерпретация, однако, не находит подкрепления в тексте Евангелия. Вот почему в последнее время все больше склоняются к тому, что Христос, говоря эти слова, указывал на Себя Самого: Он, пребывающий среди нас, и есть Царство Божие, вот только мы Его не знаем (ср. Ин 1:30). В подтверждение этому можно привести слова Иисуса, сказанные по другому поводу, но указывающие в том же направлении: «Если же Я перстом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие» (Лк 11:20). Здесь, как и в предыдущем тексте, говорится не просто о физическом присутствии Иисуса в реальности настоящего, каковое и есть «царство», но о «Царстве», которое есть результат Его дел, творимых во имя Святого Духа. И в этом смысле Царство Божие пребывает в Нем и через Него здесь и сейчас, то есть становится реально «приблизившимся».

Здесь сам собой напрашивается ответ на поставленный вопрос – ответ пока еще предварительный, но вполне ясный, исходящий из всего того, что мы смогли до сих пор извлечь, вслушиваясь в слова Писания: новое приближение Царства, о котором говорит Иисус и возвещение которого является главным отличительным признаком Его вести, – это новое приближение заключено в Нем Самом. Через Его присутствие и дела Бог совершенно по-новому вступает в историю как действенное начало, как начало, действующее здесь и сейчас. Вот почему ныне «исполнилось время» (Мк 1:15); вот почему ныне настало невиданное время обращения и покаяния и вместе с тем время радости: потому что через Иисуса к нам приближается Бог. В Нем Бог становится действующим владыкой, который владычиштует Божественным образом, то есть без мирской власти, но через любовь, идущую «до конца» (Ин 13:1), до самого Креста. Это и есть центральный момент, благодаря которому соединяются все прочие, кажущиеся противоречивыми аспекты. И тогда становятся понятными слова о «малости» и «сокрытости» Царства; отсюда же и образ семени, зерна, образ, к которому мы еще не раз будем возвращаться; отсюда же и призыв к мужеству, которое позволит отставить всё в сторону и последовать за Ним. Он Сам – то самое скрытое сокровище, а союз с Ним – драгоценная жемчужина.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Именно это снимает конфликт между суровой моралью (Этосом, законом) и
милосердным снисхождением, даруемым благодатью, между крайним
индивидуализмом и призывом вступить в новую семью. В дальнейшем, когда мы
подойдем к рассмотрению Торы Мессии в Нагорной проповеди, мы увидим, как
переплетаются друг с другом свобода от закона, дар милости и «бо́льшая
праведность», которую Иисус требует от Своих учеников и которая должна
«превзойти праведность фарисеев и книжников» (Мф 5:20). Здесь же мы
рассмотрим пока один только пример: притчу о фарисее и мытаре, которые
пришли в храм, чтобы помолиться, но молитвы каждого из них весьма
отличались одна от другой (Лк 18:9–14).

Фарисей перечисляет свои благочестивые поступки, считая, что ему есть чем
похвалиться; он рассказывает Богу только о себе и полагает, что тем самым
воздает хвалу Богу. Мытарь же знает, что грешен, что ему нечем похвастаться
перед Богом, и потому, сознавая свою вину, молит о милости. Означает ли
это, что один олицетворяет собою закон (этос), тогда как другой – благодать
вне закона или же благодать, направленную против закона? В действительности
же речь идет отнюдь не о признании или отрицании закона, а о двух типах
предстояния перед Богом и перед самим собой. Фарисей, собственно, даже и не
смотрит на Бога, он смотрит только на себя; Бог ему вовсе не нужен – он и
сам делает все правильно. Здесь нет подлинной связи с Богом, который в
конечном счете становится лишним, – говорящий и так вполне доволен
собственными поступками. Человек сам определяет себя в праведники. Мытарь
же, напротив, смотрит на себя с точки зрения Бога. Он обратил взор к Богу,
и ему открылись глаза на себя самого. Вот почему он знает, что ему нужен
Бог и что он живет Его милостью, которая не может быть ему дана по
требованию и которую он не может добыть себе сам. Он знает, что нуждается в
 сострадании и что станет учиться состраданию у Бога, дабы самому стать
 сострадательным и в том походить на Бога. Он живет этой связью, он знает,
 что ему посыпается дар; и он всегда будет нуждаться в этом даре милосердия,
 даре прощения, получая который он, однако, научается отдавать его другим.
 Милость, о которой он молит, не освобождает его от закона. Более того,
 именно милость делает его способным творить добро. Он нуждается в Боге, и,
 сознавая это, он, соприкоснувшись с Божией благодатью, сам исполняется
 добра. Закон (этос) не отрицается, но освобождается от тесных оков
 морализма и ставится на основание любви, на основание связи с Богом. Только
 так может раскрыться его подлинная сущность.

Тема Царства Божия проходит через все послание Иисуса. Вот почему мы можем
 осмыслить это понятие только исходя из целого. Когда мы обратимся к
 средоточию послания Иисуса, Его Нагорной проповеди, мы увидим, как в ней
 раскрываются все темы, которые мы попытались здесь только бегло очертить.
 Мы увидим самое главное: то, что Иисус всегда говорит как Сын, что вся Его
 весть построена на основании связи между Отцом и Сыном. И в этом смысле в
 центре всех Его речей неизменно находится Бог; но поскольку, однако, и Сам
 Иисус – Бог, Сын, постольку все Его возвещение представляет собою весть о
 Его собственной тайне, весть о Себе Самом, то есть рассказ о присутствии
 Бога в Его, Иисуса, собственных делах и поступках, в Его собственном бытии.
 И мы увидим, что именно этот момент окажется ключевым: именно это потребует
 принять важнейшее решение, именно это и приведет ко Кресту и Воскресению.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ Нагорная проповедь

В Евангелии от Матфея непосредственно за историей об искущении Иисуса
 следует краткий рассказ о первых деяниях Иисуса, при этом Галилея прямо
 называется «Галилей языческой» и представляется как то самое место, на
 которое указывали пророки (Ис 9:1–2; 8:22), – место, где воссияет «свет
 великий» (Мф 4:15–16). Ссылка на пророка Исаию – своего рода ответ Матфея
 на возможный недоуменный вопрос о том, почему Спаситель приходит не из
 Иерусалима и Иудеи, как можно было бы ожидать, а из земли, которая
 считалась полуязыческой: то, что Он приходит из Назарета, из Галилеи
 (обстоятельство, которое в глазах многих как раз говорит против
 мессианского предназначения Иисуса), – является в действительности
 свидетельством Его Божественной миссии. Матфей, повествуя об Иисусе, даже
 когда речь идет как будто о незначительных деталях, с самого начала
 постоянно опирается на Ветхий Завет. И если у евангелиста Луки мысль о том,
 что все Священное Писание пронизано Им и о Нем говорит, сформулирована лишь
 в общем виде – вспомним слова Иисуса, сказанные ученикам по дороге в Эммаус
 (Лк 24:25–27), – то у евангелиста Матфея это сквозной мотив, который он
 развивает на протяжении всего рассказа о пути Иисуса, стараясь обнаружить

Матфей начинает свое описание служения Иисуса с того, что выделяет его главные вехи (Мф 4:12–25); эта первая, суммарная характеристика содержит в себе три основных элемента, которые мы будем в дальнейшем рассматривать более подробно. Сначала дается квинтэссенция проповеди Иисуса, вбирающая в себя весь смысл Его послания: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство (владычество. – Й.Р.) Небесное» (Мф 4:17). далее следует призвание двенадцати апостолов, представляющее собою символический жест и одновременно совершенно конкретное действие, через которые Иисус возвещает и подготавливает обновление народа, разделенного на двенадцать колен, – новое сабирание Израиля. И наконец, уже здесь становится очевидным, что Иисус не только Учитель, но Спаситель человечества: Иисус поучающий есть одновременно Иисус спасающий.

Так Матфей в нескольких штрихах – в четырнадцати стихах (Мф 4:12–25) – дает своим слушателям первое представление об образе и деятельности Иисуса. Далее следует Нагорная проповедь. Что это такое, Нагорная проповедь? Матфей, передавая великую речь Иисуса, представляет нам Его как нового Моисея, причем в том глубоком смысле, который открывается благодаря отсылке (Мф 4:14) к пророческому обетованию, данному во Второзаконии.

Вводный стих пятой главы Евангелия от Матфея представляет собой не просто более или менее формальный «повествовательный зacin», но имеет гораздо более глубокий смысл: «Увидев народ, Он взошел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его. И Он, отверзши уста Свои, учил их...» (Мф 5:1). Иисус садится – по праву учительствующего. Он занимает место на «кафедре» горы. Позже Он скажет о фарисеях и книжниках (раввинах), что сидят на «Моисеевом седалище» (Мф 23:2) и уже потому обладают авторитетом, обязывающим всех внимать их учению и принимать его, хотя их собственная жизнь ему противоречит; они обладают авторитетом не сами по себе, а потому, что получили его от другого. Иисус занимает «кафедру» как учитель Израиля и как учитель людей вообще. Ибо, как мы увидим, когда обратимся к непосредственно к тексту, Матфей, используя слово «ученики», отнюдь не ограничивает круг адресатов этой речи, а расширяет его. Всякий, кто слушает и принимает Слово, может стать «учеником».

Именно это слушание и следование будут иметь значение в будущем, а не принадлежность к определенному народу. Ученичество доступно каждому, призываются все: так, через слушание образуется более обширный, обновленный Израиль, который не исключает и не отрицает Израиля старого, но расширяет его пределы, придавая ему универсальность.

Иисус восседает на «кафедре» Моисея, но не как учитель-наставник, вышедший из недр школы; Он восседает там как новый Моисей, которого Он превосходит своим величием, расширив Завет-Союз, охватывающий теперь все народы. Гора в этом контексте приобретает особую значимость. Евангелист не сообщает нам, о какой возвышенности Галилеи идет речь. Она – место проповеди Иисуса и потому – просто «гора», новый Синай. «Гора» – это место, где молится Иисус, где Он пребывает лицом к лицу с Отцом, вот почему она же и становится местом Его проповеди, возвращением Его учения, которое исходит из сокровенных глубин Его общения с Отцом. Такая «гора» уже по определению – новый, последний Синай.

Но как эта «гора» отличается от мощного горного массива в пустыне! По традиции Горой Блаженств считается возвышенность к северу от Генисаретского озера:[19] кто хотя бы однажды побывал там, кто мог порадоваться душою, слушая пение птиц и глядя на эти водные просторы, это небо и солнце, деревья, луга и цветы, тот не сможет забыть чудесной атмосферы покоя и красоты Творения, с которой он встречается здесь, на этой, к сожалению, отнюдь не спокойной земле.

Независимо от того, какая точно возвышенность была той самой Горой Блаженств, она так или иначе была отмечена печатью этого покоя и этой красоты. То, что дано было испытать Илие на горе Синай, когда он ощутил присутствие Бога не в вихре, не в землетрясении и не в огне, а в веянии тихого ветра (3 Цар 19:1–13), то претворилось здесь в полной мере. Сила Божия открывается здесь в Его кротости, Его величие – в Его простоте и близости. Правда, оттого она не теряет своей сокрушительной молни. То, что прежде воплощалось в вихре, землетрясении и огне, то теперь принимает облик

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org Креста, облик страдающего Бога, Который призывает нас войти в этот таинственный огонь, в огонь распятой любви: «Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня» (Мф 5:11). Божественное Откровение на горе Синай повергло своею мощью народ в такой ужас, что он обратился к Моисею: «говори ты с нами, и мы будем слушать, но чтобы не говорил с нами Бог, дабы нам не умереть» (Исх 20:19).

Теперь же Бог говорит совсем рядом, как человек, беседующий с другими людьми. Он нисходит к ним, погружаясь в бездну их страданий, но именно это приведет и постоянно приводит к тому, что слушающие Его, те самые слушатели, что считают себя Его учениками, говорят: «Какие суровые слова! кто может это слушать?» (Ин 6:60). [20] И столь же нестерпимой оказалось новая милость Господня. «Соблазн Креста» (Scandalum Crucis) – испытание Крестом – оказался для многих гораздо более невыносимым, чем некогда громы и молнии на горе Синай для израильтян. Да, древние были правы, когда заявили, что, если Бог заговорит с ними, они непременно умрут (Исх 20:19). Без «умирания», без погребения своего сугубо личного начала нет общности с Богом, как нет и Спасения: в этом мы могли убедиться, когда размышляли о крещении, которое отнюдь не сводится к простому ритуалу.

Мы забежали несколько вперед, заведя разговор о том, что в полной мере может раскрыться лишь при обращении непосредственно к тексту. И сделали мы это для того, чтобы стало ясно: Нагорная проповедь – это, образно говоря, «новая Тора», которую принес Иисус. Моисей получил возможность принести свою Тору только после того, как погрузился в Божественную тьму «горы»; точно так же и Иисус, прежде чем принести Свою Тору, должен был сначала погрузиться в общение с Отцом, должен был совершить внутреннее восхождение по ступеням Своей жизни, дабы затем продолжить Свой путь и, сойдя к людям, разделить с ними их жизненный и страдательный удел.

Евангелист Лука дает более краткую версию Нагорной проповеди и по-другому расставляет акценты. Он, писавший для новообращенных христиан из язычников, не считал обязательным особо подчеркивать то, что Иисус был новым Моисеем и что Его Слово и есть последняя Тора. Уже сама внешняя повествовательная рамка здесь построена иначе. Нагорной проповеди предпослано призвание двенадцати апостолов, каковое Лука представляет как плод ночного бдения, проведенного в молитве, и переносит его непосредственно на гору – место моления Иисуса. После этого события, имеющего для пути Иисуса основополагающее значение, Господь спускается вместе с только что избранными и поименно представленными учениками с горы и останавливается на «ровном месте». Для Луки это стояние – выражение величия и полноты власти Иисуса, «кровное место» – символ обширного пространства, охваченного речью Иисуса, – пространства, масштаб которого Лука подчеркивает еще и тем, что сообщает нам не только о множестве учеников, помимо тех двенадцати, что спустились с ним с горы, но и о толпах народа, пришедших сюда из Иудеи, Иерусалима, «из приморских мест Тирских и Сидонских» для того, чтобы послушать Его и исцелиться от болезней (Лк 6:17–18). Подчеркивая таким образом универсальный смысл и значение проповеди Иисуса, Лука вместе с тем показывает, что она имеет и более узкую направленность; после описания «толпы», собравшихся слушать Иисуса, у Луки, как и у Матфея, сообщается: «И Он, возведя очи Свои на учеников Своих, говорил...» (Лк 6:20). То есть важным оказываются оба момента: Нагорная проповедь охватывает обширное пространство мира, настоящее и будущее, но она требует вместе с тем учеников и может быть понята, воспринята как руководство к жизни, только если есть последователи Иисуса, идущие вслед за Ним и вместе с Ним.

Поскольку здесь мы не можем разбирать всю Нагорную проповедь целиком, стих за стихом, я хотел бы в следующих разделах остановиться лишь на трех фрагментах, в которых, как мне кажется, смысл вести Иисуса и Его образ раскрываются перед нами особенно ярко. Прежде всего, это заповеди блаженств. далее мне хотелось бы рассмотреть ту новую версию Торы, которую нам предлагает Иисус. Здесь Иисус вступает в диалог с Моисеем, с традицией Израиля. Выдающийся еврейский ученый Яacob Нойснер попытался как бы присоединиться к слушателям Нагорной проповеди, чтобы затем завязать разговор с Иисусом, суть которого он изложил в своей книге «Раввин беседует с Иисусом». Этот исполненный почтения откровенный диспут, который ведет верующий иудей с Иисусом, Сыном Авраама, помог мне более, чем все другие известные мне толкования, ибо он открыл мне глаза на величие Слова Иисуса и на значимость того решения, перед которым нас ставит Евангелие. Вот почему

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org мне хотелось бы, как христианину, вступить в диалог раввина с Иисусом, посвятив этому специальный раздел, с тем чтобы лучше понять особый иудейский взгляд и тайну Иисуса. Еще одна важная часть Нагорной проповеди – это, как нетрудно догадаться, часть, завершающаяся словами «Отче наш...» – молитвой, которую Иисус дает Своим ученикам на все времена, дабы через нее Он мог бы ставить их перед лицом Бога и таким образом вести их по жизненному пути.

1. ЗАПОВЕДИ БЛАЖЕНСТВ

Заповеди блаженств нередко рассматриваются как новозаветный ответ на Декалог, как свод правил более высокой христианской этики, противопоставляемой ветхозаветным заповедям. Подобный взгляд свидетельствует о полном непонимании смысла этих слов Иисуса. Иисус всегда исходил из безусловного принятия Декалога (ср., например, Мк 10:19; Лк 16:17); в Нагорной проповеди Иисус берет заповеди второй скрижали и углубляет их, но никоим образом не отменяет (Мф 5:21–48), иначе это полностью противоречило бы тому основному принципу, о котором Он говорит, предваряя разговор о заповедях: «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). К этой фразе, которая только на первый взгляд противоречит посланиям апостола Павла, мы еще обязательно вернемся после того, как рассмотрим диалог раввина с Иисусом. Здесь же достаточно сказать, что Иисус вовсе не помышляет о том, чтобы отменить Закон Моисея. Наоборот, Иисус придает ему бо?льшую силу.

Что же представляют собою, однако, заповеди блаженств? Прежде всего, они продолжают давнюю ветхозаветную традицию, как это видно на примере Псалма 1 и соответствующего ему текста в Книге пророка Иеремии: «Благословен человек, который надеется на Господа» (Иер 17:7). Эти слова заключают в себе обетование и одновременно служат критерием духовного настроя, выполняя тем самым роль путеводного ориентира. Описание обстановки, предписанное Лукой Нагорной проповеди, конкретизирует особую направленность заповедей блаженств, оглашенных Иисусом: «И Он, возведя очи Свои на учеников Своих, говорил...» Отдельные элементы заповедей блаженств обусловлены этим взглядом, направленным на учеников; эти элементы описывают, так сказать, «актуальное» состояние учеников Иисуса в тот момент: это они – нищие, алчущие, плачущие, ненавидимые и поносимые (Лк 6:20–22). Здесь имеется в виду не только житейская, но и теологическая характеристика учеников – всех тех, кто последовал за Иисусом и вступил в круг Его семьи.

Удручающая картина, которая предстает перед Иисусом при виде Его учеников в конкретной эмпирической ситуации, меняется, однако, трансформируясь в обетование, когда Он смотрит на них просветленным взглядом, идущим от Отца. Заповеди блаженств, обращенные к сообществу учеников Иисуса, представляют собой парадоксы, построенные по принципу антитезы: мирские мерки сокрушаются, если посмотреть на вещи в правильной перспективе, то есть с точки зрения Божественных ценностей, каковые радикально отличаются от ценностей мирских. Именно те, кто по мирским меркам считаются бедными и пропащими, именно они – истинно счастливые и благословенные, те, кому дано и в страданиях радоваться и ликовать. Заповеди блаженств представляют собой обетования, в которых открывается новая картина мира и человека, данная Иисусом и основывающаяся на полной «переоценке ценностей». Они являются эсхатологическим возвещением – что, однако, не означает, будто заключенное в них обещание радости следует относить к бесконечно отдаленному будущему или исключительно к загробной жизни. Если человек начинает смотреть на мир от Бога и жить сообразно этому, значит, он начинает жить по новым меркам и, следовательно, какая-то частица «эсхатаона», грядущего, уже присутствует в его жизни и сейчас. От Иисуса исходит радость, даруемая и в горестях, и в нужде.

Парадоксальные антитезы, представленные Иисусом в заповедях блаженств, отражают реальную ситуацию, в которой находится верующий, живущий в этом мире, о чем неоднократно писал Павел, основываясь на своем личном жизненном опыте, опыте страданий, которые он испытал, будучи апостолом: «...нас почитают обманщиками, но мы верны; мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем; нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем» (2 Кор 6:8–10). «Мы отовсюду притесняем, но не

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org стеснены; мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаиваемся; мы гонимы, но не оставлены; низлагаемы, но не погибаем» (2 Кор 4:8–10). То, что в заповедях блаженств, изложенных в Евангелии от Луки, звучит как увещевание и обетование, предстает у Павла как реальный жизненный опыт апостола. Он чувствует себя словно выведенным на последний суд, словно приговоренным к смерти, выставленным на всеобщее обозрение, бездомный, поруганный, опозоренный (1 Кор 4:9–13). И все же он испытывает бесконечную радость; именно будучи жертвой, добровольно отдавшей себя на поругание, дабы тем самым принести людям Христа, он познает внутреннюю связь Креста и Воскресения: мы отдаляемся на смерть, «чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей» (2 Кор 4:11). В Своих посланниках Христос продолжает страдать, неся Свой Крест. Но за Крестом следовало Воскресение. Вот почему всякий посланник Иисуса в этом мире, хотя и несет на себе печать Его страданий, принимает на себя и отблеск сияющего света Воскресения и сотворяет радость, «блаженство», которое больше, чем счастье, что ему довелось испытать в мирской жизни. Только так человек понимает, что такое настоящее «счастье», что такое подлинное «блаженство», и осознает, сколь ничтожно все то, что по обычным меркам принято считать удовольствием и счастьем.

Ту же парадоксальность, которой отмечен жизненный опыт святого Павла и которая находит свое соответствие в заповедях блаженств, можно обнаружить, хотя и в несколько другой форме, у Иоанна, понимающего Распятие Христа на Кресте как «возвышение», восхождение в небесную славу. Иоанн соединяет Крест и Воскресение, Крест и Вознесение в одном слове – «вознесение», поскольку для него действительно одно неотделимо от другого. Крест – это акт «исхода», акт любви, не отступающей, идущей «до конца» (Ин 13:1), и потому он становится местом, осененным светлой радостью, местом, где в самом деле происходит соприкосновение с Богом, единение с Богом, Который есть любовь (1 Ин 4:7,16). Этот образ, данный Иоанном, позволяет в предельно сжатом виде довести до нашего понимания смысл парадоксов, на которых построены заповеди блаженств.

Обращение к Павлу и Иоанну выявило два важных момента: во-первых, заповеди блаженств показывают, в чем состоит суть ученичества. Они наполняются конкретным, реальным содержанием, степень конкретности и реальности которого зависит от степени самоотверженности ученического служения, как это можно видеть на ярком примере Павла. Их смысл не поддается чисто теоретическому раскрытию, он раскрывается в жизни и страданиях, в таинственной радости ученика, который целиком и полностью отдался следованию Господу. И в этом проявляется второй момент: христоцентрический характер заповедей блаженств. Ученик непосредственно связан с тайной Христа. Его жизнь погружена в общность с Христом: «Но уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20). Заповеди блаженств – это претворение Креста и Воскресения в бытие ученика. И вместе с тем для ученика они продолжают оставаться заповедями, ибо изначально они прообразно претворились в самом Христе.

Это станет еще более очевидным, если мы обратимся теперь к заповедям блаженств в изложении Матфея (Мф 5:3–12). Тот, кто внимательно прочтет текст Матфея, увидит, что заповеди блаженств звучат здесь как завуалированная внутренняя биография Иисуса, как портрет, рисующий Его личность. Это Он, Которому негде голову преклонить, воистину нищий; это Он, Который может сказать о Себе: придите ко мне, «ибо Я кроток и смирен сердцем» (Мф 11:29), действительно кроткий; это Он чист сердцем и потому постоянно зрит Бога. Он – миротворец; Он – принимающий страдания во имя Божие: в заповедях блаженств предстает тайна Самого Христа, и одновременно они призывают нас войти в союз со Христом. Заповеди блаженств, именно в силу своего скрытого христоцентрического характера, являются мерилом для Церкви и ориентиром для учеников и последователей – ориентиром, касающимся каждого в отдельности, хотя и по-разному, в силу многообразия призванных.

Рассмотрим теперь более внимательно отдельные составляющие заповедей блаженств. В самом начале идет словосочетание «нищие духом», загадочный смысл которого вызвал к жизни множество толкований. Это словосочетание встречается в кумранских свитках: так благочестивые люди называют сами себя. Кроме того, они используют обозначения «нищие по милости», «нищие по Твоему спасению» или просто «нищие» (Gnilka, 112). В этих формулах

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org самоидентификации находит выражение то, что они сознают себя подлинным Израилем: они продолжают традицию, уходящую корнями в веру Израиля. Во время завоевания Иудеи вавилонянами большинство жителей Иудеи впали в нищету; впоследствии персидская налоговая политика привела к тому, что многие иудеи вынуждены были покинуть страну и в результате снова оказались в крайней нужде. Прежнее представление о том, что благополучие есть следствие праведной жизни, а нищета – следствие жизни неправедной, – это представление теперь оказалось несостоятельным. И тогда Израиль осознаёт, что именно в этой своей нищете он становится ближе к Богу, что именно нищие в смирении своем ближе сердцу Бога, нежели богатые, которые в своей гордыне полагаются только на себя.

Во многих псалмах благочестие нищих предстает именно в свете этой логики; нищие воспринимают себя как подлинное воплощение Израиля. В обращенности этих псалмов к Богу и Его благости, в проистекающей отсюда человеческой доброте и смиренном, в ожидательном искаании спасительной любви Бога и сформировалась та открытость сердец, что отворила дверь для Христа. Мария и Иосиф, Симеон и Анна, Захарий и Елизавета, пастухи из Вифлеема, двенадцать апостолов, призванных самим Господом, – все они входят в этот круг, который отличается от фарисеев и саддукеев, и даже от кумранитов, несмотря на некоторое духовное сходство с ними, – именно они становятся теми, в ком зчиняется Новый Завет, представивший веру Израиля в ее окончательной чистоте.

В этих людях незаметно для других вызрело и то отношение к Богу, которое развел затем Павел в своем богословии оправдания человека: это те, кто не похваляются перед Богом своими достижениями. Те, кто не мнят себя, так сказать, деловыми партнерами Бога и не рассчитывают получить за свои дела соответствующее вознаграждение. Это те, кто считают себя и внутренне нищими: они – любящие, они чают даров Божиих и потому уже живут в полном внутреннем согласии с Духом и Словом Божиим. Слова святой Терезы из Лизье о том, что однажды она предстанет перед Богом с пустыми руками и протянет их к Нему, очень точно передают дух этих нищих перед Богом: они приходят с пустыми руками – это не руки, которые пытаются что-то ухватить и удержать, но руки открывающиеся, дарующие и потому готовые принять в дар доброту Господа.

Коль скоро это так, то нет и противоречия между Матфеем, который говорит о «нищих духом» (Мф 5:3), и Лукой, у которого Господь обращается просто к «нищим» (Лк 6:20). [21] Считается, что Матфей, взяв от Луки понятие нищеты, которое тот использовал якобы в сугубо материальном, реальном смысле, перевел его в плоскость духовного, раздвинув жесткие границы, обозначенные Лукой. Но тот, кто читал Евангелие от Луки, определенно знает, что именно Лука представляет нам «нищих духом» как ту самую – говоря современным языком – «социальную группу», внутри которой и смог начаться земной путь Иисуса и Его вести. И точно так же ясно, что, наоборот, Матфей целиком и полностью остается верен традиции благочестия, утверждаемого псалмами, и, следовательно, представлению об истинном Израиле, которое нашло в них соответствующее выражение.

Нищета, о которой мы говорим, никогда не представляется как чисто материальное явление. Чисто материальная нищета не спасает, хотя, конечно, обделенные мира сего вправе рассчитывать на особую благость Божию. Правда, при этом сердца неимущих могут быть очерствевшими и злыми – полными жажды обладания, забывшими Бога, алкающими внешних благ.

С другой стороны, нищета, о которой здесь идет речь, не является и одним только духовным состоянием. Те крайние формы нищенствования, каковые явлены нам в качестве живых примеров многими истинными христианами, начиная от Антония Великого, отца монашествующих, до Франциска Ассизского и других, включая тех, кто принял на себя нищенствование уже в нашем веке, – эти формы неприемлемы для всех. Но Церковь нуждается в тех, кто идет на великие лишения, она нуждается в них, чтобы быть союзом, объединяющим «нищих» во Христе; она нуждается в тех, кто последует за «нищими», кто живет в бедности и простоте, показывая нам истинность заповедей блаженств: дабы мы очнулись и перестали считать, что только собственность, обладание достойны служения; дабы мы, восприняв культуру внутренней свободы, могли противостоять культуре обладания и тем самым создавать предпосылки социальной справедливости.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Нагорная проповедь – не социальная программа, это верно. Но только там, где мысли и дела подчинены ее великому духу и заданному ею общему направлению, только там, где вера дает силы, чтобы добровольно пойти на лишения и взять на себя ответственность за ближнего своего и мир в целом, только там может развиться и социальная справедливость. И Церковь должна постоянно заботиться о том, чтобы не утратить тех признаков, которые отличают ее как сообщество нищих перед Богом. Подобно тому как Ветхий Завет открылся обновлению через Иисуса и нищих перед Богом во имя Нового Завета, так и любое обновление Церкви может идти только от тех, в которых живут такое же крайнее смирение и деятельная доброта.

Все, что говорилось до сих пор, касалось лишь наших размышлений относительно первой половины первой заповеди – «Блаженны нищие духом». Обетование, относящееся к ним, и у Матфея, и у Луки гласит: их есть Царствие Божие (Царство Небесное) (Лк 6:20; Мф 5:3). «Царство Божие» – основополагающая категория послания Иисуса. Заповеди блаженств представляют собой чрезвычайно важный контекст для правильного понимания этого многосложного понятия, о котором, как мы уже видели, разбирая значение самого словосочетания, ведется много споров и о котором нам еще не раз придется вспомнить в наших дальнейших рассуждениях.

Однако прежде чем углубиться в рассмотрение понятия «Царство Божие» в контексте первой заповеди, было бы уместно сказать несколько слов об одном подвижнике веры, который дал яркий пример претворения этой заповеди в жизнь. Речь идет о Франциске Ассизском. Святые являются истинными толкователями Священного Писания. Смысл Слова Божия раскрывается полнее всего именно в тех, кто, проникаясь им, воплощает его в жизнь. Писание не может быть только предметом академической науки и отодвигаться в область чисто исторического знания как документ далекого прошлого. Оно пронизано насквозь предощущением будущего, но этот неисчерпаемый потенциал открывается лишь тогда, когда его слова проживаются и переживаются в страданиях. Так, как это было в случае с Франциском Ассизским, явившим предельные формы проникновения духом обетования, заложенным в Слове Божием. Святой Франциск проникся им настолько, что раздал свое и отцовское имущество, а представ по требованию отца перед судом, добровольно отдал все свои одежды, чем растрогал епископа, который, олицетворяя отеческую заботу Бога, наряжающего полевые лилии так, как не наряжался и сам Соломон (Мф 6:28-29), самолично прикрыл его наготу. Это крайнее смирение было для Франциска Ассизского прежде всего выражением свободы служения, свободы проповедования, абсолютного доверия к Богу, который заботится не только о полевых цветах, но в первую очередь о людях, о чадах Своих; он указывал путь, от которого уклонилась тогдашняя Церковь, утратившая в условиях феодальной системы свободу и дух миссионерского подвижничества; он искренне и глубоко сопереживал Христу, с образом Которого слился до такой степени, что на его теле появились раны, полностью повторявшие крестные раны Иисуса, а сам он, отрещившись от собственной жизни, словно заново родился, живя Христом и во Христе. Он и не помышлял о том, чтобы основывать какой-нибудь орден, но хотел заново собрать Божий народ, дабы услышали люди призывное Слово Божие, незамутненное учеными комментариями, во всей его чистоте. Учредив, однако, Третий орден, он все же признал необходимость различия между высшим служением и вынужденной жизнью в миру. Третий орден как раз и предписывает: живя в миру, на своем месте, смиленно принимать мирское служение и вытекающие из него требования, не забывая, однако, при этом о том, что наша жизнь, по примеру Франциска Ассизского, должна быть устремлена к глубокому внутреннему единению с Христом. «Имеющие <...> должны быть, как не имеющие» (1 Кор 7:29) – вот основная идея Третьего ордена, научающего, как справиться с внутренним конфликтом, заложенным в этом требовании, исполнение которого – задача, быть может, особенно трудная, посильная только истинным подвижникам веры, своим примером доказывающим возможность претворения этого требования в жизнь; так, идея Третьего ордена помогает постичь общий смысл первой заповеди блаженств и показать, что ее исполнение доступно всем. Главное же поучительное значение Франциска Ассизского заключается в том, что он проясняет смысл «Царства Божия». Служение Франциска было неразрывно связано с Церковью; вместе с тем именно через таких подвижников Церковь прорастает в будущее, достигая грядущей цели уже здесь и сейчас в ознаменование того, что близится Царство Божие...

Опустим пока вторую заповедь Евангелия от Матфея и перейдем к третьей заповеди, которая тесно связана с первой: «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф 5:5). В экуменическом переводе Священного Писания на

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org немецкий язык используемое здесь греческое слово «*praeis*» (от «*praus*») передано как «те, кто не применяет насилия». Это существенно сужает значение греческого слова с его богатством оттенков, за которыми стоит многовековая традиция усвоения. Данная заповедь представляет собой почти точную цитату из псалма: «А кроткие наследуют землю и насладятся множеством мира» (Пс 36:11). Слово «*praeis*» – «кроткие» – в греческой Библии является переводом древнееврейского «*anawim*», обозначающего Божиих нищих, о которых мы говорили в связи с первой заповедью. Таким образом, первая и третья заповеди переплетаются друг с другом; третья заповедь выявляет важный аспект того, что понимается под нищетой от Бога и во имя Бога.

Спектр значений этого понятия может быть существенно расширен, если привлечь к рассмотрению некоторые другие тексты, в которых оно встречается. Так, например, в Книге Чисел говорится: «Моисей же был человек кротчайший из всех людей на земле» (Чис 12:3). Нельзя не вспомнить в этой связи и о словах Иисуса: «Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем» (Мф 11:29). Христос – новый, истинный Моисей, этой мыслью пронизана насквозь вся Нагорная проповедь; в Нем претворяется та чистая доброта, благость, каковая и подобает великому Владыке.

Еще более глубокий смысл открывается, если мы обратим внимание на одно из тех мест, в котором Ветхий Завет перекликается с Новым и в центре которого снова стоит слово «*praus*» («мягкий», «кроткий»). В Книге пророка Захарии содержится следующее обетование Спасителя: «Ликуй от радости, дщерь Сиона, торжествуй, дщерь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной. Тогда истреблю колесницы у Ефрема и коней в Иерусалиме, и сокрушен будет бранный лук; и Он возвестит мир народам, и владычество Его будет от моря до моря и от реки до концов земли» (Зах 9:9–10). Здесь возвещается приход бедного царя, который будет править, не прибегая к военной и политической силе. Его сущность составляют смирение и кротость в отношении Бога и людей. Это свойство, отличающее его от всех прочих царей мира, наглядно явлено в том, что он прибывает на осле, то есть выбирает для себя способ передвижения бедняков: осел противопоставляется здесь колесницам, которые он истребляет. Он – царь-мироносец, и власть Его – от Бога.

И еще один важный момент: его царство – всеохватно, оно обнимает собою землю «от моря до моря». Этот образ поверхности земли, окаймленной со всех сторон водой, вызывает в нашем сознании аналогию со вселенным характером его владычества. И в этом смысле прав Карл Эллигер, когда говорит о том, что «сквозь любой туман удивительно ясно проступают очертания Того, Кто действительно принес мир всему миру, Кто выше всех разумных существ, – ибо Он, в Своем Сыновнем послушании, отказался от всякого применения силы и страдал до тех пор, пока Отец не избавил Его от страданий, – очертания Того, Кто строит Свое царство одною лишь силой слова мира» (Elliger, 151). Этот контекст позволяет нам увидеть всю глубину смысла рассказа о Входе Господнем в Иерусалим и понять, что имеется в виду, когда Матфей, которому вторят Лука и Иоанн, сообщает нам о том, как Иисус повелел Своим ученикам привести ослицу и молодого осла: «Всё же сие было, да сбудется реченное через пророка, который говорит: Скажите дщери Сионовой: се, Царь твой грядет к тебе кроткий, сидя на ослице и молодом осле, сыне подъяремной» (Мф 21:4–5;ср. Лк 19:30; ин 12:15).

К сожалению, немецкий перевод не позволяет ясно увидеть взаимосвязанность всех этих граней единого образа, поскольку слово «*praus*» всякий раз переводится по-разному.[22] А между тем во всех этих текстах, достаточно удаленных друг от друга, – от Книги Чисел (Чис 12) и Книги пророка Захарии (Зах 9) до заповедей блаженств и рассказа о Входе Господнем в Иерусалим, – во всех этих текстах обнаруживается один и тот же образ Иисуса – Царя-мироноса, Который стирает границы, разделяющие народы, и создает единое пространство мирного бытия «от моря до моря». Своим послушанием Он указывает нам путь в Царство мира, Он поселяет мир в наших душах. Слово «кроткий, мягкий» входит в словарный запас богоизбранного народа, вселенского Израиля во Христе, и одновременно оно же является словом «царя», то есть словом, раскрывающим сущность нового Царства Христова. Вот почему, наверное, правомерно было бы сказать, что слово это включает в себя и христологический аспект, и экклесиологический; но главное – оно зовет нас последовать за Тем, Чей въезд в Иерусалим на осле зримо раскрывает всю сущность Его «царской» власти.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Третья заповедь неразрывно связана в тексте Евангелия от Матфея с обетованием земли: «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф 5:5). Что здесь имеется в виду? Чаяние земли составляет основу обетований Аврааму. Во время странствий народа Израиля по пустыне Земля обетованная является той самой заветной целью, о которой постоянно помнится. Находясь в изгнании, Израиль живет в ожидании возвращения на родную землю. При этом, однако, нельзя упускать из виду, что обетование земли со всею очевидностью содержит в себе не одну лишь мысль о владении куском земли или же некой национальной территорией, необходимой вся кому народу.

В борьбе за освобождение Израиля из египетского плена речь в первую очередь шла о праве на свободу вероисповедания, о праве на собственное богослужение, а смысл обетования земли, как это постепенно прояснилось в ходе истории, заключается в том, что будет дана земля для того, чтобы она стала местом послушания, для того, чтобы там было пространство, открытое для Бога, земля, очищенная от мерзости идолопоклонства. В понятие свободы и земли входит и понятие послушания Богу, а также связанное с этим представление о правильном обустройстве земли. Под этим углом зрения изгнание, утрата земли получают свое объяснение: та земля стала местом идолопоклонства, местом неповиновения, и потому само владение ею уже несло в себе разлад.

Это позволяет по-новому взглянуть на рассеяние народа Израиля и увидеть в этом положительный момент: народ Израиля был рассеян по миру для того, чтобы создать повсеместно пространство для Бога и тем самым исполнить смысл Творения, обозначенный в первом сообщении о Сотворении мира (Быт 1:1–2:4): цель Творения – суббота, именно она отвечает на вопрос «для чего»; Творение существует потому, что Бог хотел сотворить пространство ответа на Свою любовь, пространство послушания и свободы. Так в ходе истории народа Израиля, истории жизни и страдания во имя Бога, идея земли постепенно углублялась и расширялась в сторону большей универсальности, уходя от узкого значения национального владения и приближаясь к значению вселенского владычества Бога на земле.

Конечно, в этой взаимосвязи «кротости» и обетования земли можно увидеть и выражение простой исторической мудрости: завоеватели приходят и уходят, простые люди остаются – остаются те, кто смиленно продолжает и в радости и в горести обрабатывать свою землю, сеять и жать. С чисто исторической точки зрения простые, смиренные люди оказываются гораздо более устойчивым «элементом», нежели те, кто насаждает насилие. Однако речь в данном случае идет не только и не столько об этом. Постепенное расширение понятия «земля», которое приобретает в общем контексте обетования более универсальный смысл, соответствует в полной мере тому универсальному смыслу, который мы обнаружили в пророчестве Захарии: земля Царя-мироносца не соотносима ни с каким национальным государством – она простирается «от моря до моря» (Зах 9:10). Установление общего мира предполагает снятие границ и обновление земли, и произойдет это благодаря миру, ниспосланному Богом. Земля принадлежит в конечном счете «кротким», миролюбивым, говорит нам Господь. Она и должна стать «Царством Царя-мироносца». Третья заповедь призывает нас помнить в нашей жизни об этой цели.

Любое евхаристическое собрание является для нас, христиан, местом владычества Царя-мироносца. Вселенская Церковь Иисуса Христа представляет собой в этом смысле прообраз будущей земли, которой предстоит стать Царством мира Иисуса Христа. Здесь мы видим, как третья заповедь снова перекликается с первой: понятие «Царство Божие» дополняется еще одним оттенком, хотя оно само по себе гораздо шире обетования земли.

Все сказанное выше имеет самое прямое отношение к седьмой заповеди: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф 5:9). вот почему мы можем ограничиться здесь лишь несколькими дополнительными замечаниями, касающимися этих основополагающих слов Иисуса. В первую очередь обратим внимание на общий исторический контекст. Лука, повествуя о детстве Иисуса, косвенно противопоставляет этого Младенца всемогущественному императору Августу, который почтился всеми как «спаситель рода человеческого» и великий миротворец. До Августа славу «вселенского миротворца» снискал Цезарь. Для верующих в Израиле понятие «миротворец» связывается с Соломоном, в имени которого содержится слово «мир» («шалом»). Это о нем говорит Господь, возвещая Давиду: «И мир и покой дам Израилю во дни его. <...> и он будет Мне сыном, а Я ему отцом» (1 Пар

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org 22:9–10). Здесь устанавливается прямая связь между Богосыновством и царством мира: Иисус – Сын Божий, сын в истинном смысле этого слова. Вот почему Он и есть подлинный «Соломон», то есть тот, кто приносит мир. Миролюбие составляет неотъемлемую часть Сыновства. Это значит, что данная заповедь призывает нас жить и поступать так, как это делал Сын, дабы мы сами могли стать «сынами Божиими».

И начинать нужно с малого, со своего собственного жизненного пространства. Первым же шагом на этом пути должно быть принятие основополагающего решения, к чему так страстно взывает Павел во имя Господа: «от имени Христова просим: примиритесь с Богом» (2 Кор 5:20). Разлад с Богом лежит в основе всех неурядиц в жизни человека, преодоление этого разлада – основное условие установления мира на земле. Только человек, примиренный с Богом, может быть в ладу с самим собой, и только тот, кто в ладу с Богом и самим собой, может создавать мир вокруг себя и нести его дальше. Политический контекст, который звучит в рассказе Луки о детстве Иисуса и в изложении заповедей у Матфея, расширяет диапазон охвата этих слов. Он говорит нам о том, что установление мира на земле (Лк 2:14) есть воля Божия и одновременно задача, возложенная на людей. Христианин знает, что существование мира на земле напрямую связано с благоволением Бога в отношении человека. Борьба за согласие человека с Богом является неотъемлемой частью борьбы за «мир на земле»; именно она дает силы и общие ориентиры. Как только человек отворачивает взор от Бога, мирному существованию приходит конец и верх берет насилие, принимающее все более чудовищный, невиданный размах, – для нас, сегодняшних, это, как никогда, очевидно.

Вернемся теперь ко второй заповеди: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф 5:4). Хорошо ли это – печалиться и называть печаль блаженством? Есть два вида «слез», или печали: печаль, которая утратила надежду, которая не доверяет больше любви и истине и потому разрушает человека изнутри; но есть и другая печаль – та, что проистекает от соприкосновения с истиной и от вызванного этим потрясения; она обращает человека к лучшему, наставляет его сопротивляться злу. Такая печаль – исцеляет, потому что дает человеку силы снова надеяться и любить. Первый вид печали олицетворяет собою Иуда, который, находясь во власти ужаса от содеянного, от собственного падения, уже не смеет больше надеяться и в отчаянии вешается. Второй вид печали олицетворяет собою Петр, который при виде Господа, потрясенный, разражается слезами, и эти слезы действуют исцеляюще. Они «перепахивают» земное царство его души. Петр начинает новую жизнь и сам обновляется.

Яркий пример такой благотворной печали, выступающей в роли действенной силы, противостоящей власти зла, дан нам в девятой главе Книги пророка Иезекииля (Иез 9). Здесь рассказывается о шести карателях, которым предстоит произвести суд над Иерусалимом – над землей, «полной крови» (Иез 9:9), над городом, что «исполнен неправды» (Иез 9:9). Но прежде повелел Господь человеку в льняной одежде, находящемуся среди тех карателей, начертать на чехах людей «скорбящих, вздыхающих о всех мерзостях, совершающихся среди него (Иерусалима. – М.К.)» (Иез 9:4), знак, древнееврейскую букву «тав», напоминающую по форме крест, с тем чтобы избавить меченных таким образом лиц от суда (см. Dinkler, 1–54). Это люди, которые, живя с волками, не пожелали выть по-волчьи, которые не дали себя увлечь всеобщим признанием неправды, воспринимавшейся большинством как нечто само собой разумеющееся, а им доставлявшей страдания. И хотя они были не в силах изменить ситуацию в целом, они все же оказывали владычеству зла пассивное сопротивление, противопоставляя ему страдание – печаль, которая ставит преграду на пути власти зла.

Предание донесло до нас еще один образ такой спасительной печали: образ Марии, которая вместе со своей сестрой (Марией Клеоповой), Марией Магдалиной и Иоанном стоит при кресте (Ин 19:25–27). Здесь, как и в Книге пророка Иезекииля, мы находим мир, полный жестокости и цинизма или трусливого пособничества, а в нем – горстку людей, хранящих верность; они не могут предотвратить несчастье, но, сострадая, они принимают сторону приговоренного к смерти и через свою любовь оказываются на стороне Бога, Который Сам есть любовь. Это сострадание заставляет нас невольно вспомнить удивительные слова святого Бернара Клервоского из его Проповеди на Песнь Песней: «*Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*» – «Бог не может страдать, но может сострадать» (Bernhard von Clairvaux, 26). Именно при Кресте полнее всего раскрывается смысл заповеди: «Блаженны плачущие, ибо

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org они утешаются». Тот, кто не дает своему сердцу очерстветь от боли, от вида страданий другого, кто не открывает своей души навстречу злу, а только страдает под бременем его власти и тем самым признает правду, то есть Бога, – тот распахивает окна мира, дабы в него вошел свет. Таким плачущим уготовано утешение. В этом смысле вторая заповедь тесно переплетается с восьмой: «Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5:10).

Печаль, о которой говорит Господь, – это проявление нонконформизма в отношении зла, это особая форма сопротивления тому, что делают все вокруг и что навязывается отдельному человеку в качестве модели поведения. Но даже такого рода сопротивления мир не приемлет, мир требует соучастия. Он воспринимает такую печаль как обвинение, протест против усыпления совести – и так оно и есть. Вот почему печалующиеся, плачущие становятся изгнанными за правду. Плачущим уготовано утешение, изгнанным – Царство Божие; это то же самое обетование, которое дано нищим духом. Оба эти обетования теснейшим образом связаны друг с другом: Царство Божие, возможность находиться во власти Бога и под Его защитой, быть охраняемым Его любовью – вот подлинное утешение.

И наоборот: страдающий получит истинное утешение и его слезы иссякнут только тогда, когда никакая убийственная сила не сможет более угрожать ему и всем бессильным мира сего; полное утешение будет дано только тогда, когда непонятые страдания прошлого будут озарены светом Божиим и исполняются Его милостью примиряющего смысла; подлинное утешение будет явлено только тогда, когда будет низвергнут «последний враг» – смерть (1 Кор 15:26). Так слова, сказанные об утешении, позволяют нам лучше понять, что имеется в виду под «Царством Божиим» (Небесами), а «Царство Божие», в свою очередь, дает нам представление о том, какое утешение уготовил Господь всем плачущим и страждущим этого мира.

В дополнение к сказанному необходимо добавить, что для Матфея и его читателей или слушателей слова об «изгнанных за правду» звучали как пророческие. В них Господь предсказывал то положение, в котором окажется Церковь и которое станет для них непосредственной реальностью. Церковь превратилась в гонимую «за правду». «Правда» на языке Ветхого Завета означала верность Торе, верность Слову Божию, хранить которую призывали пророки. «Правда» – это следование правому пути, указанному Богом, пути, в центре которого десять заповедей. Ветхозаветному понятию «правда» соответствует новозаветное понятие «вера»: верующий и есть «правый», тот, кто идет по пути Бога (Пс 1; Иер 17:5–8). Ибо вера – это путь со Христом, в котором исполняется весь Закон, вера объединяет нас с правдой Самого Христа.

Люди, гонимые за правду, – это те, которые живут по правде Божией, по вере. Поскольку же человек постоянно стремится к тому, чтобы выйти из-под власти воли Божией и следовать только самому себе, то вера неизменно будет восприниматься как нечто противоречащее «миру», противоречащее тем силам, что господствуют в данный момент. Вот почему во все исторические периоды будут существовать гонимые за правду. Церкви, гонимой во все времена, дано утешение. В своем бессилии и в своем страдании она знает, что место ее там, где пребудет Царство Божие.

Экклесиологический подтекст, выявленный нами в данной заповеди и позволивший вывести из нее сущностные характеристики Церкви, соединяется здесь, как и в предыдущих заповедях, с христологическим аспектом: Христос распятый и есть гонимый праведник, о котором говорят пророчества Ветхого Завета, и в первую очередь Песни раба Господня (Ис 42:1–9; 49:1–9; 50:4–9; 52:13–53:12), – праведник, явление которого предвидел и Платон (*Politeia*, II, 361Е, 362А). И в этом смысле Он Сам – пришедшее Царство Божие, а заповедь – приглашение следовать по пути Распятого за нас, призыв, обращенный к каждому в отдельности и ко всей Церкви в целом.

Заповедь об изгнанных дополняется в завершающем стихе всего комплекса заповедей вариацией на ту же тему, позволяющей нам увидеть здесь нечто новое. Иисус обещает радость, ликование и воздаяние тем, кого, как Он говорит, будут поносить «и гнать и всячески неправедно злословить за Меня» (Мф 5:11). Так Он Сам, прямо заявляющий о Себе, становится мерилом правды, праведности и спасения. Если в других заповедях христологический аспект

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org представлен как бы в завуалированном виде, то здесь весть о Нем как центральном событии истории выдвигается на первый план. Иисус объявляет Себя, Свое «Я» всеохватной мерой всех вещей, притязая на то, на что не дано притязать ни одному учителю Израиля, равно как и ни одному учителю Церкви. Тот, Кто так говорит, не просто пророк в исконном смысле слова, не просто посланник или доверенное лицо, представляющее интересы другого; Он Сам – начало начал праведной жизни, Он Сам – ее цель и ее средоточие.

В дальнейшем мы увидим, что этот христологический аспект, явленный здесь прямо и открыто, представляет собой организующее начало всей Нагорной проповеди. То, что здесь еще только намечено, раскроется затем по мере разворачивания ее смысла.

Посмотрим теперь, о чём говорит нам одна из двух заповедей, которых мы пока еще не касались. «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» (Мф 5:6). Эти слова внутренне связаны с тем, что говорится о плачущих, которые утешаются: подобно тому как там речь шла об обетовании блаженства тем, кто не подчиняется диктату господствующих мнений и привычек, но, страдая, оказывает этому сопротивление, так и тут речь идет о тех, которые находятся в поиске, которые ищут подлинного величия, подлинной правды, подлинного добра. В Книге пророка Даниила встречается одно выражение, которое емко передает смысл такой жизненной позиции. Здесь Даниил описывается как «*vir desideriorum*» – «муж желаний» (дан 9:23). [23] То есть речь идет о тех, кто не довольствуется окружающим и не гасит в себе беспокойство сердца, которое зовет человека к более величественным горизонтам, так что он внутренне отправляется в путь – подобно тем мудрецам из страны Востока, что идут искать Иисуса, звезду, указывающую путь к правде, к любви, к Богу. Это люди, наделенные внутренней отзывчивостью, открывающей в них способность слышать и видеть, воспринимать те неприметные знаки, которые Бог посылает миру и которые разрушают диктатуру общепринятого и привычного.

Как не вспомнить в этой связи о тех кратких святых, через которых Ветхий Завет открывается Новому, преобразуясь в него? О Захарии и Елизавете, о Марии и Иосифе, о Симеоне и Анне, о тех, кто, сохранив, каждый по-своему, внутреннюю уверенность, ожидают Спасения Израиля и своим смиренным благочестием, выжидательным терпением и алканием готовят «путь Ему» (Лк 1:76). Вспомним и о двенадцати апостолах, которые при всем своем разном духовном и социальном происхождении – об этом мы еще будем говорить отдельно – постоянно, и в часы трудов, и в часы досуга, держали свое сердце открытым, готовым воспринять зов Великого. Вспомним и страсть, с какою выступал за правду Павел, как он искал ее на ложных путях, чтобы затем быть низринутым Богом и заново прозреть. Этот список можно продолжать и далее, перебирая всю историю. Эдит Штейн однажды сказала: кто истово ищет правды, тот уже на пути к Христу. Вот о таких людях и говорит данная заповедь: о жажде и алкании, которые благословенны, ибо они ведут человека к Богу, ко Христу и потому открывают мир Царству Божию.

Здесь было бы уместно сказать несколько слов о Спасении (в новозаветном смысле) тех, кто не знает Христа. Современные теории обосновывают право каждого жить, сообразуясь со своей религией – или с атеизмом. Так человек якобы найдет свое спасение. Подобное мнение основывается на очень странном представлении о Боге, о человеке и о том, по какому пути должно идти человечество. Попробуем пояснить это, задав несколько практических вопросов. Если человек, действуя по совести, честно исполняет свой долг кровной мести, будет ли это основанием для того, чтобы считаться праведником перед Богом и быть спасенным? Или если он все свои силы направляет на ведение «священной войны»? Или если он соблюдает все ритуальные омовения и прочие установленные обряды? Или если он объявляет свои мнения и желания голосом совести и тем самым притязает на то, чтобы быть мерой всех вещей? Нет, Бог требует прямо противоположного: Он требует постоянного бдения, готовности воспринять Его тихое одобрение, которое, проникая в нас, помогает вырваться из круга привычного и направляет на путь истины; Ему нужны люди, «алчущие и жаждущие правды», – вот путь, который открыт для всех, путь, который завершается подле Иисуса Христа.

Нам осталось рассмотреть только заповедь «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8). Узреть Бога можно только сердцем, одного лишь разума

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org для этого недостаточно; для того чтобы человек мог воспринять Бога, необходимо согласное взаимодействие всех данных ему сил. Воля должна быть чиста, но прежде – чистой должна быть чувствительная основа его души, которая задает направление воле и разуму. Под «сердцем» понимается именно такое внутреннее взаимодействие воспринимающих сил человека, при котором должно происходить подлинное слияние тела и души, что и является признаком целостности творения «человек». Общий настрой мыслей и чувств человека как раз и зависит от этого единства души и тела, а также от того, что человек воспринимает свою телесность и свою духовность как единое целое, подчиняет тело – духу, но при этом не исключает разума или воли, а принимает себя самого как творение Божие и потому живет, сообразуясь с тем, что богатство духа вбирает в себя и телесность бытия. Сердце – то есть целокупность человека – должно быть чистым, искренне открытым и свободным, дабы человек мог узреть Бога. Святитель Феофил Антиохийский сказал об этом в беседе с вопрошающим его так: «Если ты скажешь: „покажи мне твоего Бога“, то я отвечу тебе: покажи мне твоего человека. <...> И Бог бывает видим для тех, кто способны видеть Его, у кого именно открыты очи душевые. <...> Человек должен иметь душу чистую, как блестящее зеркало» (Ad Autolycum, I, 2,7). [24]

Тут возникает вопрос: как достигается чистота внутреннего взора человека? Как избавить его от пелены, застилающей ему глаза и замутняющей взор, отчего он может даже в конце концов и ослепнуть? Ответ на этот вопрос можно найти в мистической традиции, говорящей о восходящем «пути очищения», который ведет к «добровольному честному союзу» с Богом. [25] Но поскольку мы все же говорим о заповедях, то в первую очередь нам следует обратиться непосредственно к библейскому контексту. Прежде всего вспомним Псалом 23, который являлся частью древней литургии и пелся при восхождении на Храмовую гору: «Кто взойдет на гору Господню, или кто станет на святом месте Его? Тот, у которого руки неповинны и сердце чисто, кто не клялся душою своею напрасно и не божился ложно [ближнему своему]» (Пс 23:3-4). Пред вратами Храма возникает вопрос о том, кому дозволено находиться вблизи Бога Живого. Тому, у кого «руки неповинны и сердце чисто», – таково условие.

Псалом раскрывает содержание этого условия для вхождения в обитель Господа. Первой и обязательной предпосылкой является то, что люди, желающие взойти к Богу, должны искать Его, должны хотеть узреть Его лик (Пс 23), то есть основополагающим условием является то состояние, которое описывается разбиравшимися выше словами «алчущие и жаждущие правды». Исkanие Бога, желание узреть Его лик является главным и непреложным условием к восхождению по пути, что ведет к встрече с Богом. Но прежде того, как говорится в псалме, у человека должны быть чистые руки и сердце, он не должен обманывать и приносить ложных клятв, то есть речь идет о честности, правдивости, справедливости в отношении к ближним и окружающим, о том, что мы могли бы назвать социальной этикой, но что в действительности гораздо глубже, ибо относится к основам основ человеческого сердца.

Еще более значим в этом смысле Псалом 14, позволяющий нам сказать, что главный смысл Декалога заключается, собственно, в формулировании условий приближения к Богу, – при этом основной акцент падает на внутреннее исkanие Бога, на устремленность к Нему (заповеди первой скрижали), а также на любовь к ближнему, справедливость в отношении каждого отдельного человека и человеческого сообщества в целом (заповеди второй скрижали). Речь не идет о каких-то особых условиях, исполнение которых предполагает прохождение через опыт откровения, речь идет о «вопрошании», об «искании Бога» и следовании правде, каковая подсказывает каждому его собственной недремлющей совестью, пробуждающейся именно от «искания Бога». Таким образом, здесь подтверждается то, о чем мы говорили, размышляя о Спасении.

В устах Иисуса слова о «чистых сердцем» (Мф 5:8), однако, обретают еще более глубокий, новый смысл. Ведь Его сущностное отличие состоит как раз в том, что Он видит Бога, общается с Ним лицом к лицу, находясь с Ним в постоянном внутреннем взаимодействии: вся Его жизнь – это проживание Богосыновства. Вот почему эти слова глубоко христологичны. Мы же сможем узреть Бога, если в нас будут «те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Флп 2:5). Очищение сердца происходит через следование Ему, через единение с Ним: «...и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20). Именно здесь мы видим нечто совершенно новое: восхождение к Богу совершается через нисхождение в смиренное служение – через нисхождение в

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org любовь, которая составляет сущность Бога и потому является подлинной очистительной силой, делающей человека способным воспринять Бога и узреть Его. В Иисусе Христе Бог Сам открылся через нисхождение: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его» (Флп 2:6-9).

Эти слова являются поворотным моментом в истории мистики. Они показывают то новое в христианской мистике, что явилось следствием невиданного доселе события, – Откровения Божия во Иисусе Христе. Бог нисходит с высот и в Своем нисхождении доходит до крестной смерти. Именно в этом раскрывается Еgo подлинно Божественная сущность. Восхождение к Богу начинается со следования Ему в этом нисхождении. Псалом 23 приобретает, таким образом, новое значение: чистое сердце – это любящее сердце, которое присоединяется к Иисусу Христу в служении и послушании. Любовь – это огонь, очищающий разум, волю и чувство, объединяя их в одно, огонь, благодаря которому человек пребывает в единстве с Богом и потому в единстве с самим собой, служа делу объединения разъединенных. Так человеку открывается путь в обитель Бога, где он может узреть Его. Именно это и означает: обрести блаженство.

После того как мы попытались проникнуть чуть глубже во внутренний смысл заповедей блаженств (заповедь о «милостивых» мы рассмотрим несколько позже в связи с притчей о добром самарянине), нам осталось лишь кратко обсудить два вопроса, которые важны для понимания целого.

У Луки следом за изложением четырех заповедей идут четыре стиха, начинаящиеся возгласом негодования: «Горе вам, богатые! ... Горе вам, пресыщенные ныне! ... Горе вам, смеющиеся ныне! ... Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо!» (Лк 6:24-26). Эти слова звучат для нас устрашающе. Как следует их понимать?

Прежде всего можно сказать, что Иисус повторяет в данном случае ту же схему, которую мы обнаруживаем в Книге пророка Иеремии (Иер 17), а также в Псалме 1: описанию праведного пути, ведущего человека к Спасению, противопоставляется предостережение, призванное обнажить смысл ложных обетований и посулов и тем самым удержать человека от того, чтобы онступил на тропу, которая неизбежно приведет его к роковому падению. То же самое мы увидим, когда будем разбирать притчу о богаче и бедном Лазаре.

Тот, кто правильно понял общие ориентиры, содержащиеся, как мы видели, в заповедях и дающие нам надежду, – тот воспримет грозные слова Иисуса, переданные Лукой, как характеристику прямо противоположных жизненных принципов, которые толкают человека в сторону иллюзорного, преходящего, совлекают его с высот, отвращая от Бога, от близких и нанося тем самым непоправимый урон. Именно в общем контексте заповедей открывается смысл приведенных выше стихов: это не проклятия, не выражение ненависти, или зависти, или враждебности. Речь идет не об осуждении, а о предостережении во имя Спасения.

В связи с этим возникает существенный вопрос: верно ли то общее направление, которое указывает нам Господь в заповедях блаженств и в противопоставленных им предостережениях? Действительно ли так плохо быть богатым, сытым, плохо ли смеяться и получать похвалы? Именно эти вопросы послужили для Фридриха Ницше толчком к резкой критике христианства. При этом, считал он, критики заслуживает отнюдь не христианское учение само по себе. Христианская мораль – вот что нуждается, по его мнению, в разоблачении, ибо она есть «особо тяжкое преступление против жизни». [26] Под «моралью христианства» Ницше понимает как раз то общее направление, которое задается в Нагорной проповеди. «Что было здесь на земле доселе самым тяжким грехом? Не было ли этим грехом слова того, кто говорил: „Горе здесь смеющимся!“?» [27] В ответ на заповеди Христа Ницше говорит: не нужно нам Царства Небесного. «Мужами стали мы – и потому хотим мы царства земного». [28]

Мировоззрение, лежащее в основе Нагорной проповеди, воспринимается Ницше как религия павших духом, как выражение зависти трусливых и беспомощных, тех, кто не дорос до выполнения жизненных задач и потому объявляет свою

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
недееспособность благом, понося в отместку сильных, успешных, счастливых.
дальним горизонтом Иисуса противопоставляется «посюсторонность» – воля,
стремящаяся к тому, чтобы исчерпать мир и дары жизни здесь и сейчас, чтобы
искать неба здесь и сейчас, без каких бы то ни было угрызений совести,
которые только мешают.

Многое из этого прочно вошло в современное сознание и определяет в
значительной степени нынешнее чувство жизни. Таким образом, Нагорная
проповедь ставит вопрос об основополагающем христианском выборе, а мы,
будучи детьми своего времени, испытываем внутреннее сопротивление от
необходимости делать этот выбор, хотя мы все же с сочувствием воспринимаем
похвалу в отношении людей кротких, милосердных, миролюбивых и честных.
Пройдя через опыт тоталитарных режимов, через жестокость, с какою они
подавляли людей, издавались над слабыми, обращая их в рабов и подвергая
насилию, мы снова научились понимать жаждущих правды и справедливости, как
научились мы видеть души плачущих и признавать за ними право на утешение.
Глядя на злоупотребление экономической властью, глядя на жестокость
капитализма, превращающего человека в товар, мы увидели опасности, которые
таит в себе богатство, и нам снова открылось то, что имел в виду Иисус,
предостерегая от богатства, от разрушающего человека бога Мамоны, который
держит мертвую хваткой значительную часть этого мира. Да, действительно,
заповеди блаженств противостоят нашему природному чувству бытия, нашей
жажде жизни. Они требуют «обращения» – внутреннего поворота в сторону
выбора иного направления, чем то, в котором нам хотелось бы идти. Но через
это обращение выявляется то чистое и более возвышенное, что вносит
правильный порядок в наше бытие.

Греческий мир, исполненный необыкновенной радости жизни, столь живописно
явленной нам в гомеровском эпосе, тем не менее твердо знал, что самый
главный и самый опасный грех человека олицетворяет собою нимфа Гибрис –
символ дерзкого самовозвеличивания, когда человек возносит себя до уровня
бога и хочет сам себе быть богом, дабы его жизнь находилась в его
собственном полном и безраздельном владении, а он мог бы черпать из нее все
блага, какие она только может ему предоставить. Мысль о том, что неуемное
самовозвеличивание несет в себе настоящую угрозу для человека, эта мысль,
кажущаяся как будто очевидной, раскрывается в Нагорной проповеди с позиции
Христа, что обнажает всю ее бездонную глубину.

Нагорная проповедь, как мы могли убедиться, представляет собой скрытую
христологию. За ней стоит Христос, человек, Который есть Бог, но Который
именно поэтому нисходит к нам, унижает Себя, приняв образ раба, и в этом
образе доходит до крестной смерти. Святые – от апостола Павла, Франциска
Ассизского до Матери Терезы – жили, следуя этому пути, и тем самым показали
нам, что есть праведный человек и в чем состоит его счастье. Суть подлинной
христианской морали можно выразить одним словом: любовь. Любовь, которая
противостоит со всею очевидностью себялюбию, ибо она предполагает выход за
пределы собственного «я», что, в свою очередь, как раз и помогает человеку
найти себя. В сравнении с искушительным блеском образа человека, данного
Ницше, этот путь может показаться сначала ущербным и совсем
непривлекательным. Но в действительности это путь, ведущий к вершинам
жизни; только на стезях любви, описанных в Нагорной проповеди, открывается
все богатство жизни, величие истинного призыва человека.

2. ТОРА МЕССИИ

Сказано было – А Я говорю вам

От Мессии ожидалось, что он принесет с собою обновленную Тору – свою Тору. Именно на это, вероятно, намекает Павел в Послании к Галатам, когда говорит о «законе Христовом» (6:2): его пламенная речь в защиту свободы от закона
достигает своего апогея в пятой главе, начинающейся словами: «Итак стойте в
свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства»
(Гал 5:1). В тринадцатом стихе он снова повторяет эти слова: «К свободе
призваны вы, братия», но добавляет при этом: «только бы свобода ваша не
была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу» (Гал 5:13). И тут он раскрывает, что такое свобода – свобода, ведущая к добру, свобода,
подчиняющаяся духу Божию; именно это подчинение духу Божию и есть способ
освобождения от закона. Далее Павел показывает нам, в чем, собственно,
состоит свобода духа и с чем она несовместима.

«Закон Христов» – это свобода. К такому парадоксальному выводу подводит
Страница 43

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Послание к Галатам. Эта свобода наполнена конкретным содержанием, она имеет особую направленность и потому вступает в противоречие с тем, что создает только видимость свободы человека, ибо в действительности обращает его в раба. «Тора Мессии» представляет собой нечто совершенно новое, иное, но именно поэтому она и является «исполнением» Торы Моисея.

Этой теме посвящена бо́льшая часть Нагорной проповеди (Мф 5:17–7:27). За программным вступлением, где сформулированы заповеди блаженств, следует, так сказать, изложение Торы Мессии. По адресной направленности и внутреннему посылу эти слова перекликаются с Посланием к Галатам апостола Павла: Павел обращается к христианам из иудеев, которые начали колебаться и задаваться вопросом, не лучше ли было все же и далее придерживаться Торы в том ее понимании, какое бытовало прежде.

Эти сомнения касались в первую очередь обрезания, постов, всей совокупности правил, относящихся к чистотности, и соблюдения субботы. Павел усматривает в этих умонастроениях возврат к старому в ущерб тому новому, что принес свершившийся мессианский переворот, то есть утрату того главного, что принес этот переворот, сущность которого состоит в универсализации Благовестия, дабы Бог Израиля действительно – в полном соответствии с пророчествами – был донесен до всех народов, дабы Он был явлен им как их Бог, Единственный и Единый.

Теперь не «плоть» имеет решающее значение, не кровное родство с Авраамом, но «дух» – принадлежность к наследию жизни и веры Израиля через общность с Иисусом Христом, который «одухотворил» Закон, тем самым сделав его общим для всех жизненным путем. В Нагорной проповеди Иисус обращается к своему народу, к Израилю, как к первопреемнику обетования. Но, передавая ему новую Тору, Он показывает, что с нею Израиль и все другие народы могут войти в новую большую семью Бога.

Матфей писал свое Евангелие для христиан-иудеев и, шире, для иудейского мира, чтобы дать новую жизнь тому величайшему импульсу, который был задан Иисусом. Через него Евангелие Иисус снова и снова обращается к Израилю. Во времена Матфея это обращение было адресовано в первую очередь евреям-христианам, которым через это открывалась непрерывность истории взаимодействия Бога и человечества, начинающейся от Авраама, и одновременно то новое, что в этой истории совершилось вследствие переворота, осуществленного Иисусом; это должно было помочь им найти свой жизненный путь.

Что же такое эта Тора Мессии? Уже в самом начале мы обнаруживаем слова, которые являются как бы заголовком ко всему последующему, своеобразным ключом к пониманию целого, – в этих словах, которым мы не устаем удивляться, ясно и абсолютно однозначно говорится о верности Бога Самому Себе и верности Иисуса вере Израиля: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все. Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном» (Мф 5:17–19).

Речь идет не о нарушении, а об исполнении, и непременным условием этого исполнения является умножение, а не умаление праведности, как говорит далее об этом Иисус: «Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф 5:20). Означает ли это, что речь идет о законопослушании, доведенном до крайнего ригоризма? Что еще, кроме этого, может подразумевать такое преумножение праведности?

Если в самом начале нового прочтения Торы, когда повторяются ее основные, сущностные элементы, основной акцент делается на абсолютной верности Закону, на нерушимой преемственности, то в дальнейшем Иисус, говоря об отношении Торы Моисея к Торе Мессии, использует принцип антитезы: сказано было – а Я говорю вам. «Я» Иисуса возводится в такой ранг, в какой не смел себя возвести ни один законоучитель. И толпа чувствует это: Матфей ясно говорит нам, что народ «испугался» (Мф 7:28), [29] столкнувшись с таким учительствованием. Он учит не так, как это делают раввины, а как «власть имеющий» (Мф 7:29; ср. Мк 1:22; Лк 4:32). При этом, разумеется, дело не в

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org риторике речей Иисуса, а в Его открытом притязании на то, чтобы Самому возвыситься до законодателя, до Бога. «Испуг» в данном случае (в экзуменическом переводе на немецкий это слово, к сожалению, смягчено и передано как «растерянность») – это испуг именно оттого, что человек дерзает говорить с высоты самого Бога. Либо Он незаконно посягает на величие Бога, что было бы кощунством, либо Он, что кажется совершенно непостижимым, Сам действительно равен Богу.

Как же нам следует понимать эту Тору Мессии? Какой путь она указывает нам? Что говорит она нам об Иисусе, об Израиле, о Церкви, о нас самих и что говорит лично нам? В поисках ответа на эти вопросы неоценимую помочь мне оказала уже упоминавшаяся выше книга еврейского ученого Яакова Нойснера «Раввин беседует с Иисусом. Еврейско-христианский диалог».

Нойснер, верующий иудей и раввин, выросший в окружении христиан, католиков и протестантов, преподает в университете вместе с христианскими богословами, относясь с большим уважением к вере своих коллег-христиан и одновременно сохраняя глубокую убежденность в верности иудейского истолкования Священного Писания. Его глубокое уважение к христианской вере и верность иудаизму побудили его к тому, чтобы искать разговора с Иисусом.

В своей книге он мысленно присоединяется к толпе учеников на «горе» в Галилее. Он внимает Иисусу, сравнивает Его слова со словами Ветхого Завета и текстами раввинистического иудаизма, содержащимися в Мишне и Талмуде: он рассматривает эти тексты как отражение первоначальных устных свидетельств, которые дают ключ к толкованию Торы. Он слушает, сравнивает и сам вступает в беседу с Иисусом. Его глубоко трогают величие и чистота услышанного, но вместе с тем его смущает тот радикализм, который он обнаруживает в самой сути Нагорной проповеди. Он следует за Иисусом в Иерусалим, слышит, как в словах Иисуса повторяется тот же круг тем, как они развиваются далее. Он постоянно сilitся понять, постоянно испытывает волнение от величия Еgo вести и постоянно беседует с Иисусом. Но в конце концов принимает решение не следовать за Ним. Он остается при «вечном Израиле» (Neusner, 162).

Мысленный диалог раввина с Иисусом показывает, как вера в Слово Божие, в Священное Писание, снимает временные рамки и переводит все в план беспрерывного настоящего: Священное Писание погружает раввина в одно время с Иисусом, и оно же приводит Иисуса в наше нынешнее время. Этот разговор ведется с большой откровенностью и прямотой. Он выявляет всю остроту различий, но ведется при этом с позиций глубокой любви: раввин принимает инакость вести Иисуса и расстается с Ним, но, сделав выбор, он строго следует правде и потому не испытывает ненависти, а сохраняет неиссякающую силу все примиряющей любви.

Попытаемся теперь осмыслить основные моменты этой беседы, дабы познать Иисуса и лучше понять наших братьев-иудеев. Центральная тема, как мне кажется, очень наглядно раскрыта в одной сцене, которая представляется мне едва ли не самой яркой в книге Нойснера. Автор, погруженный во внутреннюю беседу с Иисусом, сопровождает Его на протяжении целого дня, а затем удаляется на молитву и чтение Торы вместе с иудеями, жителями небольшого городка, чтобы там, мысленно перенесясь назад через тысячелетия, обсудить услышанное с местным раввином. Раввин зачитывает фрагмент из Вавилонского Талмуда: «Рабби Салмай предложил нам следующее толкование: 613 заповедей было дано Моисею... затем пришел Давид и свел их к одиннадцати заповедям (Пс 14)... затем пришел Исаия и сократил их до шести заповедей (Ис 33:15)... затем пришел пророк Михей и сократил их до трех (Мих 6:8)... затем пришел пророк Аввакум и свел все заповеди к одной, как написано (Авв 2:4): „...праведный верой своей жив будет“» [30] (Ibid., 113 f.).

В книге Нойснера далее ведет следующий диалог: «„Значит, Иисус, муж ученый, учит, как написано?“ – спросил меня рабби. Я ответил: „Не совсем, но приблизительно“. Рабби: „А что он опустил?“ Я: „Ничего“. Рабби: „А что он тогда привнес от себя?“ Я: „Себя“» (Ibid., 114). Вот то главное, что испугало верующего иудея Нойснера в вести Иисуса, вот та главная причина, по которой он не хочет следовать за Ним и остается при «вечном Израиле»: «Я» Иисуса, составляющее сердцевину Его вести и придающее всему новое направление. Нойснер цитирует в этом месте в качестве доказательства того, что Иисус «привнес» Себя, слова Иисуса, обращенные к некоему богатому молодому человеку: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф 19:21). Совершенство, святость, подобная святыни Бога, как того требует Тора (Лев 19:2; 11:44), заключается теперь в том, чтобы следовать Иисусу.

Нойснер говорит о таинственном приравнивании Иисуса Богу, которое совершается в Нагорной проповеди, исключительно с осторожностью и почтением, но его анализ, однако, показывает, что именно это и есть тот момент, в котором весть Иисуса принципиально расходится с верой «вечного Израиля». Нойснер берет три основные заповеди Декалога и рассматривает то, как их представляет Иисус: это заповеди о почитании родителей, о соблюдении святой субботы и, наконец, о Святости Господа. В результате Нойснер приходит к тревожному выводу, что Иисус, судя по всему, призывает отказаться от соблюдения этих трех основополагающих заповедей и вместо этого последовать за Ним.

Спор о субботе

Проделим теперь за нитью разговора верующего иудея Нойснера с Иисусом и начнем с субботы, неукоснительное соблюдение которой является для Израиля главным символом жизни в союзе с Богом. Даже не слишком искушенный читатель Евангелия знает: спор о том, что относится к субботе, а что нет, был камнем преткновения между Иисусом и народом Израиля того времени. Традиционно считается, что Иисус выступил против слепого следования законам и предложил взамен более свободный, более широкий подход, позволявший действовать разумно, сообразуясь с конкретной ситуацией. Доказательством тому служит фраза: «суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк 2:27). В этих словах Иисуса усматривается антропоцентрический взгляд на действительность, из которого якобы естественным образом вытекает «либеральное» толкование заповедей. Собственно, в результате этих споров вокруг субботы и сложился образ «либерального» Иисуса. Его критика иудейства того времени была, как утверждается, критикой свободолюбивого, разумно мыслящего человека, выразившего свое отношение к «законничеству», к закоснелому легализму, каковой, в сущности, есть не что иное, как лицемерие и низведение религии до уровня рабской системы исполнения неразумных правил, не дающих человеку заниматься делами и сковывающих его свободу. Неудивительно, что иудейство выглядит при таких рассуждениях не слишком привлекательно; не случайно современная критика – начиная со времен Реформации – усматривала в католицизме возврат к «иудейству», понимаемому подобным образом.

