

Митрополит ИЛАРИОН (Алфеев)



# ИИСУС ХРИСТОС

жизнь и учение

Книга II НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ

**Иларион (Алфеев)**  
**Иисус Христос. Жизнь**  
**и учение. Книга II.**  
**Нагорная проповедь**  
**Серия «Иисус Христос.**  
**Жизнь и учение», книга 2**

*Текст предоставлен правообладателем*  
*Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга II. Нагорная проповедь:*  
*Познание; Москва; 2017*  
*ISBN 978-5-906960-02-3, 978-5-906960-09-2*

**Аннотация**

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

обращается к комментариям современных философов и богословов.

# Содержание

Предисловие	6
Глава 1. Общий контекст. нагорной проповеди	13
1. Нагорная проповедь и проповедь на равнине	28
2. Композиция и структура нагорной проповеди	42
3. «Взошел на гору»	50
4. Кому адресована Нагорная проповедь?	68
5. Интерпретация нагорной проповеди	72
Глава 2. Заповеди блаженства	106
1. «Блаженны нищие духом»	117
2. «Блаженны плачущие»	132
3. «Блаженны кроткие»	139
Конец ознакомительного фрагмента.	147

**митрополит  
Иларион (Алфеев)  
Иисус Христос. Жизнь  
и учение. Книга II.  
Нагорная проповедь**

© Иларион (Алфеев), митр, текст, 2017

© Издательский дом «Познание», 2017

\* \* \*

# Предисловие

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

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

Вторая книга посвящена Нагорной проповеди, содержащей квинтэссенцию нравственного учения Иисуса Христа. Несмотря на то что существуют различные теории происхождения проповеди (есть мнение, что она представляет со-

---

<sup>1</sup> *Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга I: Начало Евангелия. М., 2016.*

бой собрание изречений, произнесенных в разное время<sup>2</sup>), мы будем рассматривать ее как единый связный текст – в том виде, в каком она дошла до нас.

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

Нагорная проповедь – самая длинная из всех речей Иисуса, содержащихся в синоптических Евангелиях. Это также заставляет выделить ее из прочего дидактического материала как поучение, имеющее особую значимость. В то же время Нагорную проповедь невозможно рассматривать изолированно от Евангелия от Матфея в целом, от других книг Нового Завета, а также от ветхозаветных нравственных установлений, с которыми она имеет прямую связь. Кроме того, ее не следует изучать в отрыве от последующей церковной традиции, в которой она имеет богатую историю толкования и практического применения.

Все эти соображения легли в основу того экзегетического<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> См. в частности: *Betz H. D. Essays on the Sermon on the Mount*. P. 42.

<sup>3</sup> Экзегеза, экзегезис (греч. ἐξήγησις) – «толкование», «объяснение», «интерпретация»; экзегетика – наука об интерпретации; экзегетический – связанный с интерпретацией, истолкованием. – *Примеч. ред.*

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

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

Что же касается последующей еврейской традиции, отраженной в раввинистической литературе<sup>4</sup>, то ее изучение вопреки мнению ряда исследователей вряд ли способно су-

---

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



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

---

<sup>5</sup> *Kister M. Words and Formulae in the Gospels. P. 119–120.*



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

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

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

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

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

Очень часто современные толкования изречений Иисуса сводятся к попыткам узнать, что Он мог «иметь в виду», произнося те или иные слова в Своем собственном историческом контексте. При всей важности нахождения смысла, какой поучения Иисуса могли иметь для Его первоначальных слушателей, их значимость отнюдь не исчерпывается этим смыслом. Сводя значение слов Иисуса лишь к исторической

ситуации, в которой они были произнесены, ученый неизбежно создает дистанцию между их предполагаемым значением в той ситуации и их практическим применением в других ситуациях. Между тем, произнося Свои поучения, Иисус не просто что-то «имел в виду»: Он приглашал к ответу<sup>6</sup>. А этот ответ должен выражаться во вполне конкретных действиях в практической плоскости – действиях, не обусловленных исторической эпохой или обстоятельствами.

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

---

<sup>6</sup> Pennington J. T. Reading the Gospels Wisely. P. 132.