Вернемся, однако, к тому вопросу, который возникает здесь, к вопросу об Иисусе: Кем Он действительно был и чего Он действительно хотел? В сущности, это вопрос о реальном наполнении иудейства и христианства: не был ли Иисус в действительности либеральным раввином, предтечей европейского либерализма? И не означает ли это, что Иисус нашей веры и, следовательно, вся вера Церкви есть лишь одно большое заблуждение?

Нойснер удивительно быстро отмечает в сторону подобного рода толкования; он может себе это позволить, потому что сумел нашупать и убедительно показать, в чем состоит истинная суть конфликта. По поводу спора об учениках, собиравших колосья, он ограничивается лишь таким замечанием: «Меня беспокоит вовсе не то, что ученики нарушили заповедь о соблюдении субботы. Это было бы слишком банально и уводило бы от сути дела» (Ibid., 87). Конечно, когда мы вникаем в спор о соблюдении субботы и читаем о гневной печали Господа, вызванной жестокосердием ревнителей строгого соблюдения субботы, мы понимаем, что в этом конфликте речь идет о глубочайших вопросах, связанных с человеком и с тем, как правильно почитать Бога. И в этом смысле данный конфликт едва ли можно назвать «банальным». Однако Нойснер несомненно прав, когда говорит о том, что в словах Иисуса, сказанных по поводу сбиивания колосьев в субботу, заключена самая суть разногласия.

Иисус защищает учеников и ссылается при этом на Давида, который вошел со своими спутниками в дом Бога и «ел хлебы предложения, которых не должно было есть ни ему, ни бывшим с ним, а только одним священникам» (Мф 12:4). далее Он говорит: «Или не читали ли вы в законе, что в субботы священники в храме нарушают субботу, однако невиновны? Но говорю вам, что здесь Тот, Кто больше храма; если бы вы знали, что значит: „милости хочу, а не жертвы“ (Ос 6:6;ср. 1 Цар 15:22), то не осудили бы невиновных; Ибо Сын Человеческий

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org есть господин и субботы» (Мф 12:5-8) (*Ibid.*, 76). Нойснер пишет по этому поводу: «Он (Иисус. – Й.Р.) и Его ученики могут делать в субботу то, что они делают, потому что они вступили на место священников в храме: священное место переместилось, оно теперь представляет собой круг учителя и его учеников» (*Ibid.*, 86 ff.).

Здесь нам придется ненадолго прерваться и поговорить о том, что?, собственно, означала для Израиля суббота, – чтобы понять, из-за чего ведется этот спор и почему эти разногласия столь принципиальны. В седьмой день Творения Бог почил, говорится в истории Сотворения мира. «В этот день мы празднуем Творение», – заключает Нойснер (*Ibid.*, 77) и справедливо пишет далее: «Ибо не работать в субботу означает гораздо больше, чем исполнять с чрезмерным усердием некий ритуал. Это своего рода подражание Богу» (*Ibid.*, 78). Таким образом, в понятие «суббота» входит не только запретительный (отрицательный) момент – неделание чего-то, отсутствие внешней активности, но и побудительный (положительный) – покой, который должен иметь и пространственное выражение: «Соблюдение субботы, следовательно, требует нахождения дома. Отказ от всякой работы еще недостаточен, необходимо отдыхать, а это означает, по существу, что в один день недели семья и дом смыкаются в единый круг благодаря тому, что все и каждый находятся дома и всё находится на своих местах» (*Ibid.*, 84). Суббота – это вопрос не только личного благочестия, это стержень социального порядка: «Этот день делает Израиль тем, что он есть, – народом, который подобно Богу, отыкавшему от трудов в седьмой день Творения, предается отыканию» (*Ibid.*, 77).

Наверное, уместно задуматься, сколь полезно было бы и для нашего современного общества, если бы семья собиралась у домашнего очага в определенный день и проводила его в мире и покое в знак единения с Богом. Но нам придется пока отказаться от подобных рассуждений, чтобы не отвлекаться от диалога между Иисусом и Израилем, который есть не что иное, как диалог между Иисусом и нами, и даже в каком-то смысле диалог между нами и современным еврейским народом.

Благодаря слову «покой», обозначающему главный элемент субботы, устанавливается, как считает Нойснер, непосредственная связь с тем местом в Евангелии от Матфея, в котором Иисус возносит хвалу Богу и которое предшествует истории с учениками и колоссями: «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам. Ей, Отче! ибо таково было Твое благоволение. Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть...» (Мф 11:25-27). В традиционном толковании это как будто два совершенно различных текста: один из них говорит о Божественности Иисуса, другой – о споре вокруг субботы. Читая Нойснера, однако, мы видим, что оба эти текста тесно связаны друг с другом, ибо и в том и в другом случае речь идет о тайне Иисуса, о Сыне Человеческом или, точнее, о Сыне как таковом.

Завершается эта глава Евангелия от Матфея, в которой Иисус возносит хвалу Богу и за которой сразу идет история о субботе, такими словами Иисуса: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф 11:28-30). Обычно эти слова трактуются как выражение «либерализма» Иисуса, то есть интерпретируются в морально-нравственном аспекте: либеральный взгляд Иисуса на закон облегчает жизнь в противовес иудейскому «законничеству», легализму. Нельзя сказать, что это объяснение выглядит на практике убедительным, ибо следовать Христу – дело нелегкое, да и Сам Иисус никогда ничего подобного не утверждал. Но как же понимать тогда все это?

Нойснер показывает нам, что речь в данном случае не идет о некой моралистической формуле; перед нами – сложный теологический или, даже точнее, христологический текст. Тема покоя и связанная с этим тема тягот и бремени соотносит данный текст из одиннадцатой главы Евангелия от Матфея с вопросом о субботе. Покой, этот главный символ субботы, оказывается теперь отнесенными к Иисусу. Учение Иисуса о субботе увязывается теперь напрямую с Его призывом, обращенным к «труждающимся и обремененным», и словами о Сыне Человеческом как о «господине субботы».

Нойснер обобщает содержание данного комплекса следующим образом: «Мое бремя – легко, Я даю вам покой, Сын Человеческий есть истинный господин субботы,

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
ибо Сын Человеческий есть отныне суббота Израиля: рассуждая так, мы
действуем как Бог» (Ibid., 90).

Теперь Нойснер может позволить себе сказать еще яснее, чем прежде: «Таким образом, нет ничего удивительного в том, что Сын Человеческий есть господин субботы! Он является таковым не потому, что интерпретирует ограничения, накладываемые субботой, свободно, в либеральном духе. <...> Иисус не был раввином-реформатором, который хотел сделать жизнь человеческую „легче“. <...> Нет, речь здесь идет не об облегчении бремени <...> Речь идет об авторитете Иисуса, о Его притязаниях» (Ibid., 89). «Теперь Христос стоит на горе и занимает место Торы» (Ibid., 91). Разговор верующего иудея с Иисусом подходит здесь к решающему моменту. Испытывая благоговейную робость перед Иисусом, он обращается не к Нему, а к Его ученику: «„Действительно ли твой учитель, Сын Человеческий, и есть господин субботы?“ И снова спрашиваю я: „Твой учитель – Он Бог?“» (Ibid., 92).

Здесь обнажается ключевой вопрос обсуждаемого спора. Иисус понимает себя как Тору – как олицетворенное Слово Божие. Мощно звучащий пролог Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин 1:1) – этот пролог говорит о том же, о чем говорит Иисус в Нагорной проповеди и Иисус синоптических Евангелий. Иисус четвертого Евангелия и Иисус синоптических Евангелий – это одно и то же Лицо: подлинный «исторический» Иисус.

Спор о субботе во многом сводится к вопросу о Сыне Человеческом – о Самом Иисусе Христе. В этом контексте мы снова видим, насколько заблуждался Гарнак и его последователи, представители либеральной экзегезы, считавшие, что Сыну, Христу, не место в евангелии Иисуса, – мы видим, что именно Он и составляет его сердцевину.

Обратимся теперь к еще одному аспекту данного вопроса, о котором мы будем говорить более подробно, когда подойдем к рассмотрению пятой заповеди. В вести Иисуса о субботе раввина Нойснера смущает не только то, что Иисус занимает здесь центральное место; он видит это со всею ясностью и в конечном счете никоим образом не оспаривает; его скорее беспокоит то, какими последствиями это обернется для конкретной жизни Израиля: суббота утрачивает свою важную социальную функцию. Ведь она относится к тем существенным элементам, которые скрепляют Израиль, делая его Израилем. Выдвижение в Центр Иисуса, однако, разрушает саму священную структуру и посягает на существенный элемент, скрепляющий народ.

Новый союз, складывающийся по призыву Иисуса из Его учеников, притязает на роль нового Израиля. Разве может это не вызывать тревогу у того, чье сердце отдано «вечному Израилю»? С вопросом о притязаниях Иисуса на то, чтобы Самому быть олицетворенной Торой и олицетворенным Храмом, связана и тема Израиля – вопрос о живом единстве народа, в котором пресуществляется Слово Божие. Нойснер, как мы увидим далее, посвящает значительную часть своей книги именно этому, второму аспекту.

В связи с этим возникает вопрос, который в равной степени волнует и христианина: а хорошо ли это – разрушать важную социальную функцию субботы, ломать священный порядок Израиля в пользу союза учеников, который скрепляется одним лишь образом Иисуса и самоопределяется, так сказать, только через Него одного? Для того чтобы прояснить этот вопрос, нужно было бы проследить, как складывался и формировался этот союз учеников, это сообщество последователей, именуемое Церковью. Здесь, однако, мы не можем показать это развитие. Воскресение Иисуса «в первый день недели» повлекло за собой то, что отныне для христиан этот «первый день» – день начала Сотворения мира – превратился в «день Господень», на который автоматически перенеслись сущностные признаки ветхозаветной субботы.

То, что Церковь при этом взяла на себя, кроме всего прочего, и социальную функцию субботы, соотнося ее постоянно с «Сыном Человеческим», отчетливо проявилось, например, в том, что император Константин, проводя свои законодательные реформы, проникнутые христианским духом, закрепил за рабами право пользоваться свободой в этот день и тем самым ввел День Господень как день свободы и отдыха в правовую систему, подчиненную христианским ценностям. Мне представляется крайне досадным, что современные литургисты

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org всячески стараются обойти стороной эту социальную функцию воскресенья, неразрывно связанную в своей преемственности с Торой Израиля, и совершенно сбрасывают ее со счетов, относя к заблуждениям, идущим от Константина. Говорить об этом, однако, можно лишь в контексте общей проблемы соотношения веры и социального порядка, веры и политики. В следующем разделе мы уделим этому особое внимание.

Пятая заповедь:[31] семья, народ и сообщество учеников Иисуса

«Почитай отца твоего и мать твою, чтобы [тебе было хорошо и] чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» – так звучит пятая заповедь, представленная в Книге Исхода (Исх 20:12). Заповедь обращена к детям и говорит о родителях, определяя, таким образом, связь поколений и семейный союз как порядок, угодный Богу и Им охраняемый. Она говорит о земле и сохранении жизни на земле, то есть соединяет землю как жизненное пространство народа с основополагающим укладом семьи, увязывает существование народа и земли с союзом разных поколений, формирующимся в рамках семейной структуры.

Раввин Нойснер справедливо усматривает в этой заповеди квинтэссенцию социального порядка, основу, на которой крепится «вечный Израиль» – «эта подлинная, живая и непреходящая семья Авраама и Сары, Исаака и Ревекки, Иакова, Лии и Рахили» (Ibid., 59; ср. 73). Именно этой семье Израиля угрожает, по мнению Нойснера, весть Иисуса, главенство Его личности, перекрывающей значимость основ социального порядка: «Мы молимся Богу, Которого мы – в начале – знаем по свидетельству нашей семьи, мы молимся Богу Авраама, Сары, Исаака и Ревекки, Иакова, Лии и Рахили. Чтобы объяснить, кто мы есть, кто есть вечный Израиль, ученые указывают на наше происхождение, на кровные узы, на крепость семьи как основу существования Израиля» (Ibid., 59 ff.).

Именно эти узы Иисус подвергает сомнению. Когда Ему говорят, что там, «вне дома», стоят Его мать и братья, которые хотят поговорить с Ним, Он отвечает так: «...кто Матерь Моя? и кто братья Мои? И, указав рукою Свою на учеников Своих, сказал: вот мать Моя и братья Мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать» (Мф 12:46–50).

В связи с этим Нойснер задается вопросом: «Разве не призывает меня Иисус тем самым нарушить обе заповеди социального порядка?» (Ibid., 60). В этом вопросе содержится двойной упрек. Во-первых, речь идет о кажущемся индивидуализме вести Иисуса. Если Тора устанавливает вполне определенный, конкретный социальный порядок, давая народу ясное представление о правовых и общественных нормах во дни войны и мира, о том, чем руководствоваться в политике и повседневной жизни, то Иисус ничего об этом не говорит. Следование Иисусу не предполагает никакой социальной структуры, которая могла бы быть реализована на конкретном политическом уровне. На основаниях Нагорной проповеди не построить государства, как не построить и социального порядка, справедливо полагают многие. Её внутренний посыл, похоже, лежит совершенно в другой плоскости. Установления Израиля, сохранившиеся на протяжении тысячелетий и прошедшие через горнило истории, оказались теперь отодвинутыми в сторону. Эта новая интерпретация пятой заповеди посыгала не только на отношения между родителями и детьми, но и на всю социальную структуру Израиля.

Эти кардинальные изменения, затрагивающие социальный уровень, находят свое объяснение и оправдание в притязании Иисуса на то, чтобы стать вместе со Своими учениками основой и средоточием нового Израиля: и тут мы снова сталкиваемся с «Я» Иисуса, Который говорит с высоты самой Торы, с высоты Самого Бога. Обе эти сферы – изменение социальной структуры, то есть трансформация «вечного Израиля» в новую общность, и Божественные притязания Иисуса – неразрывно связаны друг с другом.

Нойснер, выстраивая свою критику, не ищет легких путей. Он напоминает о том, «что ведь и ученики Торы по зову учителей отрываются от дома и лона семьи и вынуждены долгое время оставлять без внимания жену и детей, дабы целиком и полностью посвятить себя изучению Торы» (Ibid., 62). «Тора тем самым занимает место рода, а учитель Торы обретает новую родословную» (Ibid., 65). Следовательно, требование Иисуса основать новую семью отнюдь не выходит за рамки того, что допускается в школе Торы, в «вечном Израиле».

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Тем не менее здесь есть существенное отличие. В случае Иисуса речь идет не о связывающей всех приверженности Торе в качестве основы для образования новой семьи – речь идет о приверженности Самому Иисусу, Его Торе. С точки зрения же раввинов, все в равной степени подчинены непоколебимому социальному порядку и через верность Торе остаются в равной степени связанными со всем Израилем. В итоге Нойснер вынужден констатировать: «...теперь мне ясно, что Иисус требует от меня того, что может требовать от меня один только Бог» (*Ibid.*, 70).

Здесь мы видим то же, что видели выше, анализируя заповедь о субботе. Христологическое (теологическое) и социальное обоснования неразрывно связаны друг с другом. Если Иисус – Бог, то Ему можно и позволительно обращаться с Торой так, как Он обращается. Лишь тогда Он имеет право столь радикально переиницировать Моисеев порядок Божественных заповедей, как это может делать только высший законодатель, Сам Бог.

Но тут возникает вопрос: хорошо ли и правильно ли было основывать такую новую общность учеников – общность, которая зиждется только на Нем одном? Правильно ли было отринуть социальные установления «вечного Израиля», каковой со времен Авраама, Исаака и Иакова основывался на узах родства, и объявить его «Израилем по плоти» (1 Кор 10:18), как это сделает апостол Павел? Какой умопостигаемый смысл может быть заключен во всем этом?

Если мы прочитаем Тору в общем контексте всего ветхозаветного канона – книг пророков, псалмов, книг Премудрости, – то мы со всею очевидностью обнаружим один существенный момент, заявленный по сути своей уже и в самой Торе: Израиль существует не просто сам по себе и сам для себя, только лишь для того, чтобы жить по «вечным» правилам закона; он существует для того, чтобы стать светом народов: псалмы, равно как и книги пророков, содержат в себе обетование, звучащее ясно и отчетливо, – обетование Спасения Божия, которое придет ко всем народам. Мы ясно слышим, что Бог Израиля, Каковой есть единственный Бог, настоящий Бог, Творец неба и земли, Бог всех народов и всех людей, Бог, в руках Которого судьбы всех народов, – этот Бог не оставит народы на произвол судьбы. Мы слышим, что Его узнают все народы, что Египет и Вавилон – две мировые державы, противостоящие Израилю, – протянут руки к Израилю и будут вместе с ним молиться единому Богу. Мы слышим, что исчезнут границы и что Бог Израиля будет признан и почтаем всеми народами как их Бог, как Единый Бог.

Именно со стороны иудеев, однако, время от времени задается – и совершенно справедливо – вопрос: а что, собственно, дал ваш «Мессия» Иисус? Он не принес вселенского мира и не принес миру благоденствия. Стало быть, Он не может быть настоящим Мессией, от Которого, в сущности, это и ожидается. И действительно, что же принес Иисус? С этим вопросом мы уже сталкивались, и ответ на него нам уже известен: Он принес народам Бога Израиля, так что все народы отныне молятся Ему и находят в Писаниях Израиля Его слово, Слово Живого Бога. Он подарил всеобщность Благовестия, универсальность, которая заключена в великом обетовании Израилю и миру. Всеобщность веры, вера в Единого Бога Авраама, Исаака и Иакова в лоне новой семьи Иисуса, охватывающей все народы, независимо от родовых уз «по плоти», – это и есть результат трудов Иисуса. Это и есть то, что отличает Его как Мессию, то, что раскрывает смысл мессианского обетования, восходящего к Моисею и пророкам, но раскрывающегося здесь совершенно по-новому.

Средством достижения этой универсальности является новая семья, единственное основание которой – союз с Иисусом, союз по воле Божией. Ибо «Я» Иисуса предстает отнюдь не как своевольное, замкнутое на себе «эго». «Кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и матери» (Мк 3:35): «Я» Иисуса олицетворяет союз Сына и Отца в общем волении. Это прислушивающееся и послушное «Я». Союз с Ним есть сыновний союз с Отцом, это полное приятие пятой заповеди на новом и самом высоком уровне. Этот союз означает вступление в семью тех, кто говорит Богу «Отец» и кто может так говорить, будучи включенным в «мы», то есть относясь к тем, кто составляет единое целое с Иисусом и – через следование Ему – с волей Отца, что и является собой высшую степень послушания, которого требует Тора.

Это единение с волей Бога Отца через союз с Иисусом, Который питается только одним – стремлением исполнить волю Отца (ср. Ин 4:34), позволяет по-новому взглянуть на отдельные установления Торы. Назначение Торы действительно состояло в том, чтобы дать конкретный правовой и социальный

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org порядок Израилю, этому особому народу, который, с одной стороны, представляет собой сплоченную, замкнутую группу, скрепленную общим происхождением и преемственностью поколений, а с другой стороны, является с самого начала по сути своей носителем некоего универсального обетования. В новой семье Иисуса, которую позднее станут называть «Церковью», эти отдельные социальные и правовые установления в их историческом буквальном прочтении не могут быть общепризнанными: именно этот вопрос возник в самом начале формирования «Церкви всех народов» и стал предметом спора между апостолом Павлом и иудейскими законниками. Буквальное перенесение социального порядка Израиля на всех людей, относящихся к разным народам, фактически означало бы отрижение универсальности складывающегося союза с Богом. Павел видел это со всею очевидностью. Это не могло быть Торой Мессии. Это и не было Торой Мессии, как показывают нам Нагорная проповедь и разговор верующего раввина Нойснера, внимательно вслушивающегося в слова Иисуса.

Здесь мы имеем дело с очень важным процессом, масштабность которого открылась в полном объеме лишь в Новое время, но смысл которого, однако, был понят односторонне и почти сразу искашен. Конкретные правовые и социальные идеи, политические уложения перестали закрепляться как незыблемые нормы сакрального права, соблюдающегося непреложно во все времена и всеми народами. Определяющим стал основанный на воле союз с Богом, дарованный Иисусом. Опираясь на этот союз, люди и народы вольны отныне определять, что? в политическом и социальном устройстве сообразно этому союзу воли, а что? нет, и тем самым самостоятельно формировать правовые отношения. В проповеди Иисуса нет социальной составляющей, и это смущает раввина Нойснера, размышляющего над словами Иисуса с позиции верующего иудея, который находит в этом основания для вполне убедительной критики. Но за отсутствием социального плана в проповеди Иисуса стоит другое, ибо в ней обнаруживается скрытый процесс всемирно-исторического значения, не имеющий аналогов ни в каком другом культурном пространстве: конкретные политические и социальные установления выводятся за пределы непосредственной сакральности, за пределы религиозного закона и отдаются на волю человека, который через Иисуса утверждается в воле Божией и благодаря Ему научается видеть, что есть право и что есть добро.

Таким образом, мы снова подошли к Торе Мессии: «К свободе призваны вы, братия» (Гал 5:13) – не к слепой свободе произвола, не к свободе, которая была бы поводом к «угождению плоти», как сказал в Послании к Галатам апостол Павел, а к свободе прозревающей, которая зиждется на добровольном союзе с Иисусом и, следовательно, на союзе с Самим Богом, то есть к свободе, которая, руководствуясь новым ви?дением, созидает именно то, о чем, по сути дела, и говорится в Торе, придавая ей изнутри, через Иисуса, универсальный смысл и тем самым действительно «исполняя» ее.

Между тем, однако, эта свобода оказалась совершенно оторванной от союза с Иисусом и выпустила Бога из поля зрения. Свобода, призванная способствовать универсализации и тем самым приданию государству подлинно светского характера, привела к абсолютному обмирщению, к абсолютной профанации – к «профанации», основополагающими признаками которой стали, похоже, полное забвение Бога и ориентация исключительно на успех. Для верующего христианина установления Торы остаются важным исходным принципом, задающим общие ориентиры. И главным ориентиром для него остается неизменно осознаваемая необходимость искания воли Божией в союзе с Иисусом, ибо без этого ему грозит ослепление разума – полная слепота.

И еще одно существенное наблюдение. Универсализация веры Израиля и его чаяний, равно как и вытекающий отсюда переход от буквы закона к новому союзу с Иисусом, напрямую связаны с авторитетом Иисуса, с Его притязаниями на Богосыновство. Этот авторитет теряет свой исторический вес и лишается каких бы то ни было оснований, если рассматривать Иисуса только как либерального раввина-реформатора. Всякое либеральное толкование Торы – это всего лишь личное мнение некоего учителя: оно не может определять ход истории. При таком подходе, кстати говоря, релятивируется и сама Тора, ее Божественное происхождение; все сказанное в ней может быть поддержано тогда лишь силой человеческого авторитета – авторитета ученого. Из этого не может родиться союз по вере. Скачок в универсальность, необходимая для этого новая свобода могут быть достигнуты только через еще большее послушание. Послушание, однако, может стать единственной формообразующей силой истории

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org только в том случае, если авторитет такой новой интерпретации Торы не меньше, чем сам исходный текст: это должен быть Божественный авторитет. Новая, универсальная семья – такова конечная цель послания Иисуса, но Его Божественный авторитет – Богосыновство Иисуса в союзе с Отцом – является той самой предпосылкой, которая необходима для того, чтобы этот радикальный переход к новой универсальной системе мог осуществиться не как акт предательства и своеволия.

Мы уже говорили о вопросе, который Нойснер обращает к Иисусу: Ты хочешь склонить меня к тому, чтобы я преступил через две или три заповеди Господа? Если Иисус не обладает полномочиями Сына, если Его слова не являются собой начало новой общности, основывающейся на новом свободном послушании, то это означает только одно: Иисус склоняет к неповиновению Божиим заповедям.

Для христиан всех времен важнейшим моментом является взаимосвязь между несоблюдением и исполнением, о чем необходимо постоянно помнить, имея при этом в виду некоторую разницу между понятиями «не соблюдать» и «преступать». Нойснер, при всем почтении к Иисусу, весьма решительно, как мы видели, критикует призыв Иисуса преступить через пятую заповедь, ибо это, как считает Нойснер, влечет за собой распад семьи; не менее решительно он критикует и посягательство на субботу, на которой зиждется социальный порядок Израиля. Между тем Иисус вовсе не хочет разрушать семью как таковую или лишать субботу ее созидающего потенциала, Он считает своим долгом создать и для того и для другого новое, более обширное пространство. Приглашая вместе с Ним послушно исполнить волю Отца и стать членом новой, универсальной семьи, Он только раздвигает тесные рамки социального устройства Израиля, не умаляя при этом роли субботы и не отменяя значения семьи. Именно поэтому Церковь – и на самой ранней стадии ее становления, и потом, когда она уже окончательно сформировалась, – считала своей основополагающей задачей защищать семью как ядро всякого социального порядка и выступать за соблюдение пятой заповеди во всей полноте ее значения: мы видим, что и сегодня Церковь продолжает бороться за это. И точно так же довольно скоро стало ясно, что сущностное содержание субботы, приходящейся на День Господень, должно быть заново переосмыслено и претворено в жизнь. Борьба за воскресенье составляет одно из важных направлений деятельности современной Церкви со всеми ее установлениями, позволяющими выдерживать единую для всей общины временную периодичность.

Неразрывная взаимосвязанность Ветхого и Нового Завета всегда являлась и является для Церкви основой основ: ведь и в речах Воскресшего особо подчеркивается, что Иисуса следует понимать только в контексте «закона и пророков» и что союз с Ним может быть претворен в жизнь лишь при истинном понимании этого контекста. Две разнонаправленные опасности, связанные с этим вопросом, подстерегали Церковь с самого начала и будут подстерегать ее всегда. С одной стороны, это ложный легализм, против которого выступает апостол Павел и который исторически именуется весьма неудачно «иудаизмом». С другой стороны, это отторжение Моисея и пророков – Ветхого Завета, впервые сформулированное во II веке по Р.Х. Маркионом (Марционом) Синопским, – одно из величайших искушений Нового времени. Не случайно Адольф фон Гарнак, будучи представителем либерального богословия, требовал исполнить наконец то, к чему призывал Маркион, и освободить христианский мир от бремени Ветхого Завета. В том же ряду стоят и широко распространенные нынче искуstительные попытки интерпретировать Новый Завет только в плоскости духовного, лишив его всякого социально-политического смысла.

И точно так же любая попытка поставить на теологическую основу ту или иную политическую концепцию означает теологизацию одного отдельно взятого политического пути, что полностью противоречит и тому новому, что заложено в вести Иисуса, и той широте, что присуща ей. Вместе с тем было бы неверно определять подобного рода тенденции как иудаизацию христианства, поскольку Израиль относит следование конкретным социальным установлениям Торы к основанной на принципах рода (происхождения) общности «вечного Израиля» и не возводит эти требования в универсальный политический догмат. Христианскому миру небесполезно было бы с почтением взглянуть на это послушание Израиля, дабы лучше понять сущность великого императива Декалога, какой христианский мир должен перенести на пространство универсальной семьи от Бога, восприняв то, что подарил нам Иисус – Новый Моисей, в котором мы видим исполнение Моисеева пророчества: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой»

Компромисс и пророческая радикальность

Вникая в диалог иудейского раввина с Иисусом, размышляя и рассуждая вместе с ним, мы, оставив позади Нагорную проповедь, значительно продвинулись вперед на пути Иисуса в Иерусалим; теперь же нам необходимо еще раз вернуться к антитезам Нагорной проповеди, в которых Иисус поднимает вопросы, относящиеся к заповедям второй скрижали, и противопоставляет старым правилам Торы новые, гораздо более радикальные нормы праведности перед Богом: отныне речь идет не просто о том, чтобы не убивать другого, но о том, чтобы сделать шаг навстречу непримирившемуся брату и примириться с ним; отныне брачные узы не подлежат расторжению; отныне действует не только равное право каждого отвечать обидчику (око за око, зуб за зуб), но предлагается безответно сносить удары; отныне требуется любить не только ближнего своего, но и врага.

Высочайший уровень морально-этических требований, нашедший здесь свое выражение, потрясает и будет потрясать людей независимо от их происхождения, поражая непревзойденным нравственным величием, трогающим до глубины души. Вспомним в этой связи Махатму Ганди, который проникся величием Иисуса под влиянием именно этих текстов. Но насколько реалистичны данные правила? Следует ли так действовать в реальной жизни, допустимо ли так действовать в реальной жизни? Не повлечет ли за собой следование этим нормам, как пишет Нойснер в своих возражениях, расшатывание всякого конкретного социального порядка? Можно ли на этих основаниях построить некий союз, собрать воедино целый народ?

Новейшие экзегетические исследования существенно продвинули нас в понимании этого вопроса, подвергнув скрупулезному анализу внутреннюю структуру Торы и ее законоуложений. Особый интерес представляет для нас в свете рассматриваемого вопроса анализ так называемого «Свода Завета» Книги Исхода (20:22–23:19). В этом кодексе законов можно выделить два типа права: так называемое казуистическое и аподиктическое право.

Казуистическое право устанавливает нормы применительно к конкретным правовым вопросам: нормы права относительно содержания рабов и их освобождения; относительно телесных повреждений, нанесенных человеком или животным; относительно компенсации в случае кражи и т. д. Здесь не дается никаких теологических оценок, но определяются конкретные санкции сообразно совершенному неправомерному деянию. Эти правовые нормы выросли из практики и на нее же ориентированы как вид права, призванный служить поддержанию реального социального порядка и соотнесенный с конкретными возможностями данного общества в данной культурно-исторической ситуации.

И в этом смысле мы имеем дело с исторически обусловленным правом, содержащим в себе немало моментов, которые можно, а часто и должно – во всяком случае, с точки зрения современной этики – подвергнуть критике, не говоря уже о том, что сам ветхозаветный кодекс законов несет в себе следы внутреннего развития: более поздние предписания нередко противоречат более древним, хотя речь идет об одном и том же предмете. Установленные нормы в основе своей опираются на веру в открывшегося Бога, который говорил на горе Синай, хотя при этом они не являются непосредственно правом от Бога, но представляют собой такое право, которое зиждется на Божественном праве, то есть рассматривает право от Бога как мерило, а не как раз и навсегда установленный закон, что превращает само право в подвижную, развивающуюся систему, способную вбирать в себя поправки и исправления.

Способность к дальнейшему развитию составляет действительно неотъемлемую часть социального порядка; он должен заключать в себе возможность сообразовываться с разными историческими ситуациями и учитывать в своих требованиях границы возможного, не упуская при этом из виду этические мерки как таковые, ибо они и придают праву собственно правовой характер. Критика пророков – Исаии, Осии, Амоса, Михея – относится в известном смысле, как это убедительно показал, например, Оливье Артю, – к критике казуистического права, которое, будучи закрепленным в Торе, тем не менее обернулось бесправием и в конкретной экономической ситуации Израиля перестало служить защите бедных, вдов и сирот, хотя, с точки зрения пророков, это и составляло главный смысл установленных от Бога правовых норм.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Эта критика пророков, однако, в равной степени приложима и к тем частям «Свода Завета», которые называют «аподиктическим правом» (Исх 22:20; 23:9–12). Аподиктическое право формулируется от имени Самого Бога, конкретные ситуации здесь не оговариваются. «Пришельца не притесняй и не угнетай его, ибо вы сами были пришельцами в земле Египетской. Ни вдовы, ни сироты не притесняйте» (Исх 22:21–22). Эти высокие нормы послужили отправной точкой для критики пророков: отталкиваясь от этих норм, пророки время от времени подвергали критике конкретные правовые обычай с тем, чтобы выявить божественное сущностное ядро права, каковое должно быть мерилом и главным ориентиром всякого правового развития и всякого социального порядка. Франк Крюземан, которому мы обязаны важными открытиями в этой сфере, определил нормы аподиктического права как «метанормы», представляющие собой по отношению к нормам казуистического права своеобразную меру вещей, систему основополагающих критериев. Соотношение казуистического и аподиктического права можно было бы описать понятийной парой «правила» и «принципы».

Таким образом, внутри самой Торы обнаруживаются совершенно разные уровни «авторитетности»; она содержит в себе, если воспользоваться выражением Оливье Артю, непрерывный диалог между исторически обусловленными нормами и метанормами. Последние выражают непреходящие требования Завета. Одним из ключевых условий этих метанорм является то, что Бог берет под свою защиту всех бедных, ибо они прежде других становятся бесправными и не могут сами себе создать право.

С этим напрямую связан еще один момент: Тора выдвигает на первый план основополагающую норму, от которой зависит всё и вся, – утверждение веры в Единого Бога. Только Ему, Яхве, можно и должно молиться. Но постепенно, однако, благодаря деятельности пророков, ответственность за бедных, вдов и сирот приобрела тот же статус, что и поклонение Единому Богу: она слилась с образом Бога, придав ему абсолютную конкретность. Социальные ориентиры представляют собой теологические ориентиры, а теологические ориентиры имеют социальный характер: любовь к Богу и любовь к ближнему неотделимы друг от друга, при этом любовь к ближнему обретает благодаря осознанию непосредственного присутствия Бога в бедных и слабых совершенно конкретные черты, преобразуясь в деятельное сострадание.

Все это важно для правильного понимания Нагорной проповеди. Внутри самой Торы и далее в противостоянии Закона и пророков мы видим уже противопоставление «подвижного» казуистического права, формирующего ту или иную социальную структуру, и сущностных принципов Божественного права, по которым должны неизменно сверяться практические нормы, подлежащие дальнейшему развитию и улучшению.

Иисус не совершает чего-то неслыханного и совершенно нового, когда Он противопоставляет изложенным в Торе практическим, казуистическим нормам чистую волю Божию как чаемую детьми Божими «превосходящую» праведность (Мф 5:20). Он опирается на тот внутренний потенциал, который заложен в самой Торе и который был развит пророками; будучи Избранным, Пророком, Который «воздвигнут» Самим Богом (Втор 18:15) и стоит с Ним лицом к лицу, Он развивает это содержание далее, облекая его в предельные формы. Вот почему вполне понятно, что в этих словах не содержится определения некоего социального порядка, но зато формулируются основополагающие критерии социального устройства, каковые, впрочем, никогда не смогут быть реализованы в чистом виде ни при каком социальном строе. Динамизация конкретных правовых и социальных форм, которой добивается тем самым Иисус, их выведение за рамки непосредственной сферы действия Бога и перенесение всей ответственности на прозревший разум, – все это полностью соответствует внутренней структуре самой Торы.

Иисус, формулирующий в Нагорной проповеди Свои антитезы, предстает перед нами не как смутьян или «либерал», Он предстает перед нами как Пророк, интерпретирующий Тору, которую Он не отменяет, а исполняет, причем исполняет именно благодаря тому, что указывает разуму, действующему в определенных исторических условиях, пространство его ответственности. Это означает, что и христианский мир должен постоянно заново пересматривать и формулировать социальные нормы, развивать «христианское социальное учение». Такое учение, сообразуясь с конкретными новыми условиями, будет вносить в заданную систему необходимые поправки. Опора на внутреннюю структуру Торы и

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org ее дальнейшее развитие в пророческой критике и в вести Иисуса, вовравшей в себя весь прежний опыт, обеспечит этому учению соответствующую широту горизонта, позволяющую осмыслить необходимые исторические изменения, равно как и твердые основания, благодаря которым человеческое достоинство будет надежно защищено как достоинство от Бога.

ГЛАВА ПЯТАЯ Молитва Господня

Нагорная проповедь, как мы видели, дает нам всеобъемлющую картину праведного человеческого бытия. Она показывает, что это означает – быть человеком. Ее основные положения можно суммарно изложить так: человек познает себя только через Бога; и только если он живет в союзе с Богом, его жизнь будет праведной. Бог, однако, не предстает здесь каким-то неведомым, далеким незнакомцем. Он являет нам Свой лик в Иисусе – Его дела и Его воля научают нас распознавать мысли и волю Самого Бога.

Если быть человеком означает быть связанным с Богом, то вполне очевидно, что для этого необходимо говорить с Богом и слушать Бога. Вот почему часть Нагорной проповеди составляет учение о молитве. Господь наставляет нас, как нам следует молиться.

У Матфея Молитва Господня предваряется коротким разъяснением относительно молитвы как таковой, призванным предостеречь нас от ложных форм молитвословия. Молитва не должна быть показательным выступлением; она требует потаенности как неотъемлемого условия отношений, основанных на любви. Бог обращается к каждомуциальному человеку по имени, которое не известно более никому, как говорит нам Писание (Откр 2:17). Любовь Бога к каждомуциальному человеку абсолютно индивидуальна, она несет в себе эту тайну единичности и уникальности, которая не может быть открыта другим людям.

Эта потаенность принесения молитвы, составляющая ее непреложную суть, не исключает совместной молитвы: даже «Отче наш» является коллективной молитвой, и только пребывая в кругу чад Божиих, мы вообще можем переступить через границы мира и возвыситься к Богу. Но эта отнесенность к «мы» пробуждает, однако, самые сокровенные глубины моего «я»; в молитве сугубо личное и общинное должны постоянно переплеться друг с другом, как мы увидим это, когда приступим к анализу молитвы «Отче наш». Подобно тому как в отношениях между мужем и женой есть глубоко личные моменты, требующие своего потаенного пространства, и одновременно моменты, связанные с общественной ответственностью, простирающейся из самой сути брачного союза, точно так же и в отношениях с Богом: «мы» молящейся общине и личное «я», сообщающее Богу то, что может быть доверено только Богу, тесно переплетаются друг с другом.

Еще одной ложной формой молитвы, от которой нас предостерегает Господь, является пустословие, словесный поток, в котором теряется дух. Нам всем хорошо знакомо это опасное состояние, когда мы произносим заученные формулы, а дух при этом витает где-то совершенно в другом месте. Сосредоточенное всего мы молимся тогда, когда, находясь в крайней нужде, о чем-то просим Его или же, изливая радость сердца, благодарим за случившееся благо. Важно, однако, не только в такие минуты, а постоянно сохранять в глубине нашей души связь с Богом. Чтобы эта связь не прерывалась, необходимо все время ее оживлять, а для этого нужно соотносить с ней все события повседневной жизни. Мы будем тем лучше молиться, чем больше наша душа в своих сокровенных глубинах будет устремлена к Богу. Чем основательнее она будет скреплять все наше бытие, тем больше мира мы будем нести в себе. Тем легче нам будет сносить боль, тем лучше мы будем понимать других и тем больше мы будем открываться им. Эту общую направленность, пронизывающую наше сознание, это тихое присутствие Бога в наших мыслях, наших чувствах и в нашем бытии мы называем «непрестанной молитвой». Это, в сущности, и есть то, что зовется любовью к Богу, а любовь к Богу есть изначальное условие и движущая сила любви к ближнему.

Эта подлинная молитва, тихое внутреннее пребывание с Богом нуждается в пище, которую и дает конкретная молитва с ее конкретными словами, образами и мыслями. Чем больше Бог присутствует в нас, тем больше возможность по-настоящему быть с Ним в словах молитвы. И наоборот, чем интенсивнее мы молимся, тем ближе к нам становится Бог и тем глубже наша связь с Ним.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Молитва должна возноситься из глубины нашего сердца, из глубины наших бед, чаяний, радостей, страданий, стыда за нашу греховность и благодарности за добро, отчего она наполняется сугубо личным содержанием. Вместе с тем, однако, чтобы молиться, нам нужна некая основа, на которую мы могли бы опереться, и эту основу нам дают слова молитвы, которые облекают в единую форму встречу с Богом всей Церкви, равно как и каждого отдельного человека, входящего в нее. Ибо без такой поддержки наше моление и наш образ Бога будут субъективными, то есть будут отражать в конечном счете более нас самих, чем Живого Бога. В словах молитвы, изначально возносимых из недр веры Израиля, а затем из недр веры молящейся Церкви, мы познаем Бога и познаем самих себя. Слова молитвы – это школа моления и одновременно школа жизни, благодаря которой мы раскрываемся и меняемся.

Святой Бенедикт сформулировал в своем «Уставе» следующее положение: «*mens nostra concordat voci nostrae*», то есть наш дух должен соответствовать нашему голосу (Reg, 19, 7).[32] Обычно мысль предшествует слову и формирует его. Но во время произнесения молитвы, чтения псалмов, во время литургической молитвы вообще все наоборот: слово, голос предшествуют мысли, и наш дух должен подчиниться этому голосу. Ибо наше собственное разумение не подскажет нам, «о чём молиться, как должно» (Рим 8:26), – слишком далеки мы от Бога, слишком таинствен и велик Он для нас. Вот почему Бог и приходит тут нам на помощь: Он Сам подсказывает нам слова молитвы и учит нас молиться, Он дарит нам возможность, через ниспославшие Им слова молитвы, отправиться в путь к Нему и через моление вместе с братьями и сестрами, дарованными нам, постепенно узнать Его, приблизиться к Нему.

У святого Бенедикта приведенная выше формула относится непосредственно к псалмам: это те самые слова, которые были дарованы людям Святым Духом, это дух Божий, ставший Словом. Вот почему мы молимся «в духе» – вместе со Святым Духом. Еще в большей степени это относится к Молитве Господней: мы молимся Богу, произнося слова, дарованные Богом, когда творим «Отче наш», говорит святой Киприан. И добавляет: когда мы произносим «Отче наш», в нас исполняется пророчество Иисуса о подлинных «поклонниках», что поклоняются Отцу «в духе и истине» (Ин 4:23). Христос, Который есть Истина, завещал нам эти слова, а с ними ниспоспал нам и Духа Святого (De dom og, 267 f.).[33] Таким образом, здесь нам открываются некоторые существенные моменты христианской мистики: речь в данном случае идет не столько о погружении в самого себя, сколько о встрече с Духом Божиим в слове, опережающем нашу мысль, о встрече с Сыном и Святым Духом и, следовательно, о единении с Живым Богом, Который всегда пребывает и в нас, и над нами.

Если Матфей предваряет «Отче наш» небольшим разъяснением относительно молитвы как таковой, то Лука помещает эту молитву в иную повествовательную рамку: она дается внутри рассказа о пути Иисуса в Иерусалим. Лука вводит Молитву Господню следующими словами: «Случилось, что когда Он в одном месте молился, и перестал, один из учеников Его сказал Ему: Господи! научи нас молиться...» (Лк 11:1).

Главный акцент, таким образом, приходится на моление Иисуса, пробуждающее у Его учеников желание научиться у Него молитве. Это очень характерно для Луки, который отводит молению Иисуса особое место в своем Евангелии. Вся деятельность Иисуса в ее целокупности проистекает из этого моления и держится им. Вот почему все важные события на Его пути, через которые постепенно открывалась Его тайна, представлены как события, связанные с молитвой. Признание Петра в том, что он «почитает» Иисуса за «Христа Божия», происходит в ситуации, когда Иисус молился (Лк 9:19-22); Преображение Господне также связано с молитвой (Лк 9:28-36).

Знаменательно, что Лука соотносит «Отче наш» непосредственно с молением Самого Иисуса. Тем самым Он делает нас соучастниками Его Собственного моления, погружает нас во внутренний диалог триединой любви, вкладывая, так сказать, наши человеческие беды в сердце Бога. Вместе с тем это означает, что слова Молитвы Господней являются ориентирами для внутренней молитвы, ключевыми ориентирами нашего бытия, средством выражения нашего желания уподобиться образу Сына. Значение «Отче наш» много шире значения отдельных слов, содержащихся в этой молитве. Она призвана быть формирующим началом нашего бытия, средством, научающим сопрягать наши мысли с мыслями Иисуса и с Его чувствованиями (ср. Флп 2:5).

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org для понимания Молитвы Господней это имеет двоякое значение. С одной стороны, крайне важно внимательно прислушиваться к словам Иисуса в том виде, как они донесены до нас Писанием. Мы должны пытаться по-настоящему вникнуть в мысли Иисуса, которые Он хотел донести до нас в Своих словах. При этом, однако, мы должны постоянно помнить о том, что «Отче наш» происходит из Его собственного моления, из разговора Сына с Отцом. Это означает, что за словами этой молитвы скрыта бесконечная глубина. Она охватывает собою человеческое бытие всех времен и потому не исчерпывается одним лишь историческим толкованием, каким бы важным оно ни было.

Великим молитвенникам разных времен было даровано счастье через внутреннее слияние с Господом проникать в глубины потаенного смысла слов и открывать для нас сокровенное богатство молитвы. И каждому из нас, с нашим сугубо личным отношением к Богу, дозволено быть принятым под сень этой молитвы. Мы должны постоянно устремлять наш «*mens*» – наш собственный дух, наш голос навстречу Слову, исходящему от Сына, открываясь Ему и подчиняясь Его направляющей силе. Именно это позволит всякому открыть свое собственное сердце, и каждому в отдельности будет дано узнать, каким образом Господь желает молиться именно с ним.

«Отче наш» дошел до нас в двух вариантах: один, более краткий, мы находим у Луки, второй, тот, что был воспринят Церковью и используется ею поныне, дан у Матфея. Дискуссии относительно того, какой из этих двух текстов является исконным, несомненно, важны, но они не имеют решающего значения. Независимо от того, какой вариант мы выбираем, мы молимся вместе с Иисусом, с благодарностью принимая и текст Луки, в котором как будто только намечено то, что раскрывается у Матфея, и текст Матфея с его ясной формой, в которую он облек семь прошений, обращенных к Богу.

Прежде чем приступить к анализу отдельных положений, позволим себе коротко остановиться на структуре Молитвы Господней, обратившись к тому варианту, который донес до нас Матфей. Молитва состоит из обращения-призыва и семи прошений. Три из этих прошений отнесены к «Ты», четыре – к «мы». Первые три прошения касаются присутствия в этом мире Бога, четыре следующие прошения касаются наших надежд, потребностей и нужд. Соотношение этих двух частей «Отче наш» можно сравнить с соотношением двух скрижалей Декалога, которые по сути своей поясняют две составляющие основного завета – любовь к Богу и любовь к ближнему, а это те главные ориентиры, что наставляют нас на путь любви.

Точно так же и в «Отче наш» сначала на первый план выдвигается главенство Бога, из чего естественным образом происходит забота о праведном человеческом бытии. И точно так же здесь сначала речь идет о пути любви, который одновременно есть путь обращения к Богу. Для того чтобы человек мог по-настоящему молиться, он должен быть приобщен к правде. А правда – это прежде всего Бог, Царство Божие (ср. Мф 6:33). Мы должны для начала выйти за пределы своего «я» и открыться Богу. Ни о какой праведности, ни о каком правильном порядке вещей в нашей жизни не может идти и речи, если мы не сумели установить правильный порядок отношений с Богом. Вот почему «Отче наш» начинается с Бога и ведет нас от Него к человеческому бытию. На нашем пути нас ждет нисхождение в бездну опасностей, крайняя из которых есть подстерегающее человека зло: вспомним образ дракона, вступающего «в брань» с «сохраняющими заповеди Божии и имеющими свидетельство Иисуса Христа» (Откр 12:17).

Но что бы с нами ни происходило, незыблемым остается начало начал – Отче наш: ибо мы знаем, что Он с нами, что Он держит нас в своих руках, что Он нас спасет. Петер-Ханс Кольвенбах рассказывает в своей книге, посвященной духовному бдению, об одном православном старце, который испытывал настоятельную потребность «начинать „Отче наш“ с конца, дабы сподобиться завершить молитву первыми словами – „Отче наш“». Это соответствовало бы, объяснял старец, православному пути: «Все начинается в пустыне с искушения, затем мы возвращаемся в Египет, проходим через исход, минуя этапы прощения и манны небесной, и попадаем по воле Божией в землю Его обетования, в Царство Божие, где Он открывает нам тайну Своего имени: „Отче наш“» (Kolvenbach, 65 f.).

Оба пути, восходящий и нисходящий, призваны напоминать нам о том, что «Отче наш» – это молитва Иисуса и что ее смысл раскрывается через осознание этой

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org общности с Ним. Мы молимся Отцу на небесах, которого мы знаем благодаря Сыну; вот почему Иисус незримо присутствует во всех прошениях этой молитвы, как мы увидим, когда подойдем непосредственно к анализу отдельных положений. И последнее: поскольку «Отче наш» – молитва Иисуса, она заключает в себе троичность. Молясь вместе с Иисусом, мы через Духа Святого обращаемся к Отцу.

Отче наш, сущий на небесах

Мы начнем с обращения «отче». Райнхольд Шнайдер пишет в своей работе, посвященной «Отче наш», следующее: «„Отче наш“ открывается великим утешением: нам дозволено говорить „Отче“. В этом одном-единственном слове заключена вся история Спасения. Нам дано говорить „Отец“, потому что Сын был нашим братом, Который открыл нам Его, и потому что через подвиг Христа мы вновь стали Божими чадами» (Schneider, 10). Современные люди едва ли могут ощутить в полном объеме утешительную силу слова «отец», ведь у многих опять взаимоотношений с отцом либо вовсе отсутствует, либо весьма относителен – у кого-то из-за возникающих трений, у кого-то – из-за недостаточного участия отцов в жизни детей.

Вот почему нам еще нужно изучить, что означает, собственно, слово «отец» с точки зрения Иисуса. В речах Иисуса Отец предстает как источник всякого добра, как мерило человеческой праведности и совершенства: «А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми» (Мф 5:44–45). Идущая «до конца» любовь (Ин 13:1), которую Господь исполнил на Кресте, молясь за врагов Своих, открывает нам сущность Отца. Он и есть эта любовь. Именно поэтому Иисус, исполняющий ее в полной мере, является в полной мере «Сыном» и приглашает нас стать «сынами и дщерьми» (2 Кор 6:18) – с учетом этой высокой мерки.

Обратимся еще к одному тексту. Господь напоминает нам, что отцы не должны давать детям камня, если те просят хлеба (Мф 7:9–10), и говорит далее: «Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него» (Мф 7:11). Лука конкретизирует понятие «благ», даруемых Отцом: «Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст духа Святаго просящим у Него» (Лк 11:13). Это означает одно: дар Бога – это Сам Бог. «Блага», даруемые Им, – это Он Сам. Именно этот пример неожиданно открывает нам, что составляет суть моления: мы молимся не о том, чтобы получить то или это, мы молимся о том, чтобы Бог принес Себя нам в дар, – такой дар будет превыше всех даров, он станет «единственно наущенным». Молитва – это путь, предназначенный для того, чтобы постепенно очистить наши желания, внести в них поправки, чтобы постепенно осознать, что в действительности мы нуждаемся только в одном: в Боге и в Его Духе.

Если Господь учит нас искать сущность Бога Отца в любви к врагам и в этом видеть Его совершенство, дабы самим стать «сынами», то этим нам дается ясное представление о характере связи между Отцом и Сыном. Нам показывается, что в зеркале образа Иисуса мы можем увидеть, Кто есть Бог и Каков Он: через Сына мы находим Отца. «Видевший Меня видел Отца», – ответил Иисус во время вечери на просьбу Филиппа, сказавшего: «Покажи нам Отца» (Ин 14:8). «Господи, покажи нам Отца», – вызываем мы, обращаясь к Иисусу, и ответом всегда для нас будет Сын: через Него, и только через Него мы узнаём Отца. И в этом открывается суть подлинного Отцовства. «Отче наш» не проецирует человеческий образ на небеса, а показывает нам в небесной перспективе Иисуса, какими людьми мы должны и можем стать.

Если мы, однако, еще более внимательно присмотримся к тексту, то обнаружим, что для нас Отцовство Бога предстает, согласно вести Иисуса, как отцовство двоякого рода. Бог является нашим Отцом в первую очередь потому, что Он наш Творец. Поскольку Он создал нас, мы принадлежим Ему: само бытие как таковое происходит от Него, и потому оно благо, ведущее свое происхождение от Бога. Всякий человек должен постоянно помнить об этом, ибо это относится ко всем и каждому. Псалом 32 говорит: «Он создал сердца всех их и вникает во все дела их» (Пс 32:15). Мысль о том, что Бог сотворил каждого отдельного человека, является составляющей частью образа человека в Библии. Каждый человек исключителен и, будучи таковым, желанен для Бога. Бог знает каждого

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org в отдельности. И в этом смысле человек уже по своей природе, в силу своей с сотворенности, является Божиим чадом, ибо его Отец – Бог, и то, что человек, как говорится в Писании, создан по образу и подобию Божию, только подтверждает эту мысль.

Так мы подошли ко второй ипостаси Богоотцовства. Христос – единственный и неповторимый «образ Бога» (2 Кор 4:4; Кол 1:15). Отцы Церкви исходя из этого говорят, что Бог, создавая человека «по образу и подобию Своему», уже заранее думал о Христе и творил человека по образу «нового Адама», по образу совершенного человека. Но еще важнее другое: Иисус является Сыном в подлинном значении этого слова, ибо Он – одной природы со Своим Отцом. Иисус хочет вовлечь нас всех в круг Своего человеческого бытия и тем самым разделить с нами Свое Сыновство, дабы мы целиком и полностью принадлежали Богу.

Понятие «чадо» предстает, таким образом, как понятие, заключающее в себе потенциал дальнейшего развития: мы не являемся уже «готовыми» детьми Божиими, но мы должны, постоянно углубляя свою внутреннюю связь с Иисусом, все больше становиться и быть таковыми. Быть «чадом Божиим» означает то же самое, что быть последователем Христа. Обращение «Отец» по отношению к Богу заключает в себе призыв к нам самим: призыв жить как Его «чада», Его сыновья и дочери. «И все Мое Твое», – говорит Иисус, обращаясь к Отцу (Ин 17:10), и то же самое говорит отец старшему брату блудного сына (Лк 15:31). Жить с сознанием этого и зовет нас слово «Отче». Это дает возможность преодолеть навязчивое стремление к независимости, к ложной самостоятельности – стремление, стоящее у истоков истории грехопадения человечества. Ибо Адам, прельстившись словами змея, возжелал сам стать Богом, дабы более не нуждаться в Нем. Быть «чадом» не означает, как это яствует из всего вышесказанного, быть зависимым от Отца, а означает существование в отношениях любви, что определяет все человеческое бытие, составляя его смысл и величие.

И наконец, остается еще один вопрос: является ли Бог одновременно и матерью? В Библии мы находим такое сравнение любви Бога и материнской любви: «Как утешает кого-либо мать его, так утешу Я вас, и вы будете утешены в Иерусалиме» (Ис 66:13); «Забудет ли женщина грудное дитя свое, чтобы не пожалеть сына чрева своего? но если бы и она забыла, то Я не забуду тебя» (Ис 49:15). Тайна материнской любви Бога особенно ярко раскрывается в древнееврейском слове «рахамим», которое, собственно, означает «материнское лоно» и одновременно используется для обозначения Божественного сострадания к людям, милосердия Бога.

Названия органов человеческого тела довольно часто используются в Ветхом Завете для описания главных состояний человека, равно как и для описания чувств и мыслей Бога, подобно тому как сегодня слова «сердце» или «голова» нередко встречаются, когда речь идет о нашем бытии. Таким образом, Ветхий Завет описывает ключевые состояния человеческого бытия не в абстрактных понятиях, а в «телесных» языковых образах. Материнское лоно является самым конкретным символом внутренней неразрывной связи между живыми существами и постоянного внимания к слабому, беспомощному существу, которое целиком и полностью, телесно и душевно, находится под защитой материнского лона. Языковые образы, связанные с телесностью, дают нам гораздо более глубокое понимание чувствований Бога в отношении человека, чем любое абстрактное понятие.

Примечательно, что, несмотря на существование языковых форм, относящихся к сфере телесности человека и сопрягающих материнскую любовь с образом Бога, Сам Бог никогда не называется «матерью», и это обращение применительно к Нему никогда не используется ни в Ветхом, ни в Новом Завете. «Мать» существует в Библии как некий образ, но не как обозначение Бога. Спрашивается, почему? Мы можем попытаться только в самом общем приближении ответить на этот вопрос. Само собой разумеется, Бог не является ни мужчиной, ни женщиной, Бог – это Бог, Творец, Творец мужчины и женщины. В языческой культуре, среди которой существовал народ Израиля, равно как и ранняя Церковь Нового Завета, важное значение имел культ богини-матери, в основе которого – совершенно особая система взаимоотношений между миром и Богом, связанная с пантегистическим видением, снимающим различие между творцом и его творением. Бытие вещей и людей представляется в этом случае как «эмансация», исходящая из единого материнского лона, когда само бытие

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org вливается в уже существующие многообразные формы.

В отличие от образа богини-матери, в образе отца изначально была заложена и остается заложенной инакость творца по отношению к своему творению, суверенность самого акта творения. Только в результате исключения материнского начала из сферы Божественного в недрах Ветхого Завета смог вызреть образ Бога в его чистой трансцендентности. Но независимо от того, найдем ли мы убедительное объяснение этому или нет, для нас остается непреложным фактом молитвенный язык Библии, а в этом языке, как уже говорилось, несмотря на наличие величественных образов материнской любви, само понятие «мать» не используется в качестве обозначения Бога или обращения к Нему. Мы молимся так, как учит нас Священное Писание, как учит нас Иисус, а не так, как нам это заблагорассудится. И только в этом случае наша молитва будет правильной.

Теперь нам осталось осмыслить только слово «наш». Один лишь Иисус мог с полным правом сказать «Мой Отец», потому что только Он настоящий Сын Бога – рожденный от Него, одной с Ним природы. Поэтому мы все, в отличие от Иисуса, должны говорить «наш Отец», «Отче наш». Только будучи учениками и последователями Иисуса, мы можем говорить Богу «Отец», ибо только через союз с Иисусом Христом мы действительно становимся «чадами Божиими». Вот почему слово «наш» накладывает на нас большие обязательства: оно требует от нас, чтобы мы вышли за пределы нашего замкнутого «я». Оно требует, чтобы мы присоединились к общине других детей Бога. Оно требует, чтобы мы вычеркнули из нашей жизни то, что относится только к нам самим, то, что нас разъединяет. Оно требует принимать другого, принимать других – быть готовым услышать их и принять в наше сердце. Этим словом «наш» мы говорим «да» живой Церкви, в которой Господь хотел собрать Свою новую семью. Вот почему «Отче наш» является одновременно и сугубо личной, и общечерковной молитвой. Произнося слова этой молитвы, мы молимся всем нашим сердцем, но одновременно мы молимся в кругу всей семьи Бога, вместе со всеми живущими и умершими, вместе с людьми всех сословий, всех культур, всех рас. Благодаря ей мы и становимся единой семьей вне каких бы то ни было границ.

Местоимение «наш» позволяет нам понять и следующее за обращением к Богу пояснение: «Сущий на небесах». Произнося эти слова, мы помещаем Бога не на какую-то далекую звезду, а говорим, что мы, имеющие разных земных отцов, тем не менее все происходим от одного-единственного Отца, который есть мера всякого отцовства и его исток. «Для сего преклоняю колени мои пред Отцем Господа нашего Иисуса Христа, от Которого именуется всякое отчество на небесах и на земле», – говорит святой Павел (Еф 3:14-15). А за всем этим мы слышим слова Господа: «И отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах» (Мф 23:9).

Отцовство Бога более подлинно, чем отцовство человеческое, ибо в конечном счете своим существованием мы обязаны именно Ему; потому что Он вечно думает о нас и желает нас; потому что Он дарит нам истинный отчий кров, вечный. И если земное отцовство разделяет, то небесное – объединяет: небеса, таким образом, означают тот самый другой, вышний мир Бога, откуда мы все пришли и куда мы все должны стремиться. То, что наш Отец пребывает на небесах, указывает нам на то самое всеохватное «мы», что снимает все границы, сокрушает все неприступные стены и устанавливает мир.

Да святится имя Твое

Первое прошение Молитвы Господней напоминает нам третью заповедь Декалога: не произноси имени Господа, Бога Твоего, напрасно. Но что это такое – «имя Бога»? Когда мы говорим об этом, то невольно перед нашими глазами возникает образ Моисея – как он стоит посреди пустыни и видит куст терновника, который горит и не сгорает. Сначала любопытство толкает Моисея на то, чтобы рассмотреть это таинственное явление поближе, но из куста раздается голос: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх 3:6). Этот Бог отправляет его назад в Египет и дает ему наказ вывести народ Израиля из Египта в Землю обетованную. Моисей должен во имя Бога потребовать у фараона, чтобы тот отпустил Израиль на свободу.

Но в тогдашнем мире существовало много богов; вот почему Моисей спрашивает его имя, по которому можно было бы судить о том, насколько могуществен этот бог в сравнении с другими богами и обладает ли он особой властью. И в этом

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org смысле идея имени Бога относится в первую очередь к политеистическому миру, внутри которого всякий бог, в том числе и этот, должен назвать свое имя. Но Бог, Который взывает к Моисею, подлинный Бог. Бог в истинном Своем значении не существует во множественном числе. Бог по сути Своей единичен. Именно поэтому Он не может вступить в мир богов на правах одного из множества, как не может Он иметь и никакого имени, каковое будет одним из имен в ряду прочих.

Вот почему ответ Бога звучит одновременно и как отказ назвать Свое имя, и как согласие открыть Себя. Он говорит о Себе просто: «я есмь Сущий» (Исх 3:14), [34] то есть Он – это просто Он. Это одновременно имя и не-имя. В соответствии с этим представляется совершенно верным то, что в Израиле это самоименование Бога, услышанное в слове «яхве», не произносилось и потому не было низведено до уровня имени некоего божества. И совершенно неверным поэтому представляется то, что в новых переводах Библии это имя, которое для Израиля всегда считалось таинственным и непроизносимым, пишется как самое обычное имя, вследствие чего тайна Бога, не имеющего ни зримого образа, ни произносимого имени, предстает как нечто совершенно обыденное, описываемое в категориях какой-нибудь общей истории религий.

При этом, однако, бесспорным остается одно: Бог не просто отмахнулся от Моисея, воспротивившись назвать Свое имя; и для того чтобы понять это странное слияние именования и неименования, мы должны уяснить себе, что это, собственно, такое – имя. Самым простым было бы сказать, что имя – это форма, дающая нам возможность обращаться к другому, звать его. Оно устанавливает связь. Когда Адам дает имена животным, то это не означает, что он определяет их сущность, это означает, что он их встраивает в человеческий мир, приспосабливает их к себе, чтобы иметь возможность к ним обращаться. Если иметь это в виду, то становится понятным, какова положительная составляющая имени Бога: Бог устанавливает связь между Собой и нами. Он делает Себя доступным для нас, дабы мы могли к Нему обращаться. Он вступает в связь с нами и предоставляет нам возможность быть связанным с Ним. Это означает, однако, что Он так или иначе отдает Себя нашему человеческому миру. Он становится доступным и потому уязвимым. Он берет на Себя риск отношений с нами, бремя сосуществования с нами.

То, что привело к Его вочеловечению, началось с Его именования. И действительно, когда мы будем рассматривать Первосвященническую молитву Иисуса, мы увидим, что Иисус представляет Себя тут как новый Моисей: «Я открыл имя Твое человекам...» (ин 17:6). То, что началось при неопалимой купине в Синайской пустыне, завершается «горящим кустом» Креста. Через Своего вочеловечившегося Сына Бог действительно стал доступным для нас – Тем, к Кому можно обратиться. Он стал частью нашего мира, отдав Себя, так сказать, в наши руки.

В свете всего вышесказанного мы понимаем теперь, что означает прошение об охранении святости имени Бога. Ведь имя Бога может быть осквернено, а это значит, что Сам Бог может стать жертвой осквернения. Имя Бога может быть использовано в наших личных целях, и тогда может быть искажен Сам образ Бога. Чем больше Он отдается в наши руки, тем больше у нас возможностей помрачить Его свет; чем ближе Он к нам, тем явственнее последствия наших злоупотреблений Им, искажающих Его образ до неузнаваемости. Мартин Бубер однажды сказал, что при всех тех позорных надругательствах над именем Бога, которые лежат на нашей совести, нам вообще должно быть стыдно величать Его как бы то ни было. Но молчать о Нем, не называть Его никак означало бы, считает Бубер, и вовсе отвернуться от Него, открывшего нам Свою любовь. Так что нам ничего не остается, говорит Бубер, как с величайшим благоговением извлекать из грязи отдельные фрагменты Его имени, с тем чтобы попытаться очистить их от скверны. Но мы не в состоянии справиться с этим в одиночку. Мы только можем просить Его Самого не допустить, чтобы свет Его имени померк в этом мире.

И эта просьба о том, чтобы Он Сам взял в свои руки защиту Собственного имени, чтобы Он сохранил для нас чудесную тайну Своей «доступности», дающей нам возможность звать Его, обращаться к Нему, просьба о том, чтобы Он Сам пробивался к нам сквозь все искажения, – эта просьба является одновременно обращением к нашей собственной совести: как я сам обхожусь с именем Господа? Замираю ли я в благоговейном почтении перед горящим терновым кустом, перед непостижимостью Его непреходящей близости, простирающейся до

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org настоящего времени и пресуществляющейся в таинстве Евхаристии, когда Он в прямом смысле отдает Себя в наши руки? что я делаю для того, чтобы Святое бытие Бога с нами не обернулось для Него погружением в скверну, а, наоборот, обернулось для нас восхождением к Его чистоте и святости?

да приидет Царствие Твое

Рассматривая это прошение о Царстве Божием, мы должны вспомнить все то, что мы уже говорили о понятии «Царство Божие». Это прошение само по себе означает в первую очередь признание нами главенства Бога: там, где Его нет, там нет и добра. Там, где люди не видят Бога, там начинается разрушение человека и вместе с ним разрушение мира. Именно об этом говорит нам Господь: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф 6:33). Эти слова указывают на иерархию приоритетов в человеческой деятельности, они дают нам ориентиры для нашей повседневной жизни.

Это отнюдь не означает, что нам уготованы молочные реки с кисельными берегами за то, что мы будем благочестивы и набожны, или за то, что нам «понравится» Царство Божие. Здесь не может идти речи о некой заданной модели мира, самовоспроизводящейся при определенных условиях, как об этом мечталось утопистам – строителям бесклассового общества, в котором все само собой должно было складываться идеально только потому, что отсутствует частная собственность. Таких простых рецептов Иисус нам не дает. Но Он устанавливает, как уже говорилось, приоритеты, которые определяют все. «Царство Божие» означает «власть Бога», а это, в свою очередь, означает признание главенства Его воли. Эта воля определяет правду, частью которой является то, что мы признаем Его право и обретаем благодаря этому мерило права и правды в отношениях между людьми.

Иерархия приоритетов, данная здесь Иисусом, заставляет нас вспомнить об одном ветхозаветном эпизоде, повествующем о первой молитве Соломона после его вступления во власть. Здесь рассказывается о том, как Бог явился во сне молодому царю и предложил исполнить одно его желание. Классический мотив, заветная мечта человечества! О чем же просит Соломон? «Даруй же рабу Твоему сердце разумное, чтобы судить народ Твой и различать, что добро и что зло; ибо кто может управлять этим многочисленным народом Твоим?» (3 Цар 3:9). Бог воздает Соломону хвалу за то, что он не просил, как водится, «богатства, имения и славы и души неприятелей твоих» и также не просил «многих дней» (2 Пар 1:11), а просил даровать ему то, что составляет истинную ценность: разумное сердце, способность различать между добром и злом. За это Соломон получил не только премудрость, но и прочие блага.

Этими словами – «да приидет Царствие Твое» (именно Твое, а не наше!) – Господь хочет нас подвести именно к такой молитве, с какой Соломон обратился к Богу, и тем самым указать нам тот порядок, которым мы должны руководствоваться в нашей жизни. Первое и главное для нас – разумное сердце, дабы в мире царствовал Бог, а не мы. Царство Божие приходит через разумное сердце. Таков его путь. Вот почему мы снова и снова должны просить об этом.

Соотнесение с Христом придает этому прошению дополнительную глубину, делает его еще более конкретным. Мы уже говорили о том, что Иисус является собой олицетворенное Царство Божие; там, где Он, там и «Царство Божие». Это значит, что, когда мы просим дать нам разумное сердце, мы просим о единении с Иисусом Христом, просим о том, чтобы нам всем стать «одно во Иисусе Христе» (Гал 3:28). Это просьба о подлинной преемственности, которая приведет к подлинному единению, к тому, что мы станем с Ним одним телом. Очень точно об этом пишет Райнхольд Шнайдер: «Жизнь этого Царства есть продолжение жизни Христа в Его учениках; в сердце, перестающем питаться жизненной силой Христа, заканчивается Царство; в сердце, тронутом и преображенном этой силой, оно засыхает; корни этого неистребимого дерева пытаются пробиться в каждое сердце. Это особенное Царство, оно существует только благодаря Господу и через Него, ибо Он и есть жизнь этого Царства, его сила, его сердцевина» (Schneider, 31 f.). Просить о Царстве Божием означает говорить Иисусу: Господи, дозволь нам быть Твоими! Проникни в нас, живи в нас, собери в Твоем теле рассеянное человечество, дабы все собранное в Тебе было покорено Богу и Ты смог бы передать Отцу все покоренное Ему, и тогда «будет Бог все во всем» (1 Кор 15:26-28).

да будет воля Твоя и на земле, как на небе

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org два момента сразу выступают на первый план в этом прошении: существование воли Божией с нами и для нас – воли, каковая должна быть мерилом нашего воления и нашего бытия. И еще: сущность неба заключается в том, что там непререкаемо исполняется воля Божия, или, говоря иначе, там, где исполняется воля Божия, там – небо. Сущность неба заключается в единстве с волей Божией, в единстве воли и правды. Земля становится «небом» в том случае, если на ней исполняется воля Божия, и она остается просто «землей», антиподом «неба», в том случае, если она избегает подчинения воле Божией. Именно поэтому мы молим о том, чтобы на земле было так же, как на небе, чтобы земля стала «небом».

Но что это такое, «воля Божия»? Как нам распознать ее? Как нам исполнить ее? Священное Писание исходит из того, что человек в своих сокровенных глубинах несет в себе знание о воле Божией, что существует глубоко укорененное в нас знание, объединяющее нас с Богом, сознание, каковое мы именуем совестью (ср. Рим 2:15). Но Священное Писание говорит и о том, что это общее знание, объединяющее нас с Творцом и данное нам в тот момент, когда Господь сотворил человека по образу и подобию Своему, – это знание рассеялось в ходе истории, и, хотя ему не дано угаснуть совсем, оно, скрытое под множеством наслаждений, превратилось в слабо мерцающий огонек, который легко может погаснуть под гнетом накопившихся в нас предрассудков. Именно поэтому Бог снова возвзвал к нам, обратив к нам исторические слова, которые, достигнув нашего слуха, еще раз объясняют пройденный «урок», помогают пробиться наружу сокровенному внутреннему знанию, скрытому где-то в глубинах заповедных тайников.

Ключевым моментом этого исторического «урока для отстающих» является в библейском Откровении Слово о десяти заповедях, прозвучавшее на горе Синай, – Слово, которое, как мы видели, отнюдь не отменяется Нагорной проповедью и не объявляется «старым законом», но развивается далее, дабы оно предстало во всей своей незамутненной чистоте, во всем блеске своей глубины и величия. Это Слово, как мы уже говорили, не есть нечто навязанное человеку извне. Оно является собой – насколько мы способны это воспринять – сущностное самораскрытие Бога и, следовательно, раскрытие правды о нашем бытии: оно поясняет нам систему оценок нашего бытия, чтобы мы могли легко ориентироваться в ней и претворять ее в жизнь. Воля Божия проистекает из бытия Божия и ведет нас поэтому к правде нашего собственного бытия, спасая нас от саморазрушения через ложь.

Поскольку наше бытие – от Бога, мы можем, несмотря на всю скверну, мешающую нам, встать на путь, ведущий к воле Божией. Именно этот смысл и заключен в ветхозаветном понятии «праведность»: жить по Слову Божию – то есть жить, сообразуясь с волей Божией и постоянно ища соответствия этой воле.

В устах Иисуса, однако, слова о воле Божией и о небе, где исполняется воля Божия, обретают особый смысл, обусловленный в первую очередь сутью Его Собственного послания. У «колодезя Иаковлева» Он говорит Своим ученикам, которые принесли Ему еду: «Моя пища есть творить волю Пославшего Меня» (Ин 4:34). Это означает, что исполнение воли Отца составляет основу Его жизни. Единство воли с Отцом – основа основ Его бытия. Вместе с тем, однако, в «Отче наш» мы слышим в первую очередь отзвуки тех проникновенных слов, исполненных духа борения, с которыми Иисус обратился к Отцу в Гефсиманском саду: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты». И далее: «Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя» (Мф 26:39,42). Об этой молитве Иисуса, благодаря которой нам дозволяется заглянуть в Его человеческую душу и увидеть в ней единение с волей Отца, мы еще будем говорить более подробно, когда обратимся к страданиям Иисуса.

Автор Послания к Евреям усмотрел в этом Гефсиманском борении раскрытие главной тайны Иисуса (Евр 5:7) и, получив возможность через эту молитву заглянуть в душу Иисуса, излагает свое толкование открывшейся тайны, опираясь на Псалом 39, который он прочитывает следующим образом: «Жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне. <...> Тогда Я сказал: вот, иду, как в начале книги написано о Мне, исполнить волю Твою, Боже» (Евр 10:5-7; Пс 39:7-9). Вся сущность Иисуса, все Его бытие выражены в этих словах: «вот, иду исполнить волю Твою». Только теперь мы можем понять до конца, что имел в виду Иисус, когда говорил: «Моя пища есть творить волю Пославшего Меня» (Ин 4:34).

И только теперь мы понимаем, что Иисус и есть «небо» в собственном,
Страница 63

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org глубочайшем смысле этого слова – Он и есть тот, в Котором и через Которого свершается целиком и полностью воля Божия. Глядя на Него, мы извлекаем для себя главный урок: нам никогда не стать истинно «праведными», опираясь только на свои собственные силы, ибо наша собственная воля всегда будет перевешивать, уводя нас от воли Божией и делая нас просто «землей». Христос же принимает нас, возвышает до Себя, вбирает нас в Себя, и тогда, соединившись с Ним, мы научаемся распознавать волю Божию. Таким образом, произнося слова этого третьего прошения, заключенного в «Отче наш», мы молимся в конечном счете о том, чтобы быть ближе к Нему, дабы воля Божия перевешивала бы наше своеолие и делала нас способными подняться на ту высоту, на которую мы призваны подняться.

Хлеб наш наущный дай нам на сей день

Четвертое прошение молитвы «Отче наш» кажется нам самым «человечным» из всех прошений: Господь, направляющий наш взгляд на самое важное, «наущное», знает о наших земных потребностях и признает их. И когда Он говорит Своим ученикам: «Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить» (Мф 6:25), Он приглашает нас молить о пище, то есть переложить эту заботу на Бога. Хлеб есть «плод земли и человеческого труда», но земля не принесет плодов, если она не примет в себя солнца и дождя. Это неподвластное нам взаимодействие природных сил противостоит искущению нашей гордыни, внушающей нам, будто мы сами, без какой бы то ни было помощи, только благодаря своему умению, можем обеспечить собственную жизнь. Подобного рода гордыня делает человека холодным и жестоким. Именно поэтому она губительна для земли; иначе и быть не может, ибо она противостоит истине, заключающейся в том, что нам, людям, изначально указаны определенные рамки, границы возможного и что, только открывшись Богу, мы можем стать великими и свободными, можем стать собой. Нам дано право молиться, и мы обязаны молиться. Мы знаем: если земные отцы дают своим детям, обращающимся к ним с просьбой, «даяния благие», то Небесный Отец тем более не откажет нам в благах, которые только Он один и может нам дать (ср. Лк 11:9–13).

Святой Киприан Карфагенский, рассуждая о Молитве Господней, обращает внимание на две важные грани четвертого прошения. Подобно тому как он, говоря об обращении «Отче наш», особо выделил глубину значения слова «наш», так и здесь он подчеркивает, что речь в первую очередь идет о «нашем хлебе». Произнося эти слова, мы молимся вместе со всеми учениками Иисуса, в союзе с чадами Божиими, а это значит, что никто не должен думать только о себе одном. Отсюда следует: мы молимся именно о «нашем» хлебе, то есть и о хлебе для других. Тот, у кого хлеба в избытке, призывается к тому, чтобы поделиться им. Святой Иоанн Златоуст в своих «Беседах на Первое послание к Коринфянам», написанное в связи с возмущениями христиан в Коринфе, говорит, что все «мы питаемся одним и все делаемся одним», [35] ибо, как сказал апостол Павел, «все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор 10:17), и если Иисус «предал Себя Самого за тебя», то и мы должны «уделить <...> хлеба брату», «равно всем раздавать общий хлеб». [36] Развивая эту тему, Петер-Ханс Кольвенбах пишет: «Как можно, взывая к Отцу нашему за столом Господнем и справляя трапезу Господню, чувствовать себя свободным от обязательства признавать непрекаемой волю Божию, призывающую нас делать все, чтобы у всех людей, Его братьев, был хлеб наущный?» (Kolvenbach, 98). Облекая это прошение в форму «мы», Господь говорит нам: «Вы дайте им есть» (Мк 6:37).