# Глава 1. Общий контекст. нагорной проповеди

Евангелие от Матфея включает пять пространных речей Иисуса Христа. Первая из них – Нагорная проповедь, занимающая около одной девятой всего объема книги. Ни одно другое Евангелие не содержит столь обширного и последовательного изложения духовно-нравственного учения Иисуса, хотя многочисленные параллели к Нагорной проповеди мы встречаем в других Евангелиях, в частности у Луки<sup>7</sup>. Возможно, что на каком-то очень раннем этапе развития христианской письменности Нагорная проповедь существовала как самостоятельное литературное произведение и была целиком включена в повествование Матфея. Возможно также, что Нагорная проповедь была соткана из различных более коротких тематических блоков, бытовавших в устном или письменном предании. Однако никакими текстологическими данными, подтверждающими такую возможность, наука не располагает.

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

---

<sup>7</sup> Из общего текста Нагорной проповеди примерно 27 % имеют параллели в Проповеди на равнине у Луки, еще ок. 33 % – в других местах Евангелия от Луки, ок. 5 % – в Евангелии от Марка. Остальнвнк 35 % текста не имеют параллелей у других синоптиков. См.: *France R. T. The Gospel of Matthew. P. 154–155.*

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



Евангелист Матфей. *Миниатюра. XIII в.*

Ни одно надлежащее толкование Нагорной проповеди не может игнорировать результаты более двухсот лет историко-критического изучения Нового Завета. Одним из его результатов является уверенность в том, что Нагорная проповедь в первом Евангелии не является речью Иисуса, но представляет собой литературный труд евангелиста Матфея, ибо между «историческим Иисусом» и созданием четырех Евангелий лежит огромная область устной и письменной традиций ранних христианских общин. Именно там, в постоянно меняющихся условиях общинной мысли и жизни, интерпретировалось «Евангелие Иисуса»<sup>8</sup>.

Картина, которую рисуют многие исследователи, сводится примерно к следующему. Около 70 года по Р. Х. появилось самое краткое из четырех Евангелий – от Марка. Оно легло в основу двух других синоптических Евангелий – от Матфея и Луки. Тот материал в Евангелиях от Матфея и Луки, который отсутствует у Марка, должен быть заимствован из другого первоисточника: ученые называли его буквой Q<sup>9</sup>. Несмотря на то что источник Q так никогда и не был найден, многие ученые настолько уверовали в его существова-

---

<sup>8</sup> Strecker G. The Sermon on the Mount. P. 11.

<sup>9</sup> От нем. Quelle – «источник». Подробнее об «источнике Q» и о гипотезе, согласно которой все канонические Евангелия создавались внутри христианских общин конца I в. и были предназначены для членов этих общин, мы говорили в первой книге серии. См.: *Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга I: Начало Евангелия*. С. 97–100, 112–116, 118–123.



ние, что даже ссылаются на него как на реально существующий текст. В 2000 году вышло критическое издание этого мнимого первоисточника, базирующееся на отдельных стихах синоптических Евангелий и апокрифического «Евангелия от Фомы», вырванных из общего контекста и представленных в виде параллельных столбцов<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> The Critical Edition of Q.



**Евангелист Лука. Миниатюра. XIII в.**

Общим местом стало утверждение, что Евангелие от Мат-

фея появилось «спустя полвека после распятия»<sup>11</sup>, то есть в 90-х годах I века<sup>12</sup>. Исследователи, исходящие из того, что Матфей составлял свое Евангелие уже после падения Иерусалима, в разгар гонений на Церковь, видят подтверждение этой позиции прежде всего в той части Нагорной проповеди, которая начинается словами *Блаженны изгнанные за правду...* (Мф. 5:10). Восьмая заповедь Блаженства, полагают они, «полностью сочинена Матфеем... В этом стихе ситуация Матфеевой общины становится очевидной. Община претерпевает гонения... Матфей пишет на языческой территории, его община состоит преимущественно из бывших язычников. Гонения, соответственно, тоже проистекают не от иудеев, а от язычников»<sup>13</sup>. Община, к которой обращена Нагорная проповедь, это, «несомненно, иудейско-христианское меньшинство в беде... Нагорная проповедь свидетельствует об общине, находящейся в глубоком внутреннем кризисе»<sup>14</sup>. Община Матфея «оглядывается на примерно пятидесятилетнюю историю христианской проповеди благодати... Этизируя заповеди Блаженства<sup>15</sup>, Матфей или община до него учли свою изменившуюся ситуацию... Для общины

---

<sup>11</sup> Хейз Р. Этика Нового Завета. С. 124.