И еще одно важное наблюдение святого Киприана. Тот, кто просит о хлебе на сегодня, тот беден. Молитва предполагает бедность учеников. Она предполагает, что просящие отказались от мира, его богатств и его блеска во имя веры и теперь просят лишь о самом необходимом для поддержания жизни. «<...> Итак, ученик Христов, которому воспрещается заботиться о завтрашнем дне, справедливо испрашивает себе дневной пищи: было бы противоречие и несообразность в том, если бы мы искали в этом веке продовольствия на долгое время, когда просим о скором пришествии Царства Божия» (De dom or 19, 281). [37] В Церкви непременно должны быть люди, которые отказываются от всего, чтобы следовать за Господом; люди, которые решительно во всем полагаются на Бога, на Его доброту, нас пытающую, – то есть люди, которые демонстрируют образ веры, способный вывести нас из состояния бездумного прозябания и слабоверия.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Такие люди, которые настолько доверяются Богу, что не нуждаются ни в какой иной опоре, кроме Него, имеют для нас важное значение. Они своим примером призывают нас доверяться Богу, полагаться на Него в самых сложных жизненных ситуациях. Вместе с тем эта бедность, мотивированная стремлением целиком и полностью отдаваться служению Богу и Его Царству, является выражением солидарности со всеми бедствующими в мире, благодаря чему в истории устанавливается новая система ценностей и демонстрируется готовность к новому служению: готовность вступаться за других.

Прошение хлеба, хлеба на сегодняшний день, заставляет также вспомнить о сорокалетнем странствовании народа Израиля по пустыне, во время которого люди питались манной небесной – хлебом, ниспосланным свыше. Каждому разрешалось собрать небесного даяния ровно столько, сколько потребно было на текущий день, и только на шестой день было позволено собрать хлеба на два дня, дабы иметь возможность исполнить заповедь о субботе (Исх 16:16-23). Сообщество учеников, ежедневно заново вспоминающее о доброте Бога, дарующего жизнь, повторяет в обновленном виде опыт странствующего богоизбранного народа, коему Бог и в пустыне даровал пищу.

Таким образом, прошение о хлебе на сегодняшний день несет в себе гораздо более глубокий смысл, нежели просто прошение о необходимости пропитания. Оно предполагает готовность присоединиться к узкому кругу ближайших последователей Иисуса, отринувших от себя все блага этого мира, – готовность вступить на путь тех, кто «поношение Христово почел большим для себя богатством, нежели Египетские сокровища» (Евр 11:26). Эсхатологическая перспектива оборачивается перспективой грядущего, которое становится важнее и реальнее настоящего.

В связи с этим необходимо остановиться на одном слове, которое в традиционном немецком переводе звучит достаточно обыденно: дай нам на сегодня наш «насущный», «ежедневный» хлеб. Слово «ежедневный» соответствует греческому слову «εριού?stios», относительно которого один из величайших знатоков греческого языка, богослов Ориген, утверждает, что такое слово в греческом нигде не встречается и что оно, судя по всему, создано евангелистами. Впоследствии это же слово было обнаружено в одном из папирусов V века по Р. Х. Но этого одного дополнительного примера употребления недостаточно для того, чтобы прояснить значение слова, которое, так или иначе, относится к числу редких и необычных. Вот почему в данном случае приходится прибегать к этимологии и анализу общего контекста.

В настоящее время существует два основных толкования. По одной версии, это слово означает хлеб, необходимый для существования, а само прошение, следовательно, должно читаться так: дай нам хлеб, в котором мы нуждаемся для поддержания жизни. По другой версии, правильным переводом считается «будущий хлеб», хлеб на следующий день. Но просьба дать сегодня хлеб на завтра представляется лишней смыслом, если помнить о том, что составляет суть жизни учеников Иисуса. Этую отнесенность к будущему можно было бы скорее понять, если бы в прошении речь шла об истинно грядущем хлебе, о подлинной манне небесной. Тогда это было бы эсхатологическое прошение, просьба о предвосхищении грядущего мира, о том, чтобы Господь уже «сегодня» подарил бы нам «будущий» хлеб, хлеб нового мира – Себя Самого. В этом случае прошение могло бы приобрести эсхатологический смысл. Некоторые древние переводы предлагают толкование именно в этом духе, как, например, Вульгата святого Иеронима, где это таинственное слово переводится как «*supersubstantialis*», то есть соотносится с новой, высшей «субстанцией», высшей «сущностью», каковую Господь дарует нам в таинстве Святого Причастия в виде истинного хлеба нашей жизни.

И действительно, Отцы Церкви почти единодушно понимали четвертое прошение Молитвы Господней как евхаристическое прошение; именно поэтому «Отче наш», как евхаристическая молитва, входит в Божественную литургию. Это не означает, однако, что тем самым прошение о хлебе лишается того простого земного смысла, который мы выявили, когда говорили о прямом значении текста. Отцы Церкви указывают на то, что в этих словах заключены разные уровни смысла: испрашивая хлеба «на сей день» для бедных, молящийся обращает свой взор к Богу, к Отцу-кормильцу, пребывающему на небесах; обращаясь к Небу, он вспоминает о странствовании богоизбранного народа, которому Бог послал пищу. Чудо манны небесной, соотнесенное с великой речью Иисуса о хлебе, воспринималось христианами всегда как нечто большее, как

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
знак нового мира, в котором Логос, вечное Слово Божие, станет нашим хлебом,
пищей на вечном брачном пире.

Но допустимо ли мыслить в таких категориях или все это лишь ложное «богословское мудрствование» по поводу слова, в которое вложен всего лишь простой земной смысл? Сегодня существует определенный страх перед таким «богословским мудрствованием», и не без оснований, хотя не следует слишком преувеличивать опасность. Мне думается, что, анализируя прошение о хлебе, необходимо иметь в виду общую взаимосвязанность слов и деяний Иисуса, внутри которой большую роль играют такие сущностные элементы человеческой жизни, как вода и хлеб, а также виноградная лоза и вино, символизирующие величие и красоту мира. Тема хлеба занимает важное место в послании Иисуса: вспомним искушение в пустыне, затем умножение хлебов и, наконец, Тайную вечерю.

Великая речь Иисуса о хлебе в Евангелии от Иоанна (Ин 6) охватывает собою все смысловые стороны этой темы. В начале на первом плане оказывается голод тех, кто слушает Иисуса и кому Он дает пищу, то есть «насущный хлеб», необходимый для поддержания жизни. Но Иисус не позволяет довольствоваться только этим и сводить все человеческие потребности только к хлебу, ограничиваясь удовлетворением биологических и материальных потребностей. «Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф 4:4; ср. Втор 8:3). Чудесным образом преумноженный хлеб напоминает о чуде манны небесной, уводя нас далеко за пределы непосредственно заложенного в этом событии смысла и указывая на то, что истинной пищей человека является Логос, вечное Слово, вечный смысл, из которого мы все вышли и к которому мы стремимся вернуться. Это первое расширение смысла, связанное с выходом за пределы области чисто физического, говорит нам, собственно, только о том, что уже установлено великой философией и может быть ею обосновано. Но за этим уровнем обнаруживается следующий: вечный Логос обретает для людей конкретную форму хлеба лишь тогда, когда Он «становится плотью» и обращается к нам посредством человеческого слова.

далее следует третий и самый существенный уровень расширения смысла, выходящий за границы непосредственно данного, – то, что так испугало, судя по всему, жителей Капернаума: в очеловечившийся Бог отдает нам Себя – в таинстве Евхаристии, и только тогда вечное Слово полностью претворяется в манну, становясь грядущим хлебом, даруемым уже сегодня. Так Господь замыкает круг, собирая все в единое целое: эта предельная степень телесного воплощения выражает собою истинное одухотворение: «Дух животворит; плоть не пользует нимало» (Ин 6:63). Можем ли мы допустить, что Иисус, предлагая нам просить о хлебе, исключил все то, что Он Сам нам говорит о хлебе и что Он хотел нам дать и дал в виде хлеба? Если мы воспринимаем послание Иисуса как единое целое, то мы не можем опустить этот евхаристический аспект четвертого прошения Молитвы Господней. Прошение о ежедневном хлебе, предназначенном для всех, имеет важное значение именно в силу его земной конкретности. Но не менее важно оно для нас и потому, что оно помогает нам выйти за пределы сугубо материального, дабы мы могли испрашивать «грядущего» – испрашивать нового хлеба. И когда мы сегодня молимся о завтрашнем дне, о грядущем, мы настраиваем себя на то, чтобы уже сегодня жить, ориентируясь на грядущее, жить, помня о любви Бога, которая обязывает нас всех нести ответственность друг за друга.

В этом месте мне бы хотелось еще раз дать слово святому Киприану Карфагенскому, который отдельно пишет об этих двух уровнях смысла. Он соотносит слово «наш», о котором мы говорили выше, в том числе с Евхаристией, которая имеет особый смысл, являясь именно «нашим» хлебом, хлебом учеников Иисуса Христа. Святой Киприан говорит: мы, которым дано право принимать Евхаристию как наш хлеб, должны тем более постоянно молиться о том, чтобы никто не оказался отрезанным, отделенным от Тела Христова: «Потому-то мы и просим ежедневно, да дастся нам хлеб, чтобы нам, пребывающим и живущим во Христе, не удалиться от освящения и от Тела Его» (De dom or 18, S. 280 f.).[38]

И прости нам долга наши, как и мы прощаем должникам нашим

Пятое прошение Молитвы Господней предполагает наличие мира, в котором существует «прегрешение», «вина»: вина человека перед человеком, вина перед Богом; всякое прегрешение подразумевает поступок против истины и любви, то

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org есть являет собой противостояние Богу, Который есть истина и любовь. Преодоление греха, вины – это центральный вопрос жизни каждого человека; вся история религии сконцентрирована вокруг него. Неправедное деяние влечет за собою отмщение, так что в результате образуется целая цепочка, когда одна вина влечет за собой другую, постоянно преумножая тем самым зло и делая его непоправимым. Господь, дав нам слова молитвы, говорит: грех может быть преодолен только через прощение, а не через отмщение. Бог есть Бог Прощающий, потому что Он любит свои творения; но прощение может быть воспринято и усвоено только тем, кто сам умеет прощать.

Тема прощения пронизывает все Евангелия. Мы встречаемся с ней в самом начале Нагорной проповеди, где дается новое толкование шестой заповеди декалога: «Итак, если ты принесешь дар твой к жертвенному и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвеником, и пойди прежде примирись с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой» (Мф 5:23-24). Не примирившись с братом, нельзя представать перед Богом; упраждать Его действия в жесте примирения, устремляться Ему навстречу – вот предпосылка истинного богочтания. При этом мы должны помнить о том, что Господь Сам, зная, что мы, люди, противостоим Ему в своей непримиренности, снизошел с высот Своего Божественного величия, чтобы пойти нам навстречу, чтобы примирить нас. Мы должны помнить о том, что Он, прежде чем даровать Евхаристию, преклонил колена перед Своими учениками и омыл их ноги, очистив их Своей смиренной любовью. В центре Евангелия от Матфея стоит притча о немилостивом рабе: ему, государеву сатрапу, был прощен долг в десять тысяч талантов, он же сам не захотел простить смехотворный в сравнении с этим долгом в сто динариев (Мф 18:21-35). Сколь ни велики были бы долги, которые нам должно прощать друг другу, все они ничтожны в сравнении с прощением, даруемым нам по доброте Господа. Именно об этом напоминают нам слова распятого Иисуса: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк 23:34).

Если мы хотим понять это прощение в полной мере и по-настоящему усвоить его, нам необходимо сделать еще один шаг и задаться вопросом: а что такое, собственно, прощение? В чем оно состоит? Прегрешение – некая реальность, объективная сила, действие которой разрушительно, и это разрушительное действие должно быть преодолено. Вот почему прощение – это нечто большее, чем просто игнорирование происшедшего, желание предать его забвению. Вина должна быть осмыслена, ее преодоление предполагает очищение. Прощение требует некоторых усилий: прежде всего со стороны того, кто прощает, ибо он должен преодолеть причиненное ему зло, символически скрять его внутри себя дотла и тем самым очиститься, дабы затем вовлечь в этот процесс преобразования, внутреннего очищения и другого, виновного, и тогда они оба, пройдя через общее страдание и преодоление зла, выйдут из этого испытания обновленными. Здесь мы невольно вспоминаем о тайне Креста и одновременно думаем об ограниченности собственных сил, которых нам недостает для того, чтобы справиться с недугом или преодолеть зло. В такие моменты мы сталкиваемся с подавляющей силой зла, над которой мы, одни, оказываемся не в состоянии одержать верх. Райнхольд Шнейдер говорит по этому поводу: «Зло живет в тысяче обличий; оно взирается на вершины власти, оно сочится из бездны. У любви же лишь один лик – лик Бога, говорящего „сей есть Сын мой возлюбленный“» (Schneider, 68).

Мысль о том, что Бог за прощение человеку его вины, за спасение человека изнутри решился заплатить смертью Своего Сына, – эта мысль воспринимается нами, сегодняшними, как нечто весьма странное: то, что Господь «взял на Себя наши немощи и понес наши болезни», что «Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши» и что «ранами Его мы исцелились» (Ис 53:4-6), – все это нас уже не убеждает. И происходит это, не в последнюю очередь, вследствие банализации зла, которой мы сами себя убаюкиваем, что не мешает нам вместе с тем, глядя на ужасы человеческой истории, и особенно Новейшей истории, использовать их в качестве удобного предлога для того, чтобы отрицать доброту Бога и порочить Его творение – человека. Пониманию великой тайны искупления мешает, помимо всего прочего, и ставший привычным индивидуалистический образ человека: нам трудно постыть, что кто-то готов заступить на место другого, потому что для нас каждый человек существует сам по себе в своем замкнутом мирке; мы утратили способность видеть глубокую взаимосвязанность всех наших жизней, включенность нашего общего бытия в бытие Единственного, Сына, ставшего человеком. Когда мы будем говорить о Распятии Христа, мы еще вынуждены будем вернуться к этим вопросам.

Пока же ограничимся тем, что вспомним одно высказывание кардинала Джона Генри Ньюмена, который однажды сказал, что Богу, сумевшему сотворить целый мир одним лишь Словом, пришлось ради того, чтобы преодолеть грехи и страдания человека, Самому пройти через всё – Самому через Сына сделаться страдальцем, принявшим на Себя это бремя людских грехов и Свою жертвой его искупившего. Искупление вины требует работы сердца, и даже больше: оно требует полной самоотдачи, затрагивающей все наше бытие. Но и этого еще недостаточно, ибо достигнуть цели можно лишь в единении с Тем, Кто принял на Себя наше общее бремя.

Мольба о прощении – больше, чем некий нравственный импульс, хотя он здесь и присутствует. Заключенный в этом прошении нравственный посыл каждый день требует от нас заново переосмысливать свою жизнь. Вместе с тем, однако, само это прошение, как и все остальные прошения Молитвы Господней, является по сути своей христологической молитвой. Она напоминает нам о Том, Кто ради прощения, ради искупления вины добровольно принял на Себя тяготы человеческого бытия и крестную смерть. Вот почему эти слова призывают нас в первую очередь к благодарности, а также к тому, чтобы, вместе с Ним претерпевая страдания, изживать зло любовью. И даже если нам каждый день приходится осознавать, сколь ничтожны наши силы для выполнения этой задачи, как часто мы оказываемся виновными, сами эти слова даруют нам великое утешение, ибо наша мольба поддерживается силой Его любви и вместе с нею, через нее, благодаря ей обретает целительную силу.

И не введи нас в искушение

Формулировка этого прошения у многих вызывает недоумение: ведь не Бог вводит нас в искушение. И действительно, вспомним святого Иакова, который говорит: «В искушении никто не говори: Бог меня искушает; потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого» (Иак 1:13).

Чтобы приблизиться к пониманию этого прошения, обратимся к словам Евангелия: «Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола» (Мф 4:1). Искушение исходит от дьявола, но в мессианскую задачу Иисуса входит противостояние великим искушениям, кои отвратили людей от Бога и все еще отвращают. Ему пришлось, как мы уже видели, в страданиях пройти через все эти искушения до самой крестной смерти, дабы открыть нам путь к Спасению. Ему пришлось, еще прежде смерти, в земной жизни «сойти во ад», погрузиться в мир наших искушений и поражений, чтобы взять нас за руку и вывести из бездны. В Послании к Евреям этот момент подчеркивается особо: прохождение через искушения представляется здесь как важная, существенная часть пути Иисуса. «Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр 2:18), говорится тут и далее поясняется: «Ибо мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха» (Евр 4:15).

Обращение к Книге Иова, в которой уже намечены общие очертания тайны Христа, поможет нам еще немного продвинуться в понимании обсуждаемого прошения. Сатана насмеялся над человеком, чтобы тем уязвить Бога: Его творение, созданное по Его образу и подобию – жалкое ничтожество. Все, что в нем есть хорошего, – это только видимость; в действительности же человека, всякого человека, волнует лишь одно: его собственное благополучие. Таков диагноз сатаны, о котором в Апокалипсисе говорится, что он «клеветник братий наших, клеветавший на них пред Богом нашим день и ночь» (Откр 12:10). Понижение человека и творения есть в конечном счете понижение Бога, оправдание отказа от Него.

Избрав в качестве жертвы праведного Иова, сатана хочет доказать верность выдвинутого им тезиса: если у праведника отобрать абсолютно все, он тут же утратит все свое благочестие. И тогда Бог предоставляет сатане свободу действий и попускает испытание, правда в строго обозначенных пределах: Бог разрешает испытать человека, но удерживает его от падения. Здесь уже угадываются, пусть шока еще только смутные, очертания тайны заместительства, каковая раскрывается во всем своем величии в главе пятьдесят третьей Книги пророка Исаии: страдания Иова служат оправданию человека. Благодаря его вере, выдержавшей испытание страданиями, восстанавливается достоинство человека. Так страдания Иова предвосхищают страдания во Христе, Который восстанавливает наше общее достоинство перед

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Богом и указывает нам путь – на этом пути мы и в кромешной тьме никогда не потеряем веру в Бога.

Книга Иова помогает нам, кроме того, понять разницу между «испытанием» и «искушением». Чтобы достигнуть зрелости, чтобы суметь перейти от внешнего благочестия к единению с Божией волей, человеку необходимы испытания. Подобно тому как виноградный сок должен сначала перебродить, дабы сделаться потом благородным вином, так и человек нуждается в очищении, в изменениях, которые могут таить в себе опасность для него, но через которые он непременно должен пройти, чтобы прийти к себе самому и к Богу. Любовь – это всегда процесс очищения, отказа от чего-то, болезненных преобразований в нас самих. Это и есть путь созревания. «Я люблю Тебя не потому, что в Твоей власти определить мне место на небе или в аду, а потому только, что Ты есть Ты – мой Царь и мой Бог», – говорит святой Франциск Ксаверий, обращаясь к Богу, но, чтобы сказать так, ему наверняка пришлось пройти долгий путь внутреннего очищения, прежде чем прийти к этой последней свободе, – путь созревания, на котором его повсюду подстерегало искушение, опасность низвергнуться в бездну, но который тем не менее был наущно необходим.

Все сказанное выше позволяет нам теперь более конкретно сформулировать смысл шестого прошения Молитвы Господней. Этими словами мы говорим Богу: «я знаю, что мне нужны испытания, чтобы очистить все мое существо. Назначая мне эти испытания, предоставляя злу – как в случае с Иовом – некоторую свободу, помни, прошу Тебя, о том, что силы мои ограничены. Не требуй от меня слишком многого. Установи пределы искушению, которому я могу быть подвергнут, не удаляйся от меня слишком далеко, дабы Твоя спасительная рука могла помочь мне, если я сам не справлюсь». Именно так толкует это прошение святой Киприан Карфагенский. Он говорит: когда мы просим «не введи нас во искушение», мы показываем наше знание о том, что «враг не имеет никакой власти над нами, если не будет на то предварительного допущения Божия. Потому-то весь наш страх, все благование и внимание должны быть обращены к Богу, так как лукавый не может искушать нас, если не дается ему власти свыше» (De dom or 25, 285 f.).[39]

Далее святой Киприан приводит примеры из Священного Писания и рассуждает о двух возможных причинах, по которым Бог все же предоставляет злу ограниченную власть. Возможно, это дается нам в наказание, чтобы обуздать нашу гордыню и заставить нас заново осознать ничтожность нашей веры, надежды и любви, чтобы мы перестали мнить, будто сами, собственными силами можем достичь величия: вспомним фарисея, который рассказывает Богу о своих заслугах и думает при этом, будто он не нуждается ни в какой милости. К сожалению, святой Киприан не останавливается более подробно на том, что означает другой вид испытания – искушение, уготованное нам Богом ad gloriam – во славу Его. Но, может быть, здесь нам следовало бы вспомнить о том, что Бог возлагает особо тяжелое бремя искушения на тех людей, которые особенно близки Ему, на великих святых, начиная от святого Антония, пребывавшего в пустыне, и заканчивая святой Терезой из Лизье, обитавшей в благочестивом мире монастыря кармелиток. Они своего рода продолжатели дела Иова, олицетворяющие собою апологию человека и тем самым отстаивающие Бога. Более того, они совершенно особым образом вступают в союз с Иисусом, Который прошел, страдая, через все наши искушения. Они призваны испытать на собственном опыте, пропустить через собственные души искушения своего времени, призваны нести за нас, за наши обыденные души эту тяжкую ношу, чтобы помочь нам пробиться к Тому, Кто взял на Себя наше общее бремя.

Вот почему, когда мы произносим в молитве слова шестого прошения, мы должны, с одной стороны, выражать готовность принять на себя бремя уготованных нам испытаний; с другой стороны, мы одновременно должны просить о том, чтобы Господь Бог отмерял нам не больше, чем мы способны снести, чтобы Он не выпускал нас из рук Своих. Произнося эти слова, мы должны быть преисполнены глубокого доверия, которое выразил святой Павел, подаривший нам такие слова: «...верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (1 Кор 10:13).

Но избавь нас от лукавого

Это последнее прошение Молитвы Господней подхватывает тему предыдущего, но развивает ее не в отрицательной форме, а в утвердительной; и в этом смысле

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org оба прошения тесно связаны друг с другом. Если в предпоследнем прошении ключевым было отрицание «не» (просьба не давать злу свершить больше, чем может снести человек), то здесь основной акцент падает на главное упование нашей веры, с которым мы приходим к Отцу. «Спаси, избавь нас, освободи нас!» То есть, в сущности, мы просим о Спасении.

Но от чего мы хотим быть избавлены? Новый (немецкий. – М.К.) перевод «Отче наш» говорит: «от зла», оставляя открытый вопрос о том, имеется ли в виду «зло вообще» или носитель зла – «лукавый». Ведь действительно, одно невозможно отделить от другого. Конечно, в первую очередь мы представляем себе дракона, о котором говорится в Апокалипсисе (Откр 12; 13). Иоанн, описывая «зверя из моря», поднявшегося из бездны зла, представил его как символ римской государственной власти и тем самым облек опасность, угрожавшую христианам его времени, в очень конкретный образ: он представил притязания на абсолютную власть над человеком, воплотившиеся в культе императора и тотальном всевластии на политическом, военном и экономическом уровне, в образе зла, грозящего поглотить человечество. Обожествление абсолютной земной власти сопровождается разложением нравственных устоев под воздействием циничного духа скепсиса и просвещения. Видя эту опасность, христианин эпохи гонений на последователей веры Христовой взывает к Господу как к единственной силе, что еще может спасти его: избавь нас, освободи нас от зла.

Давно уже канула в Лету Римская империя с ее идеологией, но как актуально все это для нас и сегодня! Ведь и сегодня, с одной стороны, мы видим власть рынка, торговли оружием, наркотиками и людьми, власть всего того, что лежит тяжким бременем на мире и накладывает на человечество путы, из которых невозможно вырваться. С другой стороны, мы видим, как по-прежнему процветает идеология успеха и благополучия, которая говорит нам: Бог – это фикция, он только отнимает время и лишает нас удовольствий. Не заботься о нем! Старайся сам урвать от жизни сколько сможешь. Перед таким искушением как будто трудно устоять.

Молитва Господня в целом, и это последнее прошение в частности, говорит нам: если ты потерял Бога, ты потерял себя самого; тогда ты становишься всего-навсего случайным продуктом эволюции. Тогда «дракон» действительно одержал победу. До тех пор пока он не может отобрать у тебя Бога, ты, проходя через всякую скверну, через все опасности, угрожающие тебе, все равно остаешься надежно защищен. Вот почему правильно то, что говорит нам новый перевод: избавь нас от зла. Скверна может оказаться необходимой для нашего очищения, но зло, оно всегда разрушает. Именно поэтому мы от всей души просим, чтобы у нас не отбиралась наша вера, благодаря которой мы видим Бога и которая соединяет нас с Христом. Именно поэтому мы молим о том, чтобы, даже потеряв все блага, мы не потеряли бы главное Благо – Бога, чтобы мы сами не потерялись: избавь нас от зла!

И снова нам на помощь приходит святой Киприан Карфагенский, епископ-мученик, которому суждено было самому пройти круги Апокалипсиса и который нашел для пояснения этого прошения удивительные слова: «Затем после слов: „избавь нас от лукавого“, не о чем уже более и просить: мы просим покровительства Божия против лукавого, а получивши таковое покровительство, мы уже безопасны и защищены от всех козней диавола и мира. В самом деле, чего бояться со стороны мира тому, кому в этом мире защитник Бог?» (De dom or 27, 287). [40] Эта уверенность питала мучеников и наполняла их, живших в мире, полном опасностей, радостью и надеждой, даря им истинное избавление, освобождение во имя подлинной свободы.

Таким же чувством уверенности проникнуты прекрасные слова святого Павла: «Если Бог за нас, кто против нас? <...> Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч? <...> все сие преодолеваем силою Возлюбившего нас. Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим 8:31-39).

Таким образом, последнее прошение возвращает нас к трем первым: прося избавления от силы зла, мы просим в конечном счете о пришествии Царства Небесного, о единении с Божией волей, о сохранении святости Его имени. Конечно, молящиеся во все времена вкладывали в это прошение и свой,

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org дополнительный смысл. Глядя на беды, потрясающие мир, они просили Бога и о том, чтобы Он положил предел «злодействам» и «бедам», что разрушают мир и нашу жизнь.

Это чисто человеческое прочтение последнего прошения вошло в литургию: во всех литургиях, за исключением византийской, последнее прошение Молитвы Господней дополняется словами, составляющими отдельную молитву. В древней литургии латинского обряда она звучала так: «Избавь нас, Господи, от всех зол, прошедших, настоящих и будущих, и представьтесь нам <...> всех святых даруй нам мир во дни наши, дабы мы, подкрепленные помощью Твоей, оставались всегда свободными от греха и избавились от всякого смятения». В этих словах мы слышим нужды смятенных времен, слышим крик о помощи, о всеохватном избавлении. Это «дополнение», входящее в литургию в качестве подкрепления и усиления последнего прошения «Отче наш», свидетельствует о человечности Церкви. Да, мы можем, мы должны просить Господа и о том, чтобы Он освободил мир, нас самих и всех страждущих, все страдающие народы от бедствий, которые делают жизнь почти невыносимой.

Мы можем и должны это дополнение к последнему прошению Молитвы Господней воспринимать как вызов нашей собственной совести, как призыв содействовать тому, чтобы довлеющая сила «бед» и «зол» была сломлена. Но при этом нельзя упускать из виду изначальные приоритеты благ и взаимосвязанность «зол» и «бед» со «злом» как таковым: наша «человеческая» просьба не должна затмевать собою все остальное, ибо и при таком толковании этого прошения Молитвы Господней главным в нем остается то, что мы молим «об избавлении от грехов», о том, чтобы мы распознавали зло как истинную беду, о том, чтобы нашему взору всегда был открыт незамутненный образ живого Бога.

ГЛАВА ШЕСТАЯ Ученики

На всех этапах пути Иисуса, о которых мы размышляли до сих пор, знаменательным было то, что Иисус выступает не один, а вместе с «мы» новой семьи, которую Он собирает Своей вестью и Своими делами. Мы видели, что это «мы» с самого начала складывалось как нечто универсальное: оно основывается не на происхождении, а на союзе с Иисусом – воплощением живой Торы Господней. Это «мы» новой семьи не бесформенно. Внутреннее ядро новой семьи составляют те, кого Иисус призывает к Себе, делая их в особом смысле избранными, ибо именно им предназначено нести людям Его весть и определять строй и облик новой семьи. Именно для этого Иисус создал круг из двенадцати призванных. Звание «апостол» изначально не ограничивалось только этим кругом, но впоследствии оно все больше соотносилось с ближайшими учениками: так, например, у Луки понятие «апостол» используется только применительно к двенадцати. Нам нет нужды здесь погружаться в многосложную историю слова «апостол»; мы хотим только прислушаться к важнейшим текстам, чтобы проследить, как складывалось сообщество ближайших учеников Иисуса.

В этой связи главным текстом для нас становится третья глава Евангелия от Марка (Мк 3:13–19). История призыва апостолов начинается здесь такими словами: «Потом взошел на гору, и позвал к Себе, кого Сам хотел» (Мк 3:13). Предшествующие этому события происходили у моря, и вот теперь Иисус восходит на «гору», символизирующую собой место Его общения с Богом, Он поднимается ввысь, оставляя внизу повседневные труды и дела. Лука, сообщая о том же, еще больше усиливает этот момент: «В те дни взошел Он на гору помолиться, и пробыл всю ночь в молитве к Богу. Когда же настал день, призвал учеников Своих, и избрал из них двенадцать, которых и наименовал Апостолами» (Лк 6:12–13).

Призвание учеников связано с молитвой; они словно бы сотворяются непосредственно в молитве, в общении с Отцом. Таким образом призвание двенадцати наполняется глубочайшим богословским смыслом: оно происходит во время беседы Сына с Отцом, это и есть его исток. Именно в этом контексте следует понимать слова Иисуса: «Итак молите Господина жатвы, чтобы высказал делателей на жатву Свою» (Мф 9:38). «Делателей» жатвы Бога нельзя просто набрать, как работодатель набирает себе работников; они должны быть испрошены у Бога в молитве и Самим Богом призваны на служение. Этот богословский аспект еще более отчетливо звучит в тексте Евангелия от Марка: Он «позвал к Себе, кого Сам хотел» (Мк 3:13). Невозможно самого себя объявить учеником Иисуса: это результат избрания по воле Господней, пребывающей в полном согласии с волей Отца.

далее в тексте Евангелия от Марка идет следующее: «И поставил из них двенадцать, чтобы с Ним были и чтобы посыпал их на проповедь» (Мк 3:14). Прежде всего, мы должны остановиться на выражении «поставил из них двенадцать», которое для нас, сегодняшних, звучит необычно. В действительности Евангелист опирается здесь на терминологию Ветхого Завета, использовавшуюся, когда речь шла о назначении священства (ср. З Цар 12:31; 13:33), и тем самым уподобляет апостольство священническому служению. То, что каждый избранный назван затем поименно, соотносит их, кроме всего прочего, с пророками Израиля, которых Бог называет по имени, так что апостольское служение предстает как соединение священнического и пророческого служения (Feuillet, 178). «Он поставил из них двенадцать»: двенадцать было в Израиле символическим числом, связанным с числом сыновей Иакова. От них пошло двенадцать колен Израилевых, от которых, впрочем, после изгнания осталось лишь колено Иуды. Таким образом, число двенадцать отсылает к истокам Израиля и одновременно возвещает надежду – надежду на то, что Израиль обретет свое былое единство и двенадцать колен будут собраны снова.

двенадцать, обозначая число колен, является одновременно вселенским числом, в котором выражается всеобщность вновь зарождающегося народа Божия. Двенадцать апостолов предстают как отцы-прапородители разных колен этого универсального народа, к апостолам восходящего. В Апокалипсисе, в видении Нового Иерусалима, символика числа двенадцать раскрывается в ярких картинах, складывающихся в сияющий образ, который помогает странствующему народу Божию через будущее понять свое настоящее, проникаясь духом надежды: в образе «двенадцати Апостолов Агнца» сливаются воедино прошлое, настоящее и будущее (Откр 21:9–14).

К этому же ряду относится пророчество, в котором Иисус, отвечая на вопрос Нафанаила, приоткрывает Свою тайну: «котыне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин 1:51). В этом откровении Иисус предстает как новый Иаков. Сон патриарха, когда ему привиделась доходящая до небес лестница, по которой поднимались и спускались ангелы Божии, – этот сон стал явью, воплотившись в Иисусе. Сам Иисус есть «врата небесные» (Быт 28:10–22), Он – истинный Иаков, Сын человеческий, родоначальник последнего, Нового Израиля.

Вернемся теперь к нашему тексту Евангелия от Марка. Иисус призывает двенадцать для исполнения предназначения двоякого рода: «чтобы с Ним были и чтобы посыпал их на проповедь...» (Мк 3:14). Они должны быть с Ним, чтобы узнать Его, обрести то знание о Нем, которое не может просто так открыться каждому, ведь люди видели Его только со стороны и, хотя считали Его пророком, великим Учителем, не могли распознать в Нем Единственного (ср. Мф 16:13–14). Двенадцать учеников должны быть с Ним, дабы увидеть Его единение с Отцом и стать свидетелями Его тайны. Это те, как скажет Петр перед избранием нового апостола Матфия, «которые находились с нами во всё время, когда пребывал и обращался с нами Господь Иисус» (Деян 1:21). То есть, иначе говоря, им предстояло пройти путь от внешнего к внутреннему союзу с Иисусом. Вместе с тем, однако, они были призваны для того, чтобы стать посланниками Иисуса, Его «апостолами», которые понесли бы Его весть по миру, сначала заблудшим овцам дома Израилева, потом же до самого «края земли» (Деян 1:8). Быть «вместе» и одновременно быть «посланным» куда-то – эти два как будто взаимоисключающих понятия тем не менее оказываются тесно связанными друг с другом. Двенадцать призванных должны научиться так быть с Ним, чтобы оставаться с Ним и тогда, когда окажутся у «края земли». «Быть с Ним» означает причастность к Его посланию, к Его посланничеству, составляющему суть Его бытия, и потому изначально включает в себя значение «быть посланником».

На какие труды посыпает их Иисус? «На проповедь, и чтобы они имели власть <...> изгонять бесов» (Мк 3:14). Евангелист Матфей чуть более подробно излагает содержание возложенной на них миссии: «Он дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь» (Мф 10:1). [41] Первое задание, таким образом, состоит в проповедовании: в том, чтобы донести до людей свет Его слова, весть Иисуса. Апостолы прежде всего евангелисты: подобно Иисусу, они возвещают Царство

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Божие и собирают тем самым людей в новую семью Бога. Но возвращение Царства
Божия – это не просто слова, не только проповедь. Это событие, ведь и Сам
Иисус – событие, воплощенное Слово Божие. Возвращая о Нем, апостолы
приближают встречу с Ним.

Проповедовать в мире, находящемся во власти сил зла, означает бороться с этими силами. «Главное, чем озабочены посланники Иисуса, продолжающие Его дело, – очищение мира от бесов, созидание новой жизни в Духе Святом, избавляющем от одержимости» (Pesch, 205). И действительно, античный мир, как это убедительно показал Анри де Любак, воспринял прорыв христианской веры как освобождение от страха перед демонами – страха, который пронизывал все сферы жизни, несмотря на весь античный скептицизм и всю просвещенность, и то же самое повсеместно происходит сегодня там, где христианство сменяет старые родовые религии, поглощая их по мере преобразования заложенного в них положительного начала. Всю мощь этого прорыва мы чувствуем в словах Павла, когда он говорит: «Нет иного Бога, кроме Единого. Ибо хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, так как есть много богов и господ много, но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им» (1 Кор 8:4–6). В этих словах заключена очистительная сила – великий экзорцизм, очищающий мир от злых духов. Какое бы множество богов ни пребывало в мире, есть только один Бог, и только один Бог владычествует над нами. Если мы принадлежим Ему, то все другое не властно более над нами, ибо лишается ореола божественности.

Мир представляется здесь как устроение, основанное на рациональном начале: он произошел из вечного разума, и только этот созидающий разум обладает подлинной властью над миром и в мире. Только вера в единственного Бога дает освобождение и действительно «рационализирует» мир. Там, где эта вера исчезает, мир лишь кажется более рациональным. В реальной жизни человеку приходится сталкиваться с силой случая, не поддающейся точному определению; именно на этом строится «теория хаоса», отказывающая миру в наличии рациональной структуры и ставящая человека перед тьмой, которую сам человек не способен развеять и которая неизбежно устанавливает предел рациональности мира. Экзорцизм, «изгнание бесов», то есть несение миру света «ratio», рожденного вечным творящим разумом, его спасительной благодатью и к вечному разуму все возвращающего, – в этом и заключается главная непреходящая миссия посланников Иисуса Христа.

Святой Павел в Послании к Ефесянам подходит к этой теме несколько с другой стороны и говорит об очистительном характере христианства следующее: «...укрепляйтесь Господом и могуществом силы Его. Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских, потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф 6:10–12). Генрих Шлир так объясняет это описание христианской «брани», звучащее для нас сегодня весьма неожиданно и даже странно: «Враги – не конкретные люди, не я сам, это не плоть и кровь. Борьба идет на более глубоком уровне. Она направлена против несметного множества беспрестанно нападающих противников, которых никак не уловить, у которых нет собственных имен, которые скрываются за коллективными обозначениями, которые обладают изначальным превосходством над человеком, превосходством, состоящим в их особой позиции, в том, что они пребывают в „поднебесных“ высотах, далекие и недосягаемые, ибо их „место“ – в самой атмосфере бытия, которую они вокруг себя создают, формируя ее по собственному разумению; и все эти враги как один исполнены смертельной всепоглощающей злобы» (Schlier, 291).

Едва ли кто-нибудь станет отрицать, что это описание приложимо и к нашему современному миру, в котором христианин подвержен опасному воздействию анонимной атмосферы – всего того, что «витает в воздухе» и призвано убедить человека в смехотворности и нелепости веры. И точно так же едва ли кто-нибудь станет отрицать, что духовный климат повсеместно отравляется и оттого превращается в угрозу не только достоинству человека, но и самому человеческому существу. Отдельно взятый человек, равно как и отдельные человеческие сообщества, оказываются в отчаянном положении, ибо, судя по всему, никто не может противодействовать таким силам. Христианин знает, что и ему не совладать с этой угрозой. Но ему, вступившему в союз с подлинным властителем мира, даруется по вере его «всеоружие Божие», обладая которым он, соединившись со всем Телом Христовым, может противостоять этим силам, твердо зная, что Господь вернет нам, хранящим веру, чистый воздух, чистое дыхание – дыхание Создателя, дыхание Святого Духа, через которое только и может исцелиться мир.

Матфей добавляет к заданию «изгонять нечистых духов», возложенному на апостолов, еще одно: задание исцелять.[42] двенадцать посылаются, дабы «врачевать всякую болезнь и всякую немощь» (Мф 10:1). Врачевание, исцеление – важный аспект апостольской деятельности и всей христианской веры в целом. Ойген Бизер называет христианство даже «терапевтической религией» – религией исцеления. Если вдуматься, именно это составляет глубинное содержание «избавления», «спасения». Способность изгонять демонов и освобождать мир от их темной угрозы во имя единого и истинного Бога исключает всякое магическое толкование исцеления, ибо, прибегая к магическому целительству, человек как раз и отдает себя неведомым таинственным силам. Магическое целительство неизменно связано с особым искусством обращать зло на другого, прибегая к помощи «демонов». Владычество Бога, Царство Бога означает как раз поражение этих сил, лишение их власти, благодаря вмешательству Единого Бога, Который несет добро, Который Сам есть добро. Сила исцеления, данная посланникам Иисуса Христа, противостоит призрачному духу магии; она изгоняет «нечистых духов» и из области светской медицины. В чудесах исцеления, совершенных Господом нашим и двенадцатью апостолами, Бог являет нам Свою благость и Свою власть над миром. Эти чудеса по сути своей знаки, указывающие на Самого Бога и побуждающие двинуться навстречу Богу. Только подлинное единение с Ним может принести человеку подлинное исцеление.

Таким образом, чудеса исцеления, сотворенные Иисусом и Его учениками, являются лишь частью их общего дела, совершаемого ради гораздо более значимой цели, исполненной гораздо более глубокого смысла: ради «Царства Божия», ради того, чтобы Бог стал Владыкой – в нас и в мире. Подобно тому как экзорцизм изгоняет страх перед демонами и передает мир, произошедший от Божественного разума, во владение разума человеческого, точно так же и исцеление, творимое по воле Божией, является одновременно призывом верить в Бога и употреблять силы разума на дело исцеления. При этом под разумом всегда имеется в виду открытый разум, который воспринимает Бога и который поэтому воспринимает и человека как единство тела и души. Тот, кто действительно хочет исцелить человека, должен рассматривать его как такое единство и знать при этом, что подлинное исцеление может дать только любовь Божия.

Вернемся теперь снова к тексту Евангелия от Марка. Сказав о цели послания, Евангелист называет двенадцать призванных по именам. Мы уже говорили о том, что такое именование каждого по отдельности соотносит их призвание с миссией пророков. Бог знает нас по именам, Он зовет нас по именам. Здесь мы не можем останавливаться на отдельных фигурах этого круга двенадцати, чтобы рассмотреть их в общем контексте Библии и библейской традиции. Для нас гораздо важнее состав этого круга, который был весьма неоднороден.

Двое из этой группы принадлежат к партии зелотов: Симон, которого Лука называет «Зилот[43]» (Лк 6:15), а Матфей и Марк – «Кананит» (Мф 10:4; Мк 3:18), что, как показали новейшие исследования, означает то же самое, что «зелоты»; сюда же относится Иуда Искариот. Слово «Искариот» может означать просто «человека из города Кариот», но может характеризовать его и как сикария, представителя радикальной ветви зелотов. Зелоты, «ревнители закона», обязанные своим названием слову «zelos» – «ревностная приверженность», видели свой идеал в великих «ревнителях» истории Израиля, начиная от Финееса, убившего на глазах всей общине идолопоклонствующего израильтянина (Чис 25:6–10), Илии, повелевшего на горе Кармил умертвить пророков Вааловых (3 Цар 18), и заканчивая Маттафием, родоначальником Маккавеев, который поднял восстание против эллинского царя Антиоха, вознамерившегося истребить веру Израилю, и начал с того, что убил неверного «мужа Иudeянина», соглашателя, изъявившего готовность принести по приказу царя публичную «идольскую жертву» (1 Макк 2:17–28). Зелоты видели в этих исторических фигурах, в этих великих «ревнителях» своих учителей, храня верность которым они считали своим долгом с той же непримиримостью бороться теперь против римского господства.

И здесь же, в кругу двенадцати, мы видим Левия Матфея, который был сборщиком пошлин, мытарем, обслуживавшим государственную власть, и который в силу своего положения воспринимался как презренный грешник. Ядро группы двенадцати составляют рыбаки с берегов Генисаретского озера: Симон, которого Господь, как сообщается в Евангелии, нарек именем Кифа, что

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org означает «камень» (греч. Петр), возглавлял, судя по всему, целую «артель» (ср. Лк 5:10), куда кроме него входил его старший брат Андрей, а также Иоанн и Иаков, сыновья Зеведея, которым Господь дал имя «Воанергес», то есть «сыны громовы» (Мк 3:17), – обозначение, на основании которого исследователи иногда причисляют обоих также к сторонникам зелотов, что представляется, однако, неубедительным. Скорее в этом обозначении слышится намек на их пылкий нрав, который достаточно явно пропступает в Иоанновом Евангелии. И наконец, сюда же входят двое с греческими именами, Филипп и Андрей, к которым обращаются впоследствии те из пришедших на праздник Пасхи, что говорили на греческом языке, и скажут, что им хочется видеть Иисуса (Ин 12:21–22).

Мы можем предположить, что все двенадцать призванных были правоверными иудеями, чаявшими спасения Израиля. Но по своим взглядам, по тому, что они думали о конкретных путях Спасения, это были совершенно разные люди. Можно себе представить поэтому, как трудно было постепенно обратить их на новый, таинственный путь Иисуса, какое сопротивление нужно было постоянно преодолевать, – какого очищения требовало, например, рвение зелотов, чтобы оно в конечном счете слилось воедино с той «ревностью» Иисуса, о которой нам сообщает Евангелие от Иоанна (Ин 2:17): Его «ревность», Его «ревение», находит свое предельное выражение в принятии Креста. Именно эта разность происхождений, характеров и взглядов делает двенадцать олицетворением Церкви всех времен и того бремени, что лежало на них, призванных очищать людей и ревностно собирать их воедино во имя Иисуса Христа.

Из всех евангелистов только Лука сообщает о том, что Иисус собрал еще одну группу, состоявшую из семидесяти учеников, которым было дано то же задание, что и двенадцати (Лк 10:1–12). Так же, как и число двенадцать, число семьдесят (или семьдесят два, в рукописях встречаются оба варианта) является числом символическим. На основании Второзакония (Втор 32:8) и Книги Исхода (Исх 1:5) можно сделать вывод о том, что число семьдесят считалось числом народов мира. Книга Исхода говорит о том, что в Египет за Иаковом последовало семьдесят человек: «всех же душ, происшедших от чресл Иакова, было семьдесят» (Исх 1:5); а во Второзаконии, если обратиться к последней, ставшей общепринятой версии прочтения восьмого стиха тридцать второй главы, сообщается: «Когда Всеышний давал уделы народам и расселял сынов человеческих, тогда поставил пределы народов по числу сынов Израилевых», то есть по числу членов дома Иакова, последовавших за ним в Египет. Таким образом, рядом с двенадцатью сыновьями, заложившими основу Израиля, оказываются еще семьдесят, представляющих целый мир, но сохраняющих так или иначе связь с Иаковом и Израилем.

Это предание отсылает к легенде, лежащей в основе так называемого Послания Аристея, рассказывающего о том, как в III веке до Р. Х. был изготовлен перевод Ветхого Завета на греческий язык силами семидесяти (или семидесяти двух, по шесть представителей от двенадцати родов Израиля) ученых, осененных особой благодатью Святого духа. Легенда представляет этот труд как событие, открывающее веру Израиля другим народам.

И действительно, на закате античного мира так называемый «Перевод семидесяти толковников» (Септуагинта) сыграл решающую роль в деле обращения многих колеблющихся к Богу Израиля. Мифы прежних времен уже утратили к тому моменту свою убедительность; философский монотеизм не обладал достаточной силой, чтобы помочь человеку установить связь с Живым Богом. Вот почему многим образованным людям монотеизм Израиля, который не был продуктом философского учения, но был результатом исторического развития веры, помогал обрести нового Бога. Во многих городах постепенно начал складываться круг «богобоязненных», благочестивых «язычников», которые не могли и не хотели стать полноценными иудеями, но все же ходили в синагогу, чтобы принять участие в богослужении и тем самым приобщиться вере Израиля. Именно к этому кругу лиц была в первую очередь обращена изначальная миссионерская христианская проповедь, именно в этом кругу она получила свое распространение: отныне эти люди могли целиком и полностью отдаваться Богу Израиля, ибо этот Бог стал через Иисуса – как возвещал Павел – истинным Богом всех людей; отныне, веря в Иисуса, Сына Божия, они могли стать частью Божия народа. То, что Лука говорит не только о союзе двенадцати, но и о группе из семидесяти учеников, имеет совершенно ясный смысл: он указывает на универсальный характер Евангелия, предназначенного для всех народов земли.

В этом месте представляется уместным упомянуть еще одно сообщение евангелиста Луки, стоящее особняком. В восьмой главе (1-3) он сообщает нам о том, что, когда Иисус отправился вместе со своими учениками на проповедь, Его сопровождали женщины. Евангелист называет три имени и добавляет: «и многие другие, которые служили Ему именем своим» (Лк 8:3). Разница между ученичеством двенадцати и ученичеством женщин очевидна; у них совершенно разное предназначение. При этом, однако, Лука ясно пишет о том, что так или иначе варьируется и в других Евангелиях: в ближайший круг последователей Его веры входили «многие» женщины – их преданное следование за Иисусом имело важное значение для формирования общины верующих. Особенно ярко это проявилось при Кресте и Воскресении Господнем.

Здесь, наверное, стоит обратить внимание и на некоторые другие особенные черты евангелиста Луки: подобно тому, как он не исключает из сферы своего внимания женщин, точно так же он постоянно держит в поле зрения и бедняков, являясь в этом смысле евангелистом обездоленных.

С особым пониманием он относится и к иудеям; мы не найдем у него тех страстей, которые начали бушевать в связи с отпадением новой Церкви от синагоги и которые оставили свой след и у Матфея, и у Иоанна. Примечательной в этом смысле представляется мне данная Лукой концовка истории о молодом вине и старых мехах. У Марка мы читаем: «Никто не вливают вина молодого в мехи ветхие: иначе молодое вино прорвет мехи, и вино вытечет, и мехи пропадут; но вино молодое надобно влиять в мехи новые» (Мк 2:22); сходным образом звучит этот текст и у Матфея (Мф 9:19). Лука передает нам весь ход разговора в том же ключе, но только в конце добавляет: «И никто, пив старое вино, не захочет тотчас молодого, ибо говорит: „старое лучше“» (Лк 5:39), – что можно с большой долей уверенности прочитать как выражение сочувствия к тем, кто желал бы и дальше пить «старое вино».

И наконец, чтобы завершить разговор об особенностях евангелиста Луки и его Благовествования, отметим еще один момент, о котором мы уже не раз говорили: именно он обращает пристальное внимание на молитву Иисуса, являющуюся источником Его вести и Его деяний; именно он показывает нам, что все дела и слова Иисуса происходят из внутреннего единения с Отцом, из беседы Отца и Сына. Если мы твердо верим в то, что Священное Писание богоодухновенно, тогда мы должны быть уверены и в том, что эти отдельные, особенные детали благовествования Луки доносят до нас в первозданном виде существенные черты образа Иисуса.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ Притчи

1. СУТЬ И НАЗНАЧЕНИЕ ПРИТЧ

Причи составляют, несомненно, самую сердцевину вести Иисуса. Не тронутые течением времени, они всякий раз заново поражают нас своею свежестью и человечностью. Иоахим Иеремиас, которому мы обязаны фундаментальным исследованием пригл Иисуса, совершенно справедливо указывает на то, что сравнение пригл Иисуса с образным строем языка апостола Павла или с приглами раввинов показывает их «неповторимое своеобразие», «поразительную ясность и простоту, непревзойденное мастерство владения формой» (*Jeremias*, 6). В них мы ощущаем – в том числе и благодаря языковому своеобразию, сквозь которое просвечивает арамейский текст, – особую близость к Иисусу, получая непосредственное представление о том, как Он жил и учил. Вместе с тем, однако, мы чувствуем себя так же, как чувствовали себя современники Иисуса и Его ближайшие ученики: нам приходится снова и снова задаваться вопросом, что Он хотел нам сказать той или иной приглой (ср. Мк 4:10). Борьба за правильное понимание пригл пронизывает всю историю Церкви; историко-критическая экзегеза неоднократно обращалась к приглам, предлагая различные версии интерпретации, внося уточнения и поправки, но и она не смогла нам дать однозначного толкования.

Один из великих мастеров критической экзегезы, Адольф Юлихер, открыл своим двухтомным трудом «Причи Иисусовы» важную страницу в истории толкования пригл, дав новую и, так сказать, окончательную «формулу» их прочтения.

Прежде всего Юлихер проводит радикальное разграничение аллегории и пригл: аллегория, пишет он, сформировалась в эллинистической культуре как

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org описательная форма, которая издревле использовалась в основополагающих религиозных текстах и которая в своем исконном виде постепенно перестала быть понятной. Высказывание, заключенное в аллегории, стало восприниматься на каком-то этапе как внешняя оболочка скрытого за словами таинственного смысла, а язык текстов стал пониматься как язык образов, каждый из которых, соответственно, нужно было еще раскрыть, чтобы последовательно, шаг за шагом обнажить философскую идею, замещаемую образом и составляющую, как считалось, его подлинное содержание. В мире Иисуса аллегория относилась к расхожим средствам образной речи; вот почему вполне понятно, что притчи истолковывались по тому же принципу, что и аллегории. Во всех Евангелиях мы встречаем множество аллегорических истолкований притч, причем вложены они в уста Самого Иисуса, как, например, в притче о сеяtele, у которого часть семян упала «при дороге», часть – на «каменистое место», часть – «в терние» и часть – «на добрую землю» (Мк 4:1–20). Юлихер строго отделил притчи Иисуса от аллегорий, настаивая на том, что притчи именно потому не являются аллегориями, что каждая из них есть фрагмент реальной жизни, сконцентрированной вокруг только одной мысли – преподнесенной при этом как можно более объемно и общо, – вокруг одного-единственного «ключевого смысла». Именно поэтому аллегорические интерпретации, вложенные в уста Иисуса, должны рассматриваться, по мнению Юлихера, как более поздние вставки, появившиеся по недоразумению.

Главный тезис Юлихера, согласно которому необходимо различать аллегорию и притчу, сам по себе не вызывает сомнений, и потому он довольно скоро был усвоен наукой. Со временем, однако, обнаружилась некоторая узость его взглядов. Если различение аллегории и притчи как таковое представляется вполне справедливым, то их радикальное разделение не может быть обосновано ни исторически, ни по существу. Ведь и иудейство знало – особенно в апокалиптике – аллегорические формы речи; притча и аллегория могут благополучно переходить друг в друга. Иеремиас показал, что древнееврейское слово «машаль» («притча», «иносказание») обозначает самые разные виды иносказаний: это «собственно притча, сравнение, аллегория, басня, пословица, апокалиптическое речение, загадка, вымышленное имя, вымышленный персонаж, назидание, наглядный пример, довод, извинение, упрек, шутка» (Jeremias, 14). История повествовательных форм уже пыталась и прежде продвинуться в этом вопросе, подразделив притчу на несколько категорий. «Предлагалось различать словесный образ, сравнение, притчу, иносказание, аллегорию, назидательный рассказ» (Ibid., 13).

Если уже сведение жанра притчи к одному-единственному литературному типу было ошибочным, то еще более неудачной представляется предпринятая Юлихером попытка доказать, будто притча может быть сведена к одному-единственному «ключевому смыслу». Ограничимся лишь двумя примерами. Притча о безумном богаче (Лк 12:16–21) говорит якобы о том, что «всякий человек, даже самый богатый, в каждое мгновение своей жизни целиком и полностью зависит от власти и милости Бога». «Ключевым смыслом» притчи о неверном управителе (Лк 16:1–8) является, по мнению Юлихера, «действенное использование настоящего во имя счастливого будущего». Иеремиас справедливо пишет по этому поводу: «Оказывается, притчи проповедуют истинный гуманизм; от всего их мощного эсхатологического содержания не осталось и следа. Так незаметно Иисус превращается в „апостола прогресса“ (Julicher, II, 483), в мудреца-учителя, сумевшего изложить этические нормы и примитивные начала богословия в доходчивых образах и историях. Но Иисус не был ни тем, ни другим!» (Jeremias, 13). Еще более резко высказывается по этому поводу Чарльз У.Ф. Смит: «Никто не стал бы распинать какого-то учителя, который рассказывает невинные истории для общего вразумления и укрепления нравственности» (Smith Charles W.F. The Jesus of the Parables. Philadelphia: Westminster, 1948. P. 17; Jeremias, 15).

Я хак подробно рассказываю здесь об этом, чтобы нагляднее показать ограниченность либеральной экзегезы, которая в свое время считалась непревзойденной вершиной строгой научности и исторической достоверности и на которую не без зависти и восхищения католическая экзегетика оглядывается до сих пор. Уже когда мы говорили о Нагорной проповеди, мы видели, что этот подход, превращающий Иисуса в моралиста, в учителя, проповедующего просвещенную индивидуалистическую мораль, позволяет сделать важные выводы с точки зрения исторической науки, но с точки зрения богословия не выдерживает никакой критики и совершенно не приближает нас к пониманию подлинного образа Иисуса.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org Если Юлихер интерпретировал «ключевой смысл» притч исключительно в гуманистическом плане, сообразуясь с духом своего времени, то позднее главным посылом притч стала считаться эсхатологическая составляющая, и общее мнение сводилось к тому, что все притчи в конечном счете возвещают так или иначе скорое приближение эсхатона, последних времен – Царства Божия; это эсхатологическое прочтение, однако, приложимо отнюдь не ко всем притчам: к большинству из них оно может быть отнесено лишь с большой натяжкой. Противоположного мнения придерживается Иеремиас, который справедливо утверждает, что каждая притча имеет свой собственный контекст и, следовательно, свой собственный, особый смысл. Исходя из этого, он в своей книге о притчах выделил девять тематических «узлов», включив, правда, сюда же поиск общего связующего начала, поиск основного внутреннего смысла вести Иисуса в целом. Иеремиас не скрывает, что опирается в своих рассуждениях на выводы, сделанные английским экзегетом Чарльзом Доддом, но при этом решительно расходится с ним по одному принципиальному вопросу.

Додд поставил в центр своей экзегезы соотнесение притч с темой Царства Божия, с темой владычества Бога, отвергнув мнение немецких экзегетов, усматривавших здесь наличие и эсхатологического аспекта, связанного с приближением последних времен; для него эсхатология оказывается неразрывно связанной с христологией: Царство придет в лице Христа. Поскольку притчи, полагал Додд, указывают на приближение Царства Божия, значит, одновременно они указывают и на Него, как на истинный образ Царства. Иеремиас прямо говорит о том, что не может принять данный тезис Додда, который вводит для этого понятие «осуществленная эсхатология»; Иеремиас предлагает заменить его другим понятием – «осуществляющаяся эсхатология», то есть все же сохраняет, пусть и в несколько сглаженном виде, основную мысль немецкой экзегезы, заключающуюся в том, что Иисус возвещает близость (по времени) пришествия Царства Божия и всячески демонстрирует своим слушателям эту близость при помощи притч. Связь между христологией и эсхатологией тем самым снова ослабляется. Современный же слушатель сегодня, две тысячи лет спустя, вправе задать недоуменный вопрос, как ему следует ко всему этому относиться: в его глазах тогдашние эсхатологические ожидания, возвещение близости последних времен, выглядят заблуждением, ибо Царство Божие, понимаемое как радикальное обновление мира через Бога, так и не наступило; вот почему он не может проникнуться этой мыслью и применительно ко дню современному.

Все то, о чем мы говорили до сих пор, позволяет нам признать, что ожидание последних времен в ближайшей временно?й перспективе было одним из аспектов раннего восприятия вести Иисуса; вместе с тем, однако, мы имели возможность убедиться и в том, что это ожидание не может быть искусственно привнесено во все слова Иисуса, как не может быть оно возведено и в ранг главной и основной темы Его послания. В этом смысле Додд гораздо ближе подошел к пониманию истинной направленности текстов.

Вспомним Нагорную проповедь и Молитву Господню: анализируя эти тексты, мы могли убедиться в том, что главным, сокровенным содержанием вести Иисуса является Его Собственная тайна, тайна Сына, в Котором Бог пребывает среди нас и исполняет Свое Слово; что в Нем, в Иисусе, возвещается Царство Божие – как грядущее и пришедшее. Именно поэтому мы можем признать правоту Додда по существу: да, действительно, Нагорная проповедь «эсхатологична». При этом, однако, следует сделать одну оговорку: она эсхатологична в том смысле, что Царство Божие «осуществляется» в процессе своего приближения – осуществляется приходя. Это означает, что вполне можно говорить об «осуществляющейся эсхатологии»: ведь Иисус пришедший проходит через всю историю как приходящий; именно об этом «пришествии» в конечном счете и говорит Он нам. Вот почему мы можем полностью согласиться с заключительными словами книги Иеремиаса: «Настал год милости Божией. Ибо явился Тот, Чья сокровенная красота, Чья сокровенная Слава просвечивает в каждом слове и в каждой притче, – явился Спаситель» (Jeremias, 194).

Но если рассматривать все притчи как скрытое, многозначное приглашение уверовать в Иисуса, воплощающего в Себе Царство Божие, то не вполне понятно, как следует в этом контексте понимать слова Иисуса, поясняющие притчи, ибо они уводят нас в другую сторону. Все три евангелиста сообщают нам, что Иисус на вопрос учеников о смысле притчи о сеятеле ответил сначала общими словами о смысле благовестования притчами вообще. В центре этого ответа Иисуса стоят слова из книги пророка Исаии (Ис 6:9–10), которые по-разному затем воспроизводятся авторами синоптических Евангелий.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org Соответствующий текст Евангелия от Марка звучит в тщательно выверенном, научно обоснованном переводе Иеремиаса следующим образом: «Вам [то есть ближайшим ученикам. – Й.Р.] Бог даровал тайну владычества Божия: тем же, кто остался вовне, все кажется загадочным, так что они (как написано) „видят и все равно не видят, слышат и все равно не понимают, если только они не обратятся, и тогда Бог их простит“» (*Ibid.*, 11). [44] Что это означает? Неужели притчи Господни служат тому, чтобы сделать смысл Его вести недоступной для всех, кроме небольшого круга избранных, которым Он Сам все растолковывает? Неужели притчи даны не для того, чтобы раскрывать некий смысл, а для того, чтобы затемнять его? Неужели Бог столь избирателен, что хочет видеть вокруг Себя только элиту, а не весь мир, всех нас?

Если мы хотим понять таинственные слова Господа, то нам следует читать их, обратившись к истоку, к Книге пророка Исаии, которого Он цитирует, и читать их при этом, имея в виду Его Собственный путь, исход которого Ему известен. Иисус, говоря эти слова, соотносит Себя с пророками: Его судьба – это судьба пророка. Слова Исаии, взятые целиком, звучат еще жестче и страшнее, чем тот фрагмент, который приводит Иисус. В Книге пророка Исаии говорится: «Ожесточи сердце народа сего, заткни ему уши, заклей ему глаза, дабы он не видел своими глазами и не слышал своими ушами, дабы сердце его не уразумилось и не обратилось и не исцелилось» (Ис 6:10). [45] Пророк терпит поражение: его весть слишком противоречит общему мнению, привычным формам жизни. Но только через это крушение его слово обретает действенность. Это поражение пророка повисает темным вопросом над всей историей Израиля, в известном смысле – над всей историей человечества, в которой этот вопрос постоянно возникает снова и снова. И в первую очередь он возникает в связи с судьбой Иисуса Христа: Он заканчивает Крестом. Но именно Крест принес обильные плоды.

В этом контексте и раскрывается неожиданным образом связь с притчей о сеяtele, к которой евангелисты отнесли данные слова Иисуса. Прежде всего следует обратить внимание на то, какое значение образ семени имеет в послании Иисуса в целом. Время Иисуса, время апостолов – это время сеяния, разбрасывания семян. Царство Божие наличествует в виде семени. Семя – это, в сущности, что-то очень маленькое. Его можно и не заметить. Горчичное зерно – символ Царства Божия – самое мелкое из всех зерен, и все же оно несет в себе целое дерево. Семя – это зародыш будущего, это будущее в настоящем. Оно несет в себе грядущее, которое хотя и скрыто, но уже наличествует. Оно – исполнение обетования. Господь обобщил все притчи о семени в Своей речи в день Входа в Иерусалим, раскрыв их смысл: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин 12:24). Он Сам – горчичное зерно. Его Крест – тот самый путь, что ведет от немногих ко многим, ко всем: «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин 12:32).

Крушение пророков, Его крушение предстают теперь в ином свете. Это и есть путь к тому, чтобы «они обратились и Бог им простил». Это и есть способ открыть всем глаза и уши. При Кресте обнажается смысл всех притч. В прощальных словах Господь говорит: «Доселе Я говорил вам притчами; но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возвещу вам об Отце» (Ин 16:25). Это значит, что все притчи заключают сокровенный рассказ о тайне Креста; они не только рассказывают о Кресте – они сами являются частью Крестного пути. Именно потому, что сквозь их покров пробивается свет Божественной тайны Иисуса, они вызывают неприятие окружающих. И всякий раз, когда их потаенный смысл раскрывается во всей неприкрытой полноте, как это происходит в притче о злых виноградарях (Мк 12:1–12), они становятся вехами на пути ко Кресту. В притчах Иисус не только сеятель, Который разбрасывает семя Слова Божия, но и Сам предстает как семя, которое падает в землю, дабы умереть, а потом взойти и принести плоды,

Это внушающее тревогу объяснение Иисусом смысла Его притч позволяет проникнуть в самую глубь их значения, только если мы – как того и требует существо Слова Божия, закрепленного в Священном Писании, – будем читать Библию, и особенно Евангелия, как единое целое, содержащее в себе, при всей исторической многослойности, внутренне связанное послание. То объяснение смысла притч, которое мы вычленили изнутри, опираясь только на Библию, носит сугубо теологический характер, но, может быть, теперь имело бы смысл

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org посмотреть на притчи с чисто человеческой точки зрения. Что такое, собственно говоря, притча? Чего добивается тот, кто ее рассказывает?

Мы знаем, что всякий воспитатель, всякий учитель, который хочет довести до сознания своих подопечных новые сведения, нередко прибегает к помощи тех или иных примеров, к помощи притч. Приводя пример, он обращает мысль своих слушателей в сторону некоей действительности, остававшейся до того момента вне поля их зрения. Он хочет показать, что в некоей части действительности, уже освоенной им опытом, присутствует нечто, до сих пор ускользавшее от их восприятия. Посредством примера, иносказания, притчи он делает далекое – близким; притча становится «мостом», помогающим подойти к доселе неведомому. При этом речь идет о встречном движении. С одной стороны, притча приближает к слушателю, вовлеченному в совместное размышление, то, что находилось от него далеко. С другой стороны, слушатель за счет этого сам начинает двигаться по указанному пути. Внутренняя динамика притчи, ее способность выходить и выводить за пределы избранного образа словно бы приглашает довериться этому движению и попытаться выйти за пределы собственного горизонта, дабы открыть для себя нечто новое и научиться его понимать. Это означает, однако, что притча требует усилий от обучаемого, которому не просто преподносится что-то готовое, но от которого одновременно требуется, чтобы он сам воспринял заложенный в притче импульс и подчинился ему. И здесь возникает проблема: ведь человек может оказаться не способен распознать этот импульс и подчиниться ему. Может оказаться и так – особенно если речь идет о притчах, затрагивающих самую суть человеческого бытия и побуждающих к внутренним переменам, – что человек воспротивится и не захочет двигаться в нужном направлении.

Тем самым мы снова вернулись к словам Господа о тех, кто смотрит и не видит, кто слышит и не слышит. Иисус ведь не для того говорит с нами, чтобы поведать о каких-то абстрактных истинах, не имеющих к нам ни малейшего отношения. Он должен привести нас к тайне Бога – к свету, который нестерпимо ярок для наших глаз и от которого поэтому мы стремимся уклониться. Для того чтобы сделать этот свет доступным для нас, Он показывает нам проблески Божественного света в разных явлениях этого мира и в реальности нашей повседневной жизни. Через обыденное, повседневное Он хочет показать нам начало всех вещей и тем самым указать верное направление, в котором мы должны двигаться в обыденной жизни, чтобы не сбиться с пути. Он показывает нам Бога, но не абстрактного, а деятельного, Того, Который вступает в нашу жизнь с намерением взять нас за руку. Он показывает нам, проникая сквозь покровы повседневности, кто мы есть и что нам сообразно этому следует делать. Он открывает нам непростую истину, которая не только и не столько обогащает нас новым знанием, сколько полностью меняет нашу жизнь. Эта истина дарует нам знание: Бог на пути к тебе. Но она же накладывает и обязательства: верь и во всем руководствуйся верой. Подобное требование, однако, может натолкнуться на отказ подчиниться ему, и притчи здесь могут оказаться бессильны: им недостанет убедительности.

Для обоснования отказа могут быть приведены тысячи разумных доводов, и они приводились – и современниками Иисуса, и потом, всеми последующими поколениями, и сейчас – сейчас, пожалуй, больше, чем когда бы то ни было. Ибо мы выработали такое понятие реальности, которое исключает незримое присутствие Бога в действительной жизни. Действительным, реальным считается лишь то, что можно подтвердить опытным путем. Но Бог не допускает над собой экспериментов. Именно это Он ставит в упрек поколению тех, кто странствовал по пустыне, «где искушали Меня отцы ваши, испытывали Меня [пытались учинить надо мной эксперимент. – И.Р.] и видели дело Мое» (Пс 94:9). Бог, стало быть, не может ни в чем «просвещивать», говорит нам современное понимание реальности. И следовательно, то требование, которое Он нам предъявляет, не может быть принято ни при каких условиях; признать Его Богом, верить в Него и жить в соответствии с этим требованием представляется совершенно неисполнимой задачей. В такой ситуации притчи и в самом деле могут привести к «не-видению» и непониманию, к «огрублению сердца».

В действительности же притчи являются не чем иным, как средством выражения тайного присутствия Бога в мире и того, что познание Бога требует всего человека целиком, что познание Бога – это познание, охватывающее собою всю жизнь; познание, которое невозможно без «обращения». Ибо в мире, отмеченном печатью греха, центр тяжести, ось гравитации нашей жизни держится исключительно на «я» и безличном «они», на двух составляющих, которые необходимо заменить, сместив центр тяжести в сторону новой любви, способной

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org создать для нас другое гравитационное поле, дабы мы смогли начать новую жизнь. Познание Бога, таким образом, невозможно без даруемой здравом любви Бога; но ведь всякий дар дается для того, чтобы быть принятим. И в этом смысле притчи выражают самую суть послания Иисуса, вбирая в себя и тайну Креста.

2. ТРИ ВЕЛИКИЕ ПРИТЧИ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ

Даже если бы я задумал разобрать только основные притчи Иисуса, мне бы не хватило места в книге. Вот почему я позволю себе ограничиться тремя великими притчами из Евангелия от Луки, красота и глубина которых и по сей день продолжает волновать многих, даже неверующих людей: это история о самарянине, притча о двух братьях и рассказ о богаче и бедном Лазаре.

Притча о милосердном самарянине (Лк 10:25–37)

В истории о милосердном самарянине речь идет о главном для человека вопросе. Этот вопрос задает Господу «законник», то есть ученый, мастер экзегезы: «Учитель! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?» (Лк 10:25). Лука добавляет при этом, что ученый задал свой вопрос, чтобы испытать Иисуса. Спрашивающий, будучи законником, сам знает, какой ответ дает Библия, но хочет посмотреть, что скажет этот неведомый пророк, судя по всему не изучавший Библию. Господь же отсылает ученого к Священному Писанию, которое тому хорошо известно, и побуждает его, таким образом, самого ответить на поставленный вопрос. Ученый дает совершенно точный ответ, опираясь на Второзаконие (Втор 6:5) и Третью книгу пророка Моисея (Лев 19:18): «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твою, и всею крепостию твою, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя» (Лк 10:27). Иисус в своих проповедях не говорит по данному вопросу ничего такого, чего не было бы уже сказано в Торе, весь смысл которой сосредоточен в этой двойной заповеди. Тогда ученый муж, который сам прекрасно знает ответ, начинает оправдываться: Священное Писание, конечно, непререкаемо, но как применять его на практике, все же не вполне ясно, и потому возникают вопросы, относительно которых в школе (и в жизни) ведутся споры.

Один из таких конкретных вопросов звучал так: кого, собственно, следует считать «ближним»? Обычный ответ, который к тому же мог найти опору в Священном Писании, гласил: под «ближним» понимается представитель твоего народа. Народ же понимался как солидарная община, в которой каждый за каждого несет ответственность, каждый поддерживается всем сообществом и потому должен рассматривать другого «как себя самого», как часть единого целого, устанавливающего рамки его жизни. Значит, чужие, то есть люди, принадлежавшие к другому народу, уже не могли считаться «ближними»? Но это противоречило тому же Писанию, которое как раз призывает любить «чужих» в память о том, что сам Израиль, живя в Египте, находился на положении «чужака». И тем не менее вопрос о том, где следует провести границу, отделяющую своих от чужих, оставался спорным; по общепринятым мнению, «ближним», то есть тем, кто принадлежит к солидарной общине, так или иначе считался все же только тот, кто жил вместе с народом. Следует упомянуть и некоторые другие бывшие в ходу ограничения, накладывавшиеся на понятие «ближний»: так, согласно мнению одного раввина, еретиков, доносчиков и отступников можно было не причислять к «ближним» (Jeremias, 170). Столь же очевидным было и то, что нельзя считать «ближними» самарян, известных своими бесчинствами, из которых самое дерзкое – осквернение храмовой площади в Иерусалиме во дни праздника Пасхи, имевшее место в период между 6 и 9 годами по Р.Х., когда толпа самарян принялась «раскидывать по площади человеческие останки» (Ibid., 171).

На конкретно поставленный вопрос о том, кто есть ближний, Иисус отвечает притчей о человеке, который направлялся из Иерусалима в Иерихон и по дороге попал в руки разбойников; напав на путника, они ограбили его, изранили и оставили едва живого лежать на обочине. История весьма реалистичная, ибо подобного рода разбойные нападения довольно часто случались в тех местах. Той же дорогой шли один священник и один левит – знатоки Закона, которые ведают все о Спасении и которые по роду своих занятий не должны о нем забывать. Оба они видят несчастного и проходят мимо. Это отнюдь не означает, что они жестокосердны: может быть, они просто боялись за себя и хотели поскорее добраться до города, а может быть, не обладали нужной сноровкой и не знали, как тут помочь, тем более что все равно, похоже, помочь было уже нельзя. И вот появляется некий самарянин – вероятно, купец,

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org который часто пользуется этой дорогой и который, судя по всему, знаком с хозяином ближайшего постоянного двора; проезжий купец-самарянин никак не связан с общиной Израиля, и ничто не обязывает его видеть в жертве «своего ближнего».

Здесь уместно напомнить предшествующий притче рассказ евангелиста о том, как Иисус, находясь на пути в Иерусалим, отправил вперед Себя вестников, которые пришли в одно самарянское селение и хотели подыскать Ему ночлег. «Но там не приняли Его, потому что Он имел вид путешествующего в Иерусалим» (Лк 9:52). Рассерженные «сыны громовы», Иаков и Иоанн, предложили тогда: «Господи! хочешь ли, мы скажем, чтобы огонь сошел с неба и истребил их?..» (Лк 9:54). Господь запретил учинять расправу. Ночлег нашелся в другой деревне.

Итак, настал черед самарянина. Как же он поступает? Он не задается вопросом о том, попадает ли данный случай в «сферу его солидарной ответственности», как не печется он и о том, чтобы заслужить себе вечную жизнь. Происходит нечто совершенно иное: его сердце отверзается; в Евангелии здесь используется слово, которое в древнееврейском первоначально связывалось с материнским чревом и материнской любовью. Вид пострадавшего поражает его до самых «внутренностей», до глубины души. «И увидев его, сжался», — переводим мы сегодня, ослабляя изначальную живую силу текста. Сочувствие и жалость молнией пронзают его сердце, и тогда он сам становится «ближним», презрев все сомнения и опасности. Это переводит всю проблематику в иную плоскость: речь не о том, кто мне ближний, а кто нет. Речь обо мне самом. Я сам должен стать ближним, тогда и другой будет для меня «как я сам».

Если бы вопрос, заданный Иисусу ученым мужем, был сформулирован так: является ли самарянин моим ближним? — то ответ на него в тогдашней исторической ситуации однозначно звучал бы: нет. Но Иисус все переворачивает: самарянин, чужак, сам делает себя ближним и показывает, что человек должен внутри себя научиться быть ближним и что ответ на этот вопрос — в человеке, во мне самом. Это я должен стать любящим, сердце которого готово сокрушиться при виде беды другого. Тогда я и найду ближнего своего, или точнее: тогда я буду им найден.

Здесь было бы уместно привести суждение Гельмута Куна, который в своем толковании этой притчи хотя и выходит далеко за рамки словесного смысла текста, тем не менее делает важный вывод, который при всем своем радикализме представляется верным по существу: «Политическая „приязнь“ дружественных сторон основывается на равенстве партнеров. Символическая притча о самарянине подчеркивает, напротив, принципиальное неравенство: самарянин, представитель чуждого народа, оказывается перед безымянным незнакомцем; на одной стороне — помогающий, на другой — беспомощная жертва разбойного нападения. „Агапе“, любовь к ближнему, — учит нас притча, — пробивается сквозь заслон всяких политических устроений благодаря главенству заложенного в ней принципа *do ut des*[46] и тем самым предстает как нечто сверхъестественное. По сути своей она не только стоит вне политических систем, но и обращает их в собственную противоположность: и „будут <...> последние первыми“ (Мф 19:30), и „корткие <...> наследуют землю“ (Мф 5:5)» (Kuhn, 88 f.). Как бы то ни было, ясно одно: зачинается новая универсальная общность, которая зиждется на том, что я, внутренне, становлюсь братом всем тем, кто повстречается я на моем пути и кто будет нуждаться в моей помощи.