<sup>12</sup> Meier J. P. Law and History. P. 7.

<sup>13</sup> Strecker G. The Sermon on the Mount. P. 43–44.

<sup>14</sup> Betz H. D. Essays on the Sermon on the Mount. P. 21.

<sup>15</sup> Т. е. придавая этим заповедям этический характер, которого они изначально якобы не имели.

Матфея, по всей видимости, одна из основных проблем состояла в том, как сохранить твердость в дарованной ей вере. И именно в этом Матфей стремился помочь ей в своей этической интерпретации»<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ауц* У. Нагорная проповедь. С. 96–97.



**Евангелист Марк. Миниатюра. XIII в.**



## Святой Матфей и ангел. *Караваджо. 1599-1602 гг.*

Приведенные высказывания свидетельствуют о прочно сложившейся в современных научных кругах традиции приписывать некоему лицу, условно обозначаемому именем Матфей, то, что сам автор первого Евангелия приписывает Иисусу. Прямому свидетельству евангельского текста ученые предпочитают собственные фантазии касательно того, что якобы происходило в некоей Матфеевой общине. Вполне вероятно, что эта община является таким же научным фантомом, как источник Q. Тем не менее на протяжении всего XX века из одного труда в другой кочевало представление о том, что Нагорную проповедь не Иисус произносил, обращаясь к Своим непосредственным слушателям, а Матфей составлял на основе неких афоризмов Иисуса путем их расширения, «обогащения» и «этизации» (то есть придания им того содержания, которым они изначально не обладали) для некоей гипотетической общины, имея в виду утешить ее в гонениях и вывести из кризиса<sup>17</sup>.

Это представление не изжито и сегодня. Один из недавних примеров – книга американских исследователей Ч. Карлсто-

---

<sup>17</sup> Windisch H. The Meaning of the Sermon on the Mount. P. 26–27, 87–88; Dibelius M. Die Bergpredigt. S. 120; Dupont J. Les béatitudes. Vol. 1. P. 254–258; Guelich R. A. The Sermon on the Mount. P. 33–36; Luz U. The Theology of the Gospel of Matthew. P. 11–21; Stanton G N. Matthew's Sermon on the Mount. P. 188–189; Shillington V. G. The New Testament in Context. P. 87–88; Hengel M. The Four Gospels and the Gospel of Jesus Christ. P. 180–181.

на и К. Эванса «От синагоги к еkkлeсии. Матфеева община на перепутье», увидевшая свет в 2014 году В этом труде два заслуженных специалиста по Новому Завету пересказывают гипотезы касательно Матфеевой общины, прочно утвердившиеся в новозаветной науке XX века. Нагорная проповедь, которой посвящен весомый раздел книги<sup>18</sup>, представлена как продукт богословского творчества Матфея, построенный на существенно расширенном материале из источника Q, к которому добавлен материал, принадлежащий руке евангелиста<sup>19</sup>. По мнению ученых, хотя Блаженства (Мф. 5:3-12), антитезы (Мф. 5:21-47) и молитва Господня (Мф. 6:9-13) не исчерпывают содержание или значение Нагорной проповеди, они «существенным образом отражают пастырские озабоченности Матфея»<sup>20</sup>. Вся дискуссия вращается вокруг богословского видения «Матфея»: изложение материала построено таким образом, что фигура Иисуса даже не просматривается в качестве возможного источника его богословских воззрений. Очевидно, ученые исходят из той же методологической предпосылки, согласно которой между «историческим Иисусом» и «Матфеем» прошло столько времени, что от первоначального «Евангелия Иисуса» у Матфея почти ничего не осталось.