Актуальность этой притчи совершенно очевидна. Если перевести ее на язык современных отношений в обществе, то мы увидим, что и в нашем мире есть свои жертвы разбойного нападения — к примеру, народы Африки, которые не могут оставлять нас равнодушными; мы увидим, что они воистину «наши ближние»; мы увидим, что наш образ жизни, наша история, с которой мы связаны неразрывными узами, способствовали, среди прочего, тому, что они стали жертвами «разбоя» и остаются таковыми по сей день. Но еще страшнее то, что мы нанесли вред их душе. Вместо того, чтобы дать им Бога, Бога во Христе, вместо того, чтобы, дав им Бога, распознать все то ценное и высокое, что скрыто в их собственной традиции, и довести это до совершенства, мы наградили их цинизмом безбожного мира, где все подчинено силе и выгоде; мы разрушили их нравственные устои, на месте которых пышным цветом расцвели коррупция и безудержная «воля к власти». И это относится отнюдь не только к Африке.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Разумеется, мы должны оказывать материальную помощь и одновременно не забывать о необходимости осмыслять избранную нами форму жизни. Но мы всегда даем слишком мало, если ограничиваемся одной лишь материей. А сколько вокруг каждого из нас людей, всего лишившихся, морально раздавленных? Жертвы наркотиков, торговли людьми, секс-туризма, доведенные до крайности существа, живущие в пустоте среди материального изобилия... Все это имеет прямое отношение к нам и призывает нас открыть глаза и сердце, быть «ближним» и не бояться проявлять любовь к ближнему. Ведь священник и левит, как мы уже говорили, прошли мимо несчастной жертвы скорее от страха, нежели от равнодушия. Нам нужно заново научиться не бояться делать добро; а научиться мы сможем только тогда, когда сами станем внутренне добрыми, внутренне «ближними» и благодаря этому научимся видеть, какая помощь требуется в нашем, в моем ближайшем окружении, какая – в дальнем, что я сам могу сделать и что могу себя взять.

Отцы Церкви прочитывали эту притчу в христологическом ключе. Конечно, можно сказать, что в этом случае притча рассматривается как аллегория, то есть как образная форма выражения смысла, выводимого из текста, но не данного в нем непосредственно. Если, однако, мы согласимся с тем, что все притчи так или иначе содержат в себе призыв Господа уверовать в Царство Божие, то есть в Него Самого, то мы признаем и принципиальную допустимость такого христологического толкования. Оно основывается на внутреннем потенциале, заложенном в тексте, и сопоставимо с плодом, что вырастает из семени. Отцы Церкви подходили к этой притче с точки зрения широкого исторического контекста: разве человек, который лежит едва живой на обочине дороги, ограбленный и израненный, разве он не является символом «Адама», символом человека вообще, который воистину «попался разбойникам»? Разве это не правда, что человек, творение Божие, на протяжении всей своей истории предстает притесняемой, мучимой, терпящей насилие жертвой? Ведь значительная часть человечества веками жила под гнетом. Но тогда возникает вопрос: отвечают ли угнетатели истинному образу человека, или, скорее, они являются собой искаженный образ, оскорбляющий достоинство человека как такового? Карл Маркс дал яркое описание этого «отчуждения» человека; и хотя он не мог в полной мере осознать глубину этого «отчуждения», ибо мыслил исключительно материальными категориями, тем не менее он показал со всею наглядностью, что происходит с человеком, который «попался разбойникам».

Средневековое богословие, основываясь на двух ключевых словах притчи, характеризующих состояние поверженного человека, вывело две основные антропологические характеристики. О жертве нападения в притче говорится, что он был обображен до нитки (*spoliatus*) и избит до полусмерти (*vulneratus*[47]) (лк 10:30). Эти две характеристики средневековые схоласти соотносили с двояким «отчуждением» человека. Человек, говорили они, сильно лишен дарованного ему сияния сверхъестественной милости (*spoliatus supernaturalibus*) и своего собственного естества (*vulneratus in naturalibus*). Это, конечно, аллегорическое толкование, которое далеко уходит от словесного содержания текста, но вместе с тем это попытка дать точное определение того ущерба, который наносится человеку и который лежит тяжким бременем на истории человечества.

Так, дорога из Иерусалима в Иерихон предстает как символ мировой истории, а образ еле живого человека, лежащего на обочине, – как символ человечества. Священник и левит проходят мимо – ни история, ни культура, ни религия сами по себе не приносят спасения. Если признать, что жертва – это образ человека вообще, тогда самарянин может быть только символом Самого Иисуса Христа. Сам Бог, для нас далекий и чужой, явил Себя, чтобы принять в Свои руки Свое поверженное творение. Сам Бог сделался «ближним» во Иисусе Христе. Он обмывает наши раны маслом и вином, в которых Отцы Церкви усматривали символы Святых даров, Он отводит нас в приют, символ Церкви, оставляя нас на ее попечении, и вносит за нас «аванс», дабы нам был обеспечен там надлежащий уход.

Отдельные моменты этого аллегорического толкования, которые рознятся у Отцов Церкви, мы можем спокойно оставить без внимания. Но его центральный образ – образ человека, «отчужденного» от всего, беспомощно лежащего на обочине истории, пока Сам Бог во Иисусе Христе не становится ему ближним, – этот образ имеет для общего понимания притчи важное значение, ибо позволяет увидеть ее глубинный смысл и при этом нисколько не ослабляет заложенный в ней мощный импульс, а, наоборот, только усиливает его, превращая в великий императив. Тема любви, которая составляет, собственно, главный мотив

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org текста, раскрывается во всей своей полноте. Ведь благодаря этому образу мы начинаем понимать, что все мы «отчуждены», все нуждаемся в спасении. Мы начинаем понимать, что все мы нуждаемся в даруемой спасительной любви Бога, дабы мы сами могли сделаться любящими.

Обе главные фигуры этой притчи – пострадавший и самарянин – имеют самое непосредственное отношение к нам, к каждому отдельному человеку: каждый человек чего-то лишен, каждый по-своему «отчужден», отчужден в первую очередь именно от любви (которая и составляет сущность того «сверхъестественного сияния», что у нас отбирают); и каждый человек нуждается сначала в исцелении, нуждается в даяниях. Но тогда каждый должен быть готов стать и самарянином – должен быть готов последовать за Иисусом, чтобы уподобиться Ему. Тогда мы будем жить правильной жизнью. Тогда мы будем любить правильной любовью – если станем похожи на Него, Который «прежде возлюбил нас» (1 Ин 4:19).

Притча о двух братьях (о блудном сыне и сыне, оставшемся дома) и добром отце (Лк 15:11-32)

Эта, пожалуй, самая красивая притча Иисуса более известна как «притча о блудном сыне»; и в самом деле, образ блудного сына выписан столь ярко, а его судьба, со всеми ее радостями и горестями, столь глубоко трогает сердце всякого, что блудный сын вольно или невольно воспринимается как главная фигура этого текста. В действительности же в притче три действующих лица. Иоахим Иеремиас и некоторые другие исследователи предлагали называть ее «притчей о добром отце», ибо, с их точки зрения, именно он составляет центр этого текста.

Пьер Грело, в свою очередь, указывает на крайне важную роль второго сына и потому считает, что самым точным названием притчи было бы «притча о двух братьях». С этим нельзя не согласиться, особенно если вспомнить, в какой ситуации рассказывается эта притча и в связи с чем. Евангелист Лука описывает это так: «Приближались к Нему все мытари и грешники – слушать Его. Фарисеи же и книжники роптали, говоря: Он принимает грешников и ест с ними» (Лк 15:1-2). Здесь мы видим две группы, два типа «братьев»: мытарей и грешников, фарисеев и книжников. Иисус отвечает на «ропот» собравшихся слушать Его тремя притчами: сначала Он приводит в пример историю о заблудшей овце, затем историю о потерянной драхме, а потом делает новый засин и говорит: «У некоторого человека было два сына...» (Лк 15:11) – то есть речь с самого начала идет об обоих сыновьях.

Господь тем самым опирается на давнюю традицию: тема двух братьев проходит сквозным мотивом через весь Ветхий Завет, начиная от Каина и Авеля и заканчивая Измаилом и Исааком, Исаю и Иаковом; к этому же ряду относится история отношений между Иосифом, сыном Иакова, и его одиннадцатью старшими братьями, хотя здесь интересующий нас мотив предстает в несколько видоизмененном виде. Все эти сюжеты, связанные с темой предпочтения, избрания, отличает странная двойственность отношений между братьями, странное диалектическое противоречие, которое в Ветхом Завете никак не снимается, оставляя вопрос открытым. Иисус возвращается к этому вопросу в момент, когда пробил новый час Божественной истории, и дает ему новое разрешение. У Матфея мы находим рассказ о двух братьях, который перекликается с нашей притчей: один из братьев заявляет о своем желании исполнить волю отца, но не исполняет ее, другой же отказывается исполнить волю отца, но потом раскаивается и исполняет то, что от него требовалось (Мф 21:28-32). И здесь речь идет в конечном счете об отношениях между грешниками и фарисеями, и здесь мы слышим в конечном счете тот же самый призыв откликнуться на зов Бога и ответить Ему новым «да».

Вернемся, однако, к нашей притче и попытаемся проследить шаг за шагом, как она разворачивается. Уже в самом начале мы видим фигуру «блудного сына» и тут же, рядом с ним – великодушного отца. Он исполняет желание младшего сына и делит наследство, предоставляя ему свободу действия. Он хорошо понимает, как поведет себя его младший сын, и тем не менее дает ему возможность идти по избранному им пути.

Сын отправляется в «дальнюю сторону». Отцы Церкви усматривали в этом образе в первую очередь символ внутреннего удаления от мира отца – мира Бога, символ разрыва внутренней связи, символ ухода от истоков. Сын пускает все свое состояние на ветер. Он хочет просто наслаждаться жизнью. Он хочет до

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
дна испить все удовольствия жизни, хочет жить «полной жизнью». Он не желает
больше подчиняться никакому закону, никакому авторитету: он ищет абсолютной
свободы; он хочет жить сам по себе, не отвечая ни перед кем; он
наслаждается и чувствует себя совершенно независимым и самодостаточным.

Нетрудно заметить, что все это в полной мере сопоставимо с духом возмущения
против Бога и Божественного Закона, которым отмечено Новое время, принесшее
с собою отказ от всего, что до сих пор составляло основу человеческого
бытия, отказ во имя торжества воли, стремящейся к свободе без границ.
Греческое слово «усия» (*ousia*), которым в этой притче обозначается
растраченное состояние («имение»), означает в языке греческих философов
«сущность». «Блудный сын» расточает свою «сущность», себя самого.

В конце концов у него не остается ничего. Тот, кто совсем недавно был
совершенно свободным, обращается в подневольного слугу-свинопаса, который
рад был бы питаться кормом для свиней. Человек, понимающий свободу как
абсолютный произвол, как возможность жить, сообразуясь только с собственной
волей, которая и будет определять, каким путем ему идти, – такой человек
живет во лжи, ибо сущность человека заключается в его общежительности, а
его свобода есть разделенная свобода; в самой его сущности изначально
заложены нормы и правила, которые он должен прочувствовать изнутри, дабы
они составляли с ним одно неразрывное целое, – это и есть свобода. Ложная
независимость, таким образом, обращается в рабство: сама история показывает
нам это со всем очевидностью. Для иудеев свинья – нечистое животное, и то,
что «блудный сын» становится свинопасом, свидетельствует, таким образом, о
крайней степени падения человека, о полном его «отчуждении».

Далее следует важный момент: момент «обращения». «Блудный сын» осознает,
что он «растерял себя», заблудился, что дома он был свободным человеком и
что наемные работники его отца свободнее, чем он, который мнил себя
абсолютно свободным. В Евангелии говорится о том, что он «пришел в себя»
(Лк 15:17); и точно так же, как это было с выражением «дальняя сторона»,
здесь нам на помощь приходят Отцы Церкви с их философским толкованием: уйдя
в «дальнюю сторону», оторвавшись от дома, этот человек ушел от самого себя.
Он жил, оторвавшись от правды своего бытия.

Сущность происшедшего в нем переворота, его «обращения» заключается в том,
что он начинает сознавать все это, начинает понимать себя как
«отчужденного» – как того, кто действительно пошел в «дальнюю сторону» и
теперь снова возвращается к себе, в себя. В себе же самом он обнаруживает
указание на то, куда ему следует двигаться, – указание двигаться к отцу, к
подлинной свободе, которой надеялся всякий сын. Слова, заготовленные им
для того, чтобы сказать их отцу по возвращении, показывают нам, сколь долг
был проделанный им внутренний путь. Это слова человека, самое существо
которого проделало долгий путь и теперь снова устремилось – через все
«пустыни» – «домой», к себе самому, к отцу. Это «сущностное» толкование
возвращения, которое предлагают нам Отцы Церкви, позволяет понять, что
представляет собой «обращение», с какими страданиями оно сопряжено и какого
оно требует очищения. Благодаря такому толкованию нам открывается самая
суть этой притчи и одновременно ее непреходящая актуальность.

Сын «был еще далеко», когда отец увидел его и пошел ему навстречу (Лк 15:20). Отец выслушивает признание сына и понимает, какой внутренний путь
тот проделал, он видит, что сын нашел дорогу к подлинной свободе. Не дав
сыну договорить до конца, отец обнимает его, целует и велит устроить
большой праздник. В доме царит веселье, потому что сын, который «был
мертв», когда покинул дом, унеся с собой свое состояние, теперь «ожил»,
потому что он «пропадал и нашелся» (Лк 15:24, 32).

Отцы Церкви вложили в толкование этой сцены всю свою любовь. «Блудный сын»
представляется им символом человека как такового, символом Адама, который
олицетворяет всех нас, – того Адама, к которому Сам Бог вышел навстречу,
дабы снова принять его под Свой кров. В притче отец первым делом дает
распоряжение слугам быстро принести «лучшую одежду». Отцы Церкви
усматривали в этом образе отсылку к утерянному покрову милости, в который
человек был изначально облачен и которого он лишился после грехопадения. И
вот теперь ему снова возвращался этот покров – в виде «лучших одежд» сына.
В образе пира, устроенного в честь возвращения сына, Отцы Церкви видели
символ пира веры, торжественной евхаристии, в которой предзнаменуется

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org будущая Вечная Трапеза. В греческом тексте буквально говорится о том, что, когда старший сын вернулся домой, он услышал «симфонии и хоры», толкуемые Отцами Церкви как символ торжества веры, каковая обращает жизнь христианина в радостный праздник.

Все эти детали, однако, не раскрывают, как представляется, существа этого текста. Существо текста заключено прежде всего в образе отца. Но понятен ли этот образ? Может ли, имеет ли право отец поступать подобным образом? Пьер Грело обращает внимание на то, что в Своем рассказе Иисус опирается на Ветхий Завет: образ Бога, явленного в облике отца, восходит к Книге пророка Осии (Ос 11:1-9). Там повествуется об избрании Израиля и о нарушении им клятвы верности: «Звали их, а они уходили прочь от лица их; приносили жертву Баалам и кадили истуканам» (Ос 11:2). Бог видит, как истребляется этот народ, как «падает меч на города его» (Ос 11:6). И тогда с Ним происходит то, что описано и в нашей притче: «Как поступлю с тобою, Ефрем? Как предам тебя, Израиль? <...> Повернулось во мне сердце Мое, возгорелось вся жалость Моя! Не сделаю по ярости гнева Моего, не истреблю Ефрема, ибо Я – Бог, а не человек; среди тебя – Святый» (Ос 11:8-9). Поскольку Бог – это Бог, «Святый», Он поступает так, как не дано поступать ни одному человеку. У Бога есть сердце, и это сердце обращается, так сказать, против Него Самого. Здесь, в Книге пророка Осии, как и в Евангелии, мы снова встречаем в переводе слово «жалость», которое связано с языковым образом «материнского чрева». Сердце Бога преобразует гнев и обращает наказание в прощение.

Для христианина в этой связи с неизбежностью возникает вопрос: где же тут место Иисусу Христу? В притче появляется только образ отца. Означает ли это, что в данной притче христологический аспект вовсе отсутствует? Святой Августин попытался выявить здесь христологические черты и усмотрел их наличие в том месте, где говорится, что отец обнял своего сына (Лк 15:20). «Рука Отца есть Сын», – пишет он. Уместно вспомнить и то, что говорил по этому поводу Ириней, епископ Лионский, который сравнивал Сына и Духа Святого с двумя руками Бога Отца. «Рука Отца есть Сын», – и когда Он кладет нам руку на плечи «сладким игом», то это не тяжкое бремя, которое Он возлагает на нас, а выражение любви и приязни. «Иго» Божественной десницы – не груз, который мы обречены нести, а дар любви, которая несет нас и превращает нас самих в сыновей. Это, конечно, очень красивое толкование, но оно тем не менее остается «аллегорией», которая выходит далеко за пределы исходного текста.

Грело предложил интерпретацию, которая основывается непосредственно на тексте, но по своей глубине ничуть не уступает и в чем-то, быть может, превосходит аллегорическое толкование. Грело обращает внимание на то, что Иисус этой притчей, как и другими, предшествующими ей, через образ отца объясняет Свое Собственное поведение, Свое Собственное добре отношение к грешникам, Свое приятие грешников. Иисус, «поступая подобным образом, Сам открывает нам Того, Кого он величал Своим Отцом» (Grelot, 228 f.). Именно широкий контекст позволяет выявить «имплицитную христологию», полагает Грело (Ibid.). «Его страдания, крестная смерть и Воскресение только усиливают этот аспект: каким образом Бог явил Свою милосердную любовь к грешникам? Тем, что „Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками“ (Рим 5:8). <...> Иисус и не может включаться непосредственно в повествование притчи, ибо Он живет, отождествляя Себя с Небесным Отцом, и соотносит Свое поведение с поведением Отца. И в этом смысле Иисус Воскресший пребывает сегодня в том же самом положении, в каком находился Иисус из Назарета во время своего земного служения» (Ibid.). И действительно, Иисус в этой притче объясняет Свое поведение тем, что соотносит, отождествляет его с поведением Отца; через образ отца из притчи Христос предстает как конкретное воплощение дел Своего Отца и тем самым оказывается в центре всей притчи.

далее в рассказе появляется старший брат. Он приходит с поля, слышит пение и ликование, узнает причину, и его охватывает гнев. Он считает несправедливым то, что бездельник младший брат, который растратил целое состояние на блудниц, спустил «имение» отца, теперь, без всяких оправданий, без покаяния, тотчас же принимается в дом, где ему устраивается пышный праздник. Это оскорбляет его чувство справедливости: жизнь, проведенная в трудах, оказывается обесцененной рядом с порочной жизнью другого. Он не может скрыть своей горечи: «Вот, я столько лет служу тебе и никогда не

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org преступал приказания твоего, – говорит он отцу, – но ты никогда не дал мне и козлёнка, чтобы мне повеселиться с друзьями моими» (Лк 15:29). Отец не отворачивается и от него, он терпеливо объясняет ему, в чем дело. Ведь старший брат не знает ничего о внутренних переменах, происшедших в другом, о долгом пути, который тот проделал, о его падениях и о том, что он заново обрел себя. В тот момент, когда старший брат рассердился, становится ясно, что в глубине души он сам мечтал о такой свободе без границ и сердится на себя из-за своего послушания: он не сознает счастья жить дома, не понимает, какое это благо, не ценит той свободы, какая дана ему как сыну. Отец отвечает ему: «Сын мой! ты всегда со мною, и всё мое твое» (Лк 15:31). Он объясняет, какая безграничность дается «чаду». Это те же самые слова, которые мы слышим в Первосвященнической молитве Иисуса, когда Он говорит о Своей связи с Отцом: «И все Мое Твое, и Твое Мое» (Ин 17:10).

На этом месте притча обрывается; нам ничего не говорится о том, как воспринял старший брат эти слова, и, собственно, сказано быть не может, потому что именно в этом месте повествование непосредственно соприкасается с действительностью: эти слова Иисуса обращены к сердцам негодующих фарисеев и книжников, возмущавшихся добротою Иисуса к грешникам (Лк 15:2). Теперь становится совершенно ясно, что Иисус отождествляет Свое доброе отношение к грешникам с добротою отца из притчи и что все те слова, которые вложены в уста отца, это Его слова, которые Он обращает к пришедшим слушать Его благочестивым людям. То есть притча рассказывает не о каком-то далеком событии, а о том, что происходит здесь и сейчас, рядом с Ним и с Ним Самим. Он борется за сердца Своих противников. Он просит их войти под Его кров и возрадоваться вместе со всеми в этот час «возвращения домой», в час примирения. В этих словах Евангелия звучит прощение, которое затем повторит и Павел: «От имени Христова просим: примиритесь с Богом» (2 Кор 5:20).

Таким образом, притча соотносится с совершенно реальной исторической ситуацией, в которой находился Христос, когда рассказывал ее; вместе с тем, однако, она выходит далеко за пределы данного исторического момента, ибо Бог продолжает вызывать к нашим сердцам, призывая обратиться к Нему. Но кому конкретно предназначена данная притча, кого конкретно она имеет в виду? Отцы Церкви относили весь комплекс, связанный с темой двух братьев, к иудеям и язычникам. Для них было совершенно очевидно, что образ сына, удалившегося от Бога и от себя самого, имеет прямое отношение к языческому миру, которому Иисус отворяет дверь, приглашая войти в Божию общину, и для которого Он устраивает теперь праздник Своей любви. И точно так же им было очевидно, что за образом сына, оставшегося дома, скрывается народ Израиля, который с полным правом мог бы сказать: «я столько лет служу Тебе и никогда не преступал приказания Твоего» (немецкий перевод несколько смягчает смысл этих слов, которые буквально звучат: «я никогда не действовал против Твоей воли»). Именно верность Торе показывает верность Израиля и одновременно присущий Израилю образ Бога.

Это толкование, соотносящее притчу с иудеями, вполне допустимо, если строго держаться текста самой притчи и прочитывать ее как прямое обращение Бога к Израилю, который целиком и полностью находится в руках Божиих. При этом обратим внимание на то, что в притче отец не только не отрицает заслуг старшего сына – того, что он исполнял все приказания, – но особо подчеркивает его «сыновство» и тем самым еще раз его подтверждает: «Сын мой! ты всегда со мною, и всё мое твое» (Лк 15:31). Если помнить об этом, то предложенное толкование вполне имеет право на существование, но если использовать его как основание для осуждения иудеев, то в этом случае его следует признать ошибочным, ибо ни о каком осуждении здесь нет и речи.

Соотнесение притчи о двух братьях с Израилем и язычниками – это одно из возможных толкований текста, выявляющее лишь один его план. Но есть в тексте и другие планы. Рассказ Иисуса о старшем брате подразумевает не просто Израиль (тем более что иудеи были и среди пришедших к Нему грешников), а тех благочестивых верующих, которые живут в полном согласии с Богом, «урегулировав», как выражается Грело, все свои отношения с Ним (*Ibid.*, 229), но которым тем не менее грозит опасность. Грело особо выделяет одну фразу в речи старшего сына: «никогда [я] не преступал приказания твоего». Бог для таких благочестивых верующих – только Закон; они считают, что между ними и Богом существует некий правовой договор, и с этой точки зрения их совесть по отношению к Богу чиста. Но Бог – больше, чем Закон: от Бога-Закона они должны прийти к еще более великому Богу –

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Богу Любви. Тогда им не нужно будет отказываться от своего послушания, но
это послушание будет проистекать из более глубокого источника, и потому оно
будет еще более значительным, еще более искренним и чистым, но главное –
еще более смиренным.

Прибавим к этому еще один аспект, о котором мы уже вскользь говорили выше: в горечи, с какою бросается упрек Богу – упрек в доброте, – со всею отчетливостью проступает внутренняя горечь, относящаяся к собственному послушанию, ведь в глубине души такие люди и сами хотели бы отправиться в «дальнюю сторону». В глубине души они испытывают зависть к тому, что смог позволить себе другой. Они не прошли через те испытания, которые очистили «младшего сына» и помогли ему осознать, что такая свобода, что значит быть сыном. Свобода для них в действительности превращается в рабство, и они еще не созрели для подлинного «сыновства». Им еще нужно пройти этот путь, и они смогут найти его, если просто согласятся с Богом и примут Его праздник как свой. Так этой притчей Отец хочет через Христа побудить нас, «оставшихся дома», переменить себя, дабы и мы смогли истинно обратиться и радоваться нашей вере.

Притча о богаче и Лазаре (Лк 16:19–31)

В этой притче мы снова сталкиваемся с двумя образами, которые противопоставляются друг другу: с одной стороны – богач, утопающий в роскоши и изобилии, с другой стороны – бедняк, которому не достается даже крошек, что бросают со стола богатые чревоугодники: речь идет о крошках от хлеба, которым по тогдашнему обычай обтирали руки и который затем бросали под стол. Отцы Церкви рассматривали в некоторых случаях и эту притчу как часть тематического цикла, связанного с мотивом двух братьев, и видели здесь символическую картину отношений между Израилем (богач) и Церковью (бедный Лазарь). Такое толкование совершенно игнорирует другие типологические черты, которые здесь выдвинуты на первый план. Отличие данной притчи от текстов о двух братьях видно уже хотя бы потому, как строится заключительная часть повествования: если все истории о двух братьях имеют открытый финал, то есть заканчиваются либо вопросом, либо приглашением, призывом, то в данном случае композиционный финал абсолютно закрыт, поскольку совпадает с физической смертью как одного, так и другого «персонажа».

Смысл этой притчи нам может открыться скорее, если мы обратимся к тем псалмам, в которых бедняк возносит жалобу Богу, сетую на то, что его, живущего верой в Бога и послушно исполняющего все Его заповеди, постигают несчастья и беды, в то время как циники, презирающие Бога, наслаждаются успехом и всеми земными радостями. Лазарь принадлежит к тем беднякам, чьи голоса мы слышим, например, в Псалме 43: «Ты сделал нас притчею между народами, покиванием головы между иноплеменниками, <...> за Тебя умерщвляют нас всякий день, считают нас за овец, обреченных на заклание» (Пс 43:15, 23;ср. Рим 8:36). Когда-то народ Израиля жил, исходя из того, что Бог награждает праведников и карает грешников, или, другими словами, что праведная жизнь приносит счастье, греховная – несчастье. Исход, однако, существенно поколебал это устойчивое представление. И не только потому, что на долю израильского народа в целом выпали тяжкие страдания, неведомые окружавшим их народам, под гнетом которых они оказались и по вине которых они вынуждены были покинуть родную землю, но и потому, что в сфере частной жизни к этому моменту произошли некоторые изменения, свидетельствовавшие о том, что в этом мире скорее торжествует цинизм, тогда как праведник нередко претерпевает страдания. Эта тема звучит и в псалмах, и в поздних Книгах Премудрости, где предпринимается попытка разрешить это противоречие и обрести новую «мудрость» для верного понимания жизни – попытка заново найти и понять Бога, который, как может показаться, действует несправедливо или вовсе устраняется.

Одним из самых проникновенных текстов, связанных с мотивом искания справедливости, является Псалом 72, который перекликается с нашей притчей и может быть в известном смысле прочитан как духовный комментарий к ней. Мы словно воочию видим перед собой купающегося в роскоши богача, на которого жалуется бедняк, напоминающий Лазаря: «Я позавидовал безумным, видя благоденствие нечестивых, ибо им нет страданий до смерти их, и крепки силы их; на работе человеческой нет их, <...> Оттого гордость, как ожерелье, обложила их, <...> выкатились от жира глаза их, <...> поднимают к небесам уста свои. <...> Потому туда же обращается народ Его, и пьют воду полною чашею, и говорят: „как узнает Бог? и есть ли ведение у Вышнего?“» (Пс 72:3–11).

Видя все это, страдающий праведник начинает сомневаться, и эти сомнения грозят поколебать его веру. Неужели Бог не видит, что творится? Неужели Он не слышит? Неужели Его не беспокоит судьба человека? «Так не напрасно ли я очищал сердце мое и омывал в невинности руки мои, и подвергал себя ранам всякий день и обличениям всякое утро?» – сетует праведник (Пс 72:13–14). Но затем все кардинальным образом меняется, и меняется тогда, когда страдающий праведник обращает в молитве свой взор ко Всевышнему и, взирая на Него, начинает все видеть в иной перспективе. Теперь он видит: умение жить, которое, как ему казалось, отличает благоденствующих циников, отнюдь не свидетельствует об их уме, а, наоборот, говорит об их глупости, ибо такая «мудрость» лишает человека разума и превращает его в «скот» (Пс 72:22). Эти «мудрецы» смотрят на мир глазами животных, утратив способность видеть мир в человеческой перспективе, которая выводит человека за пределы сугубо материального и обращает его помыслы к Богу и к вечной жизни.

Здесь было бы уместно вспомнить еще один псалом, в котором гонимый человек говорит в конце такие слова: «Избавь <...> Господи, от людей мира, которых удел в этой жизни, которых чрево Ты наполняешь из сокровищниц Твоих; сыновья их сыты и оставят остаток детям своим. А я в правде буду взирать на лицо Твое; пробудившись, буду насыщаться образом Твоим» (Пс 16:14–15). В данном тексте противопоставляется два рода насыщения: насыщение материальными благами и насыщение созерцанием «образа Твоего», насыщение сердца, происходящее от соприкосновения с бесконечной любовью и начинающееся с пробуждения. «Пробудившись, буду насыщаться образом Твоим». Этот момент «пробуждения» символизирует собою поворот к новой, вечной жизни и одновременно указывает на глубочайшие внутренние изменения, происходящие уже здесь и сейчас, когда пробудившееся сознание человека открывается навстречу истине и человеку тем самым даруется иное, новое насыщение.

Именно об этом пробуждении в молитве говорит Псалом 72. Возносящий молитву праведник теперь понимает: то счастье, которым наслаждаются циники и которое вызывало у него зависть, всего лишь сон, что улетучивается в момент пробуждения и исчезает из памяти (Пс 72:20). Теперь он понимает, что? составляет его подлинное счастье и благо: «...я всегда с Тобою: Ты держишь меня за правую руку; Кто мне на небе? и с Тобою ничего не хочу на земле. <...> А мне благо приближаться к Богу!» (Пс 72:23, 25, 28). Это не просто утешительное упование на счастье в другом мире, а истинное пробуждение человека во имя нового бытия во всей его полноте, включая, разумеется, и призвание к вечной жизни.

Кому-то может показаться, что эти рассуждения слишком далеко уводят нас от самой притчи. В действительности же это не так: ведь этой притчей Господь хочет указать нам путь к тому «пробуждению», о котором говорится в обсуждавшихся выше псалмах. Речь идет не о том, чтобы поддаться чувству зависти и предать проклятию богатство и богачей. В упомянутых псалмах всякая зависть, наоборот, изживается, ибо молящий сам сознает, сколь глупо завидовать такого рода богатству, если человеку дано иное, истинное богатство, благодатность которого и открывается ему. Вспомним в связи с этим Никодима и Иосифа Аримафейского, которые подготовили тело Христа к погребению: оба этих состоятельных мужа являются собой пример «пробуждения», благодаря которому они обрели Господа. Господь хочет указать нам путь от глупости сметливого ума к подлинной мудрости, Он хочет научить нас распознавать истинное благо. Вот почему мы с полным правом можем сказать – хотя в тексте псалмов об этом прямо и не говорится, – что утопающий в роскоши богач, расточая свои богатства, всего-навсего заполнял пустоту своего сердца, которая в земной жизни и составляла его главное свойство, в мире же ином это его истинное существо предстанет во всей своей наготе, то есть проявится то, что уже наличествовало в мире земном. Однако притча о богаче и Лазаре важна не только потому, что содержит в себе призыв очнуться, «пробудиться», но и потому, что, пробуждая, она призывает возлюбить наших бедных братьев, за которых мы сами должны отныне быть в ответе, – как во вселенском масштабе, имея в виду всех людей на земле, так и в масштабе своей собственной повседневной жизни, имея в виду свое ближайшее окружение.

далее в притче повествуется о мире ином, куда отправились после смерти богач и Лазарь; рассказывая об этом, Иисус следует системе представлений,

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org которая господствовала в тогдашнем иудаизме. Вот почему данную часть текста не следует понимать слишком узко: Иисус использует известные устойчивые образы и не притягивает на то, чтобы представить их как Свое собственное учение о потустороннем мире. Сущностное наполнение этих образов не вызывает у Него, судя по всему, никаких возражений. В каком-то смысле даже примечательно, что Иисус исходит из идеи промежуточного состояния между смертью и воскресением, то есть опирается на представление о загробной жизни, которое к тому моменту уже стало неотъемлемой частью картины мира, лежащей в основе иудейской веры. Богач попадает в «гадес», [48] представляющий собой место временного пребывания, а не в «геенну»[49] (ад), каковая является обозначением конечного состояния (Иеремия, 152). Иисус не ведает «воскресения в смерти». Но не эта тема составляет основной смысл притчи, которую рассказывает нам Господь. Главная тема второй части притчи, как это убедительно показывает Иеремия, – требование дать знамение, требование предъявить доказательства бытия Божия.

Богач, взывающий из «гадеса» к Аврааму, говорит то, что многие люди говорят или желали бы сказать Богу: если Ты хочешь, чтобы мы верили Тебе, чтобы мы сообразовывали свою жизнь со Словом, открываясь в Библии, тогда Ты должен выразиться яснее, Ты должен дать нам ясный знак. Пошли к нам кого-нибудь из мира иного, дабы он засвидетельствовал, что все так и есть, как Ты говоришь. Это требование явить знамение, предъявить доказательства бытия Божия, дабы Его присутствие в мире ощущалось более явственно, проходит через все Евангелие. Ответ Авраама, равно как и ответ Иисуса, данный Его современникам не только в этой притче, звучит совершенно определенно: тот, кто не верит Слову Священного Писания, тот не поверит и посланцу из мира иного. Высшие истины невозможны облечь в эмпирические формы, которые бытуют в мире материальном и для него только и предназначены.

Авраам не может откликнуться на просьбу богача и послать Лазаря в дом к его родным. Но тут нам невольно приходит на память другая история: история воскрешения Лазаря из Вифании, о которой повествует евангелист Иоанн. Что произошло тогда? «Тогда многие из Иудеев <...> уверовали в Него», – сообщает Иоанн (Ин 11:45). Уверовавшие иудеи отправляются затем к фарисеям, чтобы сообщить им о случившемся. Фарисеи и первосвященники созывают совет, дабы обсудить, что делать. На совете происшедшее рассматривается в политическом аспекте: новое умонастроение, возникшее в народе, не останется не замеченным римлянами, и тогда может возникнуть крайне опасная политическая ситуация. В результате синедрион принимает решение убить Иисуса. Так явленное чудо привело не к вере, а к ожесточению сердец (Ин 11:45–53).

Если мы попытаемся развить эту мысль дальше, то увидим глубокую связь между образом Лазаря, который лежал, покрытый струпьями, у ворот богача, и тайной Иисуса, который «пострадал вне врат» (Евр 13:12), когда Его распяли, отдав на поругание толпы, а тело Его было «в крови и ранах».[50] «Я же червь, а не человек, поношение у людей и презрение в народе» (Пс 21:7).

Этот подлинный Лазарь действительно воскрес – Он пришел к нам рассказать об этом. Если мы будем рассматривать историю о Лазаре как ответ Иисуса на требование Его современников дать знамение, то мы увидим, что Его ответ полностью совпадает с тем, что Иисус всегда отвечал на этот главный вопрос. Так, у Матфея читаем: «...род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка; ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф 12:39–40). И то же самое мы находим у Луки: «...род сей лукав, он ищет знамения, и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка; ибо как Иона был знанием для Ниневитян, так будет и Сын Человеческий для рода сего» (Лк 11:29–30).

Оставляя в стороне некоторые различия этих двух версий, отметим лишь одно: для людей знамение Божие явлено в Сыне Человеческом, в самом Иисусе. Оно дано в мистерии Пасхи, в тайне Смерти и Воскресения. Он Сам есть «знамение Ионы». Он, Распятый и Воскресший, и есть подлинный Лазарь: верить и следовать этому великому знанию Божию и призывают нас данная притча, которая больше, чем просто притча, ибо нам сообщается здесь о реальности, о сущностной реальности вселенской истории.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ Великие образы Евангелия от Иоанна

До сих пор, пытаясь прислушаться к словам Иисуса с тем, чтобы лучше узнать Его, мы в основном опирались на свидетельства синоптических Евангелий (матфея, Марка и Луки) и только в некоторых случаях обращались к Иоанну. Теперь настало время сосредоточить наше внимание на том образе Иисуса, который нам дается четвертым евангелистом и который во многих отношениях предстает совершенно иным.

Синоптические Евангелия показали нам, что тайна Богосыновства, тайна Его единения с Отцом является неотъемлемой частью образа Иисуса: она присутствует в каждый момент Его бытия и все определяет собою, хотя и остается при этом скрытой в Его человеческой ипостаси; наличие этой тайны угадывалось Его бдительными противниками, ученикам же она открылась постепенно благодаря дарованному им праву находиться подле Иисуса в момент молитвы – праву быть внутренне подле Него и шаг за шагом, преодолевая непонимание, постигать то, что открывалось им в минуты великого откровения со всею очевидностью. У Иоанна Божественная сущность Иисуса явлена открыто. Даже споры Иисуса с иудейским храмовым священством предстают у него как предвосхищение того, что будет сказано Им потом перед синедрионом, – как начало судилища над Иисусом, о котором Иоанн, в отличие от других евангелистов, отдельно ничего не говорит.

Своеобычность Евангелия от Иоанна, в котором вместо притч мы обнаруживаем великие речения, исполненные глубочайших образов, и в котором главное место действия, связанное с земным служением Иисуса, переносится из Галилеи в Иерусалим, дала основания современным исследователям сделать вывод о том, что этот текст – за исключением описания Страстей Христовых и отдельных деталей – не может считаться исторически достоверным и должен рассматриваться как более поздняя богословская реконструкция. Так, сложилось мнение, что четвертое Евангелие, хотя и является, несомненно, важным документом, свидетельствующим о дальнейшем развитии христологии, все же не может служить источником сведений об историческом Иисусе. Впоследствии, когда были обнаружены египетские свитки начала II века, которые доказывали, что это Евангелие было составлено еще в I веке, пусть и в самом его конце, попытки датировать его более поздним временем, чем другие Евангелия, были оставлены, что, впрочем, нисколько не поколебало мнения о том, будто это Евангелие не является историческим документом.

На развитие богословского толкования Евангелия от Иоанна во второй половине XX века большое влияние окказал вышедший в 1941 году комментарий Рудольфа Бультмана. Главный его тезис сводится к тому, что истоки ключевых положений Евангелия от Иоанна следует искать не в Ветхом Завете и не в иудействе времен Иисуса, а в гностицизме. Особенно примечателен следующий пассаж: «Идея вочековечения Спасителя проникла в гностицизм не из христианства; эта мысль изначально гностична; скорее можно допустить, что она была воспринята христианством уже на самой ранней стадии и приспособлена далее к христологии» (Bultmann, 10 f.). И то же самое мы читаем в статье, опубликованной в третьем томе энциклопедии «Религия в истории и современности»: «Абсолютный Логос может происходить только из гнозиса» (RGG, 3, III, 846).

У всякого читателя естественным образом возникает вопрос: откуда это известно Бультману? Ответ Бультмана звучит обескураживающе: «И хотя общие очертания такого мировоззрения реконструируются по источникам, которые датируются более поздним временем, чем Евангелие от Иоанна, эти представления, несомненно, являются более древними» (Bultmann, 11). В этом важном вопросе Бультман заблуждается. Мартин Хенгель в своей тюбингенской лекции «Сын Божий» («Der Sohn Gottes»), расширенный вариант которой был опубликован в 1975 году, назвал подобные теории, обосновывающие существование в древности мифа о послании Сына Божия в мир, «псевдонаучным мифотворчеством» и аргументировал это следующим образом: «В действительности не существует ни одного дохристианского гностического мифа о „спасителе“, который был бы документально подтвержден источниками» (Hengel 1975, 53 f.). «Гностическое учение как явление духовной жизни обнаруживается не ранее I века по Р.Х. и достигает своего развития лишь во II веке» (Ibid., 54).

Поколение исследователей Евангелия от Иоанна, пришедшее на смену поколению Бультмана, выбрало для себя совершенно иное направление, радикальным

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org образом пересмотрев прежние позиции, о чем можно судить по книге Мартина Хенгеля «Иоаннов вопрос», в которой подробно и обстоятельно представлены основные разногласия, касающиеся этой проблемы. Если же мы посмотрим на интерпретацию Евангелия от Иоанна, данную Бультманом, уже с учетом результатов современных исследований, то мы увидим, что и высокая ученость не может уберечь от глубочайших заблуждений и ошибок. Но что говорят нам современные исследования?

Во-первых, современные исследования лишний раз подтвердили то, что, по существу, уже было известно и Бультману, а именно то, что четвертое Евангелие основывается на необычайно точном знании времени и места описанных событий, то есть могло быть написано только тем, кто действительно хорошо представлял себе Палестину времен Иисуса. Кроме того, было доказано, что это Евангелие целиком и полностью составлено в логике Ветхого Завета, в логике Торы (Рудольф Пеш), и что вся его аргументация уходит корнями в иудейство времен Иисуса. Язык четвертого Евангелия, в котором Бультман усматривал черты гностицизма, несет в себе отчетливые признаки, по которым без особого труда можно установить его родословную. «Текст написан на простом, нелитературном диалекте греческого языка койне, то есть на языке иудейского благочестия, которым пользовалось среднее и высшее сословие тогдашнего Иерусалима, <...> где вместе с тем, однако, существовал „священный язык“, на котором читалось Писание, возносились молитвы и велись ученыe споры» (Hengel 1993, 286).

Хенгель указывает на то, что «в эпоху Ирода в Иерусалиме сложился особый высший слой эллинизированных иудеев со своей особой культурой» (Ibid., 287), и приходит к выводу, что четвертое Евангелие вышло из круга иерусалимской священнической аристократии (Ibid., 287). Подтверждением этому может служить небольшая деталь, которую мы обнаруживаем в Евангелии от Иоанна. Рассказывая о том, как Иисус был схвачен и отведен к первосвященникам для допроса, евангелист сообщает, что вслед за Ним туда же направились Симон Петр и «другой ученик», чтобы узнать, как будут развиваться события. Об этом «другом ученике» говорится: «Ученик же сей был знаком первосвященнику, и вошел с Иисусом во двор первосвященнический» (Ин 18:15). Благодаря знакомству с первосвященником «другой ученик» не только сам прошел во дворец, но и помог пройти Петру, который невольно оказался в ситуации, подтолкнувшей, вероятно, его к отречению. Эта небольшая деталь свидетельствует о том, что круг учеников Иисуса был достаточно широк и действительно был связан с верхушкой священства, на языке которого и говорит четвертое Евангелие.

Таким образом, мы вплотную подошли к двум основным вопросам, из которых, собственно, складывается «Иоаннов вопрос»: кто был автор этого Евангелия и насколько достоверен с исторической точки зрения его текст? Попробуем ответить на первый из них. В самом Евангелии, в описании Страстей Христовых, об этом говорится с достаточной ясностью. Здесь, в частности, описывается, как один воин пронзил копьем Иисуса и «тотчас истекла кровь и вода» (Ин 19:34). далее следуют необычайно важные слова: «И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы поверили» (Ин 19:35). Евангелие ссылается на очевидца тех событий, и совершенно ясно, что этот очевидец и есть тот самый ученик, о котором уже рассказывалось, будто он стоял при кресте и был тем, кого любил Иисус (Ин 19:26). И этот же самый ученик называется затем автором Евангелия (Ин 21:24). Его образ мы встречаем в разных местах Евангелия от Иоанна (Ин 13:23; 20:2-10; 21:7; 1:35, 40; 18:15).

Эти упоминания, позволяющие судить об авторстве четвертого Евангелия, дополняются указанием на его внутренний источник, которое нам дается в рассказе о Тайной вечере. Там об этом ученике говорится, что он занимал место возле Иисуса и «припал к груди Иисуса» (Ин 13:25), когда ему выпало спросить у Него, кто же станет предателем. Эти слова совершенно сознательно соотнесены с финалом первой главы Евангелия от Иоанна, где мы читаем об Иисусе: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1:18). [51] Подобно тому как Иисус, припав к груди Отца, из сердца Его обретает знание о тайне Его, так и евангелист, покоясь на груди Иисуса, из сердца Его, из своего внутреннего пребывания в Нем черпает свое знание.

Но кто же все-таки этот ученик? Евангелие ни разу не называет его по имени
Страница 92

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org – указывает лишь на его связь с Петром и некоторыми другими учениками и тем самым как будто подводит к тому, что это может быть Зеведеев сын Иоанн, хотя это до конца так и остается непроясненным. Евангелие совершенно сознательно не раскрывает этой тайны. Примечательно, что в Апокалипсисе, наоборот, имя автора названо уже в самом начале (Откр 1:1, 4); однако, несмотря на близкую связь между Апокалипсисом, Евангелием от Иоанна и Посланиями Иоанна, вопрос о том, является ли их автор одним и тем же лицом, все же остается открытым.

Ульрих Вилькенс в своем обширном исследовании «Богословие Нового Завета» выдвинул недавно тезис о том, что «влюбленного ученика» следует рассматривать не как историческую фигуру, а как один из структурных элементов веры: «Писание не существует без „живого голоса“ Евангелия, а „живой голос“ не существует без личного свидетельства простого христианина, выполняющего функцию „влюбленного ученика“ и наделенного авторитетом этого „влюбленного ученика“, в котором соединяются, укрепляя друг друга, долг служения и дух» (Wilckens, 158). При всей верности этого суждения о структуре веры, оно тем не менее представляется недостаточным для ответа на наш вопрос. Если «влюбленный ученик» в Евангелии берет на себя функцию свидетеля истинности происшедших событий, то в этом случае он представляет себя как живого человека: он хочет, как свидетель, как очевидец, подтвердить достоверность событий в реальной истории и тем самым возвести себя в ранг исторического лица; в противном случае все слова, определяющие цель и суть Евангелия, превращаются в пустые фразы, лишаясь своего содержания.

Со времен Иринея Лионского церковная традиция единодушно считает Иоанна, сына Зеведеева, «влюбленным учеником» и автором четвертого Евангелия. Это как будто вполне соответствует тем намекам, которые содержатся в Евангелии и которые со всею определенностью указывают на то, что речь в данном случае идет об одном из апостолов, который сопровождал Иисуса с момента Крещения в Иордане до Тайной вечери, Креста и Воскресения.

В Новое время, однако, это толкование было подвергнуто серьезному сомнению. Мог ли рыбак, промышлявший на Генисаретском озере, написать высокий текст Евангелия, наполненный глубочайшими прозрениями Божественной тайны? Мог ли он, житель Галилеи, простой человек, быть связанным и по языку, и по мысли с иерусалимской аристократией, с верхушкой священства, как был связан с нею подлинный евангелист? Мог ли он состоять в родстве с семьей первосвященника, на что как будто намекает текст (Ин 18:15)?

Французский экзегет Анри Казель, опубликовавший в продолжение исследований Жана Кольсона, Жака Винанди и Мари-Эмиля Буамара, специальную работу, посвященную социологии храмового священства тех времен, убедительно показал, что подобная атрибуция вполне возможна. Священники отправляли свою должность по очереди, так что на каждого приходилось по два срока продолжительностью в одну неделю. По окончании службы священник возвращался в родные места, где он, чтобы прокормиться, посвящал себя совершенно другим занятиям; то, что священники владели, как правило, еще и другими, дополнительными профессиональными навыками, было тогда в порядке вещей. Судя по тексту Евангелия, Зеведей не был простым рыбаком; известно, что он держал наемных работников, именно это обстоятельство и позволило его сыновьям спокойно уйти из дома. «Зеведей вполне мог быть священником и при этом иметь собственность в Галилее, обеспечивая себе существование рыбным промыслом. Скорее всего, в Иерусалиме у него было временное жилье неподалеку от той части города, где селились ессеи» (Cazelles, 481). «Трапеза, во время которой этот ученик „возлежал у груди Иисуса“, происходила в доме, находившемся вероятнее всего в том районе, где жили ессеи», – во «временном жилище» священника Зеведея, который «предоставил Иисусу и двенадцати ученикам верхние покои» (Ibid., 480 f.). В связи с этим Казель приводит одну интересную подробность: по иудейскому обычью, хозяин дома, а в его отсутствие старший сын хозяина, занимает место по правую руку от гостя, «к груди которого он припадает головой», как об этом и сказано в Евангелии от Иоанна (Ibid., 480).

Таким образом, современный уровень исследований позволяет с большой долей вероятности сказать, что Иоанн, сын Зеведеев, и был тем самым свидетелем, о котором сообщается в Евангелии (Ин 19:35), и, следовательно, он может считаться истинным автором четвертого Евангелия. Тем не менее это не снимает некоторых вопросов из комплекса проблем, связанных с историей

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
сложения самого текста, вовравшего в себя разновременные редакционные
наслоения.

В этой связи представляется важным обратить внимание на сведения, которые сообщает нам историк Церкви Евсевий Памфил, епископ Кесарийский. В своей «Церковной истории» он пишет среди прочего о пятитомном труде Папия Иерапольского и приводит цитату, в которой Папий говорит о том, что хотя он и не знал лично святых апостолов, но веру свою получил от тех, кто был близок к ним. При этом Папий Иерапольский упоминает других учеников Иисуса и называет имена Аристиона и пресвитера Иоанна. Примечательно, что при этом он не отождествляет святого апостола и евангелиста Иоанна с Иоанном-пресвитером. Если с первым ему уже не довелось познакомиться, то со вторым он встречался не раз (*Kirchengeschichte*, III, 39). [52]

Эти сведения представляются необычайно важными: по ним и по другим свидетельствам подобного рода мы можем судить о том, что в Эфесе существовало нечто вроде школы Иоанна, которая вела свою историю непосредственно от любимого ученика Иисуса и в которой затем определяющую роль стал играть пресвiter Иоанн, наделенный особым авторитетом. Этот пресвiter Иоанн появляется во Втором и в Третьем посланиях Иоанна (2 Ин 1:1; 3 Ин 1:1) как их составитель и называется просто «пресвiter» (без добавления имени Иоанн). [53] Совершенно очевидно, что он и апостол два разных лица. При этом следует отметить, что пресвiter, предстающий в каноническом тексте под этим загадочным «именем», был, судя по всему, тесно связан с апостолом и, быть может, даже лично знал Иисуса Христа. После смерти апостола он выступает как его душеприказчик, взяв на себя роль распространителя его наследия. Вот почему со временем эти два образа слились в один. Как бы то ни было, следует, видимо, признать, что окончательный текст четвертого Евангелия сложился при самом деятельном участии «пресвителя Иоанна», который мог взять на себя эту ответственность по праву доверенного лица, сохранившего Предание в том виде, в каком он воспринял его непосредственно от самого Иоанна, сына Зеведеева.

Все эти данные позволяют сделать вполне определенные выводы, и я совершенно согласен с Петером Штульмахером, который пишет о том, что «все содержание четвертого Евангелия восходит непосредственно к тому ученику, которого Иисус любил больше других. Пресвiter же считал себя его преемником, его рупором» (Stuhlmacher, II, 206). В том же духе высказываются и Ойген Рукштуль и Петер Дшулниг: «Составитель текста Иоаннова Евангелия был чем-то вроде „правопреемника“, распоряжающегося наследием любимого ученика Иисуса» (Ibid., 207).

Приведенные выше сведения существенно продвинули нас в решении вопроса об исторической достоверности четвертого Евангелия. Мы увидели, что оно, так или иначе, основывается на свидетельствах очевидца, а его окончательная редакция вышла непосредственно из круга учеников живого свидетеля событий, который облек одного из них особым доверием.

Размышляя далее в этом направлении, Штульмахер выдвигает предположение, «что в Иоанновой школе получил свое дальнейшее развитие тот умственный настрой и стиль учительствования, который определял характер бесед в узком кругу учеников Иисуса, когда Он разговаривал с Петром, Иаковом и Иоанном или когда обращался ко всем двенадцати апостолам вместе. [...] Если апостолы и ученики, как показывает нам синоптическая традиция, учили об Иисусе, исполняя свое служение внутри церковных общин, то в кругу последователей Иоанна это учительское служение дополнялось внутренними обсуждениями, одной из тем которых была тайна Откровения, тайна явления Бога в Сыне» (Ibid., II, 207). На это, правда, следовало бы возразить, что в самом тексте Евангелия беседам Иисуса с ближайшими учениками отводится значительно меньше места, чем Его речам, адресованным верхушке храмового священства, в диалогах с которым уже угадываются очертания будущего судилища над Ним, а центральным вопросом становится вопрос «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» (Мк 14:61): повторяемый в разных формах, он неизбежно выдвигается на первый план, составляя зерно конфликта, который становится тем более драматичным, чем тверже Иисус настаивает на Своем Богосыновстве.

Хенгель, у которого мы почерпнули так много важных сведений о иерусалимском храмовом священстве как той исторической среде, с которой неразрывно связано четвертое Евангелие, и тем самым получили возможность представить себе Иисуса в контексте реальной жизни, – именно Хенгель в своих

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org окончательных выводах относительно исторического характера текста четвертого Евангелия высказывается, как это ни странно, крайне осторожно, если не сказать весьма критично: «Четвертое Евангелие, – пишет он, – представляет собою во многом, хотя и не во всем, совершенно свободный „художественный текст“, поэтический рассказ об Иисусе. <...> Доверять ему целиком и полностью было бы столь же наивно, как и не доверять ему совсем: и то, и другое было бы одинаковым заблуждением. С одной стороны, не все то, что не имеет исторических доказательств, является чистым вымыслом, с другой стороны, для евангелиста (и его учеников) решающее значение имеет не банальное „историческое“ воспоминание о происшедших событиях, а Параклит, Святой дух, указующий путь к истине» (Hengel 1993, 322). Читая это, невольно задаешься вопросом: что означает данное противопоставление? Почему историческое воспоминание – это воспоминание банальное? Имеет ли значение, насколько истинны события, сохранившиеся в памяти? И к какой истине ведет Параклит, если при этом все «историческое» игнорируется как нечто «банальное»?

Еще более очевидно неоднозначность подобного рода противопоставлений проявляется в суждении Инго Броера: «Евангелие от Иоанна предстает перед нами не как историческое сообщение, а как литературное произведение, которое свидетельствует о вере и хочет эту веру укрепить» (Broer, 197). О какой же вере оно «свидетельствует», если оно, так сказать, отодвигает в сторону историю? Каким образом оно укрепляет веру, если оно, с одной стороны, является историческим свидетельством, но, с другой стороны, не содержит в себе признаков исторически достоверного сообщения? Мне думается, что в данном случае мы имеем дело с неверным использованием понятия «исторический», равно как и с неверным использованием понятий «вера» и «Параклит»: вера, игнорирующая подобным образом историю, превращается действительно в чистый гностис. Она исключает из своего круга плоть, претворение духа в плоть – то есть подлинную историю.

Если «историческим», то есть «исторически достоверным», считается только то, что записано с такой же точностью, с какою записывается человеческая речь на магнитофон, то тогда речи Иисуса, переданные Евангелием от Иоанна, следует признать «исторически недостоверными». Но если этот текст не претендует на такого рода буквальную точность, то это ни в коем случае не означает, будто он является поэтическим вымыслом, литературным произведением об Иисусе, замысел которого якобы постепенно сложился в кругу учеников Иоанна, а затем был воплощен по Божественному вдохновению силою Духа Святого. В действительности же четвертое Евангелие претендует только на одно: его задача точно передать содержание речей Иисуса, Его слов о Себе, сказанных Им во время Его великих выступлений в Иерусалиме, с тем чтобы читатель мог узнать главное содержание Его вести и через это прикоснуться к подлинной личности Иисуса.

Чтобы точнее определить особый род историзма, которым отмечено четвертое Евангелие, и получить возможность еще немного продвинуться в решении этой проблемы, обратим внимание на то, какие факторы Хенгель выделяет в качестве элементов, формирующих композицию текста. К таким элементам, по Хенгелю, относятся «формообразующая творческая воля автора, его личное воспоминание», «церковная традиция и, соответственно, историческая реальность», говоря о которой Хенгель выносит поразительное суждение, сводящееся к тому, что евангелист будто бы «ее изменяет» и даже, как пишет Хенгель, «осуществляет над ней насилие»; и последний элемент этого ряда – о нем мы только что говорили – «ведущий к истине Параклит, Святой дух, за которым и остается последнее слово», вытесняющее собою, если верить Хенгелю, «воспоминание о прошлом» (Hengel 1993, 322).

То, как Хенгель выстраивает эти пять факторов, в известном смысле противопоставляя их друг другу, лишает всю систему логики. Ибо как может оставаться последнее слово за Святым Духом, если евангелист уже успел исказить действительность, «осуществив над ней насилие»? Как соотносится формообразующая воля евангелиста, его личное воспоминание с церковной традицией? Если евангелист «насиливает» действительность, то означает ли это, что его «формообразующая, творческая воля» одерживает верх над его личными воспоминаниями? Каковы легитимные основания, на которых действует эта «творческая воля»? И как она соотносится тогда со Святым Духом?

Мне думается, что выделенные Хенгелем пять элементов действительно представляют собой сущностные начала, которые имели определяющее значение

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org для четвертого Евангелия, но их внутреннее соотношение и, соответственно, смысловое наполнение каждого из них в отдельности должны рассматриваться под совершенно иным углом зрения.

Во-первых, необходимо объединить в одну группу второй и четвертый элементы: «личное воспоминание» и «историческую действительность». Оба эти элемента составляют вместе то, что Отцы Церкви называли «factum historicum» – историческим фактом, определяющим «словесный смысл» текста: это внешняя канва событий, которая знакома евангелисту частично по собственным воспоминаниям, частично из церковной традиции (не говоря уже о том, что он, вне всякого сомнения, знал и синоптические Евангелия в той или иной версии). Он намерен рассказать о происшедшем как «свидетель». Никто другой не подчеркивает этот аспект – самую «плоть» истории, ее реальность – так, как это делает Иоанн: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, – ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам» (1 Ин 1:1-2).

Оба эти фактора – историческая действительность и воспоминание – самым непосредственным образом связаны с третьим и пятым элементами, названными Хенгелем: с церковной традицией и водительством Святого Духа. Ведь собственные воспоминания составителя четвертого Евангелия, с одной стороны, имеют подчеркнуто личный характер, как это видно по словам, какими он завершает рассказ о Распятии (Ин 19:35), с другой стороны, эти воспоминания никогда не представляются как нечто сугубо частное, но всегда соотнесены с «мы» Церкви, с общим воспоминанием, с тем, «что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши...» (1 Ин 1:1). Субъектом воспоминания у Иоанна неизменно выступает «мы» – носитель воспоминания предается воспоминаниям в кругу учеников и вместе с ними, в лоне Церкви и вместе с нею. И если, говоря о себе как о свидетеле и очевидце событий, составитель Евангелия подчеркивает свое «я», свой личный опыт, то план воспоминаний строится как коллективное «мы» общин учеников, как коллективное «мы» Церкви. Вот почему такое воспоминание, став достоянием церковной памяти и пройдя процесс очищения, углубления, уже перестает быть просто банальным набором фактов, удержаных памятью.

Иоанн трижды употребляет в своем Евангелии слово «вспоминать» и дает нам тем самым ключ к пониманию того, какое значение он вкладывал в понятие «память». Так, в рассказе об изгнании торговцев из храма говорится: «При сем ученики Его вспомнили, что написано: „ревность по дому Твоему снедает Меня“ [пс 68:10]» (Ин 2:17). Происшедшее событие вызывает в памяти воспоминание о том, что говорится в Писании, и благодаря этому дополняется новым, более широким смыслом. Память извлекает на свет смысл факта, который только благодаря этому и обретает значимость. Он предстает тогда как факт, в котором скрыто Слово Божие, Логос, – как факт, который вышел из Логоса и к нему же нас возвращает. В этом проявляется связь между Словом Божиим и делами Иисуса и тем самым раскрывается смысл тайны Самого Иисуса.

далее в истории об изгнании торговцев из Храма рассказывается о том, что иудеи потребовали от Иисуса явить знамение и таким образом доказать свою власть – «власть так поступать» (Ин 2:18). На это Иисус ответил: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Ин 2:19). И сразу же после ответа Иисуса следует замечание евангелиста: «Когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин 2:22). Воскресение оживило воспоминание, и это воспоминание в свете Воскресения проявило смысл слов, которые были не поняты прежде, и соотнесло их со всем Писанием в целом. Неразрывное единство Слова и факта – именно этот ключевой момент скрепляет все четвертое Евангелие, именно эту мысль и призвано донести до нас четвертое Евангелие.

Третий раз слово «вспоминать» встречается в Евангелии от Иоанна в рассказе о Входе Господнем в Иерусалим. Евангелист сообщает нам, что Иисус нашел молодого осла и сел на него, «как написано: Не бойся, дщерь Сиона! се, Царь твой грядет, сидя на молодом осле» (Ин 12:14-15;ср. Зах 9:9). далее евангелист пишет: «Ученики Его сперва не поняли этого; но, когда прославился Иисус, тогда вспомнили, что так было о Нем написано, и это сделали Ему» (Ин 12:16). Снова некое событие сначала представлено нам как голый факт. И снова евангелист показывает нам, как после Воскресения

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org ученикам приходит озарение, которое помогает им понять значение этого факта. Они «вспомнили», и тогда слова Писания, которые прежде ничего не значили для них, стали понятны им, исполнившись того смысла, который вложил в них Бог, и высветили то значение, которое скрывалось за внешней оболочкой событий.

Воскресение учит новому видению; оно выявляет внутреннюю связь между словами пророков и судьбой Иисуса. Оно пробуждает «воспоминание» и тем самым дает нам возможность увидеть то, что скрывается за внешним покровом событий и вещей, увидеть взаимосвязанность Божественного слова и дела.

Этими текстами евангелист указывает нам, каким образом складывалось его Евангелие, из какого источника оно вышло. Оно основывается на воспоминании ученика – и одновременно является общим воспоминанием внутри «мы» Церкви. Процесс воспоминания есть проникновение, постижение через водительство Святого Духа; вспоминая, верующий проникает в самые глубины события и видит то, что поначалу не было доступно взору и внешне никак было не явлено. Но это не значит, что он удаляется от действительности, напротив, он только глубже проникает в нее и видит ту правду, которая скрыта в недрах факта. В процессе общего воспоминания в лоне Церкви происходит то, что предсказал Господь, беседуя со Своими учениками во время Тайной вечери: «Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину» (Ин 16:13).

То, что Иоанн говорит в своем Евангелии о воспоминании, представляя его как процесс постижения и путь «ко всякой истине», перекликается с тем, что Лука рассказывает о Богоматери и ее «припомнении». Лука описывает, как это было, в трех местах своего повествования о детстве Иисуса. Первый раз мы читаем об этом в сообщении о явлении Архангела Гавриила, принесшего Марии благую весть о непорочном зачатии. Лука сообщает нам, что Мария смущилась от приветственных слов ангела и погрузилась в размышления о том, что сии слова означают (Лк 1:29). Во второй главе он повествует о том, как Архангел Гавриил предстал перед пастухами и «слава Господня осияла их» (Лк 2:9), после чего пастухи отправились к Марии и рассказали Ей о возвещении. Она же, как говорит евангелист, «сохраняла все слова сии, слагая в сердце Своем» (Лк 2:19). И та же самая фраза встречается нам еще раз в конце повествования о том, как двенадцатилетний Иисус, пришедший в Иерусалим на праздник Пасхи вместе с родителями, остался в Храме «среди учителей»: «И Мать Его сохраняла все слова сии в сердце Своем», – рассказывает евангелист (Лк 2:51). Мария пытается прежде всего удержать в памяти события, но не это главное: главное – Ее внутреннее переживание происшедшего, благодаря чему Она проникает в сокровенные глубины событий, начинает видеть их взаимосвязанность и учится их постигать.

Именно такого рода «воспоминание» лежит в основе Евангелия от Иоанна, которое расширяет понятие памяти, дополняя его значением общей памяти учеников, памяти Церкви. Такое «воспоминание» представляет собой не просто некий психологический или интеллектуальный процесс, но является богоодухновенным событием. Вот почему «воспоминание» Церкви не может быть просто частным занятием частного лица; оно выходит далеко за пределы собственно человеческого понимания и человеческих знаний; это результат водительства Святого Духа, который показывает нам внутреннюю взаимосвязанность Священного Писания, взаимосвязанность Слова и земной реальности и тем самым подводит нас «ко всякой истине».

Все сказанное выше самым непосредственным образом связано и с понятием «вдохновение», «озарение»: Евангелие основывается на человеческом воспоминании, которое вызывается к жизни при наличии сообщества воспоминающих, представленного в данном конкретном случае школой Иоанна, а до того – апостольской общиной. Поскольку, однако, автор думает и пишет, опираясь на память Церкви, он выступает как «мы», которое оказывается способным выйти за пределы сугубо личного, становится открытым, и тогда Дух Божий начинает действовать в сокровенных глубинах этого «мы», ведя нас к истине, ибо Дух Святой есть Дух истины. И в этом смысле Евангелие уже само по себе открывает путь к пониманию – путь, который неизменно связан со звучащим в Евангелии Словом Божиим, но вместе с тем может и должен вести каждое следующее поколение дальше, к сокровенным глубинам «всякой истины».

Это означает, что Евангелие от Иоанна не следует читать как своеобразный стенографический отчет о словах и делах Иисуса, ибо это «богоодухновенное Евангелие», которое сосредотачивает наше внимание не на внешней стороне

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org происходящего, а на внутренней, погружая нас в воспоминание, силу которого нашему пониманию открывается от Бога идущая и к Богу ведущая глубина евангельских слов и событий. Евангелие само по себе и есть такое «воспоминание», всякое же воспоминание неразрывно связано с реальностью, из чего следует, что четвертое Евангелие никак не может быть «литературным сочинением» об Иисусе, как не может оно быть «насилием» над исторической действительностью. Оно, скорее, показывает нам, каким действительно был Иисус или, точнее, какой Он есть – Тот, Кому дано всегда говорить о Себе в настоящем времени: Я есмь. «Прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин 8:58). Четвертое Евангелие показывает нам подлинного Иисуса, и потому мы с полным правом можем рассматривать его как надежный источник сведений об Иисусе.

Прежде чем перейти к обсуждению важнейших речевых образов Евангелия от Иоанна, остановимся еще на двух важных моментах, имеющих принципиальное значение для понимания своеобразия этого Евангелия. Если Бультман считал, что четвертое Евангелие имеет своим истоком гностическую традицию, и, соответственно, рассматривал его как нечто, не связанное с ветхозаветными основами, то современные исследователи склонны считать, что Иоанн, напротив, во всем опирается на Ветхий Завет. «Если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне», – говорит Иисус своим противникам (Ин 5:46); о том же говорит Филипп, обращаясь к Нафанаилу, уже в самом начале повествования, в рассказе о призвании апостолов: «Мы нашли Того, о котором писали Моисей в законе и пророки» (Ин 1:45). Разъяснение и обоснование этого составляет истинное содержание всех речей Иисуса. Он не отменяет Тору, но раскрывает ее полный смысл, извлекая его на свет Божий, для того, чтобы исполнить ее – целиком и полностью. Еще раз о связи между Иисусом и Моисеем говорится в самом конце Пролога четвертого Евангелия. Эти программные слова дают нам внутренний ключ к пониманию Евангелия: «И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать, ибо закон дан через Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа. Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчес, Он явил» (Ин 1:16–18).

Вспомним пророчество Моисея, о котором мы говорили в самом начале книги: «Пророка из среды тебя, <...> как меня, воздвигнет тебе Господь, Бог твой, – Его слушайте» (Мк 9:7; Втор 18:15). Вспомним слова, которыми заканчивается Пятая книга Моисея, в которой говорится об этом пророчестве: «И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицем к лицу» (Втор 34:10). Великое пророчество оставалось неисполненным. Но вот пробил час, и явился Он, Тот, Кто действительно «сущий в недре Отчес», Единственный, Кто видел и видит Отца и потому имеет право говорить, Тот, к Которому и относятся слова «Его слушайте». То, что исполнилось, многократно превзошло Моисеево обетование – как превосходит ожидаемое всякое даяние Божие: Тот, Кто явился, больше Моисея, Он больше всякого пророка. Он – Сын. Именно поэтому благодать и истина, происшедшие через Него, предстают не как нарушение Закона, но как его исполнение.

Второй момент, на который необходимо указать, это литургический характер Евангелия от Иоанна. Его внутренний ритм определяется календарными праздниками Израиля. Великие праздники народа Божия знаменуют собой вехи земного пути Иисуса и одновременно показывают, на каких основаниях зиждется Его весть.

Начало общественного служения Иисуса проходит под знаком иудейского праздника Пасхи, в связи с которым возникает тема «истинного храма» и тем самым тема Креста и Воскресения (Ин 2:13–25). Исцеление увечного, послужившее поводом для первого публичного выступления Иисуса, связано с неким «праздником Иудейским» (Ин 5:1) – вероятно, речь идет об одном из трех великих иудейских праздников, Пятидесятнице. Умножение хлебов и поясняющие слова Иисуса о хлебе, составляющие центр евхаристического учения Евангелия от Иоанна, снова отнесены к празднику Пасхи (Ин 6:4). далее мы слышим великое пророчество Иисуса о «реках воды живой» (Ин 7:38), и происходит это в дни праздника Кущей. И наконец, мы снова встречаем Иисуса в Иерусалиме уже зимой, во время праздника Обновления Храма (Ханука) (Ин 10:22). Последним праздником на пути земной жизни Иисуса становится Пасха (Ин 12:1), когда Он сам, подобно жертвенному агнцу, прольет кровь на кресте. В дальнейшем мы увидим, что Первосвященническая молитва Иисуса, в которой евхаристическое учение предстает как учение о крестной жертве, целиком и полностью выходит из внутреннего содержания праздника Кущей, праздника Примирения, каковой, будучи одним из главных иудейских

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org праздников, по-своему отразился в словах и делах Иисуса. В следующей главе мы увидим также, что вся история Преображения Господня, рассказанная авторами синоптических Евангелий, разворачивается на фоне праздника Кущей и, следовательно, отсылает к тому же богословскому контексту. Только помня об этой литургической природе речений Иисуса, равно как и о литургической структуре Евангелия от Иоанна в целом, мы сможем понять его живой дух и его глубину.

Все иудейские праздники, о которых мы будем подробнее говорить чуть дальше, имеют в своей основе три составляющие: у истоков их стоят праздники естественных религий, для которых характерна неразрывная связь с тварным миром и постоянные усилия человека, направленные на поиск Бога в Творении; из этого вырастают затем праздники, связанные с воспоминанием о спасительных деяниях Бога, память о которых оживает в дне сегодняшнем, воспоминание же, в свою очередь, рождает надежду на грядущее окончательное Спасение, которому еще только предстоит свершиться. Если иметь это в виду, то становится ясно, что речи Иисуса в Евангелии от Иоанна – не риторическая полемика по неким надуманным метафизическим вопросам, но нечто совсем иное: в Его словах заключена вся живая история Спасения, которая уходит своими корнями в историю Творения. Эти слова указывают в конечном счете на Того, Кто может о Себе сказать просто: Я есмь. Они говорят о служении Богу и, следовательно, о Святых Дарах, о Причастии и потому вовлекают в свой круг всякое искалье и вопрошание, которое в равной степени относимо ко всем народам.

После этих вводных замечаний перейдем теперь к рассмотрению ключевых образов четвертого Евангелия.

2. ВЕЛИКИЕ ОБРАЗЫ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА

Вода

Вода – первоэлемент жизни, и потому она одновременно является одним из древнейших символов человечества. Она предстает перед человеком в самых разных формах и, соответственно, в самых разных значениях.

Открывается этот ряд образом источника, который пробивается чистым ключом из недр земли. Родник, в своей незамутненной первозданности, есть начало начал. Вот почему он является собой символ животворящей энергии, символ плодородия и материинства.

далее следует образ реки. Вспомним Нил, Евфрат и Тигр – трех могучих исполинов, наделенных поистине Божественной силой, питающей жизнью народы, что населяют земли вокруг Израиля. Вспомним Иордан, играющий столь важную роль в жизни самого Израиля. Когда мы говорили о Крещении Иисуса, мы видели, что символическое значение реки включает в себя не только значение животворящего начала: водные глубины олицетворяют собою опасность, и потому погружение в воду может символизировать собой схождение в смерть, а выход из воды – новое рождение.

Еще один образ воды – море, величественная стихия, которой человек не устает восхищаться, но перед которой он одновременно испытывает страх, ибо она – антипод земной тверди, жизненного пространства человека. Творец указал этой стихии пределы, и эти пределы она не смеет преступать: ей не позволено поглотить землю. Переход через Красное море^[54] стал для Израиля символом спасения, тогда как для египтян – символом угрозы, которая нависла над Египтом как вечное проклятье. Для христиан переход через Красное море – прообраз Крещения, который вместе с тем оказывается связан и с символикой смерти, с той смертельной опасностью, которую таит в себе море, символизирующее тайну Креста: чтобы заново родиться, человек должен вместе со Христом вступить в «Красное море», сойти вместе с Ним во смерть, дабы затем вместе с Ним, Воскресшим, обрести новую жизнь.

Обратимся теперь непосредственно к символике воды в Евангелии от Иоанна. Образы воды встречаются на всем протяжении текста четвертого Евангелия. Первый раз этот мотив возникает в третьей главе, где рассказывается о беседе Никодима с Иисусом: чтобы войти в Царство Божие, человек должен обновиться, стать другим, он должен заново «родиться от воды и Духа» (Ин 3:5), говорится тут. Что это означает?

Крещение, знаменующее собою начало жизни человека в христианской общине, интерпретируется как новое рождение, у истоков которого – по аналогии с естественным рождением в результате сложения мужского и женского начал – стоят два элемента: Божественный дух и «вода, „праматерь“ жизни природной, каковая через Таинство милостью Божией возвышается до родственного образа Непорочной Девы» (Rech, II, 303).

Новое рождение, говоря иными словами, предполагает наличие творящей силы Божественного духа, но, претворяясь в Таинстве, оно вместе с тем требует и наличия материнского лона Церкви. Фотина Рехь цитирует в связи с этим Тертуллиана: «Христос никогда не является без воды» (De bapt., IX, 4)[55] – и дает совершенно верное толкование этих несколько загадочных слов: «Никогда Христос не бывал и не бывает без экклесии» (Ibid., 304). дух и вода, небо и земля, Христос и Церковь составляют единый союз, силою которого происходит «перерождение», «рождение заново». Вода через Таинство становится символом матери-земли, символом Святой Церкви, которая принимает в свое лоно Творение и берет его под свою защиту.

Уже в следующей главе Евангелия от Иоанна мы встречаем Иисуса у «колодезя Иаковлева», когда Господь, в беседе с самарянкой, обещает дать «воду живую», которая во всяком, кто будет ее пить, сделается «источником воды, текущей в жизнь вечную», так что испивший ее «не будет жаждать вовек» (Ин 4:14). Здесь символика колодца оказывается напрямую связанной с историей спасения Израиля. Уже в первой главе Евангелия от Иоанна, где среди прочего повествуется о призвании Нафанаила, Иисус предстает как новый, более великий Иаков. Вспомним видение Иакова, явленное ему, когда он спал, положив под голову камень, и во сне увидел лестницу, верхним концом упирающуюся в небо, по которой восходили и нисходили ангелы. Иисус же, призвав Нафанаила, обратил к нему слова, в которых придал этому видению облик духовной реальности, каковая откроется Его ученикам: «отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин 1:51). Иаков, великий прародитель, дал своим потомкам колодец, подарив им воду, главный источник жизни человеческой. Но человеку недостает одной только колодезной воды, его может томить иная жажда, потому что он ищет иной жизни – такой, которая не ограничивалась бы одними пределами биологической сферы.

С аналогичным состоянием человека, охваченным чувством неудовлетворенности, мы столкнемся в главе, посвященной образу хлеба: Моисей дал народу Израиля манну, послав ему хлеб с небес. Но это был земной хлеб. Манна заключает в себе обетование: придет новый Моисей, который снова даст хлеб. Но этот новый хлеб будет больше, чем сама манна. Человека влечет к бесконечному, к иному «хлебу», который действительно станет «хлебом небесным».

Так, обетование новой воды находит свое соответствие в обетовании нового хлеба, что, в свою очередь, соответствует неизбывному стремлению человека к принципиально иной жизни, разворачивающейся в принципиально иной системе координат. Иоанн различает «bios» и «zoe» – биологическую жизнь и ту всеохватную жизнь, которая сама есть источник и потому не подвластна принципу «умри и стань», [56] подчиняющему себе всё Творение. Таким образом, вода в разговоре с самарянкой становится своего рода символом духа, той истинной жизненной силы, что утоляет глубочайшую жажду, томящую человека, и дарит ему целую жизнь, которой он ждет, не ведая ее.

В следующей, пятой главе мотив воды имеет лишь косвенное значение. Здесь рассказывается о больном человеке, «находившемся в болезни тридцать восемь лет» и мечтавшем исцелиться в Вифезде, в купальне, воду которой по временам «возмущал» Ангел Господень (Ин 5:4–5); человек этот лежал вместе с другими больными у купальни, но не было никого, кто мог бы опустить его в воду. И тогда Иисус исцеляет его Свою властью – Он дает больному то, что тот надеялся получить от соприкосновения с целительной водой.

В седьмой главе, которая согласно весьма убедительной гипотезе, выдвинутой современной экзегезой, изначально примыкала к пятой, мы встречаем Иисуса на празднике Кущей с его обрядом торжественного возлияния воды (об этом мы скажем более подробно чуть ниже).

Затем символика воды появляется в девятой главе, в которой повествуется о

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org том, как Иисус исцелил слепого от рождения. По велению Иисуса недужный должен умыться в купальне Силоам, после чего он становится зрячим. «Силоам <...> значит: посланный», – поясняет евангелист своим читателям, которые не знают древнееврейского (Ин 9:7). Это пояснение, однако, больше, чем просто филологический комментарий к неизвестному слову. Евангелист раскрывает истинное значение чудодейственной воды. Ибо «Посланный» – это Иисус. Именно Он дает очищение и Сам очищает, дабы незрячий прозрел. Собственно, вся глава предстает как иносказательный рассказ о Крещении, которое открывает нам глаза. Иисус – податель света: Он приобщает нас к Таинству и тем самым делает нас видящими.

В сходном – хотя в каком-то смысле и в другом – значении мотив воды выступает в тринадцатой главе, повествующей о Тайной вечере: здесь рассказывается о том, как Иисус «встал с вечери, снял с Себя верхнюю одежду, и взяв полотенце, препоясался. Потом влил воды в умывальницу и начал умывать ноги ученикам и отирать полотенцем, которым был препоясан» (Ин 13:4-6). Смирение Иисуса, Который делается рабом Своих учеников, – это то очистительное «умывание ног», которое позволяет человеку приобщиться к Божественной трапезе.

И наконец, образ воды возникает в последней части повествования о земной жизни Христа, в рассказе о Страстях Христовых, где сообщается о том, как один из воинов, увидев, что Иисус уже мертв, «пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода» (Ин 19:34). Нет никакого сомнения, что Иоанн в данном случае отсылает нас к двум основным таинствам Церкви – Крещению и Евхаристии, которые имеют своим истоком открытое сердце Иисуса и которые тем самым говорят о том, что и сама Церковь родилась из Тела Христова.

В своем Первом послании Иоанн снова возвращается к теме «крови и воды» и дает ей новый поворот: «Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровию и духом, не водою только, но водою и кровию <...> И три свидетельствуют [о Нем] на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном» (1 Ин 5:6, 8). Эти слова совершенно отчетливо содержат в себе скрытую полемику, направленную против того типа христианства, которое, признавая спасительность Крещения Иисуса, отрицает, однако, спасительность Его крестной смерти. Речь идет о христианстве, которое признает только Слово, но, так сказать, не желает признавать Плоти и Крови, полагая, что Тело Христово и Его смерть не столь уже значимы. Так, от христианства остается одна лишь «вода» – бестелесное Слово Иисуса лишается своей силы. Христианство выхолащивается до чисто умозрительного учения, в чистый морализм, в игру ума, лишенную «плоти и крови». Спасительный характер Крови Христовой выносится за скобки, ибо это нарушает интеллектуальную гармонию.

Едва ли кто-нибудь станет спорить с тем, что подобного рода опасные суждения продолжают тревожить и современное христианство. Вода и кровь – едины; Вочеловечение и Распятие, Крещение, Слово и Причастие – все это неотделимо друг от друга. Не забудем и о том, что в триединое свидетельство помимо воды и крови входит Дух. Свидетельство же духа, о котором говорит Иоанн, претворяется в Церкви и через Церковь, как справедливо пишет Рудольф Шнакенбург (Schnackenburg 1963, 206).

Обратимся теперь к речи Иисуса на празднике Кущей, о которой нам сообщает Иоанн: «В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря: кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой» (Ин 7:37-38). Эти слова сказаны в контексте праздника, связанного с определенным ритуалом: всю праздничную неделю в Храме производилось возлияние воды, почерпнутой из источника Силоам. В последний день священники, неся золотой сосуд с силоамской водой, семь раз обходили алтарь, прежде чем излить ее на жертвенник. Этот ритуал уходит своими корнями в древние естественные религии: первоначально праздник имел своей целью испрашивание дождя, насыщно необходимого жителям засушливых земель. Впоследствии он стал связываться с воспоминанием о событиях Священной истории, об изведении воды из скалы – воды, дарованной Богом во время странствий иудеев по пустыне вопреки всем их страхам и сомнениям (Чис 20:1-13).

Со временем это чудо дарования воды из скалы стало связываться непосредственно с мессианскими чаяниями: если Моисей дал народу Израиля хлеб с неба и воду из скалы, то и новый Моисей, Мессия, должен принести с собою столь же важные дары жизни. Этот мессианский подтекст мотива

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org дарования воды отчетливо звучит в Первом послании к Коринфянам святого апостола Павла: «...и все ели одну и ту же духовную пищу; и все пили одно и то же духовное питие: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос» (1 Кор 10:34).

Слова Иисуса, произнесенные Им на празднике Кущей, главный ритуал которого связан с мотивом дарования воды, звучат как ответ на эти мессианские надежды: Он и есть новый Моисей, Он и есть камень, дарующий жизнь. Подобно тому как слова Иисуса о хлебе открывают, что Он – Тот Самый истинный хлеб небесный, так и эти слова, перекликаясь с тем, что было уже однажды сказано самарянке, указывают на то, что Он – живая вода, призванная утолить глубинную жажду человека – жажду жизни, жизни «с избытком» (Ин 10:10), жизни, которая определяется не одними только естественными потребностями и необходимостью их постоянного удовлетворения, но жизнью, которая изнутри наполняется своими собственными живыми соками. Иисус дает и ответ на вопрос о том, как испить этой живой воды, как подойти к этому источнику и зачерпнуть воды. «Кто верует в меня...» – говорит Он (Ин 7:38). Вера в Иисуса – вот путь, который научит пить живую воду, пить жизнь, которой более не страшна смерть.

Прислушаемся теперь внимательнее к самому тексту. Обратимся еще раз к тем словам, которые приводились выше: «...как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой» (Ин 7:38). Спрашивается, из чьего чрева? На этот вопрос существует два разных ответа. Александрийская традиция, восходящая к Оригену и продолженная затем великими Отцами Церкви святым Иеронимом и святым Августином, прочитывает это место так: «Тот, кто верует, у того из чрева и потекут реки воды живой». Верующий человек сам становится источником, из которого бьет ключом чистая, ничем не замутненная вода, сила животворящего духа. Наряду с этим, однако, существует малоазийская традиция прочтения, связанная в первую очередь с именем святого Иустина (Юстина) Мученика, а также со святыми Иринеем, Ипполитом, Киприаном и Ефремом. Последователи этой традиции, не получившей, надо сказать, широкого распространения, расставляют акценты иначе: тот, кто жаждет, придет ко Мне, и тот выпьет воды, кто верует в Меня. Как сказано в Писании: из чрева потекут реки воды живой. «Чрево» при этом соотносится с Христом; именно Он тот источник, живой камень, из которого прольется новая вода.

С чисто лингвистической точки зрения первая версия ближе к тексту, и потому она нашла поддержку не только у великих Отцов Церкви, но и у значительной части современных экзегетов. Но с точки зрения содержания более убедительной представляется «малоазийское толкование», которое поддерживает, например, Шнакенбург, притом что оно не обязательно должно рассматриваться как нечто прямо противоположное «александрийскому толкованию». Важным ключом к пониманию этих слов Иисуса является небольшое уточнение, содержащееся в них: «как сказано в Писании». Иисус придает особое значение преемственности, неизменно подчеркивая, что Его слова и дела продолжают то, о чем говорится в Писании, и что Он Сам является частью общечеловеческой Божественной истории. Все Евангелие от Иоанна, равно как, впрочем, и синоптические Евангелия, и вся новозаветная литература обосновывают легитимность веры в Иисуса тем, что в Нем сходятся все линии, намеченные в Священном Писании, что в Нем открывается весь смысл, заложенный в Писании, – открывается то, чего все ждут и к чему все устремлено.

Но где в Писании говорится об этом живом источнике? Иоанн, судя по всему, не имел в виду какое-то одно конкретное место в Писании, но отсылал ко всему Писанию в целом, к некоему сквозному образу, который проходит через весь текст. Центральный момент, связанный с этим образом, – это, как мы уже говорили выше, история об изведении воды из скалы, ставшей символом надежды для народа Израиля. Еще один важный поворот этой темы мы обнаруживаем в Книге пророка Иезекииля (Иез 47:1-12) в связи с образом Нового Храма: «Потом привел он меня обратно к дверям храма, и вот, из-под порога храма течет вода на восток» (Иез 47:1). Более пятидесяти лет минуло после чудесного события, когда Захария снова вернулся к этому образу: «В тот день откроется источник дому Давидову и жителям Иерусалима для омытия греха и нечистоты» (Зах 13:1); «И будет в тот день, живые воды потекут из Иерусалима» (Зах 14:8). Последняя глава Священного Писания представляет все эти мотивы в новом свете, раскрывая всю их глубину: «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца» (Откр 22:1).

Когда мы выше говорили об эпизоде изгнания торгующих из Храма, мы уже видели, что Иоанн рассматривает воскресшего Христа, Его Тело как новый Храм, ожидание Которого выходит за пределы Ветхого Завета и охватывает собою все народы (Ин 2:21). И точно так же слова о реках живой воды могут быть соотнесены с этим Новым Храмом и восприниматься как утверждение: Храм этот действительно существует. Как существует и благословенный животворящий поток, что очищает соленую землю, дабы родилась из нее жизнь «с избытком» и принесла свои обильные плоды. Поток этот – Он, Кто в своей беспредельной любви прошел через Крест и теперь живет той жизнью, которой не страшна никакая смерть. Поток этот – Живой Христос. Так слова, сказанные на празднике Кущей, не только предрекают грядущий Новый Иерусалим, в котором живет Сам Бог, источник жизни, – они указывают непосредственно на Тело Распятого, из которого изливается «кровь и вода» (Ин 19:34). Благодаря этим словам Он предстает как истинный Храм, который воздвигнут не из камня и не человеческой рукою, но который, именно потому, что является вместилищем живого Бога в мире, сам есть источник жизни, есть и остается на все времена.

Тот, кто смотрит на историю незамутненным взглядом, может увидеть этот поток, который, беря свое начало от Голгофы, от распятого и воскресшего Иисуса, течет сквозь все времена. Тот может увидеть, что там, где течет эта река, земля очищается и вырастают деревья, богатые плодами; он может увидеть, как из этого источника любви проистекает жизнь, подлинная жизнь, принесенная некогда в дар и даруемая по сей день.

Такое толкование, сопрягающее слова Иоаннова Евангелия непосредственно со Христом, не исключает, однако, того, что некоторым образом они относятся и к верующим. В связи с этим уместно было бы привести один фрагмент из апокрифического Евангелия от Фомы, которое в этом смысле созвучно тому, что говорится у Иоанна: «Кто пьет из уст Моих, тот станет как Я» (Barrett, 334). Верующий соединяется с Христом и становится дарующим. Он, живущий любовью ко Христу и во Христе, сам становится колодцем, дарующим жизнь. Разве не об этом свидетельствуют священные оазисы, вокруг которых расцветает пышным цветом жизнь, отдаленно напоминающая потерянный рай? Но главным неиссякаемым источником, щедро одаряющим всех, остается Сам Христос.

Виноградная лоза и вино

Если вода является источником жизни всех живых существ на земле, то пшеничный хлеб, вино и оливковое масло относятся к характерным элементам культуры Средиземноморья. В псалме Давида о Сотворении мира говорится, что Бог дал скотине траву (Пс 103:14), а затем перечисляется то, что Бог дарует человеку через землю: хлеб, который человек выращивает на земле, [57] вино, которое «веселит сердце человека», и, наконец, масло, [58] «от которого блестает лицо его» (Пс 103:15). В заключение еще раз упоминается хлеб, который «укрепляет сердце человека» (Пс 103:15). Эти три великих дара земли стали вместе с водой Святыми Дарами Церкви, превращающими плоды Творения в символы деяний Божиих – в символы, приближающие к нам Бога.

Каждый из трех даров имеет свои отличительные черты, и потому каждый из них наделен своей отдельной символической функцией. Хлеб, изготовленный в своей простейшей форме из воды и муки, при использовании огня и человеческого труда, является основной пищей всякого человека, как бедного, так и богатого, – но особенно бедного. Он олицетворяет собой доброту Творения и Творца, являясь одновременно символом простой смиренной жизни и повседневного труда. Вино, напротив, олицетворяет собой праздник. Благодаря вину человек испытывает радость, даруемую Творением. Оно является поэтому неотъемлемой частью обрядов, связанных с субботой, Пасхой, свадьбой. И оно же дает нам предвкусить то, что ожидает нас, когда придет час последнего Божественного пиршства, уготавленного человечеству, час того праздника, с которым связаны чаяния народа Израиля. «И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из туха костей и самых чистых вин» (Ис 25:6). И наконец, масло дает человеку силу и красоту, оно обладает целительной и питательной силой. Оно является знаком высокого призыва, которое находит свое воплощение в помазании пророков, царей и священников.

В Евангелии от Иоанна, насколько мне известно, нет упоминаний оливкового
Страница 103

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org масла. Драгоценное нардовое масло, которым Мария в Вифании помазала ноги Иисусу в преддверии Его Крестного пути (Ин 12:3), считалось экзотическим восточным товаром. В этой сцене оно выступает, с одной стороны, как символ святой щедрости любви, с другой – как знак смерти и воскресения. Хлеб же мы встречаем в сцене умножения хлебов, засвидетельствованной синоптическими Евангелиями, а также в великой евхаристической речи Иисуса, которую передает Евангелие от Иоанна. Претворение воды в вино становится центральным событием свадьбы в Кане (Ин 2:1–12), не говоря уже о том, что Сам Иисус, в своей прощальной речи, называет себя «виноградной лозой» (Ин 15:1–8).

Рассмотрим более подробно эти два текста. Чудо претворения воды в вино, происшедшее в Кане, на первый взгляд как будто выпадает из общего ряда символовических действий Иисуса. Для чего было Иисусу сотворять такое количество вина – почти 520 литров – для частного праздника? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратить внимание на некоторые детали, и тогда станет понятно, что речь в данном случае идет отнюдь не о пустой расточительской роскоши. Прежде всего посмотрим на указание времени происходящего: «На третий день был брак в Кане Галилейской» (Ин 2:1). Из общего контекста невозможно вывести, от какой предшествующей даты ведется отсчет; отсутствие непосредственной временно?й отнесенности лишь подчеркивает то, что для евангелиста такая датировка имеет особое, символическое значение и что она дается нам как ключ к пониманию описываемого события.

В Ветхом Завете «третий день» – это день Богоявления. Вспомним, как описывается, например, явление Бога Израилю у горы Синай: «На третий день, при наступлении утра, были громы и молнии <...> Господь сошел на нее в огне» (Исх 19:16–18). Уже здесь содержится скрытая от [ссылка](#) к грядущему Богоявление, которое станет решающим событием всей человеческой истории: к Воскресению Христову, случившемуся на третий день, когда Бог не просто, как прежде, явил Себя миру, но явственно вошел в круг земной, когда земля вошла в жизнь Самого Бога. Необычная «датировка» чуда, сотворенного в Кане, указывает на то, что речь в данном случае идет о первом явлении Бога после ветхозаветных событий–пророчеств, приблизившихся теперь к своему исполнению. Исследователи Евангелия от Иоанна подсчитали, сколько дней прошло от начала призыва апостолов (см., например, Barrett, 213), и пришли к выводу, что этот «третий день» является одновременно шестым или седьмым; если считать этот день седьмым, то он может толковаться как день Божией трапезы «для всех народов», как предвосхищение той окончательной субботы, о которой говорится в цитированной выше Книге пророка Исаии.

С этой временно?й отсылкой чуда в Кане связан еще один важный элемент повествования. Иисус говорит Марии о том, что Его час еще не пришел. Эти слова свидетельствуют прежде всего о том, что Он действует и принимает решения не по собственной воле, но постоянно сообразуясь с волей Отца, с Его замыслом. Кроме того, «час» означает миг Его «величания», в котором прозревается Крест и Воскресение, и Его непреходящее присутствие, пресуществленное в Слове и в Святых Дарах. Час Иисуса, час Его Славы начинается в час Креста, и этот час соотнесен с определенным моментом истории: в тот момент, когда забиваются пасхальные агнцы, Иисус проливает Свою кровь как истинный агнец. Его час определен Богом, но он имеет и конкретную историческую отнесенность, он «привязан» к литургической дате и потому знаменует собой начало новой литургии в «духе и истине» (Ин 4:24). Когда Иисус говорит Марии о Своем «часе», Он связывает тем самым «настоящее» с тайной Креста, когда пробьет час Его Славы. И хотя Его час еще не настал, Иисус может Свою властью явить его символическое предзнаменование. Чудо в Кане, таким образом, предвосхищает этот «час» и внутренне связано с ним.

Волнующая тайна предвосхищения грядущего «часа» предстает перед нами и ныне. Подобно тому как Иисус в ответ на просьбу Матери дает символическое предзнаменование этого «часа», предвосхищая его, так и таинство Евхаристии заключает в себе ответ на молитвы Церкви – ответ, в котором Господь предвосхищает Свое пришествие, ибо в Евхаристии Он приходит к нам уже сейчас и уже сейчас приглашает нас к «брачному пиру», выводя за пределы текущего времени, обращая нас к грядущему «часу».

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org Так постепенно мы приблизились к пониманию смысла событий, происшедших в Кане. «Избыток» – это Божий знак. Щедрость, дарующую избыток, мы видим и в умножении хлебов, и в других чудесных событиях – вся история спасения человека строится на ней, ибо Господь щедро раздает Себя во спасение человека, этого слабого создания. Щедрость – воплощение Его Славы. «Избыток», дарованный Им в Кане, – это знак начала Божией трапезы, на которую Он призвал человека, трапезы, главное даяние которой Он Сам. Свадьба в Кане, таким образом, становится символом мессианского часа: с пришествием Иисуса пробует час венчания Бога со Своим народом, и этот час настал. То, чему суждено воплотиться в последние времена, зачинается уже здесь и сейчас.

В этом смысле история о свадьбе в Кане Галилейской перекликается с тем, что сообщает нам евангелист Марк, рассказывающий о вопросе, заданном Иисусу учениками Иоанновыми и фарисейскими: «Почему ученики Иоанновы и фарисейские постысят, а Твои ученики не постысят?» (Мк 2:18). На это Иисус ответил: «Могут ли постыться сыны чертога брачного, когда с ними жених?» (Мк 2:19). Иисус называет здесь Себя «женихом» предреченного брачного союза Бога со Своим народом и тем самым указывает на то, что Его тайна есть тайна Бога. В Нем соединятся Бог и человек, в Нем совершится «брачный пир», который, однако, прежде должен пройти через испытание Крестом, – на это Иисус обращает особое внимание в Своем ответе, когда говорит о том, что настанут дни и «отнимется у них жених» (Мк 2:20).

Есть еще два важных аспекта канской истории, на которых необходимо остановиться, чтобы понять, насколько возможно, всю глубину заложенного в ней христологического содержания: это «самораскрытие» Иисуса, происходящее в этой сцене, и Его открывающаяся Слава. Вода, предназначенная для ритуального омовения, превращается в вино, становится знаком дарования радости брачного пира. Этот символический жест указывает отчасти на исполнение Закона, ибо Иисус и пришел его выполнить.

Закон не отрицается, не игнорируется, но претворяется в полном соответствии с заключенным в нем внутренним ожиданием. Ведь омовение остается в конечном счете лишь ритуалом, жестом надежды. Оно остается «водой», как остается «водой» всякое самостоятельное действие человека перед Богом. Никакое ритуальное омовение само по себе никогда не приблизит человека к Богу, никогда не сделает его по-настоящему чистым перед Богом. Вода обращается в вино. К стараниям человека добавляется даяние Бога, Который дарит Сам Себя – дарит праздник радости, ставший возможным только благодаря присутствию Бога и Его дарам.

В исторической науке, изучающей религию, принято считать, что история чуда в Кане имеет параллели в дохристианском мире и соотносима с мифом о Дионисе, который, по преданию, открыл виноградную лозу и обращал воду в вино, что воспринималось как мистическое действие, принявшее впоследствии литургическую форму. Великий иудейский богослов Филон Александрийский дал иное толкование чудесного обращения воды в вино, не связанное с мифологической традицией: истинным источником вина, утверждает он, был Божественный Логос, именно Он дарует нам радость, сладость и веселье истинного вина. При этом Филон ставит в центр своего богословия Логоса Мелхиседека, который принес хлеб и вино (Быт 14:18): Мелхиседек и есть Логос, который действует среди нас и приносит нам в дар то, без чего невозможно человеческое бытие, и потому он предстает одновременно как священник, творящий вселенскую литургию (Barrett, 211 f.).

Едва ли Иоанн, повествуя о чуде в Кане, сознательно связывал его с историей Мелхиседека – такое предположение представляется более чем сомнительным. Но поскольку Сам Иисус, раскрывая смысл Своего посланничества, отсылает к Псалму 109, в котором возникает тема священнического служения Мелхиседека (Пс 109:4), поскольку Послание к Евреям, теологически близкое к Евангелию от Иоанна, содержит в себе развернутое изложение сути священнического служения «по чину Мелхиседека» (Евр 7), то есть содержит в себе основы богословия Мелхиседека, поскольку Иоанн представляет Иисуса как Воплощение Слова Божия – как Самого Бога и поскольку, наконец, Господь даровал хлеб и вино как знаки Нового Союза-Завета, то мы вполне имеем право рассматривать историю чуда в Кане в широком контексте, позволяющем увидеть в канских событиях черты мистерии Логоса и творимой Им вселенской литургии, внутри которой происходит полное перерождение дионисийского мифа, обнажающее его

Если история чуда в Кане связана с образом плодов, вкушаемых от виноградной лозы с ее богатой символикой, то прощальные слова Иисуса, приводимые Иоанном (Ин 15), содержат в себе мотив виноградной лозы, восходящий к древней традиции бытования этого образа, который раскрывается здесь во всей своей глубине. Для того чтобы понять эти слова Иисуса, необходимо рассмотреть хотя бы один ветхозаветный текст, связанный с темой виноградной лозы, а также коротко остановиться на одной притче из синоптических Евангелий, которая, опираясь на образ, данный в Ветхом Завете, развивает его, наполняя новым смыслом.

В Книге пророка Исаии мы встречаем песню о винограднике (Ис 5:1-7). Пророк поет ее на празднике Кущей посреди всеобщего веселья, которым сопровождался этот восьмидневный праздник (ср. Втор 16:14). Представим себе, как проходило празднование: шатры из ветвей, обильное угождение, и вот появляется пророк, присоединяется к празднующим и возвещает о том, что собирается спеть им песню о своем друге и его винограднике. Все знают, что под «виноградником» подразумевается невеста (ср. Песн 2:15; 7:13), и потому ожидают, что это будет легкая песня, подходящая к обстановке веселого праздника. И действительно, начало песни выдержано именно в таком духе: у одного человека был кусок хорошей тучной земли, на которой он насадил отборные виноградные лозы, а потом всячески обиживал их, дабы уродился хороший виноград. Далее настроение меняется: виноградник не оправдывает ожиданий хозяина, который вместо отборного сочного винограда получает несъедобные дикие ягоды, кислые и твердые. Слушатели понимают: невеста оказалась неверной, она не оправдала доверия и надежд, принесла другу разочарование в любви. Как же развиваются события дальше? Друг отдает свой виноградник на всеобщее попирание – отталкивает от себя свою невесту, обрекая ее на бесчестие, к которому она сама себя приговорила.

И тогда становится ясно: виноградник, невеста – это народ Израиля, это те, кто присутствует на празднике, те, кому Бог, подарив Тору, указал путь правды, те, кого Он любит и для кого Он сделал все, те, кто в ответ на это преступил закон, забыл правосудие и начал жить в беззаконии. Так любовная песня превращается в сурьое обвинение, сулящее неотвратимую кару. Заканчивается песня мрачной картиной тьмы, что поглотила собою Израиль, отданный Богом на «попирание», безо всякой, кажется, надежды на будущее. Этот образ опустошенного виноградника, только намеченный здесь, развивается затем в Псалме 79, где разорение виноградника описывается как уже свершившееся событие, которое и становится поводом для вознесения жалобы к Богу: «Из Египта перенес Ты виноградную лозу, выгнал народы и посадил ее; очистил для нее место <...> Для чего разрушил Ты ограды ее, так что обрывают ее все, проходящие по пути?» (Пс 79:9-15). далее жалоба обращается в просьбу: «...посети виноград сей; охрани то, что насадила десница Твоя, и отрасли, которые Ты укрепил Себе. <...> Господи, Боже сил! восстанови нас; да воссияет лице Твое, и спасемся!» (Пс 79:15-20).

Таково было положение, в котором оказался после Исхода народ Израиля и в котором он, при всех перипетиях своей исторической судьбы, продолжал пребывать и в дальнейшем, таковы были условия, в которых Иисус жил в Израиле и в которых Он взвывал к совести Своего народа. В одной из более поздних притч, рассказанных Им в преддверии последнего пути, Он вспоминает песню пророка Исаии и дает ей новый поворот (Мк 12:1-12). Правда, здесь центральным образом становится не виноградная лоза как символ Израиля, а виноградари, получившие «в аренду» виноградник, хозяин которого «отлучился» и теперь просит доставить ему «плодов». Хозяин посыпает одного за другим своих слуг, которые приходят к виноградарям, чтобы по поручению своего господина забрать причитающуюся ему долю. Эти тщетные попытки символизируют собою постоянное борение Бога за Израиль и с Израилем, а вся история измывательств над «слугами» и их убийства вызывает в памяти историю пророков, их страдания и тщетность их усилий.

Под конец хозяин виноградника предпринимает последнюю попытку и посыпает своего любимого сына, наследника, который по закону вправе обратиться в суд, чтобы заявить о своих притязаниях, и который уже только поэтому может рассчитывать на почтительное отношение. Но у виноградарей иная логика. Именно потому, что явившийся сын – наследник, виноградари убивают его, чтобы завладеть виноградником окончательно и бесповоротно. И здесь Иисус,

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org рассказывающий притчу, задает вопрос: «Что же сделает хозяин виноградника?» – и отвечает: «Придет и предаст смерти виноградарей, и отдаст виноградник другим» (Мк 12:9).

В этом месте притча, подобно песне пророка Исаи, перестает быть просто рассказом о неких давно прошедших событиях, но вторгается непосредственно в то время, в котором находятся слушатели. Вся история неожиданно переносится в настоящее. Слушатели понимают: Он говорит о нас (Мк 12:12). Он хочет сказать нам: подобно тому как вы поносили пророков и убивали их, так и Меня вы хотите убить, о вас говорю я и о Себе.

Современное толкование останавливается на этом месте и тем самым поворачивает всю притчу снова в плоскость прошедшего: получается, что притча повествует только о том, что происходило тогда, о неприятии современниками Иисуса Его вести, о Его крестной смерти. Но Господь всегда говорит в настоящем, одновременно обращая нас к грядущему. Он всегда говорит с нами и о нас. Достаточно раскрыть глаза, чтобы убедиться: ведь то, что описывается здесь, имеет самое прямое отношение ко дню сегодняшнему. И логика «виноградарей» – это логика Нового времени, логика нашего времени: мы объявляем Бога умершим и сами становимся богом. Наконец мы перестали быть собственностью другого, мы сами себе хозяева и распоряжаемся не только собой, но и всем миром. Мы наконец можем делать то, что нам нравится. Мы отменяем Бога; нет больше над нами никакой меры вещей, мы сами себе мера. «Виноградник» принадлежит нам. Сегодня мы постепенно начинаем понимать, что из этого получается и каковы последствия такой логики для человека и мира...

Вернемся, однако, к притче. В Книге пророка Исаи – именно в этом месте – происходит слово: все застилает тьма, не оставляющая больше места для обетований; в Псалме 79, где исполняется то, что было предречено пророком, горестная жалоба превращается в молитву. В каком-то смысле это именно то положение, в каком оказывается то и дело Израиль, Церковь и человечество. Мы постоянно оказываемся во тьме испытания, и нам ничего не остается, как взвывать к Богу со словами: «Господи, Боже сил! восстанови нас» (Пс 79:20). В притче, рассказанной Иисусом, однако, содержится обетование – ответ на просьбу «посети виноград сей; охрани то, что насадила десница Твоя» (Пс 79:15). Виноградник будет отдан другим, царство будет вверено другим слугам – эти слова заключают в себе одновременно и грозное обещание суда, и обетование. Они говорят о том, что Господь сохраняет за Собой Свой «виноградник» и что Он не связан никаким договором с нынешними «виноградарями». Эта угроза-обетование относится не только к правящей верхушке, о которой и с которой говорит Иисус. Все сказанное в равной степени относится и к новому народу Божию, хотя, скорее, приложимо не ко всей Церкви, а лишь к отдельным ее частям, как об этом можно судить по словам Всевышнего, обращенным к Церкви Ефесской: «...покайся, и твори прежние дела; а если не так, скоро приду к тебе, и сдвину светильник твой с места его» (Откр 2:5).

Пообещав передать виноградник другим, Господь не ограничивается только этим грозным обещанием и обетованием; Он дает еще одно, значительно более важное обетование, которое представляет собою цитату из Псалма 117: «Камень, который отвергли строители, соделался главою угла» (Пс 117:22). Смерть сына – не последнее слово. Убиенный не останется пребывать в смерти, не останется «отвергнутым». Он станет новым началом. Иисус дает здесь понять, что Он Сам и будет этим убиенным сыном; Он предсказывает Свою крестную смерть и Воскресение и возвещает, что Он Сам, Убиенный и Воскресший, станет тем основанием, на котором Бог возведет новое здание, Новый Храм.

Образ виноградной лозы уступает здесь место образу живого здания Божия. Крест – не конец, а новое начало. Притча о винограднике не заканчивается смертью сына. Она открывает новые горизонты, за которыми начинаются новые дела Божии. Трудно не заметить, что этот мотив перекликается с тем, что говорится во второй главе Евангелия от Иоанна о разрушении Храма и возведении нового. Бог не знает безвыходных положений; и если мы нарушаем верность, то Он хранит ее всегда (ср. 2 Тим 2:13). Он всегда находит новый, еще более великий путь для своей любви. Скрытая христология, пропустившая в ранних притчах, обретает здесь свое прямое, открытое выражение.

Образ виноградной лозы в прощальных речах Иисуса вбирает в себя всю историю библейского бытования этого символа и наполняет его новым глубоким смыслом. «Я есмь истинная виноградная лоза», – говорит Иисус (Ин 15:1). Обратим внимание на важное слово «истинный». Чарльз К. Баррет прекрасно сказал по этому поводу: «Отдельные фрагменты смысла, который угадывался в иносказаниях, связанных с образом виноградной лозы, собраны здесь воедино, и то, что было скрыто, оказывается явленным в прямой, открытой форме. Он – истинная виноградная лоза» (Barrett, 461). Но главная, сущностная часть этого предложения – «я есмь». Сын отождествляет себя с виноградной лозой, Он Сам стал виноградной лозой. Он дал посадить Себя в землю. Он взрос в лозе: тайна воплощения, о которой Иоанн говорил в Прологе, снова неожиданным образом возникает здесь. Виноградная лоза теперь – это не просто творение, на которое Бог взирает с любовью, но которое Он может вырвать из земли и отбросить в сторону. В Сыне Он и Сам стал виноградной лозой, с нею Он, через Сына, отождествил Себя навсегда.

Отныне эту виноградную лозу невозможно будет вырвать из земли, сей виноградник невозможна будет отдать на опустошение: лоза теперь окончательно и бесповоротно принадлежит Богу, в ней – через Сына – пребывает Сам Бог. Это знак безусловного исполнения пророчества, знак нерушимого единения Отца и Сына. Новое, великое деяние Бога – именно это и составляет глубинное содержание данного образа, символизирующего собою неразрывное единство Боговоплощения, Смерти и Воскресения. «Ибо Сын Божий, Иисус Христос, – говорит апостол Павел, – не был „да“ и „нет“; но в Нем было „да“, ибо все обетования Божии в Нем „да“» (2 Кор 1:19–20).

Отождествление виноградной лозы и Сына в речи Христа звучит как нечто новое, но это новое вышло из библейской традиции, о чем свидетельствует, например, Псалом 79, где образ «сына человеческого» тесно связан с образом виноградной лозы (Пс 79:18). При этом здесь важна и обратная связь: если Сын Сам стал теперь виноградной лозой, то это значит, что Он благодаря этому соединяется со «Своими», со всеми чадами Божими, ради собирания которых Он и пришел в этот мир (Ин 11:52). Виноградная лоза, будучи христологическим символом, включает в себя одновременно и всю экклесиологию. Этот образ обозначает неразрывное единство Иисуса со «Своими», с теми, кто через Него и вместе с Ним является «виноградной лозой» и кто призван «оставаться» в «винограднике». У Иоанна нет того образа Тела Христова, который мы встречаем у апостола Павла. Но символ виноградной лозы у него наполнен, в сущности, тем же самым содержанием: он говорит о неразрывном единстве Иисуса со «Своими», о том, что они пребывают с Ним и в Нем. Таким образом, слова Иисуса о виноградной лозе показывают, что сей дар Божий дается навсегда и не может быть взят обратно. Бог Сам соединил Себя с человеком, но этот дар наложил на человека и определенные обязательства, исполнение которых постоянно требует от нас все новых усилий.

Итак, отныне виноградная лоза не может быть вырвана из земли, виноградник не может быть отдан на опустошение. Но он нуждается в постоянном очищении. Очищение, плод, верность, заповедь, любовь, единение – вот те ключевые слова, из которых складывается драма пребывания вместе с Сыном в виноградной лозе, драма, которую Господь вкладывает нам в душу словами: «Я есмь истинная виноградная лоза». В очищении нуждается Церковь, нуждается в нем и каждый отдельный человек: вся история проходит через этот болезненный, но необходимый процесс, как проходит через него жизнь людей, принявших Христа. Очищение всегда несет в себе смерть и воскресение. И человек, и человеческие устроения должны избавляться от собственного «величия»; все слишком раздутое, несоразмерное должно быть отринуто, дабы иметь возможность вернуться к простоте и бедности, в которой пребывает Господь. Только отмирание ведет к обновлению и дает новые плоды.

Очищение необходимо для рождения новых плодов – так учит нас Господь. Что же это за плоды, которых Он ожидает? Рассмотрим сначала тот «плод», который Он Сам принес через смерть и Воскресение. Исаия говорит о том, что Бог посадил виноградную лозу, дабы она принесла плоды и отборное вино – символ праведности, жизни по правде, которая становится таковой, если жизнь подчиняется Слову Божию и Божией воле; вместо богатого урожая Бог обнаруживает мелкие кислые плоды, которые ни к чему не пригодны, – символ неправедной жизни, жизни вне Божественного права, когда верх берут

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org коррупция и насилие. Виноградная лоза должна приносить благородные плоды, из которых затем после отбора, отжима, брожения образуется драгоценное вино.

Обратим внимание на то, что образ виноградной лозы внутренне связан с Тайной вечерей. После умножения хлебов Иисус говорит об истинном хлебе небесном, который Он даст людям, указывая тем самым на евхаристический хлеб. Трудно себе представить, что Его слова о виноградной лозе не имеют отношения к тому новому вину, которое Он символически предвосхищает в чуде, сотворенном в Кане, и которое Он теперь приносит в дар, – к вину, которое изольется из Его страданий, из Его любви «до конца» (Ин 13:1). Вот почему мы можем с уверенностью сказать, что символ виноградной лозы имеет и евхаристический смысл. Он указывает на тот плод, который принес Иисус: Его любовь, даруемая через Крест, и есть то самое

драгоценное вино, которое знаменует час венчания Бога и человека. Это позволяет нам приблизиться к пониманию глубинного смысла Евхаристии, предстающего во всем своем величии, хотя о ней здесь и не говорится прямо. Евхаристия указывает нам на тот плод, который мы, «виноградные лозы», можем принести вместе с Христом и от Христа: плод, которого ждет от нас Бог, – это любовь, вбирающая в себя вместе с Ним тайну Креста и готовая вместе с Ним принести себя в дар, любовь, которая благодаря всему этому становится подлинной правдой, преобразующей мир и приуготовляющей его к Царству Божию.

Очищение и плодоношение неразрывно связаны друг с другом; только пройдя через очищение Божие, мы можем принести плод, который претворяется в евхаристическое таинство, открывая путь к брачному союзу – Божественной цели истории. Плод и любовь составляют единое целое: истинный плод – это любовь, прошедшая через Крест, через Божественное очищение. Важной предпосылкой и того и другого является готовность «остаться». В пятнадцатой главе Евангелия от Иоанна слово «τεπεῖν» (греч. оставаться) встречается десять раз, становясь своеобразным центром всего повествования, главный акцент которого, таким образом, переносится на то, что Отцы Церкви называли «perseverantia» – стойкость, твердость, помогающие в союзе с Господом терпеливо сносить все тяготы и невзгоды жизни. Всякое начало отмечено энтузиазмом, но затем наступает момент, когда нужно быть готовым стойко переносить скитания по унылым тропам пустыни, коих немало на жизненном пути, – быть готовым терпеливо двигаться вперед, все дальше и дальше, оставив позади романтический восторг первых шагов и сохранив только глубокое, чистое «да» искренней веры. Только так получается доброе вино. Святой Августин познал на своем опыте, сколь нелегок этот переход от первых озарений, от момента обращения к терпеливому повседневному служению, когда само терпение превращается в тяжкий труд, но именно этот опыт научил его любви к Господу и принес глубочайшую радость обретения.

Если плод, который мы должны принести, – это любовь, то условием для его созревания является именно готовность «остаться», терпеливая стойкость, которая целиком и полностью зависит от веры, не отпускающей от себя Господа. В Евангелии от Иоанна говорится о молитве как важном моменте, определяющем это терпеливое «пребывание» с Богом: возносящий молитвы непременно будет услышан (Ин 15:7). Молиться во имя Иисуса, однако, не означает просить о чем-то своем; такая молитва – это просьба даровать то, что Иисус в Своих прощальных речах называет «радостью», а святой Лука именует «Святым Духом», – что, по сути дела, одно и то же (Лк 11:13). Слова о пребывании в любви предвосхищают последний стих Первосвященнической молитвы Иисуса (Ин 17:26), соотнося образ виноградной лозы как символ Иисуса с темой единения, о котором Господь просит в Своей молитве, взывая к Отцу.

Хлеб

О теме хлеба мы уже говорили подробно в главе об искушениях, возникающих на пути Иисуса; мы видели, что искушение, которому подвергается Иисус, когда дьявол предлагает Ему превратить камни в хлебы, имеет самое непосредственное отношение к теме послания Мессии и в скрытом виде содержит в себе, несмотря на намеренное искажение дьяволом смысла «задания», тот ответ Иисуса, который будет дан в ясной форме во время Тайной вечери, в преддверии Его страданий, когда Он принесет в дар Свое Тело, призванное стать Хлебом миру. Тему хлеба мы затрагивали и в связи с четвертым прошением Молитвы Господней, когда обсуждали весь спектр заложенных в ней

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org смыслов и касались разных граней темы хлеба. Особое значение в этом ряду имеет умножение хлебов, совершенное в конце деяний Иисуса в Галилее и представляющее собой, с одной стороны, символ посланничества Иисуса, с другой – символ перелома, за которым уже начинается Его Крестный путь. Все три синоптических Евангелия рассказывают о том, что Иисус чудесным образом накормил пять тысяч человек (Мф 14:13–21; Мк 6:32–44; Лк 9:12–17). Матфей и Марк упоминают еще одно сходное чудо, когда Иисус накормил четыре тысячи человек (Мф 15:36–38; Мк 8:1–10).

Мы не можем здесь подробно рассмотреть все то богатое богословское содержание, которое заключено в этих двух эпизодах синоптических Евангелий. Я позволю себе ограничиться лишь версией, данной в Евангелии от Иоанна (Ин 6:1–14), причем не в ее прямом изложении, а в том виде, как она предстает в толковании Иисуса, когда Он, на следующий день после умножения хлебов, говорил в кипренаумской синагоге на другом берегу Генисаретского озера. Но прежде необходимо сделать еще одну оговорку: не имея возможности обсудить здесь детально эту великую речь Иисуса, которая уже неоднократно разбиралась многими толкователями и неоднократно подвергалась критическому анализу, я хотел бы попытаться выделить лишь некоторые главные линии и увязать ее с общим широким контекстом Предания, вне которого она не может быть понята должным образом.

Вся глава, повествующая о чуде умножения хлебов, должна прочитываться в контексте фундаментального противопоставления Моисея и Иисуса: Иисус есть новый, еще более великий Моисей – Пророк, пришествие которого возвестил Моисей, приблизившись к пределам Святой Земли, тот самый Пророк, о котором Бог сказал: «...вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему» (Втор 18:18). Не случайно сразу после сцены умножения хлебов и до того, как Иисуса пытались объявить царем, помещается следующая фраза: «Это истинно тот Пророк, Которому должно прийти в мир» (Ин 6:14); и то же самое скажут люди, услышав на празднике Кущей слова Иисуса о реках воды живой: «Он точно пророк» (Ин 7:40). Деяния Моисея составляют тот фон, на котором должен действовать Иисус. Моисей высек из скалы воду в пустыне – Иисус обещает реки воды живой. Но самое великое даяние Моисея, которое прежде всего сохранилось в памяти, – это манна: Моисей дал хлеб с неба, Сам Бог накормил странствующий Израиль небесным хлебом. Для народа, который так много страдал от голода и с таким трудом добывал себе хлеб насущный, обещание хлеба было обетованием обетований, которое включало в себя избавление от всех бед и невзгод, – дар, благодаря которому можно было бы забыть о голоде навсегда.

Прежде чем продолжить эту мысль, принципиально важную для понимания шестой главы Евангелия от Иоанна, мы должны сказать еще несколько слов о существенных чертах образа Моисея, которые по-особому высвечивают образ Иисуса, представленный нам Иоанном. Главный исходный момент для нас, то, к чему мы постоянно возвращаемся, – это утверждение, что Моисей разговаривал с глазу на глаз с Самим Богом, «как бы говорил кто с другом своим» (Исх 33:11;ср. Втор 34:10). И только потому, что Моисей разговаривал с Самим Богом, он мог принести людям Слово Божие. Но эта непосредственная близость Богу, которой отмечен Моисей и которая составляет внутренний стержень его призвания, омрачена одним обстоятельством. На просьбу Моисея «Покажи мне славу Твою» (Исх 33:18) – именно в тот момент, когда он напрямую разговаривает с Богом, когда находится в самой непосредственной близости от Него, – Бог отвечает: «когда будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду; и когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лицо Мое не будет видимо [тебе]» (Исх 33:22–23). Моисей видит Бога только «сзади», ибо лица Еgo никто не может видеть. Отсюда становится ясно, что и возможностям Моисея установлен предел.

Для понимания образа Иисуса в Евангелии от Иоанна важное значение имеет то, что сообщается в конце Пролога, ибо это и есть ключ к пониманию: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчим, Он явил» (Ин 1:18). Только Тот, Кто Сам Бог, видит Бога. Только Иисус видел Бога. И все, что Он говорит, проистекает из этого узревания Отца, из беспрерывной беседы с Ним, из диалога с Отцом, Который составляет Его жизнь. Если Моисей смог показать нам Бога только «сзади», то Иисус – Само Воплощенное Слово Божие, пришедшее из узревания Его, из единения с Ним. С этим связаны два других дара, принесенных Моисеем и доведенных Иисусом до совершенного воплощения: Бог сообщил Моисею Свое имя и тем самым установил связь между Собой и

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org людьми; передавая людям имя, полученное им в откровении, Моисей становится посредником реальной связи между людьми и Живым Богом, – об этом мы уже говорили, когда рассматривали первое прошение Молитвы Господней. В своей Первосвященнической молитве Иисус особо подчеркивает, что Он открывает имя Божие и завершает то, что было начато Моисеем. В дальнейшем, когда мы обратимся непосредственно к этой молитве Иисуса, мы еще остановимся на этих словах и попытаемся ответить на вопрос: в каком смысле Иисус открыл имя Божие, если оно уже было открыто Моисею?

Еще одним даром Моисея, тесно связанным с узреванием Бога и открыванием Его имени, равно как и с манной небесной, даром, благодаря которому Израиль становится Израилем, народом Божиим, является Тора – указующее, жизнеопределяющее Слово Божие. В ходе истории Израиль все более ясно начал сознавать, что это главный, непреходящий дар Моисея, что именно это и есть знак избранности – знание Божией воли и, следовательно, знание о правильном пути. О том, с какою благодарностью и радостью Израиль воспринял этот дар, мы можем судить по Псалму 118, звучащему как сплошное ликование. Односторонний взгляд на Закон, который основывается на одностороннем толковании богословия апостола Павла, мешает нам увидеть существо этой радости – радости от знания воли Божией, радости от возможности и права жить, сообразуясь с Ней.

Все это – довольно неожиданным образом, как может показаться, – напрямую связано с речью Иисуса о хлебе. По мере внутреннего развития иудейская мысль все более ясно начала осознавать, что истинным хлебом небесным, который питал и питает Израиль, является именно Закон, то есть Слово Божие. В Книгах Премудрости «мудрость», которая открывается пониманию через Закон и которая в нем пребывает, обозначается как «хлеб» (Притч 9:5); свое дальнейшее развитие эта аналогия получила в раввинистической литературе (Barrett, 301). Только осмыслив это, мы можем понять, в чем состоял «полемический посыл» слов Иисуса, обращенных к иудеям в кипронаумской синагоге. Прежде всего Он указывает собравшимся на то, что они, как ни старались, не увидели в умножении хлебов «знамения», ибо в тот момент все, что их интересовало, это еда и насыщение (Ин 6:26). Они подошли к спасению с чисто утилитарной точки зрения, рассматривая его как некий единичный благотворительный акт, то есть исключили Бога из действительности и тем самым обделили человека. То, что они отнеслись к манне лишь как к средству насыщения, в какой-то мере простительно, поскольку манна прежде всего хлеб земной, а не небесный. Несмотря на то что она дана была с неба, она воспринималась как сугубо земная пища, как своего рода «эрзац-пища», которая должна была питать Израиль только до тех пор, пока не закончатся странствия по пустыне.

Человек же алкает большего, он нуждается в большем. Даруемая пища, которая нужна человеку, чтобы чувствовать себя человеком, должна быть иного свойства. Является ли такой другой пищей Тора? В известном смысле да, поскольку человек через нее и благодаря ей научается распознавать волю Божию, каковая может стать для него истинной «пищей» (ср. Ин 4:34). Тора действительно Божий хлеб, но в ней Бог явлен нам, так сказать, опосредованно, «сзади», она – своеобразная «тень будущих благ» (Евр 10:1). «Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру» (Ин 6:33), – объясняет Иисус. Но слушатели все же не понимают Его до конца, и тогда Он говорит совсем уже прямо: «Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда» (Ин 6:35).

Закон персонифицировался. Соприкасаясь с Иисусом, мы питаемся «живым хлебом», подлинным «хлебом небесным». Вот почему Иисус счел необходимым чуть раньше разъяснить собравшимся, что единственное «дело Божие», которого Он требует от человека, – это вера в Него. Слушавшие Иисуса задали Ему вопрос: «Что нам делать, чтобы творить дела Божии?» (Ин 6:28). Использованный здесь греческий глагол «*ergazomai*» означает буквально «заслужить трудом» (Barrett, 298). Слушатели готовы трудиться, действовать, «творить дела», чтобы получить этот «хлеб». Но этот «хлеб» невозможно «заслужить» человеческим трудом, какими-то собственными «достижениями». Он может быть только дарован нам Богом, может войти в нашу жизнь только как «дело Божие»: этот разговор Иисуса с собравшимися в синагоге перекликается с основными положениями богословия апостола Павла. Никогда человеку самому, собственными усилиями не добиться высших, истинных благ; они могут быть нам только дарованы, и потому надобно приготовить себя к получению этого дара.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Путь к получению дара – вера в Иисуса, Который пребывает в постоянном
диалоге с Отцом, вера в Иисуса, Который Сам есть живая связь с Отцом и
Который хочет стать в нас Словом и Любовью.

Все это, однако, не дает еще полного ответа на вопрос, каким образом мы все-таки можем «питаться» Богом, жить Им, дабы Он Сам стал нашим «хлебом». Бог становится нашим «хлебом» прежде всего через вочеловеченное Слово: Слово обретает плоть. Слово становится одним из нас и таким образом оказывается на одном уровне с нами, то есть проникает в доступную для нас сферу. Но за вочеловечением Слова должен последовать еще один этап, о котором Иисус говорит в самом конце своей речи: Его «плоть» будет отдана «за жизнь мира» (Ин 6:51). Здесь обнажается внутренняя цель Вочеловечения и оказывается на тот последний шаг, который осталось совершить, то есть содержится отсылка к будущей жертве Иисуса и тайне Креста.

Еще более явно эта отнесенность к грядущим событиям звучит в стихе 53, где Господь говорит о «крови», которую Он даст нам испить. Эти слова важны не только потому, что имеют самое прямое отношение к Евхаристии, но и потому, что они показывают: в основе Евхаристии лежит жертва Иисуса, Который проливает за нас Свою кровь и таким образом словно «источает» Себя, «изливается» в мир, отдавая Себя нам.

Так мы видим, что богословие Воплощения и богословие Креста оказываются неразрывно связанными друг с другом. Вот почему было бы неверным противопоставлять пасхальное богословие синоптических Евангелий и святого Павла чистому богословию Воплощения, которым якобы ограничивается святой Иоанн. Воплощение Слова, о котором говорится в Прологе Евангелия от Иоанна, подспудно указывает на грядущую крестную жертву, к которой мы приобщаемся в Святых Дарах. Иоанн в этом смысле продолжает ту линию, которая обозначена в Псалме 39 (6-8) и развивается затем в Послании к Евреям: «Жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне» (Евр 10:5). Иисус становится человеком, чтобы отдать Себя и заступить на место жертвы, ибо принесение в жертву животного есть лишь жест, выражющий безысходность и не предполагающий ответа.

В речи Иисуса о хлебе Вочеловечение и пасхальный путь напрямую соотнесены с Евхаристией, в которой соединяются, пребывая в одном, Вочеловечение и Пасха и в которой благодаря этому претворяется схождение Бога к нам и ради нас. Так, Евхаристия оказывается в центре христианского бытия: именно через нее Бог действительно дарует нам манну, которой жаждет человечество, посыпает нам «хлеб небесный» – то, чем может внутренне питаться человек, дабы быть человеком. Вместе с тем, однако, Евхаристия предстает как нескончаемая встреча Бога и человека, во время которой Бог отдает нам себя «во плоти», чтобы мы через причастие, соприкоснувшись с Ним и символически разделив с Ним тяготы Его пути, могли стать «духом»: подобно тому как Он был преображен Крестом и в этом обрел новую телесность и новое человеческое бытие, проникнутое бытием Божиим, так и мы, приобщаясь Святых Даров, должны проходить через преображение нашей жизни, через Крест, предвкушая новую жизнь в Боге и с Богом.

Не случайно в самом конце речи Иисуса, где говорится о Плоти и Крови Сына Человеческого, которые надлежит есть и пить, мы читаем: «Дух животворит; плоть не пользует нимало» (Ин 6:63). Вспомним в связи с этим слова святого Павла: «Первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий» (1 Кор 15:45). Сказанное не отменяет реальности воплощения, реальности обретения плоти, но подчеркивает пасхальную составляющую Святого Причастия: только благодаря Кресту и последовавшему затем Преображению эта Плоть становится доступной нам и вовлекает нас самих в процесс преображения. Именно это великое христологическое, можно даже сказать вселенское, движение и открывается в таинстве Евхаристии.

Для того чтобы понять речь Иисуса о хлебе во всей ее глубине, необходимо в завершение остановиться на важнейших словах Евангелия от Иоанна и вспомнить, что говорил Иисус в день входа в Иерусалим о грядущей вселенской Церкви, когда не будет ни эллина, ни иудея: «...если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (ин 12:24). В смысловой комплекс, обозначаемый словом «хлеб», входит тайна Страстей Христовых. Хлеб начинается с пшеничного зерна, которое

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org закладывается в землю, «умирает», чтобы потом взойти колосьями. Хлеб земной может нести в себе тайну Христа, потому что и сам заключает в себе тайну «страстей», соединившую смерть и воскресение. Неслучайно в религиях мира хлеб стал одним из символов, составляющих основу мифов о смерти и воскресении божественных существ – мифов, которые отражают надежду человека на жизнь, попирающую смерть.

Кардинал Кристофер Шёнборн вспоминает в этой связи об обращении к вере выдающегося английского писателя К.С. Льюиса: прочитав двенадцатитомный труд о мифах, Льюис пришел к заключению, что Иисус, взявший в руки хлеб со словами «Это тело мое», лишь «один из целого ряда аналогичных божественных существ, связанных с культом зерна, своего рода „царь-зерно“, который покретовал своей жизнью ради жизни мира». Но однажды ему довелось услышать, «как некий убежденный атеист заметил, что доказательства, подтверждающие историчность Евангелий, выглядят на удивление убедительно» (Schonborn, 23). И тогда он подумал: «Странное дело. Все эти сказки об умирающем боже, похоже, не врут. По крайней мере один раз такое действительно было» (G. Kronz. Цит. по: Schonborn, 23).

да, это действительно было. Иисус – не миф, Он – человек из плоти и крови, Он – реальное историческое событие. Мы можем пройти по тем местам, где Он бывал. Мы можем услышать Его слова благодаря свидетельствам очевидцев. Он умер, и Он воскрес. Хлеб, заключающий в себе тайну смерти и нового рождения, словно ждал Его явления, приуготовливая его, и точно так же мифы ожидали Его в надежде, что в Нем желаемое станет явью. То же самое относится и к вину. Оно – символ страданий, смерти и нового рождения: виноград, чтобы стать вином, должен пройти через очищение и отжим. Потаенный смысл Святых Даров не ограничивается только этим, как свидетельствуют расширительные толкования Отцов Церкви. Здесь мне хотелось бы привести лишь один пример подобного расширительного толкования, которое мы обнаруживаем в так называемых Апостольских Постановлениях (ок. 100 по Р.Х.), где дается текст молитвы о евхаристическом хлебе, содержащей, в частности, такие слова: «Как это, бывшее разсеянным и собранным, стало одним хлебом, так собери Церковь Твою от концов земли в царство Твоё» (Кн 7, 25). [59]

Пастырь

Образ пастыря, который и в синоптических Евангелиях, и в Евангелии от Иоанна связывается с Иисусом, уходит своими корнями в далекое прошлое. В древних восточных культурах – как в шумерской, так и в ассирио-аввилонской – царь именовался пастырем, поставленным Богом на служение: он должен был «пасти» своих подданных. В соответствии с этим образом забота о слабых являлась одной из главных задач справедливого правителя. Вот почему в своих истоках образ доброго пастыря Христа соединяется с образом доброго царя и тем самым выявляет самое существо Царства Христова.

В Священном Писании это обозначение мы встречаем уже в Ветхом Завете, где Сам Бог представляется как Пастырь Израиля. Это представление, лежащее в основе иудейского благочестия, давало народу Израиля утешение в тяжелые времена, сообщая ему чувство уверенности. Вспомним в связи с этим Псалом 22, где это абсолютное доверие находит свое яркое выражение: «Господь – Пастырь мой; <...> Если я пойду и долиною смертной тени, не убоюсь зла, потому что Ты со мной» (Пс 22:1, 4). О Боге-Пастыре говорится и в Книге пророка Иезекииля (Иез 34:37), где дана развернутая картина, мотивы которой звучат затем в притчах о пастыре синоптических Евангелий и в «пастырской речи» Евангелия от Иоанна: помещенные в новый временной контекст, слова из Книги пророка Иезекииля воспринимаются как пророчество о пришествии Иисуса. Иезекииль жалуется, что «пастухи» все стали корыстолюбивы, и возвещает о том, что настанет время, когда Бог Сам соберет Своих овец и станет заботиться о них. «Как пастух поверяет стадо свое в тот день, когда находится среди стада своего рассеянного, так я пересмотрю овец Моих и высвобожу их из всех мест, в которые они были рассеяны в день облачный и мрачный. И выведу их из народов, и соберу их из стран, и приведу их в землю их <...> Я буду пасти овец Моих и я буду покоить их, говорит Господь Бог. Потерявшуюся отыщу и угнанную возвращу, и пораненную перевяжу, и больную укреплю, а разжиревшую и буйную истреблю; буду пасти их по правде» (Иез 34:12-13; 15-16).

Именно к этим словам из Книги пророка Иезекииля отсылает Иисус, когда в ответ на недовольство фарисеев и книжников, вызванное тем, что Он позволил

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org Себе разделить трапезу с грешниками, рассказывает притчу о девяноста овцах, пришедших с пастбища, и об одной заблудшей овце, на поиски которой отправляется пастух, чтобы потом, найдя ее, с радостью взять на плечи и отнести домой. Этой притчей Господь говорит Своим противникам: разве вам не ведомо Слово Божие, записанное Иезекиилем? Я делаю только то, что велит Бог, Который есть истинный Пастырь: Я хочу отыскать потерявшуюся овцу и уянную возвратить.

Особого внимания заслуживает неожиданный поворот темы «пастыря», который имеет прямое отношение к тайне Иисуса Христа: Евангелие от Матфея сообщает о том, что по окончании Тайной вечери Иисус, на пути к горе Елеонской, сказал Своим ученикам слова, повторяющие пророчество Захарии (Зах 13:7), которому пришло время свершиться: «...все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь, ибо написано: поражу пастыря, и рассеются овцы стада» (Мф 26:31). И действительно, у Захарии мы встречаем образ пастыря, «который по воле Божией принимает смерть во имя нового начала» (Jeremias, 487).

Этот неожиданный образ пастыря, который, принимая смерть, становится спасителем, тесно связан с еще одним мотивом Книги пророка Захарии: «А на дом Давида и на жителей Иерусалима изолью дух благодати и умиления, и они воззрят на Него, Которого пронзили, и будут рыдать о Нем, как рыдают об единородном сыне, и скорбеть, как скорбят о первенце. В тот день поднимется большой плач в Иерусалиме, как плач Гададримона в долине Мегиддонской. <...> В тот день откроется источник дому Давидову и жителям Иерусалима для омытия греха и нечистоты» (Зах 12:10–11; 13:1). Гададримон – город, названный по имени одного из умирающих и воскресающих «растительных» божеств, о которых мы говорили в связи с образом хлеба. Его смерть и воскресение поминались истовыми ритуальными плачем, и этот плач был для тех, кто хоть раз слышал его – а пророк и его читатели принадлежали к их числу, – символом бескрайней печали и скорби. Для Захарии Гададримон был одним из тех ничтожных богов, которые воспринимались Израилем как мистические химеры и потому презирались. Тем не менее именно из-за связанного с ним ритуала плача он становится таинственным прообразом Того, Кто действительно существует.

Совершенно очевидно, что этот образ внутренне связан с со страждущим рабом-отроком Господним в пророчествах Второисайи. Поздние пророчества Израиля говорят о страждущем и умирающем Спасителе, о Пастыре, Который обращается в «агнца», но не дают тому никаких объяснений. «С другой стороны, – пишет по этому поводу Карл Эллигер, – взгляд Захарии явно обращен к новым далям, где он угадывает очертания Распятого и Пронзенного на Голгофе, и хотя он не может распознать Христа, он, говоря о Гададримоне, странным образом касается тайны Воскресения, но именно всего лишь касается, <...> не видя непосредственной связи между Крестом и Источником, дарующим очищение от всех грехов и всякой нечистоты» (Elliger, 172). В Евангелии от Матфея (Мф 26:31) Иисус, в самом начале Своего Крестного пути, цитирует пророка Захарию (Зах 13:7), отсылая к образу убиенного пастыря, и к той же Книге пророка Захарии (Зах 12:10) отсылает нас Евангелие от Иоанна, завершающее рассказ о Распятии Господа следующими словами: «Также и в другом месте Писание говорит: воззрят на Того, Которого пронзили» (Ин 19:37). Так становится ясно: убиенный пастырь, принимающий смерть во спасение, – это Иисус Христос, Распятый.

Иоанн соединяет этот образ с мотивом очищающего от грехов и нечистот источника, о котором говорится у Захарии: из открытой раны на теле Иисуса изливается кровь и вода (Ин 19:34). Сам Иисус, пронзенный копьем на кресте, является этим очистительным, исцеляющим источником для всего мира. Более того, Иоанн соотносит этот образ с образом пасхального агнца, кровь которого обладает очищающей силой: «Ибо сие произошло, да сбудется Писание: кость Его да не сокрушится» (Ин 19:36;ср. Исх 12:46). Так смыкается круг, возвращая к началу Евангелия, когда Креститель, увидев Иисуса, сказал: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин 1:29). Мотив «агнца», являющийся одним из важнейших образов Апокалипсиса, проходит через все Евангелие от Иоанна и так или иначе внутренне проецируется на «пастырскую речь» Иисуса, в центре которой стоит самопожертвование Иисуса.

Иисус начинает свою «пастырскую речь» неожиданными словами. Он не говорит сразу: «Я есмь пастырь добрый», как можно было бы ожидать, но вместо этого прибегает к другому образу: «Истинно, истинно говорю вам, что Я дверь овцам» (Ин 10:7). Чуть раньше Иисус скажет: «Кто не дверью входит во двор

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org овчий, но перелазит инде, тот вор и разбойник; а входящий дверью есть пастырь овцам» (Ин 10:1-2). Эти слова можно понять как наставление Иисуса пастырям, остающимся на земле после Его Вознесения к Отцу. Истинным пастырем будет считаться лишь тот, кто входит в мир через Иисуса, Который есть «дверь». И тогда Иисус Сам будет оставаться Пастырем, ибо стадо принадлежит только Ему одному.

Как конкретно происходит это вхождение через Иисуса как через «дверь», показано в двадцать первой главе Евангелия от Иоанна, где говорится о поставлении Петра в должность пастыря. Трижды Иисус говорит Петру: «Паси агнцев моих» (Ин 21:15-17). Иисус назначает Петра пастухом Своего стада. Но для того, чтобы Петр мог исполнить возложенное на него, он должен пройти через «дверь». Это вхождение или, точнее, дозволение пройти через дверь (Ин 10:3) прямо связано с троекратным вопросом: «Симон Ионин! любишь ли ты Меня?» (Ин 21:15-17). В данном случае речь идет о совершенно конкретном, личном призывании: Иисус называет ученика по имени, данном ему от рождения, и по имени рода. Он спрашивает ученика о любви, в которой тот становится одним целым с Иисусом. Только так ученик может пройти через Иисуса к «агнцам», дабы взять на свое попечение «стадо», принадлежащее не ему, Симону Петру, а Иисусу. Он проходит через «дверь», через Иисуса, и предстает перед «агнцами», сливвшись с Иисусом в любви, и потому «агнцы» прислушиваются к его голосу, слыша в нем голос Самого Иисуса, и следуют не за ним, Симоном, а за Иисусом, от Которого и через Которого он, Симон, пришел к ним, потому что настоящим вожатым для них остается только Иисус.

Сцена поставления Симона Петра в должность пастыря завершается словами Иисуса, обращенными к Петру: «Иди за Мною» (Ин 21:19). Эти слова заставляют вспомнить о том, что сказал Господь Петру, когда тот попытался отвратить Его от Крестного пути: «Отойди от меня», а потом призвал всех «взять свой крест» и следовать за Ним (Мк 8:33-34). Даже ученик, которому поручено идти впереди «стада», должен «следовать» за Иисусом. А это означает, как показывает Господь, призывая Петра к пастырскому служению, принять Крест и быть готовым пожертвовать своей жизнью. Именно это составляет конкретный смысл слов «я есмь дверь». Именно благодаря этому Иисус остается Пастырем.

Вернемся теперь к «пастырской речи» десятой главы Евангелия от Иоанна. За словами «я есмь дверь» (Ин 10:9) следует новая констатация: «я есмь пастырь добрый» (Ин 10:11). Образ пастыря вбирает в себя весь спектр исторических значений этого понятия, которое предстает теперь в очищенном виде, во всей глубине своего содержания. Здесь можно выделить четыре ключевых момента. «Вор приходит только для того, чтобы украсть, убить и погубить» (Ин 10:10). Он смотрит на овец как на свою собственность, которой он владеет и которой пользуется себе во благо. Для него в первую очередь важны собственные интересы, все вокруг существует только для него и ради него. Истинный пастырь действует совершенно иначе; он не отбирает жизнь, а дает: «я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин 10:10).

Это одно из великих обетований Иисуса: жизнь «с избытком». Всякий человек мечтает о жизни с избытком. Но что это такое? Что составляет существо жизни? Где нам его искать? Что означает «избыток» и как его получить? Можем ли мы рассчитывать на жизнь с избытком, если станем, подобно блудному сыну, расточать доставшиеся нам от Бога блага? Или если мы, подобно ворам и разбойникам, будем отбирать добро у других? Иисус обещает, что покажет овцам «пажить», пастбище – то, что необходимо им для поддержания жизни; Он отведет их к настоящему источнику жизни. Вспомним в связи с этим Псалом 22: «Господь – Пастырь мой; я ни в чем не буду нуждаться: Он покоит меня на злачных пажитях и водит меня к водам тихим; <...> Ты подготовил предо мною трапезу в виду врагов моих; умастил елеем голову мою; чаша моя преисполнена. Так, благодать и милость [Твоя] да сопровождают меня во все дни жизни моей» (Пс 22:1-2; 5-6). Эти строки перекликаются с тем, что мы читаем в Книге пророка Иезекииля: «Буду пасти их на хорошей пажити, и загон их будет па высоких горах Израилевых; там они будут отдыхать в хорошем загоне и будут пастись на тучной пажити, на горах Израилевых» (Иез 34:14).

Но что все это значит? Чем живут и питаются овцы, мы знаем. Но чем живет и питается человек? Отцы Церкви усматривали в образе «гор Израилевых» и расположенных здесь «пажитей», дающих тень и воду, символ высот Священного Писания, символ Слова Божия, питающего Собою жизнь. Такое толкование не выводится непосредственно из самого текста, который имеет иной исторический смысл. И тем не менее по существу вопроса они правы; главное, они правы в

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org том, что касается Иисуса. Человек живет правдой и любовью – любовью, которой его наделяет правда. Человек нуждается в Боге – в Боге, Который будет близок ему, Который откроет ему смысл жизни и наставит на путь истинный. Человек нуждается в хлебе, в пище для тела, но еще больше он нуждается в Слове, в любви и в Самом Боге. Тот, кто сумеет дать ему все это, Тот и подарит ему жизнь «с избытком». И тогда у человека найдутся силы для того, чтобы разумно обустроить землю, чтобы обрести блага для себя и для других, блага, которыми мы можем пользоваться только все вместе.

В этом смысле «пастырская речь» Иисуса оказывается внутренне тесно связанной с Его словами о хлебе из шестой главы: в обоих случаях речь идет о том, чем живет человек. Филон, великий иудейский философ и богослов, современник Иисуса, сказал, что Бог, истинный Пастырь его народа, поставил на пастырское служение своего «первенца», Логос (Barrett, 374). «Пастырская речь» Иисуса в передаче Иоанна не дает прямых оснований рассматривать Иисуса как Логос, Слово, и тем не менее, с учетом всего широкого контекста Евангелия от Иоанна, именно это и составляет ее смысл: Иисус, будучи воплощенным Словом Божиим, не только Пастырь, но и пища, истинная «пажить», питающая жизнь; Он, Который Сам есть жизнь, дарует жизнь, отдавая Себя Самого (ср. Ин 1:4; 3:36; 11:25).

Теперь мы подошли непосредственно ко второму важному моменту «пастырской речи» Иисуса, связанному с новым поворотом темы. Этот новый поворот, расширяющий смысл, очерченный Филоном, обусловлен не столько новой мыслью, сколько новым событием: вочеловечением и страданиями Сына. «Пастырь добрый полагает жизнь свою за овец» (Ин 10:11). Подобно тому как речь Иисуса о хлебе не ограничивается одним лишь отождествлением Слова и хлеба, но говорит о Слове, ставшем плотью и даром, принесенным «за жизнь мира» (Ин 6:51), так и в «пастырской речи» Иисуса в центре оказывается дар жизни, принесенный за «агнцев». Крест становится центральным событием «пастырской речи», причем это событие предстает не как произвольный акт насилия, совершенный над Иисусом внешними силами, а как добровольное самопожертвование: «Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее» (Ин 10:17–18). Здесь обозначено то, что происходит в Евхаристии: Иисус преобразует акт внешнего насилия, распятия, в добровольное самопожертвование. Он не просто приносит некий дар, он приносит в дар Самого Себя, чтобы дать жизнь. Мы еще вернемся к этой теме, когда будем отдельно говорить об Евхаристии и Пасхе.

Третий важный момент «пастырской речи» Иисуса – это то, что пастырь и стадо знают друг друга: «...он зовет своих овец по имени и выводит их. <...> овцы за ним идут, потому что знают голос его» (Ин 10:3–4). «Я есмь пастырь добрый; и знаю Моих, и Мои знают Меня. Как Отец знает Меня, так и я знаю Отца; и жизнь Мою полагаю за овец» (Ин 10:14–15). В этих стихах обращает на себя внимание совмещение двух понятий, о чем необходимо сказать несколько слов, чтобы попытаться постичь суть этого «знания» друг друга. Прежде всего мы видим, что «знание» друг друга предполагает «обладание», «владение». Пастух знает овец, потому что они принадлежат ему, и точно так же овцы знают его, именно потому, что принадлежат ему. «Знать» и «обладать» обозначают, собственно, одно и то же. Истинный пастух «владеет» овцами не как неким предметом, которым можно пользоваться, пока он не износится; овцы «принадлежат» пастуху на основании определенных отношений, и эти отношения, это «знание» друг друга строятся на внутреннем приятии. Речь идет о внутренней сопричастности друг другу, которая гораздо глубже, чем простое владение вещью.

Поясним это на простом житейском примере. Ни один человек не принадлежит другому, как может принадлежать какая-нибудь вещь. Дети не являются собственностью родителей, жена не является собственностью мужа, как муж не является собственностью жены. Но они «принадлежат» друг другу, и это обладание гораздо более глубокого свойства, чем владение участком земли или любым другим предметом, который принято называть «собственностью». Дети «принадлежат» родителям и одновременно являются свободными творениями Божиими, каждое из которых имеет перед Богом свое призвание, и каждое перед Богом неповторимо и уникально. Родители и дети «принадлежат» друг другу, но эта «принадлежность» основывается не на принципе «собственности», а на принципе ответственности. Они признают взаимную свободу и, соединенные любовью и знанием, поддерживают друг друга благодаря тому, что сохраняют в этом союзе на веки вечные свободу и слиянность.

Точно так же и «овцы», то есть люди, сотворенные Богом по Его образу и подобию, принадлежат Пастырю не как предметы – ведь любой предмет может стать легкой добычей вора или разбойника. Именно в этом заключается отличие хозяина, подлинного пастыря, от разбойника. Разбойник, идеолог-фанатик, диктатор относится к человеку как к некоей вещи, которой он может распоряжаться. Истинный же Пастырь признает за людьми право на личную свободу, в основе его отношений с ними любовь и правда; Пастырь проявляет свое «собственничество» в том, что знает и любит своих подопечных, которым желает свободы в истине. Они «принадлежат» Ему, ибо Его объединяет с ними общее «знание», общая правда, и эта правда – Он Сам. Именно поэтому Он не пользуется ими, но отдает за них Свою жизнь. «Знание» и «самоотдача» в конечном счете оказываются неразрывно связанными друг с другом подобно тому, как неразрывно связаны друг с другом Слово и Воплощение, Слово и Страдания.

Вслушаемся еще раз в слова Иисуса: «Я есмь пастырь добный; и знаю Моих, и Мои знают Меня. Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца; и жизнь Мою полагаю за овец» (Ин 10:14–15). Эти слова заключают в себе еще один существенный момент, на который необходимо обратить особое внимание. Речь идет об уподоблении отношений между Отцом и Сыном отношениям между пастырем и овцами. «Знание», связывающее Иисуса со «Своими», существует в том же внутреннем пространстве, в котором открывается единение Отца и Сына. Его подопечные оказываются вовлечеными в троичный диалог. Об этом мы будем говорить отдельно, когда обратимся к рассмотрению Первосвященнической молитвы Иисуса и увидим неразрывную связь Церкви с Троицей. Это слияние двух уровней знания имеет огромное значение для понимания сущности «познания», «уразумения», о котором нам говорит Евангелие от Иоанна.

Если применить все сказанное выше к нашему жизненному опыту, то можно сказать: истинное знание человека возможно только в Боге и через Бога. Знание, привязывающее человека лишь к эмпирическому, «осозаемому» опыту, не затрагивает истинных глубин человека. Человек узнает себя только тогда, когда учится понимать себя через Бога, и точно так же он сможет узнать другого только тогда, когда научится видеть в другом тайну Божию. Для пастыря, стоящего на службе Иисуса, это означает, что он не вправе «привязывать» людей к себе, к своему собственному мелкому «я». Знание друг друга, которое связывает его с доверенными ему «овцами», должно служить тому, чтобы вместе взойти к Богу, чтобы вместе идти к Нему; «пастырь» и «овцы» находят друг друга, ведомые общим знанием о Боге и общей любовью к Нему. Пастырь, стоящий на службе Христовой, должен поэтому вести не к себе, а от себя, дабы другой мог обрести полную свободу; и он должен всегда отрешаться от себя во имя слияния с Иисусом и Триединым Богом.

Собственное «я» Иисуса неизменно открыто, готовое принять в Себя бытие Отца; Он никогда не бывает один, Он постоянно сообщается с Отцом, принимая Его в Себя и отдавая Себя. «Мое учение – не Мое, но Пославшего Меня», – говорит Иисус (Ин 7:16). Его «я» – это «я», открытое Триединому Богу. Тот, кто знает Его, тот «видит» Отца, вступает в Его союз с Отцом. Именно это вхождение в троичный диалог, которое делается возможным благодаря Иисусу, показывает нам, что представляет собой истинный Пастырь, который не завладевает нами на правах собственника, но ведет нас к свободе нашего бытия, соединяя нас с Богом и жертвуя при этом собственной жизнью.

В заключение обратимся к еще одному важному мотиву «пастырской речи» Иисуса – мотиву единения. В связи с этим необходимо вспомнить слова из Книги пророка Иезекииля, имеющие самое прямое отношение к теме пастырства: «И было ко мне слово Господне: ты же, сын человеческий, возьми себе один жезл и напиши на нем: „Иуде и сынам Израилевым, союзным с ним“; и еще возьми жезл и напиши на нем: „Иосифу“; это жезл Ефрема и всего дома Израилева, союзного с ним. И сложи их у себя один с другим в один жезл, чтобы они в руке твоей были одно. <...> так говорит Господь Бог: вот, Я возьму сынов Израилевых из среды народов, между которыми они находятся, и соберу их отовсюду и приведу их в землю их. На этой земле, на горах Израиля я сделаю их одним народом, <...> и не будут более двумя народами, и уже не будут вперед разделяться на два царства» (Иез 37:15–17, 21–22). Пастырь Божий собирает народ Израилев и делает его одним народом.

«Пастырская речь» Иисуса подхватывает этот образ сбиравания, но одновременно

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org существенно расширяет радиус охвата пророческого обетования: «Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести: и они услышат голос Мой, и будет одно стадо и один Пастырь» (Ин 10:16). Пастырь-Иисус послан не только чтобы собрать рассеянный народ Израилев, но и чтобы собрать воедино всех «рассеянных чад Божиих» (Ин 11:52). Обетование одного пастыря и одного стада совпадает по смыслу с той задачей, которую Иисус по Воскресении возложил на Своих учеников, как мы читаем об этом у Матфея: «Итак, идите, научите все народы, [60] крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28:19). И о том же говорится в Деяниях Апостолов, где приводятся слова Воскресшего: «Будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян 1:8).

Внутренний смысл этого универсального послания очевиден: есть только один Пастырь. Слово, вочеловечившееся во Иисусе, – вот Пастырь всех людей, ибо все они сотворены Словом; рассеянные по свету, они все равно составляют одно, ибо их общее начало – Слово. Человечество может преодолеть рассеяние и стать «одним» благодаря водительству истинного Пастыря – Слова, воплотившегося в Том, кто отдал Свою жизнь и тем самым даровал жизнь «с избытком» (ср. Ин 10:10).

Образ пастыря относится к числу ключевых образов раннего христианства, как об этом можно судить по имеющимся свидетельствам III века. Фигура пастуха, несущего на своих плечах овцу, воспринималась в контексте городской культуры с ее напряженным ритмом как символ «простой» жизни. Священное Писание, однако, наполняло этот знакомый образ новым смыслом, который открывается, например, в Псалме 22: «Господь – Пастырь мой; я ни в чем не буду нуждаться: Он поконит меня на злачных пажитях <...> Если я пойду и долиною смертной тени, не убоюсь зла, потому что Ты со мной; <...> Так, благость и милость [Твоя] да сопровождают меня во все дни жизни моей, и я пребуду в доме Господнем многие дни» (Пс 22:1-6). В Иисусе ранние христиане прозревали Доброго Пастыря, который ведет по сумрачным долинам жизни; Пастыря, Который Сам прошел «долину смертной тени», Который знает, как пройти через смертную ночь; Пастыря, Который не оставит никого, и меня не оставит в моем одиночестве и выведет меня из этой долины на зеленые луга жизни, туда, где меня ждет «радость, свет и покой» (Canon Romanus). [61] Климент Александрийский облечь это чувство доверия к Пастырю-водителю в стихи, отразившие надежды и чаяния гонимой и страдающей раннехристианской Церкви: «Руководи нас, о Пастырь, / Овец разумных! О Святой, о Царь, / Руководи нас, Твоих чад непорочных, / Стезями Христа, Путем небесным!» (Paed, III, 12, 101; van der Meer, 23). [62]

Ранние христиане вспоминали, конечно, и притчу о пастухе, что отправился искать одну потерявшуюся овцу, чтобы затем, найдя ее, взять ее себе на плечи и отнести домой, как помнили они и о «пастырской речи» Иисуса из Евангелия от Иоанна. Отцы Церкви рассматривали и то и другое как неразрывное целое: пастух, который отправляется в путь, чтобы отыскать потерявшуюся овцу, – это само воплощенное вечное Слово, тогда как овца, которую он с любовью несет на своих плечах домой, – это человечество, человеческое бытие, каковое он принимает на себя. Чтобы отнести заблудшую овцу – человечество – домой, Добрый Пастырь проходит через Вочеловечение и Крест. Он проделывает этот путь ради всех – и ради меня. Вочеловечившийся Логос и есть подлинный Пастырь, что идет, собирая нас, преодолевая тернии и пустыни нашей жизни. Он положил за нас Свою жизнь. Он и есть Жизнь.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ Исповедание Петра и Преображение: две важные вехи на пути Иисуса

1. ИСПОВЕДАНИЕ ПЕТРА

Во всех трех синоптических Евангелиях важное место занимает обращенный к ученикам вопрос Иисуса о том, за кого принимают Его люди и кем считают Его сами ученики (Мк 8:27-30; Мф 16:13-20; Лк 9:18-21). Во всех трех Евангелиях от имени учеников на этот вопрос отвечает Петр, исповедальное признание которого отличается от расхожего мнения «людей». Во всех трех Евангелиях вслед за исповеданием Петра Иисус возвещает Свои грядущие Страдания и Воскресение и дает наставление ученикам, поясняя, что? представляет собой путь ученичества, путь следования Ему, Распятому. Во всех трех Евангелиях, однако, Иисус толкует это следование Его Крестному пути антропологически, представляя его как путь самоутраты, необходимый человеку для того, чтобы снова найти себя (Мк 8:31; 9:1; Мф 16:21-28; Лк 9:22-27). И наконец, во всех трех Евангелиях далее следует описание Преображения Господня, когда

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Иисус снова возвращается к исповеданию Петра и раскрывает его глубинный смысл, соотнося его с тайной Смерти и Воскресения (Мк 9:2–13; Мф 17:1 – 13; Лк 9:28–36).

Только у Матфея непосредственно за исповеданием Петра следуют слова Иисуса о том, что Он даст Петру ключи от Царства Небесного – власть «связывать» и «разрешать» – и построит на Петре, как на «камне», Свою Церковь (Мф 8:16–19). У Луки мы обнаруживаем соответствующие параллели в описании Тайной вечери (Лк 22:31–32), у Иоанна об этом обетовании и поставлении Петра говорится после воскресения (Ин 21:15–19).

Заметим, что об исповедании Петра, как об особом событии, которое окончательно скрепило круг двенадцати и потому стало важной вехой на пути Иисуса, говорится и в Евангелии от Иоанна (Ин 6:68–69). При рассмотрении признания Петра мы непременно будем обращаться и к этому тексту, который при всех частных отличиях обнаруживает очевидное сходство с синоптической традицией.

Уже это самое общее, схематичное изложение показывает, что исповедание Петра можно понять только в контексте возвещения грядущих Страданий и призыва следовать Ему: эти три составляющие – признание Петра и двойной ответ Иисуса – образуют неразрывное целое, и точно так же неразрывно связаны между собою слова Бога Отца, подтверждающие Богосыновство Иисуса, и «ссылка» на Закон и пророков в сцене Преображения Господня в их отнесенности к исповеданию Петра. У евангелиста Марка истории Преображения Господня предшествуют слова, звучавшие как пророчество о грядущем Царстве Божием – как пророчество, которое, с одной стороны, оказывается связанным со словами об ученичестве, о следовании Иисусу, с другой стороны – с Преображением, что, в свою очередь, высвечивает смысл и слов об ученичестве, и слов о грядущем Царстве Божием. Слова об ученичестве, о следовании Иисусу, обращенные у Марка и Луки ко всем (в отличие от предсказания грядущих страданий, обращенного только к двенадцати, к свидетелям), привносят в этот контекст экклесиологический момент: они раздвигают общий горизонт, указывая на то, что путь Иисуса, начавшийся в Иерусалиме, это путь, которым должны следовать все (Лк 9:23), и одновременно, раскрывая смысл следования Распятому, они затрагивают самые основы человеческого бытия.

У Иоанна пророческие слова Иисуса отнесены ко Входу в Иерусалим и связаны с вопросом, который обращают к Иисусу греки («эллины»), что подчеркивает универсальный характер Иисусова пророчества. Кроме того, они устанавливают неразрывную связь сказанного с Крестной долей Иисуса – она предстает не как случайность, не как результат стечения обстоятельств, а как внутренняя необходимость (Ин 12:24–25). Слова Иисуса о том, что человек должен сначала потерять себя, чтобы снова найти, обретают дополнительный смысл в контексте притчи о пшеничном зерне: они оказываются напрямую связанными с тайной Евхаристии (приоткрывающейся в сцене умножения хлебов и в словах Иисуса о хлебе) и одновременно с исповеданием Петра.

Рассмотрим теперь отдельные составляющие этого сложного переплетения событий и слов. У Матфея и Марка действие разворачивается в Кесарии Филипповой, там, где у истоков Иордана (ныне деревня Баниас) некогда стояло святилище Пана, против которого Ирод Великий воздвиг храм; сын Ирода Филипп сделал впоследствии это место, названное его именем и именем кесаря Августа, столицей своих владений.

Согласно Преданию, Преображение Господне произошло возле отвесной скалы у истока Иордана – своеобразного символического воплощения слова Иисуса о «камне». Марк и Лука, каждый по-своему, открывают нам и, так сказать, «внутреннее пространство», где происходило описываемое событие. Марк сообщает, что Иисус задал свой вопрос о том, «за кого почтят [Его] люди», по дороге (Мк 8:27–29); совершенно очевидно, что речь в данном случае идет о дороге в Иерусалим: прохождение через «селения Кесарии Филипповой» – это начало восхождения к Иерусалиму, к центру Священной истории, к месту, где должна исполниться судьба Иисуса, где должны совершиться Его крестная смерть и Воскресение, где будет положено основание Его Церкви. Исповедание Петра и последовавшие затем слова Иисуса знаменуют собою самое начало этого пути.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
После великого часа, когда в Галилее прозвучала Благая Весть, это второй
решающий момент: начало пути ко Кресту и призыв к решению, каковое
окончательно отделит круг учеников от тех, кто готов только слушать Иисуса,
но не готов идти вслед за Ним; этот круг учеников стоит у истоков новой
семьи Иисуса, у истоков будущей Церкви. Объединяющим началом этой общности
является то, что все они находятся «в пути» вместе с Иисусом, Который
именно здесь и сейчас открывает им, каким будет этот путь. Важной
отличительной чертой апостольской общины является и то, что их решение
сопровождать Иисуса основывается на «знании» Иисуса, которое одновременно
дает им новое знание о Боге, о том едином Боге, в Которого веруют
израильтяне.

У Луки – в полном соответствии с его видением образа Иисуса – исповедание
Петра помещено в контекст молитвы. Лука начинает рассказ об этом событии с
намеренного парадокса: «В одно время, когда Он молился в уединенном месте,
и ученики были с Ним...» (Лк 9:18). Ученики оказываются допущенными в Его
удединение, в Его личное пространство общения с Отцом. Им дозволяется
увидеть, как Он беседует с Отцом – лицом к лицу, то есть так, как может
говорить только Он. Им дозволяется увидеть Его в Сыновней ипостаси, то есть
увидеть источник, из которого исходят все Его слова, все Его деяния, Его
сила и Его власть. Им дано увидеть то, что не дано увидеть «народу». Из
этого созерцания и проистекает то «знание», которое выходит за пределы
«мнения народа». Именно из этого созерцания проистекает их вера, их
обращение к Иисусу, признание Еgo – все то, что лежит в основание Его
Церкви.

Так выглядит «внутреннее пространство», в котором звучат вопросы, заданные
Иисусом Своим ученикам. Вопрос о мнении «народа» и мнении учеников
предполагает, что существует некое внешнее знание об Иисусе, которое не
обязательно должно быть неверным, но которое само по себе еще недостаточно;
этому внешнему знанию противопоставляется более глубокое проникновение,
обращающее знание в осознание, каковое напрямую связано с ученичеством, с
бытованием в кругу ближайших учеников, в кругу непосредственных спутников
Иисуса, следующих вместе с Ним одним путем, – осознание, которое только в
этом кругу и может созреть. Все три автора синоптических Евангелий
одинаково представляют «мнение народа»: люди, сообщают они, принимали
Иисуса за Иоанна Крестителя, или за пророка Илию, или за одного из древних
пророков, который теперь восстал; кроме того, Лука упоминает о том, что
Ирод, прослышиав, что говорят в народе об Иисусе и Его делах, пожелал лично
увидеть Его. Матфей добавляет к общему ряду имен еще одно: имя пророка
Иеремии, за которого иные почитали Иисуса.

Обшим для всех этих вариантов интерпретации личности Иисуса является то,
что все они связывают Его с категорией Пророка, ключевой для Израиля во все
времена. Названные имена, с которыми народная молва соотносила Иисуса, так
или иначе заключали в себе эсхатологический момент, ассоциировались с
ожиданием кардинальных перемен, рождавших надежды и вместе с тем страх.
Если Илия олицетворял собою в большей степени надежду на возрождение
Израиля, то Иеремия представлялся скорее страстотерпцем, провозвестником
краха прежнего (Ветхого) Союза-Завета и одновременно провозвестником
Нового, который будет воздвигнут после крушения старого. Иеремия, с его
страданиями, с его блужданиями во тьме противоречий, является живым
воплощением крушения и возрождения.

Все эти мнения нельзя рассматривать просто как заблуждения; каждое из них,
в большей или меньшей степени, приближается к тайне Иисуса и содержит в
себе потенциальную возможность найти путь к Его истинному пониманию. И тем
не менее ни одно из них до уровня истинного понимания не поднимается, ибо
не видит того нового, что принес с собой Иисус. Все варианты толкования
фигуры Иисуса, имевшие хождение среди «народа», строятся на опыте прошлого
или на расхожих представлениях, не выходящих за пределы возможного и
допустимо го, и не описывают того, что составляет собственно Его суть,
Его уникальность, которая не соотносима ни с какими иными категориями. С
мнением таких людей мы сталкиваемся и сегодня: они как будто «знат»
Христа, они даже «изучили» Его с научной точки зрения, но оказываются не
готовыми к встрече с Ним, не готовыми увидеть Его подлинную суть, Его
неповторимость, Его принципиальную инакость. Карл Ясперс, например, ставит
Иисуса в один ряд с Сократом, Буддой и Конфуцием, рассматривая Его как
выдающуюся личность, как ориентир в поиске «идеального человека»; при этом

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Иисус оказывается одним из «элементов» некой общей категории, которая позволяет объяснить каждого из них, но не отражает их истинного масштаба.

К числу распространенных представлений современности относится представление о том, что Иисус был одним из великих религиозных деятелей, основателем одной из мировых религий, то есть одним из тех, кому был дарован глубокий Божественный опыт. Такие избранные могут рассказать о Боге другим людям, тем, кому отказано в подобном «религиозном даре», и, так сказать, вовлечь их в свой опыт взаимодействия с Богом. Отправной точкой такого представления, однако, является то, что здесь речь идет о человеческом опыте общения с Богом – об опыте, который отражает бесконечную Божественную реальность в конечном и ограниченном человеческом духе и который поэтому является лишь фрагментарным переводом Божественного в узкий контекст конкретного пространства и времени. Само слово «опыт» при этом указывает, с одной стороны, на реальное соприкосновение с Божественным, с другой стороны – на пределы, которыми ограничен воспринимающий субъект. Всякий субъект в состоянии уловить лишь определенный фрагмент воспринимаемой действительности, который, кроме всего прочего, нуждается в толковании. Придерживаясь такой теории, человек вполне может любить Иисуса и считать Его путеводной звездой собственной жизни. Но для него «Божественный опыт», который в данном случае соотнесен с Иисусом, предстает в конечном счете как нечто избирательное и потому относительное, ибо он может быть дополнен другими «фрагментами», воспринятыми от других великих. При таком подходе человек, как отдельный субъект, сам себе становится мерилом: он один решает, что ему принять из разного «опыта», что ему подходит, а что нет. Высший критерий отсутствует.

Мнению «народа» противопоставляется осознанное принятие Иисуса Его учениками, которое выражается в соответствующем признании. Как же оно звучит? у всех трех авторов синоптических Евангелий, равно как и у Иоанна, это исповедание сформулировано по-разному. У евангелиста Марка Петр говорит: «Ты Мессия [Христос]» (Мк 8:29); [63] у евангелиста Луки Петр отвечает Иисусу, что ученики почитают Его за «Христа [Помазанника] Божия» (Лк 9:20); у Матфея он говорит: «Ты – Христос [Мессия], Сын Бога живаго» (Мф 16:16). И наконец, в Евангелии от Иоанна ответ Петра звучит так: «Ты Святой Господень» (Ин 6:69). [64]

На основании этих различных версий[65] можно, конечно, попытаться реконструировать историю развития христианского сознания. Отмеченные различия, несомненно, отражают некий путь богопознания, в ходе которого постепенно раскрывалось то, что поначалу только смутно угадывалось. В современном католическом богословии самую радикальную интерпретацию этих расхождений дал Пьер Грело, который усмотрел здесь не последовательное развитие, а противоречие. Исповедание Петра в Евангелии от Марка, где Петр называет Иисуса просто «Мессией», несомненно, отражает, по мнению Грело, реальный исторический момент; в данном случае это пока еще «иудейское» признание, в основе которого лежит взгляд на Иисуса как на политического спасителя, что полностью соответствует тогдашним представлениям. В этом смысле, считает Грело, то, как Марк описывает данное событие, абсолютно логично: протестующая реакция Петра в ответ на пророчество Иисуса о грядущих страданиях, смерти и Воскресении объясняется исключительно его представлениями о политическом мессианизме, и потому он получает резкий отпор со стороны Иисуса – точно так же Иисус никогда дал отпор сатане, искушавшему Его властью над миром: «Отойди от Меня, сатана, потому что ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое», – говорит Иисус Петру (Мк 8:33). Эта резкая отповедь объясняма лишь в том случае, если прозвучавшее незадолго до того признание Петра («Ты Мессия») теперь звучит как его заблуждение. У Матфея же, полагает Грело, подобная резкая реакция Иисуса выглядит нелогичной, если учесть, что в его версии исповедание Петра с теологической точки зрения имеет вид совершенно зрелого суждения.

В своих конечных выводах Грело тем не менее совпадает с мнением тех эзекеготов, которые не разделяют его радикального толкования текста Евангелия от Марка: слова Петра, переданные Матфеем, могли прозвучать только после Пасхи, полагает Грело. Только после Воскресения – так думает и большинство толкователей – могло быть сформулировано такое признание. Объясняя версию Матфея, Грело, кроме всего прочего, опирается на теорию о пасхальном явлении Воскресшего Петру, каковое он соотносит с аналогичным явлением Павлу, побудившим последнего принять апостольское служение. Грело усматривает явную параллель между словами Иисуса, обращенными к Петру в

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org Евангелии от Матфея, и словами святого апостола Павла в Послании к Галатам: «Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец мой, Сущий на небесах», – говорит Иисус у Матфея, отвечая на признание Петра (Мф 16:17); «Когда же Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатью Свою, благоволил открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам, – я не стал тогда же советоваться с плотью и кровью», – повествует апостол Павел (Гал 1:15–16; ср. Гал 1:11–12: «Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое, ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа»). Обшим между признанием апостола Павла и словами Иисуса, адресованными Петру, является то, что и в том и в другом случае речь идет об откровении – о том, что источник познания Иисуса «не плоть и кровь».

Из этого Грело заключает, что Петр, подобно Павлу, был отмечен особым даром – явлением Воскресшего (о чем действительно сообщается во многих новозаветных текстах) – и что ему, точно так же как и Павлу, в этот момент было дано особое назначение: Петр посыпался к церкви иудейской, Павел – к церкви языческой (Гал 2:7). «Благодать», данная Петру, напрямую связана с явлением Воскресшего и с формальной точки зрения идентична тому «заданию», которое получил свыше Павел. Мы не будем здесь входить во все детали этой теории, поскольку настоящая книга посвящена в первую очередь Иисусу, и потому к вопросам экклесиологии нужно обращаться лишь тогда, когда это необходимо для понимания образа Иисуса.

Тот, кто внимательно прочитает первую главу Послания к Галатам (Гал 1:11–17), увидит не только сходство обоих текстов, но и их отличия. Совершенно очевидно, что апостол Павел намеренно подчеркивает в Послании особый ранг своего апостольского служения, ибо оно осуществляется не по чьему-то поручению, но возложено на него Самим Господом; при этом важное значение для него имеет универсальный смысл его посланничества, равно как и то, что ему назначено собирать Церковь среди язычников. Но Павел знает, что его служение может считаться действительным лишь в том случае, если он обретет опору в «коинонии» (koinonia) – общении с первоапостолами (Гал 2:9), ибо без этой преемственности он будет «напрасно подвизаться» (Гал 2:2). Именно поэтому три года спустя после своего обращения он, побывав в Аравии и Дамаске, отправился в Иерусалим, чтобы повидать Петра (Кифу); тогда же он повстречался и с братом Господним Иаковом (Гал 1:18–19). По этой же причине он четырнадцать лет спустя снова пошел в Иерусалим, на сей раз вместе с Варнавой и Титом, чтобы там получить знак принадлежности к общине – «руку общения» от Иакова, Киры и Иоанна, трех «столпов» (Гал 2:9). Таким образом, сначала один только Петр (Кифа), а затем уже три «столпа» (Петр, Иаков, Иоанн) предстают как своего рода гаранты духовного союза, как его хранители, ибо в них – залог верности и целостности Евангелия, залог верности и целостности нарождающейся Церкви.

Все это, вместе взятое, однако, показывает, что стоит у истоков описанных событий и без чего они были бы невозможны: у истоков всего стоит фигура исторического Иисуса, Его провидческие слова и Его воля. Воскресший призвал Павла и наделил его особой властью, возложив на него особую миссию; но еще прежде Воскресший был Тем, Кто избрал двенадцать, Кто определил Петру его назначение, Кто пришел вместе с ними в Иерусалим, Кто принял там смерть на кресте и на третий день воскрес. Именно об этом призваны свидетельствовать первые апостолы (Деян 1:21–22), вот почему назначение Петра принципиально отличается от назначения Павла.

Об избранности Петра сообщает не только Матфей; о том же, пусть и по-разному, но по существу одинаково, говорят Лука и Иоанн, и о том же говорит в конечном счете сам Павел. Именно в Послании к Галатам Павел совершенно ясно выдвигает на первый план «благодать» Петра, которому дано особое предназначение. Это первенство многократно подтверждается самыми разными источниками, относящимися к Преданию. Именно поэтому представляется недопустимым возводить «избранничество» Петра лишь к пасхальному явлению Воскресшего какциальному факту личной биографии Петра и усматривать в этом параллель с посланичеством Павла, ибо новозаветные тексты не дают для подобного рода отождествления никаких оснований.

Вернемся, однако, непосредственно к теме нашего рассмотрения – к исповеданию Петра. Мы видели, что Грело интерпретирует слова Петра, переданные Евангелием от Марка, как «иудейские» и полагает, что именно поэтому они были «отвергнуты» Иисусом. Но резкие слова Иисуса, обращенные к

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org Петру, звучат совсем не в этот момент; здесь Иисус только запрещает ученикам распространять свое суждение о Нем, опасаясь, что оно будет неверно истолковано народом Израиля и может, с одной стороны, породить ложные надежды, с другой – привести к политическому преследованию в отношении Его. Только после этого запрета следует объяснение того, что в действительности означает «Мессия»: истинный Мессия – Сын Человеческий, Который будет осужден на смерть, чтобы на третий день воскреснуть из мертвых и явить Свою Божественную сущность.

Наука выделяет применительно к раннему христианству два типа формул исповедания – так называемые «субстантивные» и «глагольные» исповедания; нам представляется более понятной иная характеристика этих двух типов: исповедания первого типа имеют онтологическую направленность, второго – историко-событийную направленность, основывающуюся на Священной истории. Все три формулы исповедания Петра, представленные в синоптических Евангелиях, являются «субстантивными»: Ты – Мессия, Ты – Христос Божий, Ты – Христос, Сын Бога Живого; Господь дополняет эти субстантивные именования событийным смыслом: Он возвещает Крест и Воскресение, предрекает тайну Пасхи. Оба типа неразрывно связаны друг с другом, каждый по отдельности остается неполным и в конечном счете непонятным. Без конкретного событийного наполнения, соотнесенного со Священной историей, все эти именования остаются просто «титулами», которые могут быть истолкованы по-разному, при этом речь идет не только о понятии «Мессия», но и о понятии «Сын Бога живого».

И наоборот: одно лишь соотнесение с контекстом Священной истории не позволяет увидеть всей глубины и сущности происходящего, если не будет прояснено, что Тот, Кто принял страдания, – Сын Бога Живого, что Он, равный Богу (Флп 2:6), «унижил Себя Самого, приняв образ раба, <...> смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2:7–8). Исповедание Петра составляет с последующим разъяснением Иисуса, адресованным ученикам, слитное целое, и в этой слитности оно дает нам понимание самой сути христианской веры. Именно поэтому обе составляющие находят отражение в основаниях вероучения Церкви Христовой.

И точно так же мы знаем, что христиане, обратившиеся к Иисусу, признавшие Его, тем не менее нуждаются как прежде, так и сейчас в постоянном напоминании о том, чему учил Господь Своих учеников: что Его путь сквозь века, от поколения к поколению, это не путь земной власти и земного благоденствия, но путь Креста. Мы знаем и видим, что и сегодня христиане вызывают к помощи Господа. Мы взываем: «Будь милостив, <...> Господи! да не будет этого!..» (Мф 16:22). Но поскольку мы не уверены в том, будет ли Бог действительно милостив, мы начинаем пытаться сами всеми силами предотвратить то или иное событие. И потому Господь вынужден говорить и нам: «Отойди от Меня, сатана» (Мк 8:33). Все это продолжает оставаться необычайно актуальным и по сей день. Ибо в конечном счете мы часто думаем только о «плоти и крови», а не об откровении, которое дается нам по вере.

Вернемся еще раз к тем именованиям Христа, которые евангелисты вложили в уста Петра. Здесь важно отметить, что каждую из форм следует рассматривать в контексте целого текста, составленного тем или иным евангелистом, и с учетом его особенностей. При этом необходимо постоянно помнить и о том, что тема исповедания учеников постоянно возникает во время суда над Иисусом – то в виде вопроса, то в виде обвинения. В Евангелии от Марка первосвященник использует титул «Мессия» в отношении Иисуса и уточняет: «Ты ли Мессия, Сын Благословенного?» (Мк 14:61). [66] Этот вопрос предполагает, что подобное толкование личности Иисуса вышло из круга Его учеников и стало достоянием широкой общественности. Соединение титула «Мессия» (Христос) со словом «Сын» вполне соответствовало библейской традиции (ср. Пс 2:7; Пс 109). В этом смысле различие версий Марка и Матфея не столь уж велико и не столь принципиально, как это представляется Грело и другим экзегетам. У Луки Петр, как мы видели, именует Иисуса «Христом (Помазанником) Божиим». Здесь говорится о том, о чем знал старец Симеон, которому было возвещено увидеть Христа, Помазанника Господня (Лк 2:26), и который действительно увидел Его в образе Младенца Иисуса. И собственно, те же слова, только с обратным знаком, мы слышим при кресте, когда «начальники» народа Израилева, насмехаясь, говорили об Иисусе: «Пусть спасет Себя Самого, если Он Христос, избранный Божий» (Лк 23:35). Так замыкается круг: детство Иисуса, признание в Кесарии Филипповой, Крест; все три формулы исповедания, упоминавшиеся выше, говорят о принадлежности Христа – «Помазанного», «Избранного» – Богу.

В Евангелии от Луки описывается еще одно важное событие, имеющее прямое отношение к вере учеников в Иисуса, – история о чудесном улове, которая заканчивается призванием Симона Петра и его спутников в круг учеников Иисуса. Опытным рыбакам не удалось за всю ночь поймать ни одной рыбы, и тогда Иисус, войдя в лодку Симона, велит ему отплыть на глубину и снова, средь бела дня, забросить сеть. С точки зрения практической подобное «задание» лишено особого смысла, но Симон тем не менее говорит: «Наставник! мы трудились всю ночь и ничего не поймали, но по слову Твоему закину сеть» (Лк 5:5). И вот в сети попадается такое множество рыбы, что Петр поневоле пугается. Он припадает к коленям Иисуса и молитвенно просит Его: «Выди от меня, Господи! потому что я человек грешный» (Лк 5:8). Всемогущество Бога, явленное в слове Иисуса, и эта непосредственная встреча с Живым Богом потрясают Симона до глубины души. Ощущив на себе Его свет и Его власть, человек видит свое собственное ничтожество. Ему не справиться со священным трепетом – слишком непосильно для него ощущение могучего присутствия Бога. С историко-религиозной точки зрения это один из самых выразительных текстов, наглядно показывающий, что может произойти с человеком, когда он неожиданно оказывается в непосредственной близости от Бога. В такой момент он может только испугаться без меры и молить, чтобы Господь Бог избавил его от присутствия этой мощной силы. Непосредственное ощущение от внезапного проникновения Бога (через Иисуса) в человеческое бытие находит свое выражение в именовании, которое Петр здесь дает Иисусу: «Кириос» (Kyrios), то есть «Господь». Это ветхозаветное обозначение Бога использовалось взамен невыразимого имени Бога, открывшегося Моисею из горящего терновника. Если до сих пор Иисус был для Петра «епистата», то есть наставником, учителем, «равви», то теперь он прозревает в нем «Господа» (Kyrios).

Сходная ситуация описывается в рассказе о хождении по водам, когда Иисус шел по бурному морю[67] к лодке, в которой находились Его ученики. Узнав Иисуса, Петр просит Его дозволить пойти Ему навстречу. В тот момент, когда Петр начал тонуть, Иисус протянул ему спасающую руку и вместе с ним взошел в лодку. И в тот же миг ветер стих. Далее происходит то же, что происходило в истории о чудесном улове. Ученики падают лиц перед Иисусом: это одновременно знак страха и знак преклонения. Именно в этот момент они произносят слова признания: «Ты Сын Божий» (Мф 14:22-23). Подобного рода случаи, описанные во всех Евангелиях, и составляют ту основу, на которой зиждется исповедание Петра, представленное у Матфея (Мф 16:16). Через Иисуса ученики в разных ситуациях по-разному ощущали присутствие Живого Бога.

Прежде чем мы попытаемся теперь составить из этих фрагментов мозаики некое целое, остановимся коротко на том именовании, которое Петр дает Иисусу в Евангелии от Иоанна. Евхаристическая речь Иисуса, следующая у Иоанна непосредственно за умножением хлебов, повторяет в каком-то смысле то решительное «нет» Иисуса, которое звучало в ответ на предложение искусителя превратить камни в хлеб, то есть в ответ на попытку низвести Его миссию до «производства» материальных благ, только теперь Его отказ звучит, так сказать, во всеуслышанье. Иисус указывает на связь с Живым Богом и на идущую от Него любовь, которая является истинной, творящей, смыслополагающей силой, способной потому даровать и хлеб: отдавая Себя в качестве живого хлеба, «хлеба жизни», Он открывает Свою Собственную тайну, Самого Себя. Но это людям не нравится, и многие уходят. Тогда Иисус обращается к двенадцати с вопросом: «Не хотите ли и вы отойти?» (Ин 6:67). На что Петр ответил: «Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни: и мы уверовали к познали, что Ты Святой Господень[68]» (Ин 6:68-69).

К этому варианту исповедания Петра мы еще вернемся, когда будем обсуждать Тайную вечерю. Здесь же отметим только, что данное словосочетание содержит в себе отсылку к тайне первосвященства Иисуса. Вспомним в этой связи Псалом 105, в котором Аарон именуется «Святым Господнем» (Пс 105:16). Такое именование Иисуса возвращает, с одной стороны, к Его евхаристической речи, с другой – предвосхищает тайну Его крестной смерти; оно предстает, таким образом, средоточием тайны Пасхи, выражением самой сути посланничества Иисуса и одновременно выявляет принципиальное отличие Его образа от принятых форм мессианских надежд. «Святой Господень» – этот образ напоминает нам о том потрясении, которое испытал Петр после чудесного улова, ощущив непосредственную близость Святого, от соприкосновения с Которым ему открылось все ничтожество собственной греховной жизни, повергшее его в ужас. Все это, вместе взятое, погружает нас в атмосферу общения учеников с Иисусом, позволяя увидеть, как складывался этот опыт на

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org примере отдельных, наиболее значимых для них моментов, которые мы выделили, пытаясь проследить их общий путь в единении с Иисусом.

Какие же выводы мы можем сделать на основании рассмотренного материала? В первую очередь необходимо признать несостоительность исторических реконструкций, отделяющих исконное исповедание Петра от последующих форм именования Иисуса, сложившихся позднее, уже после Пасхи, события которой якобы и привели апостолов к вере. Но откуда могла бы взяться эта послепасхальная вера, если бы Иисус не заложил ее основы задолго до того? Предлагая подобного рода реконструкции, наука заходит слишком далеко.

Ведь уже само судилище, учиненное синедрионом над Иисусом, показывает со всею очевидностью, что было собственно камнем преткновения: Иисус воспринимался как опасность не из-за политических притязаний, не из-за политического мессианизма – политический мессианизм был и у Вараввы, был он и у Симона Бар-Кохбы. И у того и у другого нашлось немало последователей и сторонников, и то и другое движение было благополучно подавлено римлянами. В случае с Иисусом камнем преткновения стало то, на что мы уже обращали внимание, рассматривая «разговор» раввина Нойснера с Иисусом во время Нагорной проповеди: Иисус как будто ставил Себя на одну ступень с живым Богом. Именно этого не могла принять в Нем строго монотеистическая вера иудеев; но именно к этому, медленно и постепенно, подводил Иисус. Именно это – при полном согласии с верой в Единого Бога – составляет суть Его вести, являя собой то новое, неповторимое, своеобразное, что Он принес. Превращение судебного процесса над Иисусом в процесс чисто политический, направленный как будто против политического мессианизма, полностью соответствовало прагматике саддукеев. Но и сам Понтий Пилат чувствовал, что в действительности речь идет о чем-то совсем другом: он понимал, что если бы представший перед ним действительно был обетованным «царем иудейским» – царем в политическом смысле, то Его не отдали бы ему на суд.

Не будем, однако, забегать вперед. Вернемся к словам признания учеников. Что же мы видим, если собрать воедино отдельные фрагменты рассыпанной мозаики? Ученики осознают, что к Иисусу не приложима ни одна из известных им категорий, что Он больше, чем «один из пророков», что Он другой. Слушая Нагорную проповедь, наблюдая за Его деяниями, чувствуя Его власть, Его силу, отпускающую грехи, ощущая независимость Его возвещений, видя, как Он подходит к традициям Закона, впитывая в себя все это, они постепенно пришли к осознанию того, что Он – действительно больше, чем «один из пророков». Он – Тот самый Пророк, Который, подобно Моисею, «как с другом» беседовал лицом к лицу с Богом; Он – Мессия, но при этом – другой, Он не просто посланник Бога, не просто исполнитель Его воли.

В Нем неожиданным и удивительным образом претворились великие мессианские слова: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя» (Пс 2:7). И это чувствовали Его ученики, когда в минуты озарения им, потрясенным, открывалось, что перед ними Сам Бог. Но у них не было слов, чтобы выразить это ощущение. Вот почему они прибегали к известным им ветхозаветным формулам именования: Христос (Помазанник), Сын Божий, Господь. В этих определениях выражалось их внутреннее признание Иисуса, которое, однако, на том этапе еще не сложилось окончательно и потому не могло быть облечено в ясную форму, подобную той, какую мы Я обнаруживаем значительно позже, когда Фома, прикоснувшись к кровавым ранам Воскресшего, потрясенный, восклицает: «Господь мой и Бог мой!» (Ин 20:28). Но эти слова в конечном счете никогда не станут готовой формулой, ибо за ними стоит некий путь. Они столь велики, что до сих пор нам не удалось постичь их в полной мере, и они по сей день остаются для нас той вехой, до которой еще нужно дойти. Церковь на протяжении всей своей истории снова и снова проделывает этот путь, чтобы снова и снова проникнуть в эти слова, которые могут быть постигнуты лишь через соприкосновение с крестными ранами Иисуса, через встречу с Воскресшим и которые только тогда могут быть восприняты нами как послание.

2. ПРЕОБРАЖЕНИЕ ГОСПОДНЕ

Исповедание Петра и сообщение о Преображении Иисуса во всех трех синоптических Евангелиях связаны между собой во времени за счет указания количества дней, отделяющих одно событие от другого. Матфей и Марк сообщают: «По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна,

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org брата его, и возвел их на гору высокую одних» (Мф 17:1;ср. Мк 9:2). У Луки мы читаем: «После сих слов, дней через восемь, взяв Петра, Иоанна и Иакова, взошел Он на гору помолиться» (Лк 9:28). Прежде всего это говорит о том, что оба события, в которых Петр играет важную роль, имеют непосредственное отношение друг к другу. В самом общем виде мы можем сказать, что и в том и в другом случае речь идет о Божественной сущности Иисуса, Сына Божия; при этом в обоих случаях явление Его Божественной сущности, Его «Славы» соотносится с темой грядущих страданий. Божественность Иисуса и Крест – части единого целого, и только сознавая это, мы можем понять Иисуса. Эту слияньность Креста и Божественного начала емко выразил Иоанн, который назвал Крест Его «вознесением» и сказал, что «восхождение» Иисуса в Славу не может свершиться иначе как через Крест. Обратимся теперь непосредственно к вопросу о несколько странной датировке описываемых событий. Существует две разные интерпретации этих «дат», которые, впрочем, отнюдь не противоречат друг другу.

Особого внимания заслуживают в этом смысле исследования Жан-Мари ван Канга и Мишеля ван Эсброка, которые привлекли к рассмотрению календарь иудейских праздников. Они обращают внимание на то, что только пять дней отделяют друг от друга два великих иудейских осенних праздника: первым идет праздник Йом-ха-Кипурим, Судный день, великий праздник примирения; на шестой день после него начинается праздник Кущей (Суккот), который продолжается целую неделю. Это означает, что исповедание Петра приходится на Судный день и с теологической точки зрения должно рассматриваться именно в контексте этого великого праздника, во время которого первосвященник единственный раз в году произносит имя Яхве в Святая святых Храма. В исповедании Петра, назвавшего Иисуса Сыном Бога Живого, открывается тем самым еще один, глубинный, уровень. Жан Даниелу, однако, полагает, что евангелисты ведут отсчет событий от праздника Кущей, который, как уже говорилось, праздновался в течение недели. Это позволяет, по мнению исследователя, объяснить некоторые расхождения в цифрах у Матфея, Марка и Луки. Шесть или восемь дней в этом случае обозначают приблизительно праздничную неделю, а Преображение Господне, следовательно, произошло в последний день праздника Кущей, то есть в день, когда праздник достигает своей кульминации, когда полнее всего выявляется его внутренний смысл.

Обе эти версии так или иначе увязывают Преображение Господне с праздником Кущей. И мы еще увидим, что сам текст Евангелий указывает на эту внутреннюю связь, осознание которой поможет нам глубже проникнуть в смысл происшедшего. Как бы то ни было, данный временной контекст лишний раз подчеркивает то, на что особенно обращает внимание Иоанн и о чем мы уже говорили в предыдущей главе: все значимые события в жизни Иисуса внутренне связаны с иудейским календарем; все они события, так сказать, литургические, в которых литургия, с ее обращением к прошлому, с ее надеждами и чаяниями, становится реальностью, становится жизнью, а жизнь, в свою очередь, переходит в литургию, через которую она снова стремится стать жизнью.

Именно анализ связи истории Преображения Господня с праздником Кущей позволяет нам еще раз увидеть, что все иудейские праздники заключают в себе три уровня. Уходя своими истоками в естественные религии, они напоминают о Творце и Творении, превращаясь в своего рода воспоминание об исторических действиях Бога и одновременно в праздник надежд, устремленных навстречу грядущему Богу, – праздник, в котором символически завершается историческое действие Бога и всё Творение примиряется. В дальнейшем мы сможем убедиться, что каждый из этих уровней находит свое воплощение в жизни и страданиях Иисуса и каждый из них, обретая новые формы, благодаря этому раскрывается во всей своей глубине.

Литургической интерпретации датировки исповедания Петра и следующего затем Преображения противостоит другая версия, представленная наиболее убедительно в работах Хартмута Гезе. Сторонники этой гипотезы полагают, что соотнесение обсуждаемых событий с праздником Кущей недостаточно обоснованно, и предлагают рассматривать их в контексте восхождения Моисея на гору Синай, о котором сообщается в Книге Исхода (Исх 24). Соответствующая глава Книги Исхода, где описывается заключение Союза-Завета между Богом и народом Израилевым, дает нам важный ключ к пониманию Преображения Господня. В Книге Исхода говорится следующее: «И слава Господня осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день [Господь] возвзвал к Моисею из среды облака» (Исх 24:16). То

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org обстоятельство, что здесь, в отличие от текста Евангелий, говорится о седьмом дне, не противоречит тому, что между этим событием и Преображением Господним существует прямая связь. Хотя, признаюсь, мне лично соотнесение с календарем иудейских праздников представляется более убедительным. Впрочем, не будем забывать и о том, что в жизни Иисуса одновременно отражались самые разные типологические связи и что все они в конечном счете свидетельствуют о том, что и Моисей, и пророки возвещали об одном – о пришествии Иисуса.

Обратимся же теперь непосредственно к тому фрагменту текста, где сообщается о Преображении. Здесь говорится о том, что Иисус, взяv Петра, Иакова и Иоанна, взошел с ними на высокую гору, где Он был с ними один (Мк 9:2). Этих же трех учеников мы встретим затем на горе Елеонской (Мк 14:26, 33), когда Преображение Иисуса повергнет их в состояние крайнего страха, и это душевное смятение будет прямо противоположно тому, что явит им Иисус, – при этом одно будет неотделимо от другого. Трудно не заметить, что сама ситуация перекликается с той, что описывается в двадцать четвертой главе Книги Исхода, когда Моисей отправляется на гору Синай и берет с собой Аарона, Надава и Авиуда, – правда, помимо этих троих Он берет с собой еще семьдесят старейшин Израилевых.

И снова перед нами образ горы, с которым мы уже встречались, говоря о Нагорной проповеди и молитвенных бдениях Иисуса, – образ, предстающий как место особой близости к Богу; и снова мы невольно вспоминаем обо всех важных событиях жизни Иисуса, связанных с образом горы: искушение, возглашение великой проповеди, Преображение, последняя тревога, Крест и, наконец, Воскресение, когда Господь, явившись ученикам на горе, сказал слова, которые звучат как противовес тому, что предлагал сатана, искушавший властью над миром: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф 28:18). За всеми этими «горами» уггадываются очертания и других – горы Синай (Хорив), горы Сион – мест ветхозаветных откровений и одновременно страданий, притом что все они, в свою очередь, отсылают к Храмовой горе, на которой Откровение превращается в литургию.

Если мы попытаемся определить смысловое наполнение этого образа, то прежде всего следует сказать, что в его основе лежит общая символика горы: гора как место восхождения – не только внешнего, но и внутреннего; гора как символ освобождения от повседневных тягот, как символ вдыхания чистого воздуха Творения; как место, открывающее взору красоту и размах Творения; гора как место, которое позволяет человеку внутренне возвыситься и приблизиться к Творцу. Помимо этих общих значений образ горы несет в себе дополнительные смыслы, связанные со Священной историей и отражающие определенный опыт: опыт общения с Богом, опыт страданий, включающий в себя жертвоприношение Исаака, жертвоприношение агнца, которое, в свою очередь, предвосхищает Последнего Агнца, принесенного в жертву на горе Голгофа. На Горе Господней Моисею и Илие было дано Откровение; и вот теперь они напрямую беседуют с Тем, Кто Сам олицетворяет Собой Откровение Божие.

«И преобразился [Он] перед ними», – сообщает Марк, который как будто не может справиться с волнением, соприкоснувшись с тайной, и добавляет бесхитростно: «Одежды Его сделались блестящими, весьма белыми, как снег, как на земле белильщик не может выбелить» (Мк 9:3). Матфею удается подобрать более возвышенные слова для того, чтобы передать впечатление: «...и просияло лицо Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф 17:2). Лука, единственный из всех евангелистов, предваряет историю Преображения указанием на то, с какой целью Иисус поднялся на гору: «Взошел Он на гору помолиться» (Лк 9:28). Таким образом, все событие, свидетелями которого становятся трое учеников, оказывается помещенным в контекст молитвы: «И когда молился, вид лица Его изменился, и одежда Его сделалась белою, блестящую» (Лк 9:29). Преображение рисуется Лукой как молитвенное событие; в нем делается зримым то, что происходит в процессе общения Иисуса с Отцом: взаимопроникновение Его бытия и бытия Божия – взаимопроникновение, которое предстает чистым светом. В своем единении с Отцом Иисус Сам становится «Светом от Света». [69] Именно эта Его сокровенная суть – то, что пытался выразить Петр в своем признании, – обретает здесь зримые формы: осиянность бытия Иисуса Божественным светом и одновременно Его собственная светоносность, ибо Он, Сын, есть Свет.

Здесь мы можем увидеть, насколько Преображение Господне, будучи внутренне связанным с образом Моисея, тем не менее отличается от того, что довелось

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org испытать Моисею: «Когда сходил Моисей с горы Синая, и две скрижали откровения были в руке у Моисея при сошествии его с горы, то Моисей не знал, что лицо его стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним» (Исх 34:29). От разговора с Богом лицо Моисея воссияло, ибо его коснулся Божественный свет. Но эти лучи легли на его лицо, так сказать, извне. Иисус же просиял изнутри: Он не просто принимает свет, Он Сам есть Свет от Света.

Блистающие одежды Иисуса, белые, как свет, не только напоминают нам о Моисее, но и говорят о грядущем. В апокалиптике белые одежды являются выражением небесной сущности – это одежды ангелов и избранных. Так, в Откровении от Иоанна говорится, что белые одежды будут носить те, кто спасется (см., в частности, Откр 7:9, 13; 19:14). Но там же говорится еще об одном моменте, который придает этому образу новое значение: одежды избранных становятся белыми потому, что «они омыли одежды свои и убелили одежды свои Кровию Агнца» (Откр 7:14), – то есть потому, что они в Крещении приобщились к страданиям Иисуса, страдания же Иисуса – это очищение, благодаря которому к нам возвращаются те одежды, что мы утратили во грехе (ср. Лк 15:22). Крещение облачает нас вместе с Иисусом в белые, как свет, одежды, так что мы сами становимся светом.

далее, как сообщают евангелисты, явились Моисей и Илия и вступили в беседу с Иисусом. Здесь зримо и явственно происходит то, о чем Воскресший скажет Своим ученикам, представ перед ними, когда они направлялись в Эммаус. Закон и пророки говорят с Иисусом, говорят об Иисусе. Лука, единственный из всех евангелистов, сообщает нам – пусть коротко – о содержании беседы великих свидетелей Божиих с Иисусом: «Явившись во славе, они говорили об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» (Лк 9:31). Тема их беседы – Крест, который, однако, понимается здесь в общем смысле – как «исход» Иисуса, местом которого должен стать Иерусалим. Крест Иисуса – это исход, выход за пределы этой жизни, прохождение через «Красное море» страданий и восхождение к Славе, которая, однако, никогда не закроет крестных ран.

Все это выявляет, что главная тема Закона и пророков – «надежда Израиля», окончательный исход, несущий окончательное освобождение; что главное содержание этой надежды – страдающий Сын Человеческий и раб Господень, тот, Кто, страдая, открывает врата, за которыми начинаются свобода и новая жизнь. Моисей и Илия сами претерпели страдания и сами были свидетелями страданий. С Преображенным они разговаривают о том, о чем они говорили на земле: о страданиях Иисуса; но в тот момент, когда они говорят об этом с Преображенными, становится ясно, что эти страдания несут спасение, что они пронизаны Божественной славой, что страдания претворяются в свет, свободу и радость.

Здесь нам придется несколько забежать вперед и обратиться к тому разговору, который трое учеников вели с Иисусом, когда спускались с «высокой горы». Иисус говорит им о Своем будущем Воскресении из мертвых, которому предшествует Крест. Ученики же обращаются к Нему с вопросом об Илие, пришествие которого возвещалось книжниками. На это Иисус отвечает: «Правда, Илия должен прийти прежде и устроить всё; и Сыну Человеческому, как написано о Нем, надлежит много пострадать и быть уничтожену. Но говорю вам, что и Илия пришел, и поступили с ним, как хотели, как написано о нем» (Мк 9:12-13). Иисус тем самым, с одной стороны, подтверждает пришествие Илии, с другой стороны, дополняет и уточняет суть возвещенного события. Прикровенно Он соотносит второе пришествие Илии с Иоанном Крестителем: в деяниях Крестителя совершилось возвращение Илии.

Иоанн Креститель пришел, чтобы заново собрать Израиль, чтобы подготовить его к пришествию Мессии. Но если Мессия – это страдающий Сын Человеческий и только через Него открывается путь к Спасению, то тогда и приуготовляющие действия Илии должны быть так или иначе отмечены знаком страданий. И действительно: «поступили с ним, как хотели, как написано о нем» (Мк 9:13). Иисус напоминает здесь, с одной стороны, о судьбе Иоанна Крестителя, с другой стороны, отсылая к Писанию, сохраняет преемственность с устоявшейся традицией, предсказывавшей мученичество Илии: Илия считался «единственным, кому удалось избежать мученических страданий; <...> его возвращение, однако, должно было закончиться смертью» (Pesch, 80).

Ожидания спасения и страдания оказываются, таким образом, постоянно

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org связанными друг с другом, при этом, однако, сам образ спасения, совпадая на глубинном уровне с тем, что возвещалось в Писании, представлял в сравнении с привычными ожиданиями как нечто совершенно новое и неожиданное: Священное Писание надлежало перечитать заново – в перспективе страдающего Христа, и делать это приходится снова и снова. Снова и снова нам нужно вместе с Ним входить в беседу с Моисеем и Илией, снова и снова нам нужно вместе с Ним, Воскресшим, заново перечитывать Священное Писание.

Вернемся теперь снова непосредственно к истории Преображения Господня. Ученики потрясены величием увиденного: их охватывает «страх Божий», как мы это уже наблюдали в другие моменты, когда они становились свидетелями общения Иисуса с Богом и, ощущая собственное ничтожество, впадали в оцепенение. «Они были в страхе», – сообщает евангелист Марк (Мк 9:6). и тем не менее Петр, несмотря на то что он от смущения и трепета «не знал, что сказать» (Мк 9:6), обращается к Иисусу с такими словами: «Равви! хорошо нам здесь быть; сделаем три куши: Тебе одну, Моисею одну, и одну Илии» (Мк 9:5).

Эти экстатические слова Петра, рожденные страхом и одновременно радостью от присутствия Бога, неоднократно становились предметом дискуссий. Можно ли считать, что слова Петра соотносят происходящее с праздником Кущей, в последний день которого и свершилось данное событие? Хартмут Гезе решительно отмечает это предположение и высказывает мнение, что обсуждаемый текст имеет самое прямое отношение к Книге Исхода, где описывается «ритуализация Синайского события»: Моисей, сообщается в Книге Исхода, «поставил себе шатер вне стана», перед входом в который опускался с небес «облачный столп» (Исх 33:7-9). Там, в этой скии, «говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Исх 33:11). Петр, предлагая поставить куши, считает Гезе, выражает свое желание возвести скии и тем самым «удержать» Откровение; не случайно, полагает Гезе, сразу же после этих слов «явилось облако» и «осенило» учеников. Вполне возможно, что между историей Преображения и Книгой Исхода существуют переклички; иудейская экзегеза, равно как и раннехристианская, знает такое взаимодополняющее переплетение разных текстов, связанных с откровениями. Но в данном случае едва ли речь идет о воздвижении «скии», «шатра откровения». Во всяком случае, не это главное в словах Петра.

Связь с праздником Кущей выглядит вполне убедительной, если помнить о том мессианском смысле, который вкладывался в этот праздник в иудейском мире времен Иисуса. Важные данные по этому вопросу приводятся в работах Жана Даниелу, сумевшего привлечь к своим рассуждениям свидетельства Отцов Церкви, которые не только хорошо знали иудейское предание, но и прочитывали его в новом, христианском контексте. Праздник Кущей, как мы уже видели, заключает в себе ту же многозначность, которой отмечены все большие иудейские праздники: праздник, уходящий своими истоками в естественные религии, является одновременно историческим воспоминанием о спасительных деяниях Бога и выражением надежд на окончательное спасение. Творение, история, надежда сливаются здесь в единое целое. Ритуал водоизлияния, совершаемый для испрошения дождя, чтобы напитать засушливые земли, одновременно вызывает в памяти странствия Израиля по пустыне, когда иудеи возводили себе шатры (суккот) (Лев 23:43). Даниелу цитирует в связи с этим Харальда Ризенфельда: «Шатры, „куши“, считались не только напоминанием о Божественной защите в пустыне, но – что важнее – прообразом Божественного приюта, в котором будут обретаться праведники нового мира. То есть позднеиудейский ритуал праздника Кущей наполнялся вполне определенным эсхатологическим смыслом» (Danie?lou, 337). В Новом Завете мы находим у Луки слова о пребывании праведных в «вечных обителях[70]» (Лк 16:9). «Видя Преображение Господне, – пишет Даниелу, – Петр сознает, что настали мессианские времена, пребывание же праведников в тех шатрах, которые прообразно возводились во время праздника Кущей, являлось сущностным признаком мессианских времен» (Ibid., 342). Переживание Преображения, случившегося во время праздника Кущей, открыло Петру в его экстатическом состоянии, что «реальность, прообразно разворачивавшаяся в символических формах ритуалов, отныне действительно воплотилась в жизнь. <...> Преображение знаменовало собою начало мессианских времен» (Ibid., 343). И только потом, уже спускаясь с горы, Петру придется заново всё переосмыслить, чтобы научиться понимать, что мессианские времена – это прежде всего времена Креста и что Преображение, Божественное превращение в свет через Господа и вместе с Ним, включает в себя наше перерождение через свет страданий.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org приоткрывает тайну Иисуса, наполняются новым, дополнительным смыслом: «И Слово стало плотию, и обитало среди нас».[71] Господь действительно разбил шатер Своей жизни «среди нас» и тем самым возвестил начало мессианских времен. Именно об этом пишет, в частности, Григорий Нисский в одном из своих выдающихся текстов («О душе и Воскресении»), где он рассуждает о связи между праздником Кущей и Вочеловечением. Святой Отец говорит о том, что праздник Кущей хотя и праздновался всегда, но никогда не исполнялся. «...Самого же истинного праздника кущей еще не было, но ради сего, по пророческому слову, Бог всяческих и Господь явился нам, чтобы для естества человеческого из разрозненного жилища нашего составилась куша [отсылка к Пс 117:27]» (De anima, PG 46, 132 B; Danie?lou, 347).[72]

Вернемся теперь снова к истории Преображения. «И явилось облако, осеняющее их, и из облака исшел глас, глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный; Его слушайте» (Мк 9:7). Священное облако, Шехина, – это знак присутствия Самого Бога. Облако над скинией, над «шатром откровения», свидетельствовало о присутствии Бога. Сам Иисус – это священная скиния, над которой стоит облако присутствия Бога и от которой «тень» этого облака падает и на других. Здесь словно бы снова повторяется сцена Крещения Иисуса, когда Отец возвестил из облака, что Иисус – Его Сын: «И глас был с небес: Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором мое благоволение» (Мк 1:11).

Теперь же к этому торжественному возвещению добавилось повеление: «Его слушайте». И здесь мы снова видим связь Преображения с восхождением Моисея на гору Синай, о чем уже говорилось в начале. Моисей получил на горе Синай Тору, указующее Слово Божие. В момент Преображения нам говорится об Иисусе: «Его слушайте». Гезе дает к этой сцене очень точный комментарий: «Иисус сам становится Словом Божественного Откровения. Более ясно, более четко евангелисты не могли выразиться: Иисус Сам Тора» (Gese, 81). Эти слова знаменуют собой завершение события, ибо они исчерпывающе раскрывают его смысл. Ученикам предстоит спуститься с горы и научиться заново «слушать ЕГО».

Такое понимание истории Преображения – как знак наступления мессианских времен – позволяет нам проникнуть и в смысл загадочных слов, которые мы встречаем у Марка между исповеданием Петра и собственно описанием Преображения: «И сказал им: истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе» (Мк 9:1). Что это означает? Следует ли это понимать как предсказание того, что некоторые из присутствующих в момент пришествия Его Царства, Царства Божия, все еще будут жить? Или, быть может, это следует понимать как-то иначе?

Рудольф Пеш убедительно доказал, что появление этих слов до описания Преображения однозначно указывает на внутреннюю связь с этим событием (Pesch, 66 ff.). Под «некоторыми» подразумеваются те трое учеников, которые взойдут с Ним на гору; им доведется увидеть Царство Божие «в силе». На горе эти трое видят воссияние Славы Царства Божия в Иисусе. На горе их осеняет Божественное облако. На горе, через беседу преобразившегося Иисуса с Законом и пророками, им открывается то, что настал истинный праздник Кущей. На горе им открывается то, что Сам Иисус и есть живая Тора, совершенное воплощение Слова Божия. На горе они видят «силу» (*dynamis*) пришедшего Царства во Христе.

Но встреча со Славой Божией во Иисусе, повергнувшая их в страх, научила их и тому, о чем сказал Павел в Первом послании к Коринфянам в назидание всем ученикам Христовым на все времена: «мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу [*dynamis!* – И.Р.] и Божию премудрость» (1 Кор 1:23–24). Эта «сила» (*dynamis*) грядущего Царства является им в образе преобразившегося Иисуса, Который со свидетелями прежнего Союза, Ветхого Завета, говорит о «долге» страданий, каковые есть путь к Его Славе (ср. Лк 24:6–7). Так ученикам предвосхищенно открывается грядущее Царство Божие; так постепенно они погружаются в сокровенные глубины тайны Иисуса.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ Слова Иисуса о Самом Себе

Уже во времена Иисуса люди пытались объяснить для себя Его загадочный образ, прилагая к Нему известные им категории, дабы через них разгадать Его

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org тайну: Его считали Иоанном Крестителем, вернувшимся Илией или Иеремией, просто одним из пророков (Мф 16:14; Мк 8:28; Лк 9:19). Петр в своем исповедании, как мы видели, использует иной, более высокий титул: Мессия, Сын Бога Живого. Попытки постичь тайну Иисуса через Его именование, которое могло бы выразить суть Его вести, Его Собственную суть, продолжали предприниматься и после Его Воскресения. Постепенно из всего многообразия выделилось три главных наименования: Христос (Мессия, Помазанник), Кириос (Господь), Сын Божий.

Первый титул как таковой был понятен лишь внутри семитского пространства. Уже довольно скоро он перестал восприниматься как титул и слился с именем Иисуса: Иисус Христос. Поясняющее слово стало частью имени собственного, и в этом заключается глубокий смысл: Его личность и Его служение составляют одно; Его предназначение и Его Собственное «Я» невозможно отделить друг от друга. Вот почему обозначение Его миссии вполне справедливо соединилось с Его именем.

Таким образом, остается два именования – «Господь» и «Сын», которые указывают в одном направлении. Слово «Господь» в ветхозаветной и раннеиудейской традиции стало постепенно использоваться в качестве описательного обозначения именования Бога, благодаря чему оно соотносило Иисуса с Богом, определяло Его как Бога Живого. И точно так же обозначение «Сын Божий» связывало Его с Самим Богом. С тех пор как вера впервые попыталась явить умопостигаемость своих оснований, вопрос о том, какова природа этой связи, остается в центре внимания бесконечных затяжных дискуссий. Является ли Иисус «Сыном» в переносном смысле – в смысле особой близости к Богу? Или это слово указывает на то, что в Боге заключен одновременно Отец и Сын? Что Он действительно «равен Богу», Бог истинный от Бога истинного? Первый Никейский Собор в 325 году положил конец этим спорам, введя в оборот понятие «омоусиос» (*homoousios* – греч., «единосущный») – единственное философское понятие, вошедшее в Символ Веры. Но это философское понятие призвано защитить библейское слово; оно говорит нам: исповедуя, что Иисус «Сын», свидетели Иисуса называют Его подобным образом не в мифологическом или политическом смысле, как это может показаться исходя из контекста эпохи. Это слово следует понимать совершенно буквально: как констатацию того, что Бог есть вместилище вечного диалога между Отцом и Сыном и оба Лица, Отец и Сын, действительно составляют одно в Духе Святом, то есть Оба Они суть Единый Бог.

Относительно христологического титула, который нам встречается в Новом Завете, существует обширная литература. Обсуждение данного вопроса не входит в задачу этой книги, которая посвящена земному пути Иисуса и Его вести, а не истории вероучения и богословской мысли раннехристианской Церкви. Гораздо более важным для нас представляется то, что говорит о Себе Сам Иисус. В Евангелиях мы встречаем два самообозначения. Чаще всего Он называет себя «Сыном Человеческим». Кроме того, в некоторых текстах – особенно в Евангелии от Иоанна – встречаются места, где Он называет Себя просто «Сыном». Нигде Иисус не использует применительно к Себе титул «Мессия»; «Сын Божий» в устах Иисуса звучит только в некоторых местах Евангелия от Иоанна. Примечательно, что всякий раз, когда кто-то пытается использовать в отношении Его титул «Мессия» или сходное с этим обозначение, как это было в сцене изгнания бесов или в сцене исповедания Петра, Иисус призывает к молчанию. И только на кресте, дабы увидел весь мир, было начертано: «Царь Иудейский». Только здесь дозволено было появиться этому титулу – на трех языках тогдашнего мира, ибо отныне он утратил свою многозначность и обрел лишь одно-единственное значение. Крест – Его Престол, благодаря чему этот титул предстает в своем истинном значении. «Regnavit a lingo Deus» – «с древа властвует Господь»[73] – так древняя Церковь воспевала Новое Царство.

Обратимся теперь к тем двум титулам, которыми, согласно текстам Евангелий, обозначал Себя Иисус.

1. СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ

«Сын Человеческий» – это таинственное словосочетание Иисус чаще всего использовал, когда говорил о Самом Себе. Только в Евангелии от Марка это словосочетание в устах Иисуса встречается четырнадцать раз. Вообще во всем Новом Завете слова «Сын Человеческий» звучат лишь из уст Иисуса, за исключением одного-единственного раза, когда умирающему Стефану было

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org даровано видение отверстых небес: «...вот, я вижу небеса отверстые и Сына человеческого, стоящего одесную Бога» (Деян 7:56). Стефан в минуту смерти видит то, что предрек Иисус во время суда, стоя перед синедрионом: «Вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных» (Мк 14:62). В этом смысле Стефан цитирует слова Иисуса, реальность которых ему даровано было узреть в предсмертных мучениях.

Это свидетельство представляется очень важным. Христология новозаветных авторов, да и самих евангелистов строится не на понятии «Сын Человеческий», а на титулах «Мессия» («Христос»), «Кириос» («Господь») и «Сын Божий». Определение «Сын Человеческий» является типичным определением, которым пользовался Иисус применительно к Себе; его содержание было перенесено апостольской проповедью на другие титулы, само же оно, однако, не было воспринято. Все здесь как будто бы ясно и понятно. И тем не менее в современной экзегезе вокруг этого вопроса разгорелись нешуточные баталии; тот, кто попытается разобраться во всех дискуссиях, рискует довольно скоро очутиться на кладбище взаимоисключающих гипотез. Подробное обсуждение всего комплекса связанных с этим вопросов не входит в задачу данной книги, мы можем только отметить основные направления, в которых развивались споры вокруг обозначенной темы.

Принято различать три смысловых комплекса, связанных со словосочетанием «Сын Человеческий». К первому относят те случаи, когда Иисус говорит о Сыне Человеческом в перспективе грядущего, имея в виду не Себя, а именно грядущего Сына Человеческого, от которого Он отличается. Вторая группа относится к сфере описания земных деяний Сына Человеческого, третья – к страданиям и Воскресению. Большинство толкователей склоняются к тому, что только первая группа значений напрямую связана с Иисусом и отражает тот смысл, который Иисус действительнокладывал в данное самоименование. Это, с их точки зрения, в полной мере соответствует эсхатологическому толкованию вести Иисуса, суть которой – возвращение близкого наступления последних времен. Вторая группа значений, к которой относятся слова о праве Сына Человеческого отпускать грехи, о Его владычестве над субботой, об отсутствии у Него всякого имущества, об отсутствии у Него родины на земле, – весь этот круг значений, по мнению многих исследователей, сложился в недрах палестинской традиции, что свидетельствует о его древнем происхождении, и потому он не может быть отнесен к прямым словам Иисуса о Самом Себе. Самыми поздними по времени появления считаются случаи использования словосочетания «Сын Человеческий» в связи со страданиями и Воскресением в Евангелии от Марка, где именование «Сын Человеческий» сопровождает Иисуса на всем пути в Иерусалим, хотя, как полагают исследователи, оно могло быть привнесено в этот контекст лишь после самих событий и, следовательно, должно рассматриваться как определение, данное, скорее всего, самим евангелистом Марком.

Это препарирование смысла выражения «Сын Человеческий» основывается на особой логике, которая стремится четко и аккуратно выделить разные его аспекты и полностью соответствует строгой модели академического мышления, но не сообразуется с многосложностью живого Иисуса, в словах Которого эта многосложность предстает как единое и неразрывное целое. Основным критерием для подобного рода толкований является вопрос о том, чего окружающие могли ожидать от Иисуса в Его конкретных жизненных обстоятельствах и в Его конкретной среде с ее конкретным уровнем развития. Похоже, не слишком много. Слова о великих деяниях, о великих страданиях к Нему как будто неприложимы. Единственное, с чем Его еще хоть как-то можно было «увязать», – некоторое апокалиптическое ожидание, которое скрытно присутствовало в обществе, – вот, пожалуй, и всё. Но ориентация на «окружающую среду» и ее ожидания не дает представления о мощи и масштабе события, именуемого Иисус. Уже когда мы обсуждали толкование притч, предложенное Адольфом Юлихером, мы говорили о том, что из-за речей, в которых нет ничего, кроме поучений и наставлений, – из-за таких бесхитростных назиданий едва ли кого-нибудь послали бы на крест.

Для того, чтобы прибегнуть к столь радикальным мерам, для того, чтобы отдать кого-нибудь на растерзание римлянам, должно было произойти нечто гораздо более драматичное, прозвучать нечто гораздо более значительное. Величие происшедшего события тогда еще только обозначилось; ранней Церкви нужно было еще приблизиться к постижению его масштаба, а для этого требовалось медленное и постепенное осмысление прошлого, углубленное

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org размышление, осознанное воспоминание. Если же верить академическим толкованиям, то получается, что анонимная община ранней Церкви обладала поразительной богословской прозорливостью, граничащей с гениальностью: кто были, собственно, эти великие умы, которые оказались в состоянии «прозреть» Еgo, найти Ему «определение», сообразное тому, что Он Сам мог бы сказать о Себе? Нет, великое, новое и волнующее исходит не от кого бы то ни было, а от Самого Иисуса; община, живущая верой, может только развить то, что ей дано, но не создать. Никакая община вообще не сложилась бы и не выжила, если бы ей не предшествовала небывалая, масштабная реальность.

Словосочетание «Сын Человеческий», за которым Иисус скрывает Свою тайну и одновременно постепенно приоткрывает ее, было новым и неожиданным. Оно не было расхожим титулом, отражавшим мессианские надежды. Оно полностью соответствует тому способу изъясняться, к которому прибегает Иисус, говоривший загадками и притчами: так Ему легче было подвести слушателей к тому потаенному смыслу, что должен раскрыться лишь позже, в кругу продолжателей Его дела. Слово «бар-наша?», соответствующее сочетанию «сын человеческий», означает в древнееврейском и арамейском языках прежде всего просто «человек». Слияние этого привычного значения с таинственным намеком на новое самосознание, заключенным в именовании «сын человеческий», отчетливее всего проступает в словах о субботе, которые мы обнаруживаем во всех синоптических Евангелиях. У Марка эти слова звучат так: «Суббота для человека, а не человек для субботы; посему Сын Человеческий есть господин и субботы» (Мк 2:27–28). У Матфея и у Луки первая фраза отсутствует, Иисус просто говорит: «Сын Человеческий есть господин и субботы» (Мф 12:8; Лк 6:5). Не исключено, что Матфей и Лука опустили первое предложение потому, что боялись его неверных толкований, – такое объяснение вполне возможно. Для нас, однако, важно то, что у Марка обе эти фразы наличествуют, дополняя и поясняя друг друга.

Заявление о том, что суббота для человека, а не человек для субботы, отнюдь не является простым выражением некоей морально-либеральной позиции, как можно было бы подумать при первом прочтении. Когда мы обсуждали Нагорную проповедь, мы говорили о том, что именно так не следует понимать учение Иисуса. В словосочетании «Сын Человеческий» раскрывается понятие «человек», то, каким он, собственно, должен быть. «Сын Человеческий», Сам Иисус – это мерило свободы, которая дается человеку, дабы он мог использовать субботу как день свободы, осененный Богом и для Бога предназначенный. «Сын Человеческий есть господин субботы» – в этом виден весь масштаб притязаний Иисуса, который имеет власть толковать Закон, ибо Он Сам есть исконное Слово Божие. И точно так же мы видим здесь, какого рода вообще эта новая свобода, дарованная человеку, – свобода, которая не имеет ничего общего с произволом. В словах, сказанных Иисусом о субботе, самым важным моментом для нас является слияние понятий «человек» и «Сын Человеческий», при котором простое, обыденное слово «человек» становится особым знаком отличия Иисуса.

Во времена Иисуса именование «сын человеческий» не имело функции самостоятельного титула. Некоторое отдаленное подобие такого использования данного словосочетания мы обнаруживаем в Книге пророка Даниила, где повествуется о видении, явившем образы четырех зверей и Сына человеческого. Пророк видит во сне, как проходят перед ним чередой, сменяя друг друга, господствующие силы мира в образе четырех больших животных; они выходят из моря – то есть «снизу», представляя собой, таким образом, власть, которая зиждется на насилии, которая по природе своей «звериная». В своем рассказе Пророк рисует мрачную, тревожную картину мировой истории. Впрочем, не все здесь окрашено в темные тона, есть и «положительные» моменты: первому зверю, крылатому льву, оторвали крылья, и тогда «он поднят был от земли, и стал на ноги, как человек, и сердце человеческое дано ему» (дан 7:4). Очеловечивание власти оказывается возможным даже в такие тяжелые времена: власть может обрести человеческое лицо. Но это «счастье» весьма относительно; ведь история на этом не заканчивается, и чем дальше, тем она становится все более сумрачной.

Но вот после устрашающего воззвания власти зла происходит нечто совершенно иное. Пророк видит, словно бы вдалеке, истинного Владыку мира в образе старца, который расправляет с нечистью. Затем «с облаками небесными» явился «как бы Сын человеческий <...> Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его –

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится» (Дан 7:13-14). Человек, находящийся «наверху», противопоставляется зверю, поднимающемуся «снизу». Подобно тому как звери, восстающие из недр, олицетворяют собой царства мира, существовавшие до сих пор, образ «Сына человеческого», приходящего «с облаками», возвещает совершенно новое «царство», царство «человечности», истинной силы, каковая исходит от Самого Бога. Это царство являет миру подлинную всеохватность, универсальность, положительный, совершенный образ истории, отвечающий давним сокровенным чаяниям. Сошедший с небес «Сын человеческий», таким образом, предстает как антипод зверю, поднимающемуся из недр морских, но олицетворяет Он собою не отдельное «лицо», а «царство», в котором мир достигает своей конечной цели.

В современной экзегезе существует мнение, что в основе текста Даниила могла лежать и другая редакция, в которой «Сын человеческий» представлен как конкретное, «живое» лицо; но поскольку мы не располагаем текстом этой редакции, то подобные рассуждения остаются всего лишь предположением. Часто цитируемые в этой связи тексты Третьей книги Ездры (З Езд 13) и апокрифической Книги Еноха, в которых «Сын человеческий» описывается как реальная личность, являются текстами более позднего происхождения, чем Новый Завет, и потому не могут в данном случае привлекаться в качестве источников. Разумеется, эта связь между образом «Сына человеческого», мессианскими надеждами и личностью Самого Мессии поневоле напрашивается, но мы не располагаем текстами, которые позволяли бы проследить этот процесс слияния и демонстрировали бы прямую соотнесенность с деяниями Иисуса. Вот почему нам приходится ограничиться констатацией, что образ «Сына человеческого» представлен здесь как образ будущего «царства спасения» – образ, на который мог в дальнейшем опереться Сам Иисус, придад мессианским ожиданиям новую форму и соединив их с Самим Собой и Своими деяниями.

Обратимся теперь непосредственно к словам Самого Иисуса. Мы видели, что первая группа значений словосочетания «Сын Человеческий» связана с возвещением Его грядущего пришествия. В этом значении мы встречаем обозначение «Сын Человеческий» главным образом в речи Иисуса о конце мира (Мк 13:24-27) и в описании суда над Иисусом (Мк 14:62). Поэтому более подробно мы будем говорить об этом во втором томе книги. Здесь же мне хотелось бы обратить внимание лишь на один важный момент: в именовании «Сын Человеческий» возвещается будущая Слава Иисуса, Его пришествие, цель которого – свершить Страшный Суд и собрать праведных, «избранных». Но не забудем о том, что эти слова о Сыне Человеческом звучат в устах Того, Кто стоит перед судьями, принимая насмешки и обвинения, со всей очевидностью показывая нам, что Его Слава неотделима от Его страданий.

Правда, о страданиях прямо не говорится, но они составляют ту реальность, в которой находится Иисус, обращающийся к синедриону. Неожиданное соединение этих двух образов – Славы и страданий Сына Человеческого – обнаруживается у Матфея в символическом рассказе о Страшном Суде (Мф 25:31-46), где Сын Человеческий, вершащий суд, отождествляет Себя с алчущими и жаждущими, с нагими и больными, со странниками и узниками – со всеми страдальцами мира, а отношение к ним отождествляет с отношением к Себе. В данном случае перед нами не просто некий условный судия мира, о котором нам пока еще ничего неведомо. Его вочеловечение есть та реальная, конкретная основа, на которой зиждется это самоотождествление со страдальцами мира. Он – неимущий, Он – безродный, Он «не имеет, где преклонить голову» (Мф 8:20; Лк 9:58). Он – узник, обвиняемый, и Он умирает нагим на кресте. Отождествление Сына Человеческого, вершащего суд над миром, со всеми страждущими предполагает отождествление судии с земным Иисусом и показывает тем самым внутреннее единство Креста и Славы, презренности земного бытия и будущей силы, дающей власть вершить суд над миром. Сын Человеческий может быть только один, это – Иисус, и в этом Своем облике Он указывает нам путь, указывает меру, которой будет меряться однажды наша жизнь.

Традиционно считается, что словосочетание «Сын человеческий» в значении грядущего Мессии не может быть отнесено к аутентичным высказываниям Иисуса. Только два текста, представленные в Евангелии от Луки, признаются экзегезой – во всяком случае, некоторой ее частью – как подлинные слова Самого Иисуса. Первый из них относится к двенадцатой главе Евангелия от Луки: «Сказыва же вам: всякого, кто исповедает Меня пред человеками, и Сын Человеческий исповедает пред Ангелами Божиими; а кто отвергнется Меня пред человеками, тот отвержен будет пред Ангелами Божиими» (Лк 12:8-9). Второй

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org текст относится к семнадцатой главе Евангелия от Луки: «...как молния, сверкнувшая от одного края неба, блистає до другого края неба, так будет Сын Человеческий в день Свой. Но прежде надлежит Ему много пострадать и быть отвержену родом сим» (Лк 17:24–25). Причина, по которой именно эти два фрагмента удостоились особой милости критиков, заключается в том, что «Сын Человеческий» и Иисус здесь как будто бы не совпадают друг с другом; особенно отчетливо, полагает критика, это видно по первому фрагменту, в котором Иисус говорящий явно не тождествен грядущему «Сыну Человеческому».

На это можно возразить, что Предание, по крайней мере древнейшее, понимало это иначе. Достаточно обратиться к параллельному тексту в Евангелии от Марка: «Ибо кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда приидет в славе Отца Своего со святыми Ангелами» (Мк 8:38). И хотя здесь не говорится прямо об отождествлении Иисуса и «Сына Человеческого», но сама структура предложения, его логика подводят к этому со всею очевидностью. В Евангелии от Матфея словосочетание «Сын Человеческий» в параллельном фрагменте отсутствует, но тем явственнее проступает связь между земным Иисусом и грядущим Судией: «Всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным; а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным» (Мф 10:32–33). Но и в самом тексте Евангелия от Луки, с учетом общего контекста и смысловой направленности целого, эта тождественность «прочитывается» совершенно однозначно. Иисус, конечно, не говорит прямо, Он прибегает к иносказаниям, предоставляя слушателю возможность самостоятельно сделать последний шаг к пониманию. Но «функциональное» отождествление, основывающееся на параллелизме исповедания и отречения – здесь и на грядущем Суде, перед «Сыном Человеческим» и Иисусом, имеет смысл лишь в том случае, если речь идет о сущностно тождественных явлениях.

Судьи синедриона совершенно правильно поняли Иисуса, и Иисус не стал их поправлять, Он не сказал им: «вы неверно меня поняли, грядущий „Сын Человеческий“ это не Я, а другой». Внутреннее единство «кенозиса», добровольного земного уничтожения Иисуса (ср. Флп 2:5–11), и Его грядущего пришествия в Славе является сквозным мотивом поступков и речей Иисуса, представляя собой именно то новое, «сугубо Иисусово», что является стержнем Его образа и Его слов и что не могло быть просто «придумано». Отдельные тексты неразрывно связаны между собой и не становятся понятнее оттого, что изымаются из общего контекста. Еще более ясно, чем в случае с первым текстом из Евангелия от Луки (Лк 12:8–9), которому подобная процедура изъятия не наносит большого вреда, это видно по второму тексту из Евангелия от Луки (Лк 17:24–25), в котором как раз и происходит полное слияние двух образов. Сын Человеческий явится не где-то в каком-то месте, Он вспыхнет молнией и озарит небо от края до края, осветит Собою для всех, так, что все узрят Его, Пронзенного (ср. Откр 1:7); но прежде Он – именно этот «Сын Человеческий» – должен претерпеть многие страдания и унижения. Страдания и грядущая Слава Его неразрывно связаны друг с другом. И совершенно очевидно, что и то и другое относится именно к Нему: к Тому, Кто говорит эти слова и одновременно уже находится в пути, который ведет Его к страданиям.

Оба этих аспекта мы обнаруживаем и в словах Иисуса, касающихся Его деяний здесь и сейчас. Мы уже говорили коротко о том, как Он соединяет понятие «Сын человеческий» с понятием «господин субботы» (Мк 2:28). В этом фрагменте происходит именно то, о чем Марк сообщает нам в другом месте: «И дивились[74] Его учению; ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники» (Мк 1:22). Он сам поставил себя на один уровень с Законодателем – Богом; Он – не толкователь, а Господин.

Еще более отчетливо этот мотив звучит в рассказе о «расслабленном», о паралитике, которого друзья его, разобрав кровлю дома, где находился в тот момент Иисус, спустили на постели прямо к ногам Господа. Вместо того чтобы сказать больному слова, которые могли бы исцелить его, как того ожидали от Него недужный и его друзья, Иисус говорит сначала: «Чадо! прощаются тебе грехи твои» (Мк 2:5). Но прощать грехи может один только Бог, справедливо возражают на это книжники. Если Иисус приписывает такую власть «Сыну человеческому», то тем самым Он присваивает Себе достоинство Бога, позволяющее Ему действовать подобным образом. Только после отпущения грехов Иисус говорит те слова, которые от Него хотели услышать: «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»

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org (Мк 2:10–11). Здесь мы слышим те самые притязания на Божественную власть, которые ведут к страданиям. И в этом смысле слова Иисуса об обладании этой властью оказываются напрямую связанными с Его страданиями.

Обратимся теперь к третьему комплексу значений, связанных со словосочетанием «Сын Человеческий», – к предсказаниям Его страданий. Мы уже видели, что те три фрагмента из Евангелия от Марка, в которых говорится о страданиях Иисуса и которые структурно организуют текст, отмечая ключевые вехи на пути Иисуса, не только указывают с нарастающей ясностью на Его грядущую судьбу, но и выявляют ее неизбежность. Внутренним стержнем и центральным моментом этого комплекса может считаться фраза, следующая непосредственно за третьим фрагментом (в котором говорится о страданиях Иисуса) и тесно связанными с этим словами Иисуса о господстве и служении: «Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк 10:45).

Перекличка с Песнями раба Господня (Ис 53) выявляет в образе Сына Человеческого еще один план, соотносящий его с ветхозаветной традицией. Иисус, который отождествляет Себя с грядущим Судией, который будет вершить суд над миром, одновременно отождествляет Себя со страдающим и умирающим рабом Господним, явление Которого предрекает Пророк в своих песнях. Это позволяет еще раз увидеть неразрывную связь между страданием и «возвышением», между уничтожением и Славой. Служение предстает как истинный способ владычествования и открывает нам частицу того, что означает «владычество Бога» и каким образом Бог действует в «роли» Господина. В страданиях и в смерти жизнь «Сына Человеческого» претворяется в «событие»; Он становится Спасителем и Избавителем для «многих»: не только для рассеянных по миру чад Израилевых, но и вообще для рассеянных по миру чад Божиих (ср. Ин 11:52), для всего человечества. В Своей смерти «за многих» Он выходит за пределы времени и места, исполняя тем самым вселенский смысл Своего послания.

Соединение видения пророка Даниила о грядущем «Сыне человеческом» с образом страдающего раба-отрока Господня в Книге пророка Исаии рассматривалось древней экзегезой как то новое и особенное, что отличает Иисуса, воплощающего в Себе идею Сына Человеческого, каковая, как справедливо считалось, и была средоточием Его самосознания. Следует добавить, что образ Сына Человеческого вобрал в себя не только одни эти ветхозаветные мотивы и что он связан со Священным Преданием множеством внутренних нитей.

Так, в ответе Иисуса на вопрос о том, является ли Он Мессией, Сыном Благословенного, мы слышим отзвуки Книги пророка Даниила (Дан 7) и Псалма 109: Иисус называет Себя тем, Кто сидит «одесную» Отца, как говорится в Псалме о грядущем Царе-священнике. Вспомним слова Иисуса о том, что Сын Человеческий будет отвержен «старейшинами, первосвященниками и книжниками» (Мк 8:31), – слова, в которых мы обнаруживаем вкрапления из Псалма 117, где говорится о камне, «который отвергли строители» и который «соделался главою угла» (Пс 117:22); это, в свою очередь, отсылает к притче о злых виноградарях (Мк 12:1–12), в которой Господь повторяет то же слово – «отвергнуть», чтобы возвестить Свою смерть и Воскресение, равно как будущий Новый Завет. Связь с притчей о злых виноградарях обнаруживает тождество «Сына Человеческого» с «Сыном возлюбленным». Не забудем, наконец, Книги Премудрости, где описывается противостояние «богохульников» – «праведному»: «Если этот праведник есть сын Божий, то Бог защитит его и избавит его от руки врагов. <...> Осудим его на бесчестную смерть, ибо, по словам его, о нем попечение будет» (Прем 2:18, 20). Фолькер Хампель считает, что слова Иисуса об искупительной плате восходят не к пятьдесят третьей (10–12), а к сорок третьей главе Книги пророка Исаии (3) и к Притчам (21:18), что лично мне представляется неубедительным (см. Schnackenburg 1993, 74). Бессспорно одно: прямая связь устанавливается лишь с пятьдесят третьей главой Книги пророка Исаии, остальные же тексты лишь показывают, что этот фундаментальный образ включен в широкий контекст, входит в разветвленную систему внутренних связей.

Для Иисуса Закон и пророки составляли неразрывное целое, и это целое, как Он неоднократно говорил Своим ученикам, определяло всю Его жизнь. Он рассматривал Самого Себя и Свои поступки как связующее начало этого целого, которое проясняет общий смысл. Иоанн выразил это в Прологе к своему

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org Евангелию, сказав, что Сам Иисус есть «Слово». «...Все обетования Божии в Нем „да“», – говорится во втором послании к Коринфянам святого апостола Павла (2 Кор 1:20). В загадочном словосочетании «Сын Человеческий» находит свое слитное выражение обозначение самой сути Иисуса, Его послания и Его бытия. Он происходит от Бога, Он Сам – Бог. Но именно благодаря этому – благодаря тому, что Он принимает человеческое бытие, – Он приносит подлинную человечность.

«Ты <...> тело уготовал Мне», – говорит Он Отцу, как сообщается в Послании к Евреям (Евр 10:5), что звучит как парафраз Псалма 39, где мы читаем: «Ты открыл мне уши» (Пс 39:7). Здесь это означает, что послушание, а не жертвы и приношения выражает «да» по отношению в Слову Божию. И вот теперь Тот, Кто Сам есть Слово, обретает тело, предстает человеком от Бога и принимает на Себя все человечество, возвращает его в Слово Божие, делает его «слухом», обращенным к Богу, и, следовательно, «послушанием», в котором примиряются Бог и человек (2 Кор 5:20). Он Сам становится истинной «жертвой», Тем, Кто в послушании и в любви отдает Себя целиком и полностью, возлюбив «до конца» (Ин 13:1). Он приходит от Бога и устанавливает истинное человеческое бытие. И если первый человек был и остается «земным», то Он, как говорит Павел, «второй человек», «последний Адам» – человек «небесный», «дух животворящий» (1 Кор 15:45–49). Он приходит как «Он», и одновременно Он – новое «Царство». Он – не сам по себе, не один, Он собирает нас всех и делает вместе с Собою «одним», дабы мы были «одно во Христе» (Гал 3:28), новым человечеством.

То, что пророк Даниил прозревал в дальних далях в виде собирательного, обобщенного образа («как бы Сын человеческий»), обретает лицо, становится личностью, но эта личность, действуя «за многих», выходит за пределы индивидуума и вбирает в себя «многих», становится со «многими» одним телом и одним «духом» (ср. 1 Кор 6:17). Это и есть то «следование Ему», к которому Он зовет нас: призыв войти в новую человечность и тем самым в новый союз с Богом. Обратимся снова к словам апостола Павла: «Каков перстный, таковы и перстные; [75] и каков небесный, таковы и небесные» (1 Кор 15:48).

Само словосочетание «Сын Человеческий» мы встречаем только в речи Самого Иисуса, но новый образ единения Бога и человека, который за ним встает, проходит через весь Новый Завет. Эта новая человечность, проистекающая от Бога, и составляет то главное, что объединяет последователей Иисуса Христа.

2. СЫН

В начале этой главы мы уже говорили коротко о том, что необходимо различать именования «Сын Божий» и просто «Сын» (без определения); оба они разного происхождения и имеют разное значение, притом что в процессе кристаллизации христианской веры их значения нередко сближались и переплетались между собой. Поскольку этот вопрос достаточно подробно изложен мной в книге «Введение в христианство» («Einführung in das Christentum»), [76] я позволю себе здесь ограничиться лишь самыми общими соображениями, касающимися понятия «Сын Божий».

Словосочетание «Сын Божий» восходит к политической теологии Древнего Востока. В Египте и в Вавилоне царь носил титул «сына бога»; ритуал восхождения на трон символизировал собой «произведение на свет» сына бога, которое представлялось египтянам действительно неким таинственным божественным процессом, в то время как в Вавилоне, похоже, к этому «действию» относились более трезво и видели в нем скорее правовой акт, акт божественного признания, своего рода «усыновление». Эти представления были восприняты затем Израилем, где они, в существенно измененном виде, стали частью вероучения. Так, в Книге Исхода говорится о том, что Сам Бог велел Моисею сказать фараону: «И скажи фараону: так говорит Господь [Бог Ерейский]: Израиль есть сын Мой, первенец Мой; Я говорю тебе: отпусти сына Моего, чтобы он совершил Мне служение» (Исх 4:22–23). Народы входят в большую семью Бога, Израиль – «сын-первенец» и потому особенно близок Богу и наделен всеми теми привилегиями, которые причитались в древности «первенцу» на Востоке. С усилением давицова Царства древневосточная идея божественного происхождения верховного правителя была перенесена на царя Сиона.

В «слове Господа», услышанном пророком Нафаном, возвещается непоколебимость
Страница 137

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org дома Давида и говорится: «Восставлю после тебя семя твое, которое произойдет из чресл твоих, и упрочу царство его. <...> Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном; и если он согрешит, Я накажу его жезлом мужей и ударами сынов человеческих; но милости Моей не отниму от него» (2 Цар 7:12–15;ср. Пс 88:27–28, 37). Именно на этом строится ритуал возведения на трон царей Израилевых, о котором мы читаем и в Псалме 2: «Возвещу определение: 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» (Пс 2:7–8).

Приведенные выше тексты проясняют три существенных момента. В первую очередь они показывают, как привилегия Израиля быть первенцем Бога обретает свое конкретное выражение в образе царя, который олицетворяет собой особое достоинство Израиля. Это, в свою очередь, говорит о том, что древняя идеология царствования, строившаяся на мифологическом представлении о божественном зачатии, уступает здесь место теологии избранности. «Зачатие» означает теперь «избрание»; в акте восхождения на трон выражается в сжатой форме акт избрания Богом, в котором Бог делает Израиль и олицетворяющего его царя Своим «сыном». Кроме того, обращает на себя внимание то, что обещание господства над народами (образ, восходящий к великим царям Древнего Востока) явно несоразмерно с реальной властью царя Сиона. Он всего-навсего мелкий правитель, обладающий весьма шаткой властью, которая заканчивается в конечном счете изгнанием и затем, хотя и восстанавливается на короткое время, остается зависимой от более могущественных правителей. Вот почему пророчество о Царе Сиона с самого начала неизбежно облекалось в слова надежды на Царя грядущего – слова, которые относились ко временам отдаленного будущего, далеко отстоящего от «здесь и сейчас» того, кто возводился на престол.

Уже в раннем христианстве эти слова были перенесены на Иисуса – считалось, что в Его Воскресении и воплотилось это пророчество. Согласно тексту Деяний Апостолов, Павел, излагая события Священной истории, которые подводят к Христу, говорит, обращаясь к иудеям, собравшимся в синагоге в Антиохии Писидийской: «Обетование, данное отцам, Бог исполнил нам, детям их, воскресив Иисуса, как и во втором псалме написано: Ты Сын Мой: Я ныне родил Тебя» (Деян 13:32–33). Эту речь Павла, записанную в Деяниях Апостолов, мы с полным правом можем рассматривать как образец ранней миссионерской проповеди, обращенной к иудеям, – проповеди, которая показывает нам христологическое прочтение Ветхого Завета новой Церковью в период ее становления. Здесь перед нами следующий этап переосмысливания политической теологии Древнего Востока: если в Израиле и во времена Давида царства это древнее политическое богословие слилось с ветхозаветным богословием избранности, чтобы затем, в процессе развития Давида царства, трансформироваться в богословие надежды на будущего Царя, то теперь на первый план выходит вера в Воскресение Иисуса как чаемое «ныне», о котором говорится в Псалме 2. «Ныне» Бог воздвиг Своего Царя, и этому Царю Он действительно передаст в наследство все народы.

Но это «господство» над народами земли теперь уже не носит политического характера. Этот Царь не станет сокрушать народы «жезлом железным» (Пс 2:9) – Он правит народами от Креста, совершенно по-новому. Всеохватность Его власти выражается в смиренном союзе веры; этот Царь правит верой и любовью, и ничем более. Это позволяет совершенно по-новому услышать и окончательно понять Божественные слова: «Ты Сын Мой: Я ныне родил Тебя» (Пс 2:7). Словосочетание «Сын Божий», таким образом, перестает быть элементом сферы политической власти и становится выражением особого единения с Богом, которое воплощается в Кресте и Воскресении. Сколь глубоко это единение, сколь глубока эта связь, формирующая Богосыновство, невозможно объяснить, исходя из одной лишь ветхозаветной традиции. Чтобы раскрыть значение этого именования во всей его полноте, необходимо обратиться к другим библейским текстам, и прежде всего к свидетельствам Самого Иисуса.

Прежде чем мы перейдем, однако, к рассмотрению того простого самоименования «Сын», каким обозначал Себя Иисус, который придал титулу «Сын Божий», исконно связанному с политической сферой, его окончательное христианское значение, мы должны проследить, как развивалась далее история нехристианского бытования этого словосочетания. Важным моментом этой истории стало то, что император Август, во времена владычества которого родился Иисус, перенес древневосточную идею божественного происхождения верховной власти на Рим и объявил самого себя «сыном Божественного (Юлия

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org Цезаря), сыном Бога (ср. Wulfing v. Martitz P. // ThWNT, VIII, S. 334–340; 336). И если во времена Августа все это делается еще с большой осторожностью, то установившийся вскоре после Августа культ римского императора свидетельствует о том, что притязания на богосыновство и тем самым обожествление императора стали неотъемлемой частью системы общественных отношений в Римской империи.

Таким образом, в тот момент истории, о котором мы говорим, сошлись в одном пространстве притязания на божественное происхождение римских императоров и христианская вера в то, что Воскресший Христос есть истинный Сын Божий, Господин всех народов на земле, Который только Один, как Отец, Сын и Дух в Одном, и может почитаться как Бог. Именование «Сын Божий» становится тем камнем преткновения, из-за которого христианская вера, аполитичная по природе своей, не притязающая на политическое верховенство, но признающая всякую правомерную высшую власть (Рим 13:1–7), неизбежно сталкивается с притязаниями на тотальное господство политической власти императора и будет сталкиваться всегда, во все времена со всякой тоталитарной политической властью, что также неизбежно обрекает ее на страдания, на мученичество – в союзе с Распятым, Который «властвует» только «с древа» – с древа Креста.

Словосочетание «Сын Божий», имеющее свою особую многосложную историю, следует четко отделять от слова «Сын» без каких бы то ни было определений – в такой форме это слово мы слышим почти исключительно из уст Самого Иисуса. Вне текстов Евангелий мы встречаем его пять раз в близком к Евангелию от Иоанна Послании к Евреям (Евр 1:2, 8; 5:8; 7:28) и один раз в Послании к Коринфянам (1 Кор 15:28); кроме того, оно, отчетливо перекликаясь со словами Иисуса о Себе в Евангелии от Иоанна, звучит пять раз в Первом послании Иоанна и один раз во Втором послании Иоанна. Основным же текстом для рассмотрения этого слова следует считать Евангелие от Иоанна, где самоименование «Сын» возникает восемнадцать раз, и те фрагменты Евангелия от Матфея и Евангелия от Луки, в которых воспроизводится мессианское словословие Иисуса и которые принято – вполне справедливо – относить к категории «Иоанновых текстов» внутри синоптических Евангелий. Обратимся сначала к мессианскому словословию Иисуса: «В то время, продолжая речь, Иисус сказал: славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам; ей, Отче! ибо таково было Твое благоволение. Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф 11:25–27; ср. Лк 10:21–22).

Начнем с последней фразы, которая дает ключ к пониманию целого. Только Сын действительно знает Отца: знание предполагает наличие подобия, подобное познаётся подобным. «Будь не солнченен наш глаз, кто бы солнцем любовался?» [77] – повторил Гёте в поэтической форме суждение древнегреческого философа Плотина. [78]

Всякий процесс узнавания включает в себя в той или иной форме процесс уподобления, отождествления, нечто вроде внутреннего слияния познающего с познаваемым, притом что сам этот процесс протекает по-разному, в зависимости от бытийного уровня познающего субъекта и познаваемого объекта. Истинное знание Бога предполагает общность с Богом, даже точнее – сущностное единство с Богом. Здесь Иисус, в молитвенном словословии, говорит то, что мы уже слышали в заключительной части Пролога Евангелия от Иоанна: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» [79] (Ин 1:18). Эти слова, как теперь становится очевидно, представляют собой объяснение того, что звучит в молитве Иисуса, в беседе Сына с Отцом. Так раскрывается смысл понятия «Сын», проясняется, что именно оно обозначает: совершенное знание и основывающуюся на нем общность, которая есть общность сущностная. Единство знания возможно лишь потому, что оно является единством сущности.

Только «Сын» знает Отца, и всякое узнавание Отца означает соучастие в сыновнем узнавании, причастность к Откровению, которое Он приносит в дар («Он явил», – говорит Иоанн). Только тот узнает Отца, кому Сын «хочет открыть» Его. Но кому хочет открыть Его Сын? Воля Сына – не произвол. Слова Евангелия от Матфея о том, что знание о Боге открывается по воле Сына (Мф 11:27), обращают нас к предшествующему стиху 25 и словам Господа: «Ты <...> открыл то младенцам» (Мф 11:25). Если стих 27 показывает нам общность «знания», единство знания Отца и Сына, то в контексте стиха 25 эта общность

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org предстает как единство воли.

Воля Сына едина с волей Отца. Это главный сквозной мотив всего Евангелия. В Евангелии от Иоанна постоянно подчеркивается, что Иисус целиком и полностью отдается на волю Отца. Особенно драматично этот акт отдания воли, акт слияния двух воль представлен в описании моления в Гефсиманском саду, когда Иисус возвышает человеческую волю до Своей Сыновней воли и соединяет ее с волей Отца. Гефсиманский сад и есть то внутреннее пространство, откуда исходит третье прошение Молитвы Господней: мы просим о том, чтобы драма, развернувшаяся на горе Елеонской, драма борения Иисуса, пронизывающая всю Его жизнь и все Его дела, исполнилась в нас, дойдя до своего завершения; мы просим о том, чтобы мы вместе с Ним, с Сыном, могли соединить свою волю с волей Отца и тем самым могли сами стать «сынами», соединенными с Ним общностью воли, дабы она претворилась в общность знания.

Сказанное выше позволяет нам приблизиться к пониманию начальных слов ликующей речи Иисуса, которые на первый взгляд могут показаться несколько странными. Сын хочет вовлечь в процесс узнавания Бога только тех, кого хочет видеть вовлеченными в этот процесс Отец: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший меня», [80] – говорит Иисус в начале Своей речи о хлебе, сказанной Им в Капернауме (Ин 6:44). Но кого хочет Отец? Не «мудрых и разумных», но «младенцев», говорит нам Господь (Мф 11:25).

В этих словах находит свое выражение в первую очередь конкретный личный опыт Иисуса: «книжники», все те, кто профессионально «занимается» Богом, не имеют знания о Нем; они блуждают в дебрях частностей и никогда не выберутся оттуда. Простой, бесхитростный взгляд на целое, на открывающуюся реальность Бога им недоступен; их знания застилают им взор, – да и как может казаться что-то простым тому, кто знает так много о многосложности явления? Павел говорит о похожем опыте и развивает эту тему далее: «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, – сила Божия. Ибо написано: погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну [ср. Ис 29:14]. <...> Посмотрите, братия, кто вы, призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, – для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом» (1 Кор 1:18–19; 26–29). «Никто не обольщай самого себя. Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым» (1 Кор 3:18). Но что имеется в виду под этим «безумием», под этой «немудростью», которые открывают человеку волю Божию и тем самым дают знание Бога?

В Нагорной проповеди содержится ключ к пониманию внутренних оснований этого кажущегося парадокса и одновременно указывается нам путь к обращению, путь к открыванию себя навстречу сыновнему познанию Бога. «Блажены чистые сердцем, ибо они Бога узрят», – говорит Иисус в Нагорной проповеди (Мф 5:8). Чистота сердца открывает глаза. В чистоте сердца и заключается та простая «немудрость», которая открывает нашу жизнь навстречу воле Иисуса. Можно было бы сказать иначе: наша воля должна стать сыновней волей. Только тогда мы можем узреть Бога. «Сыновство», однако, означает взаимосвязанность, то есть является понятием относительным. Оно предполагает отказ от автономии, замкнутости на себе и в себе; оно подразумевает то, о чем говорил Иисус, когда призывал: будьте как дети (Мф 18:3). Это позволяет нам понять и тот парадокс, который в развернутом виде представлен в первую очередь в Евангелии от Иоанна, где нам показано, что Иисус, с одной стороны, целиком и полностью подчиняется Отцу, как подчиняется Сын, но, с другой стороны, именно в силу Своего Сыновства, оказывается на равных с Ним, ибо Он – подобен Ему, ибо Он с Ним – действительно одно.

Вернемся теперь к славословию Иисуса. Это подобие, равенство, предстающее в Евангелии от Матфея (Мф 11:25, 27) как единство воли и единство знания, соединяется в первой части стиха 27 с указанием на вселенский смысл послания Иисуса и таким образом переносится на всю мировую историю: «Все предано Мне Отцем Моим» (Мф 11:27). Если мы попытаемся осмыслить славословие Иисуса, сохраненное синоптическими Евангелиями, во всей его глубине, то мы увидим, что оно заключает в себе всё, что ляжет затем в

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org основу Иоаннова богословия Сыновства. Как и у евангелистов-синоптиков, у Иоанна «сыновство» означает взаимное знание и узнавание друг друга, единение воли. Как и у них, у Иоанна Отец представлен Дающим, Тем, Кто передал Сыну «всё» и этим, собственно, сделал Его Сыном, подобным и равным Себе. «И все Мое Твое, и Твое Мое», – говорится в Евангелии от Иоанна (Ин 17:10). Как и здесь, это даяние Отца охватывает собою Его Собственное Творение, «мир»: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного[81]» (Ин 3:16). Слово «Единородный» отсылает, с одной стороны, к Прологу Евангелия от Иоанна, где Логос, Слово, обозначается как «Единородный Сын, сущий в недре Отчём»[82] (Ин 1:18). С другой стороны, оно напоминает нам об Аврааме, который не пожалел для Бога единственного сына своего (Быт 22:2, 12). Даяние Отца находит свое совершенное воплощение в любви Сына «до конца» (Ин 13:1) – то есть до Креста. Тайна триединой любви, которая открывается в слове «Сын», неразрывно связана с тайной любви, воплотившейся в Пасхе Христовой.

Слово «Сын» в Евангелии от Иоанна является также своего рода «внутренним пространством» моления Иисуса, которое отличается от моления простых людей: Его молитва – это диалог любви в Самом Боге – диалог, который есть Бог. Слову «Сын» соответствует здесь доверительное обращение «Отец», которое евангелист Марк, повествуя о событиях в Гефсиманском саду, воспроизводит в древней арамейской форме «Авва».

Иоахим Иеремиас показал в своем обстоятельном исследовании необычность этого обращения к Богу, которое во времена Иисуса и в той среде воспринималось как нечто совершенно интимное и потому недопустимое. В этом обращении находит свое отражение «единородность» Сына. Павел сообщает нам о том, что христианам, которым было даровано право принять «Дух усыновления», одновременно было даровано и право величать Бога «Авва, Отче» (Рим 8:15; Гал 4:6). При этом совершенно очевидно, что это новое моление христиан стало возможным лишь благодаря Иисусу, только благодаря Ему – «Единородному».

Слово «Сын» и его парное соответствие «Авва, Отче» позволяют нам заглянуть в сокровенные глубины Иисуса, в сокровенные глубины Самого Бога. Молитва Иисуса – именно она является истинным источником слова «Сын». У этого слова нет предыстории, оно совершенно новое, такое же новое, как и Сам Сын, Который в то же время вобрал в Себя и Моисея, и пророков. Попытки реконструировать «гностическую» предысторию этого понятия на основании источников первохристианской письменности – таких как, например, «Оды Соломона»[83] (II в. по Р.Х.) – и говорить о влиянии этой традиции на Иоанна представляются мне совершенной бессмыслицей, если хоть в какой-то мере отдавать себе отчет в том, каковы границы и возможности исторического метода. Есть только неповторимость Иисуса. И только Он – Тот Самый «Сын».

3. «Я ЕСМЬ»

В речах Иисуса, переданных нам Четвероевангелием, встречаются – главным образом у Иоанна, у других евангелистов значительно реже и не в такой ясной форме – высказывания, содержащие форму «я есмь (есть)», предстающую в двух видах. В одних случаях Иисус просто говорит: «я есмь», в других это «я есмь» поясняется уточняющими образами: свет миру, истинная виноградная лоза, добрый пастырь и т. д. Если эти развернутые формы кажутся на первый взгляд более или менее понятными, то краткая форма, без пояснений, выглядит весьма загадочной.

Здесь мне хотелось бы остановиться лишь на трех местах Евангелия от Иоанна, где эта формула дана в строгом, простом виде, а затем обратиться к одному фрагменту синоптических Евангелий, имеющему параллели в Евангелии от Иоанна.

Самые важные слова этой «группы» мы находим в описании разговора Иисуса с толпой, состоявшегося непосредственно после того, как Он на празднике Кущей представил Себя как источник живой воды (Ин 7:37). Это вызвало недоумение среди собравшихся, мнения которых разделились. Одни осторожно высказывались в том смысле, что, быть может, это действительно явился чаемый Пророк, другие же указывали на то, что из Галилеи пророк прийти не может (Ин 7:40, 52). На это Иисус ответил: «Вы не знаете, откуда Я и куда иду. <...> Вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего» (Ин 8:14, 19). далее Он поясняет: «Вы от

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира» (Ин 8:23). Следом идет ключевая фраза: «Если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах ваших» (Ин 8:24).

Что это означает? Хочется спросить: да кто же ты? Кто? И действительно именно этот вопрос задают иудеи, услышав слова Иисуса, – «Кто же Ты?» (Ин 8:25). Что действительно означают слова «Это Я»? Экзегеза, естественно, пыталась их как-то объяснить, направив свои усилия на поиск истоков этой формулы, и нам тоже придется обратиться к истокам, чтобы попытаться понять, что здесь имеется в виду. Одни исследователи считали, что подобного рода конструкции восходят к типичным формулам откровения Востока (Э. Норден), другие возводили их к мандейским писаниям (Э. Швейцер), которые, однако, возникли значительно позже книг Нового Завета.

В настоящее время утвердилось мнение, что духовные корни этих слов следует искать исключительно в том мире, с которым был связан Иисус, – то есть в мире Ветхого Завета и иудейства. Мы не будем здесь разбирать все те ветхозаветные тексты, которые, как показали исследования, имеют отношение к обсуждаемой теме. Мне бы хотелось упомянуть лишь два самых важных места, которые действительно многое проясняют.

Вспомним эпизод с горящим, но несгорающим кустом терновника, из которого Бог возвзвал к Моисею (Исх 3:14). Тогда Моисей попросил Бога открыть Свое имя. В ответ прозвучало загадочное имя «ЈHWH» (Яхве), значение которого Бог пояснил не менее загадочной фразой: «Я есмь Сущий». [84] Здесь нет необходимости рассматривать многочисленные и разнообразные интерпретации этих слов; важно одно: этот Бог обозначил себя просто как «Я есмь». Он – есть, и этим все сказано. При этом совершенно очевидно, что Он есть всегда для людей – вчера, сегодня и завтра.

В великий миг надежды на новый исход, когда уже близилось к концу вавилонское пленение, Исаия вновь обращается к вести, прозвучавшей из тернового куста, и разворачивает ее следующим образом: «А Мои свидетели, говорит Господь, вы и раб Мой, которого Я избрал, чтобы вы знали и верили Мне, и разумели, что это Я: прежде Меня не было Бога и после Меня не будет. Я, Я Господь», [85] и нет Спасителя кроме Меня» (Ис 43:10–11). «Чтобы вы знали и верили Мне, и разумели, что это Я», – древняя формула «anī ЈHWH» («ани Яхве» – «Я Господь», «Я есмь Сущий») трансформировалась в результате стяжения в «anī'hu», то есть «Я Он, Я есмь Это». «Я есмь» оказалось теперь еще более выделенным и стало звучать еще более определенно, сохраняя при этом свою тайну.

Во времена, когда Израиль оказался без земли и без Храма, Бог, по традиционным меркам, словно бы выпадал из общего круга богов, ибо Бог без земли и возможности почитания не был Богом. Именно в это время Израиль научился по-другому, по-новому смотреть на своего Бога, Который был не просто «его» Богом, Богом одного народа и одной страны, а Богом как таковым, Богом всего – Тем, Кому принадлежит всё: все страны, вся земля и все небо; Богом, Который распоряжается всем и вся; Богом, Который не нуждается в приношении овец и быков, ибо такие знаки почитания Ему не нужны, но Который принимает лишь одно почитание – праведность.

Итак, Израиль узнал, что его Бог есть просто «Бог», Бог как таковой. И тогда «Я есмь», прозвучавшее из тернового куста, наполнилось новым смыслом: этот Бог просто есть. Говоря: «Я есмь», Он представляет Сам Себя как Сущий, единственный и неповторимый, и тем самым отделяет Себя от сонма прочих богов, которые почитались тогда. Но главное не то, что Он отрицаet, а то, что Он утверждает: Он является Свою невыразимую уникальность и неповторимость.

Когда Иисус говорит: «Я есмь», Он говорит это в продолжение уже когда-то сказанного и прилагает это к Себе. Он демонстрирует Свою неповторимость, уникальность: в Нем заключена тайна единого Бога. «я и Отец одно». Генрих Циммерман справедливо подчеркивает, что Иисус, говоря «Я есмь», не ставит Себя в один ряд с Отцом, где-то подле Него, но отсылает к Нему, указывает на Него (Zimmermann H. // TThZ, 69, S. 6) и тем самым, по существу, говорит о Себе. То есть речь идет о неслияности и нераздельности Отца и Сына. Именно потому, что Он – Сын, Он может позволить Себе воспользоваться теми словами, какими Отец обозначал Сам Себя. «Видевший Меня видел Отца» (Ин 14:9). И наоборот: Тот, Кто действительно видел Отца, Тот имеет право,

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org будучи Сыном, вложить Себе в уста слова Откровения, изреченные однажды Отцом.

Собственно, весь спор, внутри которого и помещается данный стих, идет об одном: о единстве Отца и Сына. Для правильного понимания этой фразы мы должны помнить о том, о чем уже говорилось в связи со словом «Сын»: истоком понятия «Сын» является диалог с Отцом. Мы видели, что Иисус всем Своим существом растворен в Отце, все Его существо «относительно», ибо оно есть воплощенная связь с Отцом. Именно с учетом этой «относительности» следует понимать формулу, прозвучавшую из тернового куста, и формулу Исаии в устах Иисуса; «я есмь» – вбирает в себя весь масштаб взаимоотнесенности Отца и Сына.

На вопрос иудеев «Кто Ты?» – вопрос, которым задаемся и мы, – Иисус говорит сначала о Том, кто Его послал и от Чьего имени Он обращается к миру. Он повторяет еще раз формулу Откровения – «Это Я», которую Он теперь, однако, переносит на грядущую историю: «Когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что это Я» (Ин 8:28). На Кресте открывается полной мерой Его Сыновство, Его единение с Отцом. Крест есть истинное «возвышение», истинная «вершина». Он – вершина любви «до конца» (Ин 13:1); Крест возносит Иисуса к Богу, на «вершину» Бога, Который Сам есть любовь. Там можно узнать Его, «уразуметь», что значит – «это Я».

Горящий терновник – это Крест. [86] Слова Откровения («я есмь», «Это Я») и Крест неразрывно связаны друг с другом. Перед нами не просто какая-то метафизическая фантазия, но явление реальности Бога, открывающееся непосредственно в самой истории – открывающееся нам и для нас. «Тогда узнаете, что это Я», – говорит Иисус. Но когда претворится это «тогда»? Оно претворяется в истории постоянно, начиная со дня Пятидесятницы, когда иудеи «умилились сердцем» от проповеди Петра (Деян 2:37) и три тысячи «душ» из них, как сообщается в Деяниях Апостолов, приняли крещение, пребывая с тех пор «в учении Апостолов» (Деян 2:42). Его полное и окончательное претворение свершится в последний день истории, о котором принявший тайное Откровение говорит: «...и узрит Его всякое око и те, которые пронзили Его...» (Откр 1:7).

В самом конце спора, о котором сообщается в восьмой главе Евангелия от Иоанна, снова звучит «я есмь», «Это Я», только теперь в ином толковании и с иной временной направленностью. Вопрос: «Кто Ты?» – все еще остается непоясненным, и вместе с ним остается непоясненным связанный с ним вопрос: «Откуда Ты пришел?» В этом контексте с неизбежностью встает и вопрос о происхождении самих иудеев, ведущих свой род от Авраама, и, соответственно, вопрос об отцовстве Самого Бога. «Отец наш есть Авраам. <...> мы не от любодеяния рождены; одного Отца имеем, Бога» (Ин 8:39, 41).

Отсылка к Аврааму и далее к Самому Богу Отцу дает Иисусу повод еще раз со всею определенностью сказать о Своем Собственном происхождении, каковое свидетельствует о том, что в Нем полной мерой исполнилась тайна Израиля, на которую намекали иудеи, говоря, что ведут свое происхождение не от Авраама только, но от Самого Бога.

Авраам, объясняет нам Иисус, соединял род иудейский с Богом Отцом и одновременно, прозревая грядущее, указывал на Сына, на Иисуса: «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался» (Ин 8:56). На возражение иудеев, что Иисус никак не мог видеть Авраама, Иисус отвечает: «Прежде нежели был Авраам, я есмь» (Ин 8:58). И снова перед нами возникает простое и таинственное «я есмь», на сей раз как противовес «был» Авраама. Миру, в котором все приходит и уходит, в котором все находится в процессе становления, разворачивания и сворачивания, – этому миру противопоставляется «я есмь» – вечное настоящее Иисуса. Рудольф Шнакенбург справедливо обращает внимание на то, что речь в данном случае идет не просто о грамматической категории времени, а прежде всего «о фундаментальном, сущностном, бытийном отличии. <...> Абсолютная уникальность формы бытия, не укладывающейся ни в какие человеческие категории», находит здесь свое несомненное воплощение (Schnackenburg 1971, 61).

Обратимся теперь к тому фрагменту Евангелия от Марка, где повествуется о хождении Иисуса по водам. Эпизод, следующий непосредственно за сценой умножения хлебов, имеет параллели в Евангелии от Иоанна (Ин 6:16–21).

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Поскольку существует подробный и обстоятельный анализ этого текста,
выполненный Генрихом Циммерманом (Zimmermann H. // TThZ 69, S. 12 ff.), мы
позволим себе повторить некоторые из сделанных им наблюдений.

После умножения хлебов Иисус «понудил учеников Своих войти в лодку и отправиться вперед на другую сторону к Вифсаиде, пока Он отпустит народ» (Мк 6:45); Сам же Он «пошел на гору помолиться» (Мк 6:46). Вскоре, однако, поднялся сильный встречный ветер, и ученикам было не совладать с лодкой, так что они почти не могли сдвинуться с места. Видя их бедственное положение, Господь спустился с горы и отправился «по морю» им навстречу. Вполне понятно, что ученики, заметив, что Иисус идет прямо по волнам, испугались и от страха «вскричали». Тогда Иисус обратил к ним утешительные слова: «Ободритесь; это Я, не бойтесь» (Мк 6:50).

На первый взгляд может показаться, что Иисус, говоря «это Я», хочет лишь успокоить своих учеников, чтобы они поняли, что это именно Он, а не кто-то другой. Но этого объяснения все-таки недостаточно. Едва только Иисус ступает в лодку, ветер стихает; Иоанн сообщает также, что после все они очень скоро пристали к берегу. Самое удивительное, что в этот момент ученики испугались еще больше[87] (Мк 6:51). Спрашивается, почему? Страх учеников, думавших, что они видят призрак, отнюдь не развеялся после того, как Иисус взошел в лодку и ветер неожиданно стих, более того – именно в этот момент их страх достиг своего апогея.

Совершенно очевидно, что в данном случае перед нами типичный «священный трепет», «теофанический ужас», который охватывает человека от непосредственного соприкосновения с Богом. Мы уже встречались с подобной реакцией, когда рассматривали эпизод, в котором Петр после чудесного улова, забыв о радости и благодарности, падает ниц перед Иисусом и, пребывая во власти страха и глубочайшего душевного смятения, изрекает: «Выходи от меня, Господи! потому что я человек грешный» (Лк 5:8). Состояние, в которое оказались повергнуты ученики, называется «Страх Божий». Ибоходить «по воде» может один только Бог. «Он один расстирает небеса иходит по высотам моря», – говорится в Книге пророка Иова (Иеш 9:8; ср. Пс 76:20; ис 43:16). Иисус, идущий по воде, – это не просто Тот Самый Иисус, Которого ученики уже знают, – в Идущем по воде они прозревают неожиданно присутствие Самого Бога.

И точно так же усмирение ветра воспринимается ими как действие, выходящее за пределы человеческих возможностей и потому свидетельствующее о вмешательстве Божественной силы. Вспомним, что ученики уже однажды стали очевидцами обуздания водной стихии Иисусом, и уже тогда они спрашивали друг друга: «Кто же Сей, что и ветер и море повинуются Ему?» (Мк 4:41). С учетом всего этого слова Иисуса «Это Я» обретают иной смысл: Его слова – не просто обыденная «формула» самоидентификации; за ними совершенно отчетливо просвечивает таинственное Иоанново «Я есмь». Все событие предстает как событие Богоявления, как соприкосновение с Божественной тайной Иисуса, вот почему представляется совершенно логичным, что в Евангелии от Матфея вся эта сцена завершается проскинезой (proskinesis) – почитательным поклонением – и словами признания, которые ученики обращают к Иисусу: «Истинно Ты Сын Божий» (Мф 14:33).

Рассмотрим теперь те случаи, когда слова «Я есмь» конкретизируются за счет введения поясняющих образов; в Евангелии от Иоанна таких образов семь, при этом число семь едва ли можно считать случайным. Итак, Иисус говорит о себе: Я – Хлеб жизни – Свет Миру – Дверь – Добрый Пастырь – Воскресение и Жизнь – Путь и Истина и Жизнь – Истинная Виноградная Лоза. Шнакенбург справедливо замечает, что мы должны были бы прибавить к этому ряду образ родника, источника воды, который хотя и не входит в число слов, связанных с формулой «Я есмь», но тем не менее относится к той группе обозначений, которые Иисус использует для именования Самого Себя (Ин 4:14; 6:35; 7:38; ср. также Ин 19:34). Некоторые из этих образов мы уже рассматривали в главе, посвященной Евангелию от Иоанна. Поэтому позволим себе здесь ограничиться лишь тем, что коротко скажем о том общем значении, которое их объединяет.

Шнакенбург обращает внимание на то, что все эти образы так или иначе «варьируют одну и ту же тему: они говорят, что Иисус пришел дать людям жизнь, жизнь „с избытком“ (Ин 10:10). Его главный и единственный дар – жизнь, и Он может дать ее потому, что Сам несет в Себе жизнь от Бога в ее

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org первозданной и неисчерпаемой полноте...» (Schnackenburg 1971, 69). Человеку в конечном счете нужно только одно: жизнь, полная жизни – «счастье». В Евангелии от Иоанна Иисус называет это простое чаяние «совершенной радостью» (Ин 16:24).

В основе многих желаний и надежд человека лежит то, что выражено во втором прошении Молитвы Господней: да приидет Царствие Твое. «Царствие Божие» – это жизнь «с избытком», именно потому, что Оно представляет собой не индивидуальное «счастье», не частную «радость», а мир, который обрел свой истинный облик, единство Бога и мира.

Человеку в конечном счете нужно нечто такое, что заключало бы в себе всё; но он должен суметь сначала пробиться через густую сеть желаний и устремлений, дабы научиться понимать, что? ему действительно нужно и чего он действительно хочет. Человеку нужен Бог. И нетрудно увидеть, что за всеми образами стоит именно это: Иисус дает нам жизнь, потому что Он дает нам Бога. Он может дать нам Бога, потому что Он и Бог – одно. Потому что Он – Сын. Он сам – дар, Он есть жизнь. Именно поэтому Он всем Своим существом сопричастен всему, Он Сам – со-причастие, «со-бытие». Именно это и открывается на Кресте как Его истинное «возвышение».

Вспомним о том, о чем мы уже говорили: среди слов, сказанных Иисусом, мы выделили три формы, которые хранят в себе тайну Иисуса и одновременно открывают ее: Сын Человеческий – Сын – Я есмь. Все эти три формы имеют свои глубокие корни в Слове Божием – в Библии Израиля, Ветхом Завете. Но только в Нем эти слова раскрываются в своем полном значении, словно бы они только и ждали Его.

Все эти три словесные формы выявляют неповторимость Иисуса, показывают то новое, что Он принес, то, что свойственно только Ему и чему нет другого названия. Все три формы поэтому возможны только в Его устах, и главная из них – «Сын», соотносящаяся с обращением «Авва, Отче». По этой причине ни одна из трех форм, в том виде, как они существуют, не могла стать исповедальной формулой «общины» – нарождающейся Церкви.

Содержание всех трех форм, главной из которых является «Сын», Церковь вложила в понятие «Сын Божий», каковое она тем самым окончательно и бесповоротно вывела за пределы традиционного мифологического и политического контекста. Богословие избранничества Израиля придало этому понятию совершенно новое значение, объем которого был задан словами Иисуса, именовавшим Себя «Сын» и говорившим о Себе – «Я есмь».

Это новое значение, однако, установилось не сразу: потребовалось пройти долгий тяжелый путь, чтобы полностью прояснить его и защитить как от мистико-политических, так и от политических толкований. Поворотным моментом стало утверждение понятия «единосущный» (*homoousios*), принятого Никейским Собором. Введение этого понятия отнюдь не означало эллинизации веры или попытки поставить веру на основания чужой ей философии, но выявляло то новое и доселе неведомое, что открылось в беседах Иисуса с Отцом. Повторяя слова Символа Веры, закрепленного Никейским Собором, Церковь, вслед за Петром, снова и снова повторяет исповедальные слова признания: «Ты – Христос, Сын Бога живаго» (Мф 16:16).

ЛИТЕРАТУРА

Так уже говорилось в Предисловии, в своей книге я ориентировался на историко-критическую экзегезу, широко используя разнообразные сведения, ставшие достоянием науки благодаря этому методу, которым, однако, мне не хотелось бы ограничиваться, ибо он позволяет двигаться лишь в определенных рамках, не вмещающих в себя собственно богословское толкование, каковое для меня является приоритетным. Именно поэтому я намеренно обходил стороной те полемические вопросы, которые являются предметом обсуждения внутри сугубо исторической библеистики. По этой же причине я счел возможным отказаться от подробной библиографии, поскольку она все равно, так или иначе, будет неполной, и решил представить лишь перечень использованных источников. Внутри текста они даются сокращенно, в скобках. Полное название и выходные данные той или иной публикации приводятся поглавно в конце книги.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org посвященные Иисусу.[88]

- Gnilka Joachim. Jesus vom Nazareth. Botschaft und Geschichte / Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband 3. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1990.
- Berger Klaus. Jesus. Munchen: Pattloch, 2004. – Это основательное исследование, базирующееся на глубоком знании экзегезы, рассматривает образ Иисуса и смысл Его вести в контексте актуальных проблем современности.
- Schurmann Heinz. Jesus. Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beitrage / Hg. von K. Scholtissek. Paderborn: Bonifatius, 1994.
- Meier John P. Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. New York: Doubleday, 1991 ff. – Этот многотомный труд американского иезуита является во многих отношениях образцово-показательным исследованием, основывающимся на историко-критическом методе и демонстрирующим как его сильные, так и слабые стороны. В связи с этим хотелось бы обратить внимание читателя на отклик Яакова Ноиснера, опубликовавшего рецензию на первый том: Neusner J. Who Needs the Historical Jesus? // Chronicles. July, 1993. P. 32–34.
- Soding Thomas. Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2006. – Автор этой книги не пытается дать портрет исторического Иисуса, но сосредотачивает свое внимание главным образом на свидетельствах веры, представленных в различных новозаветных текстах
- Schnackenburg Rudolf. Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband 4. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1993. – Уже после выхода в свет указанной книги, которую я упоминаю в Предисловии, Шнакенбург опубликовал еще одну, очень личную работу об Иисусе: Schnackenburg R. Freundschaft mit Jesus. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1995. – Как пишет сам автор, главный акцент здесь приходится не столько на событийно-фактическую сторону, сколько на то, какое «влияние Иисус оказывает на души и сердца людей», что позволяет автору показать, каким образом может быть достигнуто «равновесие между разумом и чувством» (S. 7 f.).

В своем толковании Евангелия я основывался главным образом на отдельных томах «Теологического комментария к Новому Завету», выпущенного издательством «Гердер» (Herder), но, к сожалению, пока еще не завершенного: Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament.

Обширный материал, относящийся к истории Иисуса, можно найти в шеститомном труде: La storia die Gesu / Ed. Virgilio Levi. Milano: Rizzoli, 1983–1985.

Все сокращения даны в соответствии с третьим изданием «Энциклопедии богословия и Церкви» (Lexikon fur Theologie und Kirche. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1993 ff.).

Список использованных в тексте и примечаниях сокращенных названий некоторых источников

- De bapt Tertullian. De baptism (über die Taufe[89]).
- De dom or Cyprianus. De dominica oratione (Cyprian. Über das Gebet des Herrn[90]).
- Paed Clemens Alexandrinus. Paedagog. (Der Padagoge[91]).
- PG Patrologia Graeca / Ed. J.P. Migne. 161 vols. Paris, 1857–1866.
- Reg Regula Benedicti (Benediktsregel[92]).
- RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 5 Bde. Tubingen, 1956–1965.
- ThWNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Begr. von G. Kittel; hg. von G. Friedrich. 10 Bde. Stuttgart, 1933–1979.
- TTHz Trierer Theologische Zeitschrift.

Предисловие

- Schnackenburg Rudolf. Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Supplementband 4. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1993.

- Die Interpretation der Bibel in der Kirche // Stimmen der Weltkirche. N 115. Bonn, 1994.
- Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel // Ibid. N 152. Bonn, 2001.

Глава первая. Крещение Иисуса

- Evdokimov Paul. L'art de l'icone. Theologie de beaute. Paris: Desclée, 1972. P. 239–247. – Отсюда мною почерпнуты сведения о богословии иконы и некоторые наблюдения, касающиеся сочинений Отцов Церкви.
- Jeremias Joachim. Amnos // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 1. Stuttgart: Kohlhammer, 1966. S. 342–345.
- Gnilka Joachim. Das Matthäusevangelium. Erster Teil. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. I/1. Freiburg; Basel; Wien, 1986.
- Guardini Romano. Das Wesen des Christentums – die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu. Mainz: Matthias Grunewald; Paderborn: Schöningh, 1991.

Глава вторая. Искушения Иисуса

Данная глава в основном совпадает с тем, что я написал об искушениях Иисуса в моей книге «На пути к Иисусу Христу» (Unterwegs zu Jesus Christus. Augsburg: Sankt Ulrich, 2003. S. 84–99), к которой я и отсылаю читателя. Там же приведена и соответствующая литература. Здесь мне бы хотелось назвать лишь немецкое издание книги Владимира Соловьева «Краткая повесть об антихристе»: Solowjew Wladimir. Kurze Erzählung vom Antichrist / Übersetzt und erläutert von Ludolf Müller. München: Wewel, 1986.

Глава третья. Евангелие Царства Божия

- Harnack Adolf v. Das Wesen des Christentums / Neuausgabe mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann. Stuttgart: Klotz, 1950 (1е изд.: Leipzig: Hinrichs, 1900).
- Moltmann Jürgen. Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. München: Chr. Kaiser, 1985.
- Wei? J. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Gottingen, 1892.
- Stuhlmacher Peter. Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. I: Grundlegung. Von Jesu zu Paulus (1992); Bd. II: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung (1999). Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Глава четвертая. Нагорная проповедь

- Neusner Jacob. A Rabbi Talks with Jesus. An Intermillennial Interfaith Exchange. New York: Doubleday, 1933 (на нем. яз.: Ein Rabbi spricht mit Jesu. Ein jüdisch-christlicher Dialog. München: Claudius, 1997). Я цитирую по немецкому изданию.
- Gnilka Joachim. Das Matthäusevangelium. Erster Teil. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. I/1. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1986.
- Elliger Karl. Das Buch der zwölf Kleinen Propheten. Bd. II (Das Alte Testament Deutsch. Bd. 25). Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- Dinkler Erich. Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie. Tübingen: Mohr, 1967. S. 1–54. – Сведения о символическом значении древнееврейской буквы «тав».
- Clairvaux Bernhard von. Samtliche Werke lateinisch-deutsch / Hg. von Gerhard B. Winkler. Bd. V. Innsbruck: Tyrolia, 1994. S. 394. – Cp.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
комментарии к этому тексту и сведения о его предыстории: Lubac Henride.
Geist aus der Geschichte / Deutsch von Hans Urs von Balthasar. Freiburg:
Johannes-Verlag Einsiedeln, 1968. S. 284 ff.

- По поводу критики христианства в работах Фридриха Ницше существует достаточно обширная литература. Позволю себе указать лишь исследование Анри де Любака: Lubac Henride. *Über Gott hinaus. Tragodie des atheistischen Humanismus / Deutsch von Eberhard Steinacker und Hans Urs von Balthasar.* Freiburg: JohannesVerlag Einsiedeln, 1984. S. 13–94.
- При написании раздела «Компромисс и пророческая радикальность» существенную помощь мне оказали две работы профессора Оливье Арту (Париж), написанные им в 2003 и в 2004 гг. для Папской Библейской комиссии, но до сих пор не опубликованные. Говоря о диалектическом соотношении двух видов права (казуистического и аподиктического), он называет имя Франка Крюземана и его книгу «Тора», которая представляет собой, с точки зрения профессора Арту, одно из самых значительных исследований по этому вопросу. См.: Crusemann Frank. *Die Tora.* Munchen: Chr. Kaiser, 1992.

Глава пятая. Молитва Господня

- Литература, посвященная Молитве Господней, весьма и весьма обширна. При рассмотрении «Отче наш» в экзегетическом аспекте я прежде всего ориентировался на работу Иоахима Гнилки «Евангелие от Матфея». См.: Gnalka Joachim. *Das Matthausevangelium. Erster Teil.* Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. I/1. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1986.
- Для общей ориентации в вопросах, связанных с междисциплинарным контекстом «Отче наш», полезна книга Флориана Треннера. См.: Trenner Florian(Hg.). *Vater unser im Himmel.* Munchen: Wewel; Donauwörth: Klerusblatt-Verlag, 2004.
- О иудейском контексте см.: Limbeck Meinrad. *Von Jesus beten lernen. Das Vaterunser auf dem Hintergrund des Alten Testaments // Religiöse Bildungsarbeit.* Stuttgart, 1980.
- Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen / Hg. Brocke Michael, Petuchowski Jakob J., Walter Strolz. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1976.
- Из всей богатой литературы, посвященной духовному толкованию «Отче наш», позволю себе назвать лишь позднюю работу Романо Гвардини, на которую, к сожалению, редко обращают внимание. См.: Guardini Romano. *Gebet und Wahrheit. Meditationen über Vaterunser.* Wurzburg: Werkbund, 1960; Paderborn: Matthias Grunewald/Schöningh, 1988.
- Schneider Reinhold. *Das Vaterunser.* Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1947; 1979.
- Kolvenbach Peter-Hans SJ.[93] *Der österliche Weg. Exerzitien zur Lebenserneuerung.* Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1988. S. 63–104.
- Martini Carlo Maria. *Non sprecate parole Esercizi spirituali con il Padre Nostro.* Casale Monferrato: Portalupi Editore, 2005.
- Из толкований Отцов Церкви мне ближе всего сочинение святого Киприана Карфагенского «О Молитве Господней», которое я широко цитирую. См.: De domenica oratione / Thasci Caecilli Cypriani Opera Omnia. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Ostrreichische Akademie der Wissenschaften. Wien, (1866 ff.). III 1. S. 265–294.
- Об Апокалипсисе (12–13) см., например: Ravasi Gianfranco. *Apocalisse.* Piemme. Casale Monferrato, 2000. Р. 108–130.

Глава шестая. Ученики

- Feillet Andre. *Etudes d'exégèse et théologie biblique. Ancient Testament.* Paris: Gabalda, 1975.
- Pesch Rudolf. *Das Markusevangelium. Erster Teil.* Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. II/1. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1976.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org

– Schlier Heinrich. Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar. Dusseldorf: Patmos, 1958.

– Biser Eugen. Einweisung ins Christentum. Dusseldorf: Patmos, 1997.

Глава седьмая. Притчи

– Jeremias Joachim. Die Gleichnisse Jesu. Vandenhoeck & Ruprecht. Gottingen, 1956.

– Julicher Adolf. Die Gleichnisreden Jesu. Bde. I, II. Tübingen: Mohr, 1899; 1910.

– Dodd Charles H. The Parables of the Kingdom. London: Nisbet, 1938.

– Kuhn Helmut. «Liebe». Geschichte eines Begriffs. München: Kosel, 1975.

– Grelot Pierre. Les Paroles de Jesus Christ / Introduction à la Bible. Nouveau Testament 7. Paris: Desclée, 1986.

– Augustinus Aurelius. Das Antliz der Kirche / Hg. von Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln: Benziger, 1942. S. 92–99.

Глава восьмая. Великие образы Евангелия от Иоанна

литература по общим вопросам

– Bultmann Rudolf. Das Evangelium des Johannes. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1941.

– Hengel Martin. Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-christliche Religionsgeschichte. Tübingen: Mohr, 1973.

– Hengel Martin. Die johannische Frage. Ein Lösungsversuch. Tübingen: Mohr, 1993.

– Pesch Rudolf. Antisemitismus in der Bibel? Das Johannesevangelium auf dem Prüfstand. Augsburg: Sankt Ulrich, 2003.

– Gazelles Henri. Johannes. Ein Sohn des Zebedaus. «Priester» und Apostel // Internationale Katholische Zeitschrift Communio 31 (2002). S. 479–484.

– Stuhlmacher Peter. Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. I: Grundlegung. Von Jesu zu Paulus (1992); Bd. II: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung (1999). Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

– Wilckens Ulrich. Theologie des Neuen Testaments. Bd. I. Teilband 4. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2005. – Особенного внимания заслуживают с. 155–158.

– Broer Ingo. Einleitung in das Neue Testament / Die Neue Echter-Bibel. Ergänzungsband 2/I. Würzburg, 1998.

– Работая над фрагментами, посвященными Евангелию от Иоанна, я прежде всего обращался к четырехтомному комментарию Рудольфа Шнакенбурга. См.: Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. IV/1, IV/2, IV/3. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1965–1975; Ergänzende Auslegungen und Exkurse. Ibid. IV/4. 1984.

– Barrett Charles K. The Gospel According to St. John. Philadelphia: Westminster, 1978 (на нем. яз.: Das Evangelium nach Johannes / Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Sonderband. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990).

– Moloney Francis J. Belief in the Word. Reading John 1–4. Minneapolis: Fortress, 1993; Signs and Shadows. Reading John 5–12. Ibid, 1996; Glory not Dishonor. Reading John 13–21. Ibid, 1998. Brown Raymond E. The Gospel According to John. 2 vols. Garden City; New York: Doubleday, 1966–1970.

Вода

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org

- Rech Photina. Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schopfung. 2 Bde. Salzburg: Otto Muller, 1966.
- Schnackenburg Rudolf. Die Johannesbriefe. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1963.
- Schnackenburg Rudolf. Das Johannesevangelium. Zweiter Teil. Die Johannesbriefe. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1971. – Особого внимания заслуживают с. 209–218.
- Rahner Hugo. Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Vater. Salzburg: Otto Muller, 1964. – Особого внимания заслуживают с. 177–235.

Виноградная лоза и вино

- Помимо названного выше комментария к Евангелию от Иоанна и работы фотины Рехь мне бы хотелось особо упомянуть ценные исследования в международном католическом журнале «Communio». См.: Peter Henrici, Michael Figura, Bernhard Dolna, Holger Zabrowski // Internationale Katholische Zeitschrift Communio 35. 2006. Н. 1.
- Комментарий к Ис 5:1–7 см.: Kaiser Otto. Der Prophet Jesaja. Kapitel 1–12 / Das Alte Testament Deutsch. Bd. 17. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963. S. 4549.

Хлеб

- Schonborn Christoph. Weinacht – Mythos und Wirklichkeit. Meditationen zur Menschenwerdung. Einsiedeln: Johannesverlag, 1992. – Особого внимания заслуживают с. 15–30.

Пастырь

- Jeremias Joachim. «Poimen ktl» // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. VI. Stuttgart: Kohlhammer, 1959. S. 484–501.
- Elliger Karl. Das Buch der zwölf Kleinen Propheten. Bd. II / Das Alte Testament Deutsch. Bd. 25. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964. S. 168–177.
- Meer Frits van der, Sibbelee Hans. Christus. Der Menschensohn in der abendländischen Plastik. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1980. – Особого внимания заслуживают с. 21–23.

Глава девятая. Исповедание Петра и Преображение

- Pesch Rudolf. Das Markusevangelium. Zweiter Teil. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. II/2. Freiburg; Basel; Wien, 1977.
- Jaspers Karl. Die großen Philosophen. Bd. I. München: Pieper, 1957. S. 186–228.
- Grelot Pierre. Les Paroles de Jesus Christ / Introduction à la Bible. Nouveau Testament 7. Paris: Desclée, 1986. P. 174–205.
- Welte Bernhard (Hg.). Zur Frühgeschichte der Christologie / Quaestiones disputatae 51. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1970. – Особенно ценной представляется мне вошедшая в указанный сборник работа Генриха Шлира. См.: Schlier Heinrich. Die Anfänge der christologischen Credo. Ibid. S. 13–18.
- Caugé Jean-Marie; Esbroeck Michel van. La primauté de Pierre (Mt 16, 16–19) et son contexte judaïque // Revue théologique de Louvain. 11. 1980. P. 310–324.
- Gese Hartmut. Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge. München: Chr. Kaiser, 1977.
- Danielou Jean. Bible et Liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise. Paris: Cerf, 1951 (на нем. яз.):

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Liturgie und Bibel. Die Symbole der Sacramente bei den Kirchenvatern.
Munchen: Kosel, 1963. S. 336–350). – Здесь цитируется важная работа
Харальда Ризенфельда: Risenfeld Harald. Jesus transfigure. L'arriere-plan
du recit evangélique de la transfiguration de Notre Seigneur. Kopenhagen:
Munksgaard, 1947. 188 f.

- Поскольку данная книга посвящена образу Иисуса, я сознательно опустил собственно анализ тех слов, в которых выражено исповедание Петра, чтобы иметь возможность сосредоточиться на самом событии. Толкование исповедания Петра читатель найдет в книге: Culmann Oscar. Petrus. Junger – Apostel – Martyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem. Zwingli-Verlag/ Zurich. 1952.
- Pesch Rudolf. Simon-Petrus. Geschichte der geistlichen Bedeutung der ersten Junger Jesu Christi. Stuttgart: Hiersemann, 1980.
- Pesch Rudolf. Die biblischen Grundlagen des Primats / Quaestiones disputatae 187. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2002.
- Gnilka Joachim. Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2002.
- Hengel Martin. Der unterschätzte Petrik. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

Глава десятая. Слова Иисуса о Самом Себе

- Hahn Ferdinand. Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- Robinson James M. A New Quest of the Historical Jesus. London: SCM, 1959 (на нем. яз.: Kerygma und historischer Jesus. Zurich: Zwingli-Verlag, 1960).
- О «Сыне Человеческом» см.: S. 122 ff.
- Schnackenburg Rudolf. Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband 4. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1993. – О понятии «Сын Человеческий» см.: S. 66–75.
- Schnackenburg Rudolf. Das Johannesevangelium. Zweiter Teil. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. IV/2. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1971. Особого внимания заслуживают с. 59–70 (происхождение и смысл формулы «*ego eimi*») и с. 150–168 (об определении «Сын» в устах Самого Иисуса в Евангелии от Иоанна).
- Zimmermann Heinrich. Das absolute «Ich bin» in der Redeweise Jesu // Trierer Theologische Zeitschrift 69. 1960. S. 1–20.
- Zimmermann Heinrich. Das absolute ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel // Biblische Zeitschrift. NF 4. 1960. S. 54–69; 266–276.
- Вопросы соотношения библейской и церковной христологии отражены в фундаментальном исследовании А. Грильмайера. См.: Grillmeier Alois. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. I: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1979.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

При подготовке издания книги Йозефа Ратцингера (Бенедикта XVI) на русском языке мы стремились как можно точнее следовать авторским принципам построения и подачи материала, в том числе предложенной системе цитирования библейских источников и богословской литературы.

Для удобства читателей все цитаты и ссылки на Священное Писание приводятся по синодальному переводу на русский язык (Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд-во Московской патриархии, 1989). В отдельных случаях, обусловленных логикой авторского текста, когда автор обращается к анализу именно немецкого перевода того или иного библейского понятия, а русский синодальный перевод не дает соответствующих эквивалентов, наряду с каноническим русским текстом предложен дословный перевод с немецкого.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Каждый такой случай особо оговорен в подстрочном примечании.

Названия отдельных книг Ветхого Завета, их нумерация, а также нумерация псалмов даны в традиции Русской Православной Церкви, отличающейся от традиции Западной (в том числе и Католической) Церкви. Необходимые сведения, касающиеся этих расхождений, читатель найдет в конце книги, в списке сокращений цитируемых текстов Священного Писания.

Цитаты из богословских трудов, в случае наличия опубликованного перевода на русский язык, приводятся по соответствующим русским изданиям, необходимые сведения о которых сообщаются в подстрочных примечаниях; все цитируемые автором оригинальные или переводные источники даны непосредственно в тексте в сокращенном виде в скобках; их полное библиографическое описание приводится в конце книги в списке литературы, составленном самим автором. Поскольку автор не везде сопровождает цитаты необходимыми отсылками, издательство – там, где это было возможно, – восстановило источник цитирования, не оговаривая это особо.

Кроме того, издательство сочло необходимым дать краткие пояснения к отдельным богословским понятиям и терминам, значение которых не раскрывается в тексте. Все пояснения сведены в соответствующий указатель и помещены в конце книги. Там же дается аннотированный указатель имен, упоминаемых автором в тексте и в разделе «Литература».

Издательство сознательно ограничились лишь самыми необходимыми справочными сведениями, поскольку не ставило перед собой задачи выпустить комментированный перевод книги, затрагивающей широкий круг философских, богословских и нравственных проблем, каждая из которых достойна отдельного обсуждения и может вызвать острую полемику. В своем предисловии автор сам приглашает всех желающих к такому разговору. «Всякий, кто захочет, может мне возразить», – говорит он. Но прежде необходимо иметь возможность ознакомиться с подлинным текстом автора во всей его многогранности. Предоставить нашим читателям такую возможность и призвано настоящее издание книги Йозефа Ратцингера «Иисус из Назарета».

СОКРАЩЕННЫЕ НАЗВАНИЯ ЦИТИРУЕМЫХ КНИГ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА

Ветхий Завет

Авв – Книга пророка Аввакума

Ам – Книга пророка Амоса

Быт – Первая книга Моисеева. Бытие

Втор – Пятая книга Моисеева. Второзаконие

Дан – Книга пророка Даниила

З Езд – Третья книга Ездры

Зах – Книга пророка Захарии

Иез – Книга пророка Иезекииля

Иер – Книга пророка Иеремии

Иов – Книга Иова

Ион – Книга пророка Ионы

Ис – Книга пророка Исаии

Исх – Вторая книга Моисеева. Исход

Лев – Третья книга Моисеева. Левит

1 Макк – Первая книга Маккавейская

2 Макк – Вторая книга Маккавейская

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Мал – Книга пророка Малахии

Мих – Книга пророка Михея

Ос – Книга пророка Осии

1 Пар – Первая книга Паралипоменон

2 Пар – Вторая книга Паралипоменон

Песн – Книга Песни Песней Соломона

Прем – Книга Премудрости Соломона

Притч – Книга Притчей Соломоновых

Пс – Псалтирь

1 Цар – Первая книга Царств

2 Цар – Вторая книга Царств

3 Цар – Третья книга Царств

4 Цар – Четвертая книга Царств

Чис – Четвертая книга Моисеева. Числа

Новый Завет

Гал – Послание к Галатам святого апостола Павла

Деян – Деяния святых апостолов

Евр – Послание к Ереям святого апостола Павла

Еф – Послание к Ефесянам святого апостола Павла

Ин – От Иоанна святое благовествование (Евангелие от Иоанна)

1 Ин – Первое соборное послание святого апостола Иоанна Богослова

2 Ин – Второе соборное послание святого апостола Иоанна Богослова

3 Ин – Третье соборное послание святого апостола Иоанна Богослова

Иак – Соборное послание святого апостола Иакова

Кол – Послание к Колоссянам святого апостола Павла

1 Кор – Первое послание к Коринфянам святого апостола Павла

2 Кор – Второе послание к Коринфянам святого апостола Павла

Лк – От Луки святое благовествование (Евангелие от Луки)

Мк – От Марка святое благовествование (Евангелие от Марка)

Мф – От Матфея святое благовествование (Евангелие от Матфея)

Откр – Откровение Иоанна Богослова (Апокалипсис)

1 Петр – Первое соборное послание святого апостола Петра

Рим – Послание к Римлянам святого апостола Павла

2 Тим – Второе послание к Тимофею святого апостола Павла

Флм – Послание к Филимону святого апостола Павла

О названиях книг Священного Писания и нумерации псалмов

Названия некоторых книг Священного Писания и нумерация псалмов в западных изданиях Библии и в русской Библии несколько отличаются, поскольку русский синодальный перевод следует Септуагинте, то есть «переводу семидесяти толковников», сделанному с еврейского на греческий в III-II вв. до Р.Х., тогда как западные издания ориентируются на еврейскую традицию, представленную в так называемой масоретской Библии. В настоящем издании все названия книг Священного Писания даны по русскому синодальному переводу Библии. Для сведения читателей ниже приводится таблица соответствий:

Септуагинта: Масоретская Библия:

1 Царств	1 Самуила
2 Царств	2 Самуила
3 Царств	1 Царей
4 Царств	2 Царей

В некоторых изданиях Библии Книгу Неемии называют Второй книгой Ездры, Вторую Ездры – Третьей Ездры, а Третью Ездры – Четвертой книгой Ездры. Нумерация Книг Ездры, цитируемых автором, в настоящем издании также дается по русскому синодальному переводу Библии.

ПОЯСНЕНИЯ К ОТДЕЛЬНЫМ ПОНЯТИЯМ

В данный раздел включены лишь те историко-культурные и богословские понятия, значение которых не раскрывается автором непосредственно в тексте книги.

Агапе (греч. αγαπή) – одно из четырех греческих слов (агапе, эрос, филия, сторге), переводимых на русский язык как «любовь». Древние греки понимали под «агапе» одаряющую, жертвенную, направленную на благо ближнего любовь (центральное место это понятие занимает, например, в философии Плотина – см. «Эннеады»); ранние христиане называли так «вечери любви» – собрания, предполагавшие братское общение верующих между собой, которые устраивались в память о Тайной вечере.

Апокалиптика (от греч. ἀροκάλυψις – откровение, апокалипсис) – богословская наука, занимающаяся изучением вопросов о судьбе богоизбранного народа, как правило, в эсхатологическом (см. Эсхатология) плане, в рамках универсальной истории; литературный жанр, возникший на древнем Ближнем Востоке и благодаря христианству получивший широкое распространение в средневековой Европе. Основным признаком этого жанра является рассказ об откровении, полученном тайнозрителем от Бога через посредника (ангел, святой и т. п.). Главными действующими лицами выступают персонажи Ветхого Завета. Произведения в жанре апокалиптики обычно содержат видения, описания путешествий по небесному миру, часто, но не всегда, эсхатологические пророчества и т. п. При этом предсказания эсхатологической катастрофы могут встречаться и в произведениях других жанров (Книги Премудрости, Завещания патриархов и проч.). То же относится и к описаниям небесного мира, которые могут входить в состав текстов литургического характера (напр., Песни субботнего жертвоприношения из Кумрана). В составе Нового Завета, помимо Откровения Иоанна Богослова, встречаются отдельные элементы жанра апокалиптики (напр., так называемый «малый апокалипсис» (Мф 24; Мк 13; Лк 21; 2 Кор 12:1-4). К апокрифической новозаветной апокалиптике относятся Пастырь Ермы, Апокалипсис Петра, Вознесение Исаи, 16я глава Учения 12 апостолов (Дидахе). Жанр апокалиптики широко использовался гностиками (Апокалипсис Адама, 2-й Апокалипсис Иакова, Апокриф Иоанна, Апокалипсис Павла и др.). Среди позднеиудейских мистических текстов также имеются близкие к апокалиптическим (напр., 3-я Книга Еноха). В христианской традиции произведения в жанре апокалиптики встречаются также в составе житийной литературы.

Второисайя – условное обозначение богодухновенного пророка, которому, как принято считать в современной библеистике, принадлежат главы 40–55 и, вероятно, 56–66 Книги пророка Исаи, поскольку в них содержатся прямые намеки на возвращение вавилонских пленников и свидетельства о том, что автором этих текстов мог быть не Исаия Иерусалимский, а Исаия Вавилонский, вернувшийся вместе с пленниками в Иерусалим (538 до Р.Х.); именование Второисайя вошло в оборот в XVIII в.; блаженный Иероним называл Второисайю

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
«ветхозаветным евангелистом».

Вульгата (лат. *Vulgata* – распространенная, доступная народу) – перевод Священного Писания на латинский язык, выполненный блаженным Иеронимом Стридонским в V в. с древнееврейского (Ветхий Завет) и с греческого (Новый Завет) языков. Псалтирь приводится в двух вариантах: *juxta Hebaeos* (по еврейскому тексту) и *juxta LXX* (по тексту 70 толковников – Септуагинте); текст Вульгаты, канонизированный Римской Церковью, используется в латинской патристике и богослужении и лежит в основе большинства европейских переводов Библии.

Герменевтика (от греч. *hermeneutikos* – разъясняющий, истолковывающий; букв.: искусство толкования) – комплекс методов философско-филологического толкования текстов; в богословии различают старую и новую герменевтику. Старая герменевтика – условное название области богословия, сформировавшейся в холастической средневековой библеистике на основе иудейских и святоотеческих правил толкования Библии; важнейшей чертой является признание нескольких уровней смысла Писания. Старая герменевтика различает в Библии 1) буквальный и 2) таинственный, или сокровенный, смысл. В свою очередь буквальный смысл подразделяется на исторический и метафорический, или иносказательный. Таинственный смысл подразделяется на: а) прообразовательный (аллегорический), б) нравственный и в) аналогический смысл (см. Учение о четырех смыслах). В православной экзегетике принципы старой герменевтики сохраняют полную силу и в настоящее время. Новая герменевтика – система методов, предназначенная для интерпретации Нового Завета в соответствии с запросами современной мысли и сознания; возникла в середине XX в., преимущественно среди протестантских библеистов.

Гностицизм (от греч. *gnosis* – знание) – религиозное течение, развивавшееся параллельно христианству и пытавшееся сочетать Евангелие с восточно-эллинистической теософией, оккультизмом и мифологией. Расцвет гностицизма приходится на II–III вв., но влияние его было более продолжительным. Одна гностическая secta – мандеи – существует и в наше время (см. также Мандейские писания).

Декалог (десятисловие, десятословие) (от греч. *deka* – десять и *logos* – слово) – десять заповедей Моисеевых, записанных на «скрижалях Завета» (Исх 20:2–17; Втор 5:6–21); Декалог, в отличие от остального Закона, возник в результате непосредственного Откровения Божия, данного Моисею на горе Синай на пятидесятый день после Исхода из Египта (ок. 1250 до Р.Х.). Согласно Преданию, Бог Сам таинственным образом начертал десять заповедей на каменных досках (скрижалях), приготовленных Моисеем. Скрижали хранились в Ковчеге Завета по крайней мере до X в. до н. э. (Втор 10:5; 3 Цар 8:9). Неизвестно, когда был утрачен Ковчег, но в эпоху Второго Храма (между 516 до Р.Х. и 70 по Р.Х.) он уже не существовал. Заповеди первой скрижали говорят об отношении человека к Богу и устройении духовной жизни людей, заповеди второй скрижали – о нравственном устройении жизни и отношений людей друг с другом. Вместе с древнейшим Моисеевым исповеданием веры (Втор 6:4–5) Декалог выражает непреходящую суть вероучения Ветхого Завета, поэтому Христос освящает Декалог Своим авторитетом, сводя его к двум главнейшим заповедям: любви к Богу и любви к человеку (Мк 12:28–31; ср. Мф 22:35–40). Порядковое разделение заповедей Декалога неодинаково в западной и восточной церковных традициях. В Православной Церкви на первой скрижали пишется четыре заповеди, на второй – шесть. В Католической – на первой скрижали три (без второй, о кумирах), на второй семь (десятая заповедь разделена на две).

Левит (левиты) – представители колена Леви (Левия); из левитов набирались служители в переносном храме – Скинии, а позднее – в иерусалимском Храме; священнослужители у древних евреев разделялись на три степени: первосвященники, священники (коэны) и левиты; при богослужении левиты охраняли порядок, руководили обрядом жертвоприношения, пели псалмы; кроме того, левиты традиционно составляли летописи, изучали закон и следили за его соблюдением, выступая среди народа как учителя и судьи.

Легализм – в современном языке – строгое соблюдение правовых норм, приверженность букве закона; в богословии – синоним «законничества», косного благочестия. Во времена Нового Завета легализм стал препятствием на пути духовной свободы христианина; в опровержение легализма апостол Павел написал свое Послание к Галатам.

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Мандейские писания – религиозные тексты, связанные с гностической sectой
мандеев (от арамейского «знание»), существующей по сей день в Ираке
(численность ок. 1000 человек). Первые сведения о ней восходят к VIII в. по
Р.Х.; более подробно Европа познакомилась с мандейскими писаниями во второй
половине XIX в. Мандейские писания были впервые опубликованы в 1915 и 1925
гг., в 1950–1960х гг. к ним прибавились новые публикации. Тексты написаны
на одном из диалектов арамейского языка; рукописи не старше XVI в., но сами
писания возникли, видимо, на много веков раньше (VI–VII вв.). По учению
мандеев, высшее Божество «Великая Жизнь» эманирует из себя небесные
существа, или эоны (символом эманации является Иордан). Эоны были
бibleйские праотцы и пророки, последний из них Иоанн, сын Захарии. Иисуса
Христа и Магомета мандеи считают лжепророками. Мандеи практикуют регулярные
священные омовения и ритуальные трапезы и в этом напоминают ессеев Кумрана.
По мнению многих ученых, религия мандеев могла возникнуть из слияния
гностических сект Вавилонии с группами учеников Иоанна Крестителя,
переселившихся в Двуречье из Иудеи (намек на такие группы усматривают в
дeян 18:24–19:7).

Мишна – см. Талмуд.

Онтологая – раздел философии, изучающей проблемы бытия, наука о бытии.

Пятидесятница – ветхозаветный праздник (евр. шавуот – праздник седмиц, или недель), отмечался в память о даровании евреям на пятидесятый день после Исхода из Египта Десяти заповедей (см. Декалог); в новозаветной Церкви – день Святой Троицы и Сошествие Святого Духа. Христианский праздник ведет свое происхождение от иудейского, но имеет другое значение; отмечается на пятидесятый день после Пасхи, Воскресения Христова, в память о сошествии Святого Духа на апостолов в виде огненных языков. В этом событии открылась совершившаяся деятельность третьего Лица Пресвятой Троицы в подтверждение учения Иисуса о Триедином Боге и участии Трех Лиц Божества в Домостроительстве спасения человеческого рода. Именно поэтому день сошествия Святого Духа связывают со Святой Троицей. Православная Церковь отмечает Троицу на сорок девятый день после Пасхи, в воскресенье, а понедельник посвящает во славу Святого Духа; в христианских церквях западной традиции на сорок девятый день после Пасхи празднуется Пятидесятница, то есть Сошествие Святого Духа на апостолов, а день Святой Троицы приходится на следующее воскресенье.

Раввин – звание, присваиваемое по получении высшего еврейского религиозного образования, дающего право возглавлять конгрегацию или общину, быть членом религиозного суда и преподавать в иешиве, высшем религиозном учебном заведении, предназначенном для изучения Устного Закона; словом «рав» в мишнайской литературе (см. Талмуд) называют законоучителя; раввин времен Талмуда был толкователем Торы (см.) и Устного Закона, а также наставником, при этом раввин почти всегда зарабатывал на жизнь какой-либо другой работой. От раввинов требовалась не только ученость, но и мудрость судьи, способность руководить общественными делами и духовной жизнью общины и служить моральным образцом для ее членов. В обязанности раввинов не входило отправление функций священнослужителя: раввин не должен был вести синагогальную литургию, благословлять членов конгрегации и т. п. Лишь позднее в обязанности раввинов вошло заключение брака и совершение развода, поскольку для этого, в особенности для развода, необходимо знание религиозного закона и соблюдение судебной процедуры. Религиозный авторитет раввина опирался прежде всего на традиции учености. Только в XIV в. начинается процесс постепенного превращения должности раввина в своего рода профессиональную службу.

Раввинистическая литература (раввинистические сочинения) – термин, обозначающий еврейскую галахическую (нормативную) литературу со времени завершения Талмуда (см.) до наших дней. Основными жанрами раввинистической литературы являются комментарии к Талмуду, так называемые новеллы (нововведения к Талмуду), галахические (законоустанавливающие) постановления и респонсы (сборники рекомендаций, построенные по принципу «вопрос–ответ» и затрагивающие разные сферы еврейской жизни).

Регноцентризм – понятие, введенное в оборот западными богословами (от лат. regno – царство); используется применительно к концепциям, рассматривающим Царство (Божие) как конечную цель вселенской истории.

Секуляризм (секулярный) (лат. saecularis – светский) – социальная доктрина,

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org приверженцы которой полагают, что движение к лучшему обществу и возможные социальные и политические реформы должны основываться на позитивном научном знании, а не на религии; сторонники секуляризма выступают за отделение Церкви от государства и передачу всех социальных и политических функций светской власти.

Синоптические Евангелия – условное название трех первых Евангелий, которые обнаруживают большое сходство в композиции, а также имеют немало буквальных совпадений. Это стало очевидным после того, как в 1774–1776 гг. их издал в виде синопсиса, т. е. параллельными столбцами, протестантский исследователь Нового Завета И. Грисбах. Четвертое Евангелие от Иоанна по стилю и содержанию отличается от синоптических. Сходство синоптических Евангелий обусловлено общими источниками (письменными и устными) и ролью единой древней традиции; композиционные, содержательные и лексические различия синоптических Евангелий связаны со средой и временем их возникновения, а также с индивидуальными оттенками богословия каждого из евангелистов и адресной направленностью их текстов. Евангелист Матфей был палестинским евреем; его Евангелие, самое раннее по времени возникновения (ок. 42 г.), написано для христиан из евреев и тесно связано с традицией Ветхого Завета. Евангелист Марк, сопровождавший апостола Павла в его миссионерских путешествиях, писал свое Евангелие для христиан из язычников (в частности, римских), поэтому он останавливается преимущественно на речах и делах Спасителя, в которых особенно проявляется Его Божественное всемогущество. Многие особенности повествования можно объяснить близостью Марка к апостолу Петру. Все древние писатели свидетельствуют, что Евангелие от Марка является краткой записью проповеди и рассказов первоверховного апостола. Евангелист Лука, воспитывавшийся в греческой семье, был тем, кто сопровождал апостола Павла в Македонию и малоазийские города и оставался при нем во время пребывания апостола под стражей в Кесарии и в Риме; не будучи палестинцем и обращаясь к христианам из язычников, Лука обнаруживает меньшее, чем евангелист Матфей, знание обстановки, в которой происходили евангельские события, но стремится уточнить хронологию событий, указывая на царей и правителей. Евангелие от Иоанна традиционно не включается в состав синоптических Евангелий, поскольку отличается от них и по содержанию, и по форме изложения. Святой Ириней Лионский указывает, что Иоанн написал свое Евангелие после других евангелистов во время пребывания в Эфесе; по словам Климента Александрийского, апостол Иоанн, исполняя желание своих учеников, находивших, что в Евангелиях изображен преимущественно человеческий облик Христа, написал «евангелие духовное», наиболее богословское из всех Евангелий. В нем уделяется много места речам Христа, в которых раскрывается тайна Его посланничества и Богосыновства. Текст Евангелия от Иоанна свидетельствует о том, что его автор был жителем Палестины, хорошо знавшим ее обычай и праздники; в языке четвертого Евангелия исследователи обнаруживают семитский подтекст и влияние иудейской литературы того времени.

Талмуд (евр. учение) – так называемая Устная Тора (Устный Закон): многотомный свод правовых и религиозно-этических положений иудаизма, уникальное произведение, включающее дискуссии, которые велись на протяжении около восьми столетий (II в. до Р.Х. – VI в. по Р.Х.) законоучителями Палестины и Вавилонии и привели к фиксации Устного Закона. Расширенное устное толкование библейских законоположений было собрано и отредактировано в 210 г. и получило название Мишна (букв.: повторение). Мишна вскоре сама стала предметом толкований; собрание толкований Мишны называется Гемара (букв.: учение); Мишна и Гемара и составляют Талмуд. Так как толкование Мишны происходило в Палестине и Вавилонии, то имеются два Талмуда – Иерусалимский и Вавилонский. Кроме законодательных текстов Талмуд включает большое количество сказочных и мифологических сюжетов, народных поверий, исторических, медицинских, магических, кулинарных текстов, случаев и анекдотов. В Талмуде сохранились важные свидетельства, которые проливают свет на Новый Завет. Одним из первых христианских библеистов, который привлек Талмуд для толкования Евангелий, был Эдершайм: он использовал талмудическую письменность в основном для уточнения исторического фона евангельских событий; другие авторы пошли дальше, обнаружив глубокую связь между Новым Заветом и раввинистической литературой (см.). Сама идея Предания, методы интерпретации Библии, обряды церковных таинств, молитвенные чинопоследования Церкви – все это оказалось связанным не только с Писанием Ветхого Завета, но и со священными традициями иудейства.

Теофанический, от Теофания (от греч. theos – Бог и phanein – являться; Богоявление) – зримые образы присутствия Бога в мире, знак, который Он дает

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org о Себе человеку на языке природных стихий, и прежде всего – огня и ветра; в Библии – явления Сущего через видения, откровения и пророческое слово. Величайшей Теофанией стало воплощение Слова в Иисусе Христе. Теофанией (Эпифанией) называется также один из христианских праздников – праздник Богоявления. Впервые празднование Теофании (одновременно с Рождеством Христовым) получило распространение в гностических общинах II в. по Р.Х.; эта традиция была воспринята восточными церквями, и одновременное празднование Теофании и Рождества Христова продолжалось до IV – начала V вв. по Р.Х. В «Апостольских постановлениях» упоминается отдельный от Рождества праздник Теофании (Эпифании) как праздник нисхождения Бога на землю, однако в этом источнике праздник связывается не только с Крещением, но и поклонением волхвов, чудом в Кане Галилейской и другими новозаветными эпизодами, связанными с Богоявлением. В современном православии Теофания (Эпифания, Богоявление) – один из двунадесятых праздников; празднуется в день Крещения Господня, когда была явлена Пресвятая Троица – Бог Сын крестился, Бог Отец свидетельствовал Его своим гласом, Бог Дух Святой сошел на Него в виде голубя.

Теоцентризм (букв.: богоцентризм, от греч. *theos* – Бог и лат. *centrum* – центр круга) – фундаментальное понятие христианского богословия, сложившееся в средневековой схоластике и отражающее представление о богоизбранности и богоустремленности как бытия в целом, так и отдельных его составляющих – мира, человека, истории, будущего; различают теоцентристическую онтологию, антропологию, гносеологию, эсхатологию, экклесиологию.

Тора (евр. учение, наставление) – первоначальное значение – «закон»; в Пятикнижии Торой называется отдельное Божественное предписание или совокупность законов и постановлений, относящихся к той или иной стороне жизни, например «Тора (Закон) Моисея», «Тора всесожжения» и т. д.; впоследствии Торой в иудейском мире стали называть Пятикнижие в отличие от Библии в целом; дальнейшее расширение значения произошло с различием Письменного Закона (Танаха) и Устного Закона (см. Талмуд); в самом широком смысле Торой называют всю совокупность еврейского традиционного закона – от Библии до последних галахических (нормативных) нововведений; в современном западном богословии понятие «Тора» часто используется в своем исконном значении – «Закон», в каком оно встречается в Пятикнижии, являющемся одновременно частью еврейского Танаха и христианского Ветхого Завета.

Третий орден – одна из трех ветвей католического нищенствующего монашеского ордена, учрежденного святым Франциском Ассизским для проповеди апостольской бедности, аскетизма и любви к ближнему (первый орден); второй (женский) орден святого Франциска называется орденом бедных клариссинок (основан в 1224 г. святой Кларой, сподвижницей святого Франциска); третий орден (орден терциариев) был учрежден святым Франциском в 1221 г.; в 1401 г. орден получил собственный устав; помимо терциариев, руководствующихся этим уставом, существует значительное число терциариев, живущих в миру и именующихся Третьим орденом мирян святого Франциска; современный устав терциариев-мирян составлен в 1978 г.; к числу терциариев-мирян принадлежали, например, Данте, Людовик IX Святой, Микеланджело и др.

Учение о четырех смыслах Писания – представление о наличии в Священном Писании сокровенных, духовных смыслов; основывается на учении блаженного Августина и восходит к идеям Оригена (который выделял три смысла Писания: буквальный, нравственный и аллегорический в соответствии с тремя «составляющими» человека – телом, душой и духом) и блаженного Иеронима (который выделял два смысла). Согласно схоластической герменевтике, Писание обладает четырьмя смыслами: 1. Буквальный (или исторический) смысл – обнаруживается при прямом, дословном понимании текста; относится к историческим событиям, описанным в Библии. 2. Аллегорический смысл – доктринально-догматический, который в неявном виде содержится в отдельных местах Писания и требует прояснения. 3. Тропологический (от греч. *tropos* – поворот, оборот речи). или морально-аллегорический, нравственный смысл дает нравственное руководство, правила христианского поведения. 4. Аналогический (от греч. *anago* – возвышать) смысл дает основание для христианской надежды, указывает на будущее исполнение Божественных обещаний в небесном Иерусалиме. Принцип различия четырех смыслов Священного Писания, именуемых «квадrigой», закреплен в Катехизисе Католической Церкви (ст. III: Священное Писание, 115–118), где помимо общего теологического объяснения каждого из них дается краткая «житейская» интерпретация, емко сформулированная в средневековом стихотворении, цитируемом в параграфе 118

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org указанной статьи Катехизиса: «Буквальный смысл – излагает события, аллегория – учит, чему верить, нравственный – что делать, аналогия – к чему стремиться».

Христология – богословский термин для обозначения специальной отрасли христианского богословия, занимающейся изучением вопросов, которые относятся ко второму Лицу Святой Троицы – Иисусу Христу и связаны с проблемой соотношения в Нем Божественной и человеческой природы; библейская христология подразделяется на ветхозаветную и новозаветную; первая содержит учение о Спасителе-Мессии, Которого ожидает ветхозаветный мир; вторая учит о сошедшем на землю Мессии – Иисусе Христе.

Христоцентризм – общий подход в религиозно-философской мысли, признающий центральное место Христа как во вселенской истории, так и в онтологических основах бытия, поскольку в Нем соединились Бог и человек, небесный и земной мир.

Экзегетика, экзегеза (греч. *exegesis* – выведение) – разъяснение, толкование как священных, так и светских текстов. Библейская экзегеза – толкование текста Священного Писания – носит двуединый характер: изучает Писание как исторический и литературный памятник и одновременно как богодохновенное Слово, как Откровение. Экзегеза берет свое начало в дохристианское время. Многие законы Пятикнижия (см. Тора) представляют собой истолкование и раскрытие заповедей Декалога (см.); в Псалмах содержится своего рода молитвенно-литургический комментарий к Пятикнижию, Историческим книгам и Книгам Премудрости. Еврейская традиция истолкования Священного Писания (Танаха), восходящая по крайней мере к эпохе Ездры (V в. до Р.Х.), привела к возникновению особого сословия «книжников» – учителей и толкователей Закона; со временем были выработаны формальные принципы и правила толкования и возникли школы экзегезы. В эпоху Иисуса Христа наиболее влиятельными толкователями Торы были фарисеи; их интерпретации Закона, получившей окончательное выражение в Мишне (см.), был придан в иудаизме нормативный статус. Христианская экзегеза при своем возникновении заимствовала некоторые приемы, выработанные в античных толкованиях древних текстов и в иудейской экзегезе. Библейская экзегеза оформилась в самостоятельную научную дисциплину лишь в начале XIX в. Ее расцвет был обусловлен бурным развитием библейской археологии, филологии, исторической науки, текстологической критики и литературного анализа, результаты и достижения которых учитывала экзегетика. Вместе с тем экзегеты столкнулись с резкой критикой со стороны тех, кто считал недопустимой такую интерпретацию библейских текстов, которая фактически пренебрегала их собственно богословским содержанием. И в протестантской, и в католической, и в еврейской среде высказывалось мнение о том, что задачи библейской экзегезы не исчерпываются историческим и критическим анализом и предполагают способность толкователя проникаться Божественным духом Священного Писания.

Экзорцизм (экзерцизм) (лат. *exorcismus* от греч. *exorkismos* – заклинание, изгнание) – обряд «изгнания демонов»: существующая в различных культурах и религиях практика изгнания злых духов, бесов из человека, избавление человека от одержимости ими с помощью заклинаний, молитв и других обрядовых действий, проводимая специально подготовленным священником-экзорцистом. В настоящее время Католическая Церковь готовит экзорцистов в университете *Athenaeum Pontificium Regina Apostolorum*; в православии экзорцизмом также называется «отчитка» – специальный молебен, во время которого священник, имеющий на это благословение и духовную силу, читает заклинательные молитвы на изгнание из человека бесов.

Экклесиология (эклезиология) (от греч. *ekklesia* – народное собрание, Церковь и *logos* – слово, учение) – учение о Церкви как раздел догматического богословия и как элемент богословия того или иного святого Отца. В христианской экклесиологии сочетаются мистический и канонический аспекты: первый смотрит на Церковь как на мистическое Тело Христово (ср. 1 Кор. 12, 27), для которого Христос – глава; второй говорит о единстве Церкви вокруг епископа и единстве епископов между собой при непрерывности преемства от святых апостолов, положенных Христом в основание Церкви: «Ты – Петр, и на сем камне я создам Церковь Мою» (Мф 16:18).

Экуменический перевод Библии (на немецкий язык) – совместный единый перевод Библии на немецкий язык, предпринятый Католической и Протестантской церквами для создания текста, соответствующего нормам современного

Официальное решение о создании межконфессиональной комиссии по переводу Библии на немецкий язык было принято после Второго Ватиканского Собора в 1967 г. В комиссию вошли представители Католической и Протестантской церквей из Западной Германии, ГДР, Австрии, Швейцарии, Южного Тироля и Восточной Бельгии. К моменту начала работы комиссии Протестантская Церковь использовала только перевод Лютера, который неоднократно подвергался редакционной обработке, тогда как Католическая Церковь немецкоязычного пространства использовала для литургических целей перевод Библии на латинский язык (Вульгату), а для образовательных целей – многочисленные переводы на немецкий язык (до 1960 г. в обращении было 25 переводов Библии на немецкий язык). В 1967–1979 гг. совместными усилиями были переведены и изданы Новый Завет и Псалтирь. Дальнейшая работа была осложнена разногласиями, которые побудили Протестантскую Церковь выйти из проекта, о чем было официально заявлено в 2005 г. Протестантская Церковь немецкоязычных стран и по сей день проводит литургию по последней редакции лютеровского перевода Библии.

Эсхатология (от греч. *eschatos* – последний) – система представлений о конечной судьбе мира и человека; в христианском богословии – специальный раздел, рассматривающий «последние события» на основе Священного Писания. Термин утвердился в XIX в. Принято разделять эсхатологию на общую и частную: первая рассматривает цель и завершение всего исторического мирового процесса, вторая – учит о посмертном бытии отдельного человека. Одно из ключевых понятий современной эсхатологии – эсхатон, понимаемый как особое, вневременное измерение, в котором время переходит в вечность – время, которое должно прийти, которое близко, «при дверях» (Мф 24:33); кроме того, этот богословский термин используется как определение открывающегося, но еще не осуществившегося Царства Божия.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН, УПОМИНАЕМЫХ В ТЕКСТЕ КНИГИ И В РАЗДЕЛЕ «ЛИТЕРАТУРА»

Август, Октавиан (*Augustus Octavian*) (63 до Р.Х. – 14 по Р.Х.) – первый император Рима (с 27 до Р.Х.); сын сестры Гая Юлия Цезаря, усыновлен Цезарем по завещанию (44 до Р.Х.); носил титул Отца Отечества; после смерти был объявлен «божественным» (*divus*); положил начало формированию идеологии нового государственного строя – принципата. Впоследствии термин «Август» (лит. возвеличенный богами) приобрел значение титула императора. 27, 28, 96, 293, 340

Августин (Августин Аврелий) (*Aurelius Augustinus*) (354–430) – святой Католической и Православной церквей (в православии именуется обычно «блаженный Августин»); епископ Гиппонский, философ, проповедник, христианский богослов; оказал значительное влияние на западную философию и католическое богословие. 40, 213, 252, 268

Адам, Карл (*Adam, Karl*) (1876–1966) – немецкий теолог, исследователь истории догматов Церкви; автор фундаментальных трудов «Сущность католицизма» (*Das Wesen des Katholizismus*, 1924) и «Иисус Христос» (*Jesus Christus*, 1935), принесших ему мировую известность. 5

Антиох (Антиох IV Епифан) (*Antiochos IV Epiphanes*) – сирийский царь (175–164 до Р.Х.) из династии Селевкидов македонского происхождения, второй сын Антиоха Великого; в 169 г. до Р.Х. вступил с войском в Иерусалим, осквернил и разграбил Иерусалимский Храм; в 167 г. до Р.Х. вновь разгромил Иерусалим и, опираясь на эллинизированную часть иудеев, запретил соблюдение Закона Моисеева; его жесткая политика эллинизации населения привела к восстанию в Иудее и Маккавейским войнам. 185

Антоний Великий (*Antonius*) (ок. 251 – ок. 356) – святой преподобный, раннехристианский подвижник и пустынник; основатель отшельнического монашества, автор Устава отшельнической жизни; главный источник сведений о нем – древнейшее греческое житийное сочинение «Жизнь Антония» (365), написанное Отцом Церкви святителем Афанасием Александрийским (IV в.). 89

Артю, Оливье (*Artus Olivier*) (р. 1954) – французский богослов; профессор Католического института, Париж (*Institut Catholique, Paris*); в настоящее время член Папской библейской комиссии. 135, 362

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Бар-Кохба, Симон (Шимон) – предводитель иудеев в восстании против римлян
при императоре Адриане (131–135 по Р.Х.). 55, 306

Баррет, Чарльз К. (Barrett, Charles K.) (р. 1917) – английский протестантский теолог, специалист по Новому Завету; профессор Даремского университета, видный экуменический деятель; широкое признание получили такие его работы, как «Евангелие от Иоанна» (The Gospel according to St. John, 1955), «Дух Святой в евангельской традиции» (The Holy Spirit in the Gospel Tradition, 1958), «Признаки апостола» (The Signs of the Apostle, 1970). 254, 257, 260, 265, 273, 274, 284, 365

Бенедикт (Бенедикт Нурсийский) (Benedictus Nursius) (ок. 480 – ок. 547) – святой Католической и Православной церквей; в православии именуется «святой Бенедикт»; основоположник западного монашеского ордена, автор «Устава святого Бенедикта» (Regula Benedicti), важнейшего из монашеских уставов латинской традиции; основной источник сведений о нем – «Диалоги» (ок. 597) святого Григория Великого, Папы Римского. 140, 141, 359

Бернар (Бернард) Клервоский (Bernhard de Clairvaux) (1090–1153) – французский средневековый мистик, один из учителей Церкви (предоставлен в 1830); аббат монастыря Клерво (с 1117); основатель цистерцианского ордена (ордена бернардинцев); один из вдохновителей созданного в 1128 г. ордена тамплиеров и Второго крестового похода; автор многочисленных трудов, в том числе «Проповедей на Песнь Песней». 99, 362

Бизер, Ойген (Biser, Eugen) (р. 1918) – видный немецкий богослов, католический священник, член Европейской Академии наук и искусств, автор многочисленных исследований по вопросам истории религии и обоснования веры. 183, 364

Блох, Эрнст (Block, Ernst) (1885–1977) – немецкий философ; автор ряда работ, в которых с позиции философской антропологии обосновывал и развивал идеи гуманизма и идеалы общественной истории человечества, рассматривая человека как цель и смысл мира. Основополагающая работа Блоха «Принцип надежды» (Das Prinzip der Hoffnung, 1954) легла в основу философии надежды, нашедшей немало последователей. 66

Броэр, Инго (Broer, Ingo) (р. 1943) – немецкий теолог, экзегет, доктор богословия, член Комиссии по изучению Нового Завета (Studiorum Novi Testamenti Societas) Международного общества по изучению Нового Завета; автор работ по истории античного мира «новозаветной» эпохи. 235, 365

Буамар, Мари-Эмиль (Boismard, Marie-Emil) (1916–2004) – французский богослов, автор фундаментальных трудов по синоптическим Евангелиям и апокалиптике. 231

Бубер, Мартин (Buber, Martin) (1878–1965) – немецко-еврейский философ, разрабатывал идеи «философии диалога», восходящие к Марбургской школе Неокантианства и нашедшие свое отражение в его работе «Я и Ты» (Ich und Du, 1923). 153, 154

Бультман, Рудольф (Bultmann, Rudolf) (1884–1976) – немецкий протестантский теолог, один из самых влиятельных экзегетов Нового Завета XX в.; известен своей «программой» демифологизации керигмы (возвещения Евангелия); основные работы: «Новый Завет и мифология» (Neues Testament und Mythologie, 1941), «Первохристианство среди древних религий» (Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, 1949) и «Богословие Нового Завета» (Theologie des Neuen Testaments, 1948–1953). 62, 226–228, 242, 361, 364

Вайс, Иоганн (Wei?, Johann) (1863–1914) – немецкий исследователь Нового Завета либерально-протестантского и рационалистического направления; исходил из общей для либерально-протестантской школы установки о несовпадении «Христа веры» и «исторического Иисуса»; эти взгляды нашли свое отражение в фундаментальной работе Вайса «Проповедь Иисуса о Царстве Божием» (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1892). 65, 361

Винанди, Жак (Дом Винанди) (Winandy, Jacques; Dom Winandy) (1907–2002) – бельгийский монах-бенедиктинец; видный библеист; в 1964 г. на о. Ванкувер (Британская Колумбия, Канада) основал монашеское поселение, состоявшее из нескольких скитов, где жили монахи-отшельники, исповедовавшие по примеру подвижников раннехристианской Церкви аскетизм и неустанное молитвенное

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
служение; пользовался большим авторитетом в церковных и монашеских кругах.
231

Виллам, Франц Мишель (willam, Franz Michel) (1894–1981) – немецкий
богослов, писатель-популяризатор, автор книг для народного просвещения;
наибольшую известность получили его жизнеописание Иисуса (Das Leben Jesu im
Lande und Volke Israels, 1933) и Богоматери (Das Leben Marias, der Mutter
Jesu, 1936). 5

Вилькенс, Ульрих (Wilckens, Ulrich) (р. 1928) – немецкий богослов,
специалист по Новому Завету, преподавал в Марбургском университете;
комментатор и переводчик Нового Завета; автор фундаментального толкования
Евангелия от Иоанна и Послания к Римлянам святого апостола Павла; выступил
с резкой критикой нового перевода Библии на немецкий язык, опубликованного
в 2006 г. 230, 365

Гавлонит (Галилиянин), Иуда – один из предводителей восстания, поднятого в
Галилее в 7 г. по Р.Х. в связи с переписью населения, проводившейся по
приказанию римского прокуратора Квириния. 29

Ганди, Махатма (1869–1948) – философ, проповедовал «ненасильственное
сопротивление»; один из вдохновителей национально-освободительного движения
Индии; возглавлял Индийский национальный конгресс (1921–1934). 133

Гарнак, Адольф фон (Harnack, Adolf von) (1851–1930) – знаменитый немецкий
теолог, историк, автор фундаментальных исследований по истории
раннехристианской литературы и истории догматов; основные работы:
«Аpostольский Символ Веры» (Das apostolische Glaubensbekenntniss, 1892),
«История раннехристианской литературы» (Geschichte der altchristlichen
Literatur, 3 Bde., 1893–1904), 45томное собрание произведений
раннехристианской литературы, к изданию которого Гарнак приступил в 1882 г.
совместно с Гебхардтом, а с 1907 г. продолжил в сотрудничестве с К.
Шмидтом; «История первохристианской литературы до Евсевия» (Geschichte der
altchristlichen Literatur bis Eusebius, 1893–1904); «Учебник истории
догматов» (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1886–1889); «Сущность
христианства» (Das Wesen des Christentums, 1900); «Миссия и распространение
христианства в первые три столетия» (Die Mission und Ausbreitung des
Christentums in den ersten drei Jahrhunderte, 1902) и др. 25, 62, 64, 65,
121, 131, 361

Гвардини, Романо (Guardini, Romano) (1885–1968) – немецкий философ,
католический богослов; автор трудов по философской антропологии и философии
культуры; его книги «О духе литургии» (Vom Geist der Liturgie, 1917),
«Господь. О личности и жизни Иисуса Христа» (Der Herr. Betrachtungen über
die Person und das Leben Jesu Christi, 1937), «Конец Нового времени» (Das
Ende der Neuzeit, 1950), «Власть» (Die Macht, 1951), «Образ Иисуса Христа в
Новом Завете» (Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament, 1953)
многократно переиздавались на разных языках, в том числе и на русском. 5,
39, 360, 363

Гезе, Хартмут (Gese, Hartmut) (р. 1929) – немецкий протестантский теолог,
видный специалист по Ветхому Завету; преподавал в Тюбингенском
университете; в своих трудах разрабатывает идею «библейского канона»,
неразрывного единства Ветхого и Нового Завета. 310, 316, 319, 367

Гёте, Иоганн Вольфганг (Goethe, Johann Wolfgang) (1749–1832) – немецкий
поэт, творческое наследие которого послужило импульсом для развития целого
комплекса философских идей XIX–XX вв. 248, 342

Гнилка, Иоахим (Gnilka, Joachim) (р. 1928) – немецкий богослов, автор
многочисленных трудов, в том числе фундаментальных работ, посвященных
Евангелию от Матфея (Das Evangelium nach Matthäus, 1986), Евангелию от
Марка (Das Evangelium nach Markus, 2002), Евангелию от Иоанна
(Johannesevangelium, 2004). Одна из недавних работ посвящена Иисусу Христу
(Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte, 2007). 32, 50, 87, 357,
360–362, 367

Грело, Пьер (Grelot, Pierre) (р. 1917) – французский католический библеист;
один из редакторов и составителей Словаря библейского богословия и
«Критического введения в Новый Завет» (Introduction critique au Nouveau
Testament, 1976–1977); участвовал в экуменическом переводе Библии и в

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org написании «Критического введения в Ветхий Завет» (*Introduction critique a... l'Ancien Testament*, 1973); одна из итоговых работ Грело, «Введение в Священные книги» (*Introduction aux Livres Saints*, 1954, 1963), переведена на восемь языков. 209, 214, 217, 297–299, 303, 364, 367

Григорий Нисский (Gregorius Nyssenus) (ок. 335 – после 394) – святой, отец Церкви; богослов, христианский епископ, философ, экзегет, один из трех «каппадокийцев»; младший брат Василия Великого, брат преподобной Макрины; близкий друг Григория Богослова; оставил обширное наследие: догматические, нравственные сочинения, толкования на Священное Писание, письма, проповеди («Об устройении человека», «О жизни Моисея», «О молитве», «К эллинам», «Против учения о судьбе», «О душе» и др.). 318

даниелу, Жан (Danielou, Jean) (1905–1974) – французский католический богослов, библеист, историк Церкви; в юности входил в экуменический кружок Ж. Маритена, в котором участвовали и православные богословы Н. Бердяев, С. Булгаков; автор работ об Отцах Церкви (Оригене, Филоне, Григории Нисском и др.); дал одну из первых церковных интерпретаций находок кумранских текстов в работе «Рукописи Мертвого моря и происхождение христианства» (*Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, 1957). 317, 318, 367

даниель-Ропс, Анри (Daniel-Rops, Henri) (1901–1965) – французский поэт, католический писатель, историк Церкви; автор монументального исследования «История Церкви Христовой» (*Histoire de l'Eglise du Christ*); особое внимание уделял изучению жизни Иисуса Христа; его работы 1941–1944 гг. «Народ Библии» (*Le peuple de la Bible*) и «Иисус и его время» (*Jesus et son temps*) получили широкую известность. 5

данте, Алигьери (Dante, Aligieri) (1265–1321) – итальянский поэт, автор «Божественной комедии», ставшей одним из важных текстов философского дискурса XIX–XX вв. 36

дельп, Альфред (Delp, Alfred) (1907–1945) – немецкий пастор-иезуит, участник немецкого Сопротивления, входил в группу графа Гельмута фон Мольтке, казнен в 1945 г. 48

Додд, Чарльз Гаральд (Dodd Charles Harold) (1884–1973) английский протестантский исследователь Нового Завета, богослов и экуменический деятель; главный редактор перевода Новой Английской Библии; широкую известность приобрело его обращение к Всемирному Совету Церквей, в котором он изложил библейские основы общехристианского единения; большую роль в истории новозаветных исследований сыграли его работы «Притчи о Царстве» (*The Parables of the Kingdom*, 1935) и «История и Евангелие» (*History and the Gospel*, 1938), в которых была обоснована теория «осуществленной эсхатологии». Итогом научно-богословской деятельности Додда явилась его книга «Основатель христианства» (*The Founder of Christianity*, 1971; рус. пер. 1993). 193–195, 364

Дшулниг, Петер (Dschulnigg, Peter) – современный немецкий богослов, профессор Бохумского университета, специалист по Новому Завету, автор работ, посвященных Евангелию от Иоанна. 233

Евдокимов, Павел Николаевич (1901–1970) – русский богослов, бо́льшую часть жизни провел в эмиграции. На русском языке вышли работы: «Женщина и спасение мира» (1999), «Православие» (2002), «Этапы духовной жизни» (2003), «Искусство иконы: Богословие красоты» (2005). 36, 360

Евсевий Памфил (Евсевий Кесарийский) (Eusebius Caesariensis) (ок. 265 – ок. 340) – греческий писатель, первый историк Церкви, сочинения которого сохранились до нашего времени; его «Церковная история» (*Historia ecclesiastica*) – важный источник сведений об утраченных книгах Папия Иерапольского, Егезиппа и других раннехристианских писателей, проливающих свет на происхождение Евангелий. 232

Ефрем Сирин (Ephraemus Syrus) (ок. 306–373) – сирийский подвижник, святой, преподобный, почитаемый Западной и Восточной церквами; Учитель Церкви, экзегет, гимнотворец; на Востоке высоко ценились его экзегетические и догматические сочинения; гимны Ефрема Сирина используются в сирийской литургической практике по сей день. 252

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org Иеремиас, Иоахим (Jeremias, Joachim) (1900–1979) – немецкий протестантский теолог, востоковед, специалист по Новому Завету; автор фундаментальных трудов «Притчи Иисуса» (Die Gleichnisse Jesu, 1947), «Проблема исторического Иисуса» (Das Problem des historischen Jesus, 1960, 1969), «Теологическое значение находок Мертвого моря» (Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer, 1962), «Богословие Нового Завета: Провознестие Иисуса» (Neutestamentliche Theologie. Die Verkündigung Jesu, 1970 1988), «Восточная литература» (на рус. яз. 1999) и др. 37, 190, 192–195, 202, 208, 222, 279, 346, 360, 364, 366

Иероним (Стридонский), Евсевий Софроний (Eusebius Sophronius Hieronymus – Hieronymus Stridonensis) (342–419/420) – святой Католической Церкви и блаженный Православной Церкви; главные труды – латинский перевод Ветхого Завета, выполненный на основе Септуагинты, а также редакция латинских версий Нового Завета (Itala или Vetus Latina), выверенных и сведенных в единый текст, который получил впоследствии название Вульгата (Vulgata). 163, 251

Иоанн Златоуст (Joannes Chrysostomus) (347–407) – архиепископ Константинопольский; почитается как один из трех Вселенских святителей и учителей вместе со святыми Василием Великим и Григорием Богословом. 35, 160

Ипполит (Римский) (Hippolitus Romanus) (ок. 170–235) – святой Католической и Православной церквей, священномученик; римский грек, первый «антипапа» (217/218–235); выдающийся богослов, которому приписывается сочинение «философумена» (Philosophumena); автор древнейшего свода церковных канонов («Апостольские установления»). 252

Ириней, епископ Лионский (Irenaeus Lugdunensis) (ок. 130 – ок. 200) – святой Католической и Православной церквей; малоазиатский грек; был послан Поликарпом, епископом Смирнским, в Галлию для проповеди христианства (160 г.); один из первых Отцов Церкви, отстаивавший православие перед лицом гностической теософии; из его сочинений сохранились лишь два: «Опрровержение и победа над мнимым гностисом», или «Против ересей» (Adversus haereses), а также «Доказательство апостольской проповеди» (Demonstratio praedicationis apostolicae), остальные труды представлены во фрагментах. 213, 381

Ирод Великий (Herodus Magnus) (ок. 74 до Р.Х. – 4 до Р.Х.) – царь Иудеи (40–4 до Р.Х.), основатель династии Иродиадов, которая правила Иудеей на протяжении 140 лет; с его именем связан евангельский рассказ об избиении младенцев в Вифлееме в год рождения Господня; вошел в историю как жестокий правитель; годы его правления ознаменовались бурной градостроительной деятельностью в Иерусалиме: он восстановил городские стены, построил в старом городе новые и новый (второй) храм, который своим величием превосходил храм Соломона. Сын Ирода Великого, Ирод Филипп II (4 до Р.Х. – 34 по Р.Х.), управлял несколькими провинциями с титулом тетрапарха (четверовластника); его правление отличалось умеренностью; по его приказанию был выстроен город Кесария на месте древней Панеи. 228, 293, 295

Иуда Гавлонит (Галшянин) – см. Гавлонит (Галшянин), Иуда.

Иустин (Иустин философ, Иустин Великий, Иустин Римский, Иустин (Юстин) Мученик) (Justinus) (ок. 100? – ок. 165) – святой, раннехристианский мученик, один из апологетический мужей и Отцов Церкви, который первым соотнес христианское вероучение с понятиями греческой философии и положил начало богословскому истолкованию истории; сохранились две его «Апологии» (Apologia) и «Диалог с Грифоном Иудеем» (Dialogus cum Tryphone Iudeo). 252

Казель, Анри (Gazelles, Henri) (р. 1912) – французский католический библеист, доктор богословия (1943); в 1942–1954 гг. профессор по кафедре Священного Писания в духовной семинарии св. Сюльпиция, затем в Католическом институте в Париже (1954–1981); состоял членом Папской библейской комиссии; входил в Комитет по библейским изданиям; почетный член ряда востоковедческих и библейских обществ; был президентом французской католической ассоциации по изучению Библии. 231, 365

Кат, Жан-Мари ван (Cangh, Jean-Marie van) – современный бельгийский католический экзегет, специалист по Новому Завету; активный деятель движения в поддержку христиан на Ближнем Востоке. 309, 367

Киприан (Киприан Карфагенский) (*Cyprian, Cyprianus Carthaginensis*) (ок. 200–258) – священномученик, святитель, Отец Церкви; богослов, основные сочинения которого посвящены осмыслинию отступничества и раскола; создатель канонического учения о единстве Церкви и ее иерархической структуре. 141, 160, 161, 165, 166, 172, 175, 252, 359, 363

Кирилл Иерусалимский (*Cyrillus Hierosolymitanus*) (ок. 315–386) – Отец и Учитель Церкви; епископ Иерусалимский (350–386); аскет, проповедник, который пытался поднять значение Иерусалима как центра всей христианской Церкви; дал толкование Символа Веры, а также таинств Крещения, Миропомазания, Елеосвящения, Евхаристии; из других его творений известны «Беседа о расслабленном при купели» и «Беседы о претворении Господом воды в вино». 35

Климент Александрийский (Тит Флавий Климент) (*Clemens Alexandrinus*) (ок. 150 – ок. 215) – христианский апологет, проповедник Священного Писания среди эллинистических книжников, основоположник Александрийской богословской школы, возглавлявший ее до Оригена; известен как автор ряда важных богословских трудов: «Строматы», «Педагог», «Кто из богатых спасется» и др.; в своих творениях обосновывал необходимость философии для Церкви; ввел в богословие понятия «град небесный» и «град земной», которые впоследствии были развиты блаженным Августином; выступал против распространенного среди ранних христиан представления о греховности богатства. 290, 381

Кольвенбах, Петер-Ханс (*Kolvenbach, Peter-Hans*) (р. 1928) – голландский богослов, иезуит, генеральный настоятель Общества Иисуса (1983–2008), ректор Папского Восточного института. 144, 145, 363

Кольсон, Жан (*Colson, Jean*) – современный французский католический богослов, специалист по Новому Завету. 231

Константин (Флавий Валерий Аврелий Константин, Константин I, Константин Великий) (*Flavius Valerius Aurelius Constantinus*) (ок. 285–337) – римский император (с 306); сделал христианскую религию господствующей религией империи; перенес столицу государства в Византию (Константинополь). 122, 123

Конфуций (Кун-цзы) (ок. 551–479 до Р.Х.) – древнекитайский мыслитель, основатель конфуцианства; основные идеи изложены в книге «Лунь юй» («Беседы и суждения»). 296

Крюземан, Франк (*Crusemann, Frank*) (р. 1938) – современный немецкий протестантский богослов, видный исследователь Ветхого Завета; один из издателей журналов «Evangelische Theologie» и «Biblical Interpretation»; участвовал в подготовке нового перевода Библии на немецкий язык, выпущенного в 2006 г.; широкую известность получили его работы по социальной истории Ветхого Завета. 135, 362

Кун, Гельмут (*Kuhn, Helmuth*) (1899–1991) – немецкий философ круга Гадаммера; в 1938 г. эмигрировал в США; по возвращении в Германию (1949) преподавал историю греческой философии, метафизику, эстетику; автор работ по философии культуры: «Культурная функция искусства» (*Die Kulturfunktion der Kunst*, 1931), «Сократ: К истокам метафизики» (*Sokrates: Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, 1959), «Бытие и добро» (*Das Sein und das Gute*, 1962) и др. 204, 364

Луази, Альфред (*Loisy, Alfred*) (1857–1940) – французский экзегет, один из идеологов католического «модернизма»; автор книги «Евангелие и Церковь» (*L’Evangile et l’Eglise*, 1902), направленной против либерального протестантизма Гарнака и ставшей сенсацией в богословских кругах. 62

Льюис, Клайв Стейплз (*Lewis, Clive Staples*) (1898–1963) англо-ирландский писатель («Хроники Нарнии»); как ученый известен своими работами о средневековой литературе и христианской апологетике. 277

Любак, Анри де (*Lubac, Henri de*) (1896–1991) – французский католический богослов, иезуит, представитель «новой теологии»; кардинал (с 1983). Вместе с Ж. Даниелю основал многотомную серию «Христианские источники». Основные труды: «Католичество: социальные аспекты догмата» (*Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 1938), «Драма атеистического гуманизма» (*La drame*

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org de l'humanisme athee, 1944; рус. пер. 1997), «Сверхъестественное» (Supernaturel, 1946), «Встреча буддизма с Западом» (La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident, 1952) и др. 181, 362

Маркион (Марцион) Синопский (Marcion) (ок. 100 – ок. 160) – раннехристианский ересиарх; дважды был отлучен от Церкви; основал собственную церковь с таинствами и священноначалием; ее общины быстро распространились по всему Средиземноморью и исчезли лишь в Средние века; создал свой новозаветный канон, в который включил две книги: «Евангелие», основывающееся на благовествовании Луки, и «Апостол», куда вошли Послания апостола Павла в сокращенном виде; к Маркионову канону примыкал труд «Антитезы», в котором Маркион сопоставлял тексты из обоих Заветов с целью показать их несовместимость. Ни канон, ни «Антитезы» до нашего времени не дошли; против Маркиона писали святой Иустин, Ириней Лионский, Климент Александрийский, Тертуллиан и др.; маркионистский вариант христианства реконструировал немецкий ученый Деллингер (1799–1890), в основном на основе упоминаний Тертуллиана, а также Адольф фон Гарнак. 131

Маркс, Карл (Marx, Karl) (1818–1883) – создатель фундаментальной социально-экономической теории, обосновывающей материалистическую картину мира. 206

Мессори, Витторио (Messori, Vittorio) (р. 1941) – известный итальянский католический писатель. 56

Мольтман, Юрген (Moltmann, Jürgen) (р. 1926) – один из крупнейших современных немецких протестантских богословов; его фундаментальная работа «Теология надежды» (Theologie der Hoffnung, 1964) принесла Мольтману международное признание; его труды «Христианские мученики современности», «Наука и мудрость: к диалогу естественных наук и богословия» изданы на многих языках, в том числе и на русском. 66, 361

Ницше, Фридрих (Nietzsche, Friedrich) (1844–1900) – немецкий философ, представивший в своих работах развернутую критику христианства и определивший тем самым один из векторов развития философской мысли XX в. 108, 110, 362

Нойснер, Якоб (Neusner, Jacob) (р. 1932) – видный еврейский ученый-гебраист, исследователь раввинистической литературы; автор работ, посвященных Торе, Мишне, Талмуду. 82, 114–125, 128, 130, 133, 306, 358, 361

Норден, Эдуард (Norden, Eduard) (1868–1941) – известный немецкий филолог-классик, историк литературы, исследователь раннехристианских текстов, автор работ по истории религии; член государственной Комиссии по изучению наследия Отцов Церкви при Прусской Академии наук. 348

Ньюмен, Джон Генри (Newman, John Henry) (1801–1890) – английский кардинал, один из предшественников обновления и модернизации католицизма; идеи Ньюмена сыграли заметную роль в модернизации католицизма в середине XX в. 168

Ориген (Origenes Alexandrinus) (ок. 185 – ок. 254) – египетский грекоязычный Учитель Церкви, наставник древней христианской богословской школы в Александрии (203–231); основатель христианской философии и библейской текстологии, апологет и комментатор Писания; основные его труды посвящены изучению и толкованию Библии: «Экзаплы» (Hexapla) – еврейский текст Ветхого Завета с параллельными греческими переводами, первое критическое издание Библии и первое многоязычное (полиглotta), «Схолии» (Scholia), или «Замечания», на некоторые книги Ветхого Завета (Исх, Лев, Ис, Пс 1 – 15, Еккл, Ин; сохранились не полностью); «Гомилии» (Homiliae), или «Беседы», почти на все книги Священного Писания (сохранились лишь частично); Толкования на Евангелие от Матфея (Commentarii in evangelium Matthaei) и Евангелие от Иоанна (Commentarii in evangelium Joannis), «О началах» (De principiis), «Против Цельса» (Contra Celsus) и др. 55, 63, 73, 162, 251

Папий Иерапольский (Papius Hierapolis) (ок. 60 – ок. 135) – раннехристианский писатель; епископ малоазиатского города Иераполя; лично знал представителей первого христианского поколения, в частности Иоанна Пресвитера и дочерей Филиппа; в период, когда создание новозаветной письменности уже завершалось, собирал свидетельства живого устного предания

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org о Христе; собранное им вошло в его книгу «Искомментарий Господних изречений», фрагменты которой приводятся Евсевием Памфилом. 232

Папини, Джованни (Papini, Giovanni) (1881–1956) – итальянский писатель; автор книг «Сумерки философов» (Licenzio la filosofia, 1905), «Трагическая ежедневность» (Il tragico quotidiano, 1907, рус. пер. 1923), «Конченый человек» (Le memorie d’Iddio, 1912; рус. пер. 1923), «живой Данте» (Dante vivo, 1933), «жизнь Микеланджело на фоне жизни его времени» (Vita di Michelangelo, 1949) и др.; в 1920-е гг. пришел к католицизму; в 1940–1950х гг. в его сочинениях преобладает религиозная тематика. 5

Пеш, Рудольф (Pesch, Rudolf) (р. 1936) – современный немецкий богослов, один из видных комментаторов Нового Завета; опубликовал полемическую работу, в которой дает критический разбор «диалога» Йозефа Ратцингера с раввином Яacobом Нойнером (Der Jude Jesus von Nazareth: Zum Gespräch zwischen Jacob Neusner und Papst Benedikt XVI, 2008). 181, 228, 315, 319, 364, 366, 367

Пшат – см. Понтий Пшат.

Платон (Plato) (428/427–348/347 до Р.Х.) древнегреческий философ. 101

Плотин (Plotinus) (204/205–269/270) античный философ, основатель неоплатонизма. 342

Понтий Пилат (Pontius Pilatus) – римский правитель Иудеи (26–36 по Р.Х.); Иосиф Флавий и Тацит называют его прокуратором, однако, судя по найденной в 1961 г. в Кесарии надписи, датируемой периодом правления Пилата, он, как и другие римские правители Иудеи, носил титул «префект»; вошел в историю как жесткий, беспощадный, циничный правитель, оскорбивший верования и обычай иудеев; по его суду Иисус был предан на поругание и крестную смерть. Относительно последующей жизни Пилата и его самоубийства существует множество легенд сомнительной исторической достоверности. 28, 55, 56

Рехь, Фотина (Rech, Photina) – в прошлом монахиня-бenedиктинка; автор фундаментального труда, посвященного библейской символике «Образ вселенной. Символика Творения» (Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung, 1966). 246, 365, 366.

Ризенфельд, Харальд (Riesenfeld, Harald) (р. 1913) – видный немецкий теолог; в 1940–1950-е гг. работал в Швеции, возглавлял работы по составлению Corpus Hellenicum; входил в научный совет немецкого Института по изучению новозаветной текстологии. 317, 367

Рукштуль, Ойген (Ruckstuhl, Eugen) – современный немецкий богослов, специалист по Новому Завету, автор работ по Евангелию от Иоанна. 233

Смит, Чарльз У.Ф. (Smith, Charles W.F.) (ум. 1993) англо-американский протестантский священник, проповедник и писатель; принимал участие в многолетней работе по изданию новой редакции Молитвенника (1979); автор книг «Иисус евангельских притч» (The Jesus of the Parables, 1948, 1975), «Парадокс евангельского Иисуса» (The Paradox of Jesus in the Gospels, 1969). 193

Сократ (Socrates) (ок. 469 до Р.Х. – 399 до Р.Х.) – древнегреческий философ. 296, 398

Соловьев, Владимир Сергеевич (1853–1900) – русский философ, поэт, публицист. 50, 56, 360–361

Тереза (Мать Тереза), в миру Агнесса Гонджа Бояджиу (Agneze Gonxhe Bojaxhiu) (1910–1997) – католическая монахиня, известная своей благотворительной деятельностью; причислена Католической Церковью к лику блаженных. 110

Тереза (Святая Тереза из Лизье), в миру Тереза Мартен (Therese de Lisieux) (1873–1897) – католическая святая, кармелитская монахиня, одна из трех женщин, удостоенных титула Учителя Церкви (1997). Широкую известность принесло ей посмертно изданное автобиографическое сочинение «История одной души» (L’histoire d’une âme). 88, 172

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
Тергпуллиан, Квентин Септимиан Флоренс (Tertullianus, Quintus Septimius Florens) (155/165–220/240) – раннехристианский писатель, богослов, автор сорока трактатов, некоторая часть из которых не сохранилась; положил начало латинской патристике. 246, 359

Феофил Антиохийский (Theophilus) (? – не ранее 180/181) – святитель, грекоязычный раннехристианский апологет, толкователь священных книг; ему принадлежат комментарии к Евангелиям, евангельская гармония и толкование на Притчи (утрачены); сохранились лишь «Три книги к Автолику о вере христианской» – апологетическое сочинение, направленное против язычества; в истории догматов известен как богослов, впервые употребивший термин «Троица». 104

Филипп II, сын Ирода Великого – см. Ирод Великий.

Филон Александрийский (Филон Иудейский) (Philon Alexandrinus) (ок. 25 до Р.Х. – 40 по Р.Х.) – представитель еврейского эллинизма, центром которого была Александрия, богослов, апологет иудейства, религиозный мыслитель; разработал учение о Логосе; связывал догмы иудейской религии с греческой философией; его наследие представлено сохранившимся до наших дней философскими трактатами («О вечности мира», «О Провидении» и др.), а также историко-апологетическими сочинениями и комментарием на Пятикнижие. Воззрения Филона оказали значительное влияние на формирование христианской философии. 259, 284

Франциск Ассизский (Francesco d'Assisi) (ок. 1181–1226) – святой, основатель названного его именем нищенствующего ордена, представленного тремя ветвями. 89–91, 110

Франциск Ксаверий (Francisco Javier) (1506–1552) – святой, знаменитый испанский проповедник, христианский миссионер; значительную часть жизни посвятил миссионерскому служению в Индии, на Молуккских островах, в Японии; основатель Общества Иисуса (ордена иезуитов). 171

Хайдеггер, Мартин (Heidegger, Martin) (1889–1976) – немецкий философ-экзистенциалист, оказал значительное влияние на европейскую философию XX в. 66

Хампель, Фолькер (Hamperl, Volker) – современный немецкий богослов, специалист по Новому Завету; автор фундаментальной работы, посвященной проблеме соотношения исторического Иисуса и Иисуса веры «Сын Человеческий и исторический Иисус» (Menschensohn und historischer Jesus, 1993). 335

Хенгель, Мартин (Hengel, Martin) (р. 1926) – немецкий протестантский богослов, видный специалист по истории раннего иудейства, возглавлял Институт античной иудаистики и эллинистической истории религии; автор многочисленных работ по Новому Завету; широкую известность получили его работы «Зелоты. Иудейское освободительное движение от Ирода до 70 г. по Р.Х.» (Die Zeloten. Zur judischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr, 1961), «Иудейство и эллинизм» (Judentum und Hellenismus, 1969), «Христос и власть. Власть Христа и бессилие христиан» (Christus und die Macht. Die Macht Christi und die Ohnmacht der Christen, 1974), «Был ли Иисус революционером?» (War Jesus Revolutionär? 1973) и др. 227, 225, 234–236, 364, 368

Цезарь (Гай Юлий Цезарь) (Gaius Julius Caesar) (100/103 до Р.Х. – 44 до Р.Х.) – древнеримский государственный и политический деятель, полководец, писатель. 96

Циммерман, Генрих (Zimmermann, Heinrich) (1915–1980) – немецкий католический богослов, специалист по Новому Завету, автор многочисленных трудов, посвященных исследованию евангельских притч, Деяний и Посланий апостолов и др. 350, 352, 368

Швейцер, Альберт (Schweizer, Albert) (1875–1965) – немецкий теолог, философ, музыкант, врач, лауреат Нобелевской премии мира (1952). 65

Швейцер, Эдуард (Schweizer, Eduard) (р. 1913) – швейцарский протестантский богослов и экзегет; автор многочисленных трудов, посвященных исследованию тех конкретных общин, в лоне которых создавались канонические Евангелия; составитель общедоступного комментария к Евангелию от Матфея и апостольским

шёнборн, Кристофф (Schonborn, Christoph) (р. 1945) – католический богослов, архиепископ Венский (с 1996), примас Австрии, кардинал (с 1998); член Международной теологической комиссии Святого Престола; участвовал в подготовке нового Катехизиса Католической Церкви; был секретарем комиссии Конгрегации доктрины веры; сторонник диалога между Римско-Католической и Православной церквами. 277, 366

Шлир, Генрих (Schlier, Heinrich) (1900–1978) – немецкий богослов, перешел из протестантизма в католицизм; крупный специалист по Новому Завету; оставил обширное научное наследие. 182, 364, 367

Шнакенбург, Рудольф (Schnackenburg, Rudolf) (1914–2002) – немецкий католический библеист; состоял консультантом Папской библейской комиссии, председателем Общества по изучению Нового Завета, консультантом Папского Секретариата по делам христианского единства и членом Международной Папской богословской комиссии; ему принадлежит курс новозаветного богословия (*Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung*, 1965), обширные комментарии к Евангелию от Марка (*Das Evangelium nach Markus*, Bd.1–2, 1966–1970), Евангелию от Иоанна (*Das Johannes-Evangelium*, Bd.1–3, 1967–1976), посланиям Иоанна (*Die Johannes-Briefe*, 1965) и ряд работ по различным аспектам богословия Нового Завета. 6–8, 17, 250, 252, 335, 352, 354, 358, 360, 365, 368

Шнайдер, Райнхольд (Schneider, Reinhold) (1903–1958) – известный немецкий католический поэт, писатель, эссеист; оставил обширное творческое наследие; при жизни писателя было издано более 200 произведений. 145, 156, 168, 363

Штейн (Штайн), Эдит (Stein, Edith) (1891–1942) известна также под монашеским именем Тереза Бенедикта Креста; немецкий философ, католическая монахиня-кармелитка, погибла в Освенциме; причислена к лику святых Католической Церкви (1987). 103

Штульмачер, Петер (Stuhlmacher, Peter) (р. 1932) – немецкий протестантский богослов, профессор Тюбингенского университета; один из видных европейских представителей движения «Библейское богословие». 69, 233, 361, 365

Эллигер, Карл (Elliger, Karl) (1891–1942) – немецкий протестантский богослов, видный специалист по Ветхому Завету, основатель Института библейской археологии при Тюбингенском университете. 93, 280, 361, 366

Эсбрюк, Мишель ван (Esbroeck, Michel van) (1934–2003) – бельгийский иезуит, богослов и филолог, специалист по восточнохристианской (грузинской, армянской, сирийской) литературе; работал в рукописных хранилищах Москвы, Ленинграда, Еревана и Тбилиси; под его редакцией и в его переводах впервые изданы многие памятники восточной патристики. 309, 367

Юлихер, Адольф (Julicher, Adolf) (1857–1938) – знаменитый немецкий протестантский экзегет и историк Церкви; автор многочисленных научных работ по вопросам толкования Библии; наиболее известны следующие труды Юлихера: «Притчи Иисусовы» (*Die Gleichnisse Jesu*, 1889) – сравнительно-литературоведческий анализ евангельских притч в сопоставлении их с произведениями греческой литературы; «Введение в Новый Завет» (*Einleitung in Neues Testament*, 1894), в котором нашли отражение взгляды школы Гарнака; «Существовал ли Иисус?» (*Hat Jesus gelebt?* 1910). На рус. яз.: Религия Иисуса и начало христианства до Никейского собора // Из истории раннего христианства. М., 1907. 190–193, 325, 364

Ясперс, Карл Теодор (Jaspers, Karl Theodor) (1883–1969) – немецкий философ, психолог, психиатр, один из главных представителей экзистенциализма. 296, 367

Balthasar, Hans 362, 364

Berger, Klaus Urs von 358

Brocke, Michael 363

Brown, Raymond E. 365

Dinkier, Erich 98, 361
Dolna, Bernhard 366
Feuillet, Andre 179, 363
Figura, Michael 366
Grillmeier, Alois 368
Hahn, Ferdinand 365
Henrici, Peter 366
Kaiser, Otto 361, 362, 366, 367
Kronz G. 277
Levi, Vergilio 359
Limbeck, Meinrad 363
Martini, Carlo Maria 363
Meer, Frits van der 290, 366
Meier, John P. 355
Moloney, Francis J. 365
Petuchowski, Jakob J. 363
Rahner, Hugo 366
Ravasi, Gianfranco 363
Robinson, James M. 365
Schmidt, Karl L. 65
Schurmann, Heinz 355
Sibbelee, Hans 366
Soding, Thomas 355
Steinacker, Eberhard 362
Strolz, Walter 363
Trenner, Florian 362
Welte, Bernhard 367
Winkler, Gerhard B. 362
Wulfing v. Martitz, P. 340
Zabrowski, Holger 366

ОБ АВТОРЕ

Его называют «Моцартом богословия» – слава блестящего богослова сопутствовала Йозефу Ратцингеру на всем его долгом жизненном пути. Ему принадлежат сотни трудов, из которых можно составить небольшую библиотеку, часть из них переведена на русский язык («Введение в христианство», «Многообразие религий и единый Завет», «Сущность и задачи богословия», «Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени», «Вера – истина – толерантность. Христианство и мировые религии», «Принципы христианской

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org этики» и др.) Правда, был в его жизни момент, когда он оказался перед выбором: либо сосредоточиться на делах Церкви, либо продолжать свои богословские исследования. В 1980 г. Йозефа Ратцингера, занимавшего в то время кафедру архиепископа Мюнхенского и Фрайзингского, пригласили в Рим: новая должность требовала полной самоотдачи, вот почему, как вспоминает Карл Леманн, епископ Майнцский, «ему настоятельно рекомендовали отказаться от научно-публикаторской деятельности. Ратцингер рекомендациям не внял. И правильно сделал. Потребность писать – неотъемлемая часть его жизни». Даже сейчас, когда все свободное личное время понтифика ограничивается лишь несколькими утренними часами каждого вторника, он продолжает начатый когда-то диалог с читателем. И дело тут, наверное, не столько в потребности писать, сколько во внутренней необходимости идти своим путем, сохраняя верность представлению о долге всякого священнослужителя быть «Cooperatores veritatis» – «соработником истины». Не случайно именно эти слова из Третьего послания Иоанна Йозеф Ратцингер взял в качестве девиза после того, как был поставлен в 1977 г. архиепископом Мюнхенским и Фрайзингским. В своих воспоминаниях Ратцингер говорит, что этим девизом хотел символически объединить свою прежнюю работу богослова и преподавателя с новым служением и одновременно сформулировать для себя главную тему современности – искание правды.

Он родился на католическом юге Германии, в Баварии, в 1927 г., в семье полицейского, учился в классической гимназии (с 1937), затем в семинарии (с 1939), в последний год войны был призван в Австрийский легион, в 1945 г. дезертировал, оказался в американском лагере для военнопленных, где провел несколько месяцев, после чего был отпущен. Уже в ноябре 1945 г. Ратцингер возобновляет занятия в семинарии, по окончании которой в 1947 г. поступает в Георгианум, Богословский институт при Мюнхенском университете. 29 июня 1951 г., на праздник свв. Петра и Павла, в жизни Ратцингера происходит важное событие: он и его брат Георг рукоположены во священники.

В 1953 г. Ратцингер защищает в Мюнхенском университете первую диссертацию «Народ и дом Божий в учении о Церкви святого Августина» и получаетченую степень доктора богословия. В 1957 г. он представляет к защите свою вторую диссертацию «Богословие истории святого Бонавентуры», которая вызвала яростные нападки ряда видных немецких догматиков. В 1958 г. Ратцингер получает кафедру догматического богословия в Институте философии и богословия города Фрайзинг, а через год ему предлагают возглавить кафедру фундаментального богословия Боннского университета. По традиции немецких университетов Ратцингер, принимая кафедру, выступил с публичной лекцией «Бог веры и Бог философии», обозначив главную тему своих богословских исследований.

Его дальнейшая академическая карьера складывалась внешне вполне успешно – он работал в разных университетах, его лекции неизменно собирали полные аудитории, на его выступления съезжались слушатели из разных городов Германии. Из курса лекций, прочитанных им в Тюбингене в 1966–1968 гг., родилась книга «Введение в христианство» (1968), принесшая ему мировую известность. И здесь же, в Тюбингене, он оказался в центре конфликта, разгоревшегося на волне студенческих беспорядков. Богословский факультет оказывается охваченным марксистскими веяниями. Профессор Ратцингер резко выступает против «спекулятивного использования тиранических идеологий». В 1969 г. конфликт Ратцингера с либеральными тюбингенскими богословами вынуждает его покинуть университет и вернуться в Баварию, где ему предоставляется должность в Регенсбургском университете. Там он становится деканом и вице-ректором, а впоследствии назначается главным богословским советником всех германских епископов.

В 1972 г. Йозеф Ратцингер вместе с Г.У. фон Бальтазаром, Анри де Любаком и другими основывает католический журнал «Communio» («Причастие»), посвященный вопросам богословия и культуры.

В 1977 г. Папа Павел VI возвел Ратцингера в степень кардинала. В 1980 г. Папа Иоанн Павел II назначает кардинала Ратцингера главой специального Совета по делам мирян, а затем предлагает пост главы Конгрегации по католическому образованию. Предложение не было случайным: видный богослов, деятельный служитель Церкви, Ратцингер получил широкую известность в церковных кругах еще тогда, когда занимал должность советника кардинала Йозефа Фрингса и принимал участие во Втором Ватиканском Соборе (1962–1965). Подготовленная Ратцингером для кардинала яркая речь, в которой были затронуты среди прочего внутренние проблемы курии и высказывалось суждение

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org о том, что «неосхоластическая косность» Рима может оказаться препятствием на пути к новой догматической Конституции, была встречена овацией, а ее положения были учтены в окончательной редакции этого программного документа Католической Церкви. Предложение Папы Иоанна Павла II требовало от Ратцингера покинуть университет и переехать из Мюнхена в Ватикан. Первоначально Ратцингер это предложение отклоняет, однако после серьезных колебаний 25 ноября 1981 г. принимает решение стать префектом Конгрегации вероучения. Он слагает с себя пасторские обязанности в Германии и переезжает в Ватикан.

В Ватикане Ратцингер становится главным советником Папы Иоанна Павла II по богословским вопросам. Его позиция по ряду вопросов определяла нередко официальную позицию Ватикана. После кончины Папы Иоанна Павла II Йозеф Ратцингер был избран по решению конклава, оглашенного 19 мая 2005 г., 265-м Папой Римским. Новоизбранный Папа взял себе имя Бенедикт XVI – в память о святом Бенедикте Нурсийском, покровителе Европы, и одновременно в память о своем знаменитом предшественнике, занимавшем Престол в 1914–1922 гг., Папе Бенедикте XV, который вошел в историю как «Папа-миротворец», пытавшийся всеми силами воспрепятствовать разворачиванию Первой мировой войны. Йозеф Ратцингер стал после многовекового перерыва восьмым «немецким» Папой: последним соотечественником Ратцингера, возвещенным на папский Престол, был Папа Адриан VI, принявший высокий титул в 1522 г.

В богословском и церковном мире Ратцингер считается сторонником консервативных взглядов. Его последовательная борьба против идеи возведения женщин в священнический сан, против правового признания однополых браков, против абортов, его жесткая критика всеобщей «капитализации», политики «духовного порабощения» стран третьего мира, его активная деятельность в рамках экуменического движения, его усилия, направленные на развитие диалога между Католической и Протестантской церквами при сохранении догматической суверенности каждой из них, – все это не всегда и не везде встречает поддержку. После избрания Папой число оппонентов Йозефа Ратцингера отнюдь не уменьшилось. Об этом можно судить хотя бы по реакции, которая последовала на его новую книгу «Иисус из Назарета», вышедшую в свет в 2007 г. многотысячными тиражами и переведенную уже на 32 языка мира.

Задуманная задолго до решения конклава, обнародованного в 2005 г., эта книга появилась тогда, когда Йозеф Ратцингер уже поднялся на высшую ступень католической церковной иерархии. И хотя он опубликовал свое сочинение под светским именем, а в предисловии особо подчеркнул, что этот труд следует понимать не как официальный директивный документ, а лишь как результат его личных раздумий, которыми он решил поделиться со всеми, приглашая читателя к диалогу и дискуссии, – выход книги вызвал смятение в умах: возражать Папе, даже если он сам к тому призывает, довольно трудно – так же трудно, как отделить Йозефа Ратцингера от Бенедикта XVI. В потоке откликов, различных по тональности – от апологетических до уничтожающе-разгромных, особое место заняли рецензии из богословских кругов, внутри которых, при всех за и против, сложилось общее мнение: публикация книги об Иисусе – мужественный шаг. «Со временем Просвещения европейское богословие не возвращалось к теме Богосыновства Иисуса, – говорит теолог Томас Зёдинг. – И никогда еще ни один Папа не издавал научных сочинений об Иисусе. То, что Папа, наместник Христа на земле, не формулирует некую догму, а представляет на суд общественности свои богословские размышления об Иисусе, можно рассматривать как настоящую революцию». Папа не побоялся вступить в единоборство со всей экзегезой, рискуя оказаться втянутым в «затяжную окопную войну», как выразился теолог Карл Бергер из Гейдельберга. «Нет ничего нового в том, что автор рассматривает Иисуса как Бога и Человека, – пишет один из рецензентов. – ведь это фундаментальная составляющая Символа Веры. Но чтобы попытаться сегодня осмыслить и сформулировать его заново, требуется смелость, и потому подобного рода попытка – сенсация, хотя в том, что Ратцингер рискнул пойти на этот шаг, нет ничего удивительного, ведь не случайно он взял себе имя святого Бенедикта, призывающего, как известно, помнить о том, что любовь к Иисусу – превыше всего». Собственно, это и составляет главный пафос книги Йозефа Ратцингера, который однажды с тревогой заметил: «Церковь слишком занята собой, вместо того чтобы говорить о Христе». Вот почему он счел необходимым сказать свое слово о Христе – слово, которое оказалось услышанным...

Примечания

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org

догматическая Конституция о Божественном Откровении была принята на Втором Ватиканском Соборе (1962–1965). – Здесь и далее примечания переводчика.

2

Слова Апостольского Символа Веры: «Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est» (лат.).

3

Цит. по: Документы II Ватиканского Собора. М.: Паолине, 1998. С. 245–246.

4

Один из официальных титулов Папы Римского. Полное именование Папы Римского складывается из следующих титулов: Епископ Рима, Викарий Иисуса Христа, Преемник Князя Апостолов, Верховный Первосвященник Вселенской Церкви, Патриарх Запада, Примас Италии, Архиепископ и Митрополит Римской Провинции, Глава государства Града Ватикан, Раб рабов Божиих.

5

Имеется в виду перечень деяний императора Октавиана Августа «Gestae Divi Augusti». Русский перевод: «Деяния божественного Августа, которыми он земной круг власти рим[ского] народа покорил, и пожертвований, которые он сделал государству и римскому народу...». См.: Шифман И.Ш. Цезарь Август. Л.: Наука, 1990. С. 189–199 (Приложение).

6

Автор приводит даты по новому стилю; в православной традиции 3 января соответствует 16, 4 – 17, 5 – 18 января.

7

Цит. по: Иже во святых отца нашего Кирилла, архиепископа Иерусалимского, Огласительные и тайноводственные поучения. М.: Синод. тип., 1900. С. 38.

8

Цит. по: Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова. Беседа 25, п. 2 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 2. кн. 1. СПб.: С-Петербург. духов. акад., 1914. С. 165.

9

Милоть – одежда на овчины мехом наружу.

10

Цит. по: Евдокимов П.Н. Искусство иконы. Богословие красоты. Клин: Христианская жизнь, 2007. С. 308. Для удобства читателя текст тропаря приводится в переводе на современный русский язык.

11

Автор ссылается на следующий фрагмент из «Исповеди» Блаженного Августина: «Ты же был во мне глубже глубин моих и выше вершин моих». См.: Августин Блаженный. Исповедь. М.: Гендальф, 1992. С. 78.

12

Имеется в виду Апостольский Символ Веры, принятый в западном христианстве; в Никео-Цареградском Символе Веры, употребляемом в Православной Церкви, данный образ отсутствует.

13

Имеются в виду тезисы немецкого пастора-иезуита Альфреда Дельпа (1907–1945), составленные им в годы Второй мировой войны и распространявшиеся подпольной организацией под руководством графа Гельмута фон Мольтке.

14

Указанная работа приведена в списке литературы к первой главе.

15

См. подробнее об этом у Витторио Мессори в его важной книге «Пострадал приPontius Pilate?» (Messori V. Gelitten unter Pontius Pilatus? Köln: Adams, 1997. S. 64–76). – Прим. авт.

16

Автор цитирует известный парадокс, сформулированный Альфредом Луази в работе «Евангелие и Церковь» (Loisy A. L’Evangile et l’Eglise., Paris, 1902).

17

Цит. по: Ориген. О молитве // Творения учителя церкви Оригена. СПб.: И.Л. Тузов, 1897. С. 92–93.

18

В еврейском тексте молитвы вместо упоминаний Бога используется тетраграмматон – ЙHWH.

19

Генисаретское озеро в Евангелии часто называется морем Галилейским или Тивериадским.

20

Прямой перевод с немецкого; русский синодальный перевод: «Какие странные слова! кто может это слушать?» (Ин 6:60).

21

Так в немецком переводе Нового Завета; в русском синодальном переводе – и в Евангелии от Матфея, и в Евангелии от Луки – используется словосочетание «нищие духом».

22

В русском синодальном переводе Библии греческому «*praus*» соответствует одно и то же слово – «кrotкий» («крутие»).

23

Автор приводит именование пророка Даниила но Вульгате, переводу Библии на латинский язык.

24

Цит. по: Святой Феофил Антиохийский и его три книги о вере христианской // Сочинения древних христианских апологетов. Татиан. Афинагор. Св. Феофил Антиохийский. Ермий. Мелитон Сардинский. Минуций Феликс. СПб.: И.Л.Тузов, 1895. С. 128–129.

25

Автор использует здесь юридический средневековый термин, которому нет аналога в русском языке. Речь идет об особой форме договора, который скреплялся клятвой.

26

Автор цитирует определение христианской морали, данное Ницше во фрагменте «Избавление от всякой вины» (*Erlösung von aller Schuld*), опубликованного посмертно. См.: Nietzsche F. Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre // Werke in drei Banden. Hrg. Karl Schlaechta. Bd. 3. München, 1954. S. 826.

27

См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Пер. Ю.М. Антоновского // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 212.

28

См.: Там же. С. 229.

29

В русском синодальном переводе Нового Завета в данном случае используется глагол «дивиться». Ср.: «И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его» (Мф 7:28); «И дивились Его учению, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники» (Мк 1:22); «И дивились учению Его, ибо слово Его было со властью» (Лк 4:32).

30

Трактат «Маккот», лист 23об–24а.

31

В Католической Церкви данная заповедь числится четвертой. Здесь и далее для удобства читателей используется нумерация, принятая в Православной Церкви.

32

См.: Вогюэ А. де. Святой Бенедикт, Человек Божий. Париж, 1995. С. 148.

33

См.: Киприан Фасций Цецилий (еп. Карфагенский). Книга о молитве Господней // Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. М.:
Страница 175

34

В немецком переводе Книги Исхода буквально: «Я есть тот, Кто Я есть», что соответствует др. – евр. «ани Яхве».

35

Цит. по: Беседы на Первое послание к Коринфянам. Беседа 24 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского: В 12 т. СПб., 1897–1906. Т. 10. С. 237.

36

Цит. по: Беседы на Первое послание к Коринфянам. Беседа 27 // Там же. С. 272.

37

Цит. по: Киприан Фасций Цецилий (еп. Карфагенский). Указ. соч. С. 263.

38

Цит. по: Киприан Фасций Цецилий (еп. Карфагенский). Указ. соч. С. 262.

39

Там же. С. 266–267.

40

Там же. С. 268.

41

В русском синодальном переводе Евангелия от Марка также упомянуто исцеление от болезней: «И поставил из них двенадцать, чтобы с Ним были и чтобы посыпать их на проповедь, и чтобы они имели власть исцелять от болезней и изгонять бесов» (Мк 3:15).

42

См. прим. № 41.

43

В современном русском языке для обозначения иудейской секты «ревнителей», возникшей во второй половине I в. до Р. Х., используется форма «зелоты».

44

В русском синодальном переводе Евангелия от Марка данное место звучит так: «...они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не разумеют, да не обратятся, и прощены будут им грехи» (Мк 4:12).

45

Прямой перевод с немецкого. В русском синодальном переводе данное место
Страница 176

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org звучит так: «Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтоб Я исцелил их» (Ис 6:10).

46

даю, чтобы и ты мне дал (лат.).

47

Автор приводит латинские эквиваленты по тексту Вульгаты, переводу Библии на латынь, которым пользовалось средневековое богословие и схоластика.

48

др. – греч. «гадес» соответствует др. – евр. понятию «шеол».

49

др. – греч. «геенна» соответствует др. – евр. понятию «генном».

50

Цитата из немецкого церковного хорала, написанного в 1656 г. Паулем Герхардтом.

51

В немецком переводе Евангелия от Иоанна буквально: «Никто никогда не видел Бога. Единственный, Кто Бог и покойится у сердца Отца, Тот принес весть».

52

См.: Евсевий Памфил. Церковная история. М.: Изд. Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2001. С. 140.

53

В русском синодальном переводе Посланий Иоанна греч. «пресвитер» передается как «старец», в соответствии с буквальным значением слова – «старец, старейшина».

54

В Библии – Чермное море.

55

Цит. по: О Крещении // Тертуллиан. Избранные сочинения. М.: Прогресс. Культура, 1994. С. 98.

56

Поэтическая формула Гёте, данная им в поэме «Святая тоска» («Heilige Sehnsucht») из книги «Западно-восточный диван».

57

В русском синодальном переводе: «зелень, на пользу человека, чтобы
Страница 177

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
произвести из земли пищу».

58

В русском синодальном переводе: «елей».

59

Цит. по: Постановления Апостольские. Казань, 1864. С. 223.

60

В немецком переводе Евангелия от Матфея буквально: «Идите и сделайте все народы моими учениками...»

61

I Евхаристическая молитва, или Римский канон, литургии латинского обряда.

62

Климент Александрийский. Педагог / Пер. Н. Корсунского // Ярославские епарх. ведомости. 1899. № 37, кн. III, гл. 12. С. 579.

63

В русском синодальном переводе Евангелия от Марка: «Ты Христос».

64

В русском синодальном переводе Евангелия от Иоанна: «Ты Христос, Сын Бога живаго».

65

Здесь и далее анализируются расхождения в оригинальных текстах, получившие отражение в каноническом переводе Нового Завета на немецкий язык.

66

Перевод с немецкого. Русский синодальный перевод: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?»

67

Имеется в виду море Галилейское (Генисаретское озеро).

68

В русском синодальном переводе Евангелия от Иоанна последняя часть фразы звучит так: «Ты Христос, Сын Бога живаго».

69

Образ заимствован из Никео-Цареградского Символа Веры.

70

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
В немецком переводе буквально: «шатрах», «кущах».

71

В немецком переводе Евангелия от Иоанна буквально: «...и обитало среди нас в шатре» (курсив мой. – М.К.).

72

Цит. по: Григорий Нисский. О душе и воскресении // Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. М., 1862. С. 302.

73

Слова из гимна «*Vexilla regis prodeunt*», сочиненного Венанцием Фортунатом, епископом Пуатьеским, в 569 г. по случаю передачи в монастырь Пуатье частицы Креста Господня.

74

В немецком переводе Евангелия от Марка буквально: «И испугались они».

75

Здесь – «земные», из земли или праха состоящие. Ср.: «Первый человек из земли, перстный; второй человек – Господь с неба» (1 Кор 15:47).

76

См. издание на русском языке: Ратцингер Й. Введение в христианство. Лекции об апостольском символе веры / Пер. М. Силиной. М.: Духовная Библиотека, 2006.

77

Перевод В.А. Жуковского.

78

Имеется в виду суждение Плотина, сформулированное им в трактате «О прекрасном»: «Ведь никогда око наше не узрело бы солнца, не сделавшись солнцеподобным». См.: Плотин. Эннеада. I. Кн. 6. О прекрасном // Античные мыслители об искусстве. М., 1938. С. 252.

79

В немецком переводе Евангелия от Иоанна буквально: «принес весть».

80

В немецком переводе Евангелия от Иоанна буквально: «Никто не может прийти ко Мне, если того не захочет Отец, пославший Меня» (курсив мой. – М.К.).

81

В немецком переводе Евангелия от Иоанна буквально: «Сына Своего Единственного».

82

В немецком переводе Евангелия от Иоанна буквально: «Единственный, Кто Бог».

83

Имеется в виду сборник гимнов, памятник раннехристианской литературы.
Русское издание: Оды Соломона / Каф. библеистики Моск. духов. акад.; пер. с сирийск. М.: Изд-во Свято-Владимир. Братства, 2004.

84

В немецком переводе Книги Исхода буквально: «я есть, Кто я есть».

85

В немецком переводе Книги Исхода буквально: «я есть ЙHWH, Я».

86

В православной традиции – образ Богородицы.

87

В немецком переводе Евангелия от Матфея буквально: «ужаснулись безмерно»; в русском синодальном переводе: «чрезвычайно изумлялись в себе и дивились».

88

Здесь и далее перечень источников дается в авторской редакции с сохранением последовательности их представления и авторских комментариев. – Прим. ред.

89

Тертуллиан. О крещении (нем.).

90

Киприан. О Молитве Господней (нем.).

91

Климент Александрийский. Педагог (нем.).

92

Устав св. Бенедикта (нем.).

93

Аббревиатура «SJ» используется в данном случае для обозначения высшей должности ордена иезуитов, именуемого официально «Общество Иисусово» (*Societas Jesu*).

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет

магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных

Иисус из Назарета. Йозеф Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) filosoff.org
сайтов. Интеграция, Хостинг.
<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!