В книге «Начало Евангелия» мы говорили о необходимости

---

<sup>18</sup> *Carlston Ch. E., Evans C. A. From Synagogue to Ecclesia. P. 186-244.*

<sup>19</sup> *Ibid. P. 104-106 (ими. др.).*

<sup>20</sup> *Ibid. P. 192.*



сти демифологизации новозаветной науки – очищения ее от мифов и домыслов, которыми она обросла в течение XIX и XX столетий<sup>21</sup>. Эта задача сегодня стоит очень остро, поскольку, как остроумно заметил один из современных критиков «критической библиистики», «к концу XX века новозаветный каппутино слишком часто стал превращаться в пену без кофе»<sup>22</sup>. Из поля зрения исследователей благодаря разного рода фантастическим научным концепциям исчезает самое главное – евангельский текст как единое, связное повествование. Исчезает образ Христа как Автора тех изречений, проповедей и притч, которые Ему приписывают евангелисты. Утопая в догадках относительно причин возникновения того или иного рассказа, фразы или слова, многие ученые принципиально отказываются верить в простое и безыскусное евангельское свидетельство, целостный взгляд на которое бережно сохраняется в церковной традиции.

В настоящее время научное сообщество приступило к радикальному пересмотру взглядов на евангельский текст, господствовавших в литературе по Новому Завету XX века. «Новый взгляд на Иисуса», пропагандируемый, в частности, Дж. Данном, отвергает противопоставление «исторического Иисуса» «Христуверы», доминировавшее в научной лите-

---

<sup>21</sup> *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга I: Начало Евангелия. С. 110–124.

<sup>22</sup> *Bockmuehl M.* Seeing the Word. P. 37.

ратуре XX столетия<sup>23</sup>, а также многие гипотезы, касающиеся предполагаемых первоисточников Евангелий. Пересмотру подвергается и казавшаяся до недавнего времени незыблемой «теория двух источников», согласно которой Марк и (Слегли в основу всех синоптических Евангелий. Наконец, датировку синоптических Евангелий ученые начали сдвигать назад – к 50-м и даже 40-м годам I века<sup>24</sup>.

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

---

<sup>23</sup> См.: Данн Дж. Новый взгляд на Иисуса. С. 14–24.

<sup>24</sup> См. напр.: Köstenberger A. J., Scott Kellum L., J Quarles Ch. L. The Craddle, the Cross and the Crown. P. 187, 234, 264.



# 1. Нагорная проповедь и проповедь на равнине

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

В этой связи ученые нередко сравнивают Нагорную проповедь с так называемой Проповедью на равнине, содержащейся в Евангелии от Луки (Лк. 6:20-49). Проповедь на равнине на первый взгляд представляет собой весьма редуцированный вариант Нагорной проповеди<sup>25</sup>, на основании чего многие исследователи делают вывод о ее первичности по отношению к Нагорной проповеди. В гипотетическом источнике Q якобы содержалась именно краткая версия, приве-

---

<sup>25</sup> Таблицу параллелей см. в: *Talbert Ch. H. Matthew*. P. 71 (автор насчитывает 9 параллельных мест между Нагорной проповедью и Проповедью на равнине и 8 между Нагорной проповедью и другими местами Евангелия от Луки).

денная у Луки, которую Матфей существенно расширил и дополнил<sup>26</sup>.



### **Нагорная проповедь. Карой Ференци. 1896 г.**

Эта позиция представляется нам спорной, шаткой и несостоятельной по целому ряду причин. Во-первых, совершенно не обязательно краткий вариант должен быть источником для более полного: вполне может быть наоборот. Во-вторых, цельность и композиционная завершенность Нагорной про-

---

<sup>26</sup> См. напр.: *Ауц У.* Нагорная проповедь. С. 43–44. См. также: *Strecker G* The Sermon on the Mount. P. 12; *Stanton G N.* A Gospel for a New People. P. 286–289, 299; *Reumann J.* Jesus in the Church's Gospels. P. 230–232.

поведи не позволяет воспринимать ее как произведение, построенное путем механического расширения некоего более краткого первоисточника. В-третьих, в Проповеди на равнине есть материал, отсутствующий в Нагорной проповеди. Наконец, в-четвертых, между двумя речами помимо тематического сходства есть и ряд существенных различий, в том числе смысловых.

Представляется гораздо более правдоподобным, что в Евангелии от Матфея приведена одна речь Иисуса, произнесенная при одних обстоятельствах, а в Евангелии от Луки – другая, произнесенная в другом месте и в другое время<sup>27</sup>. У Луки Проповеди на равнине предшествует рассказ об избрании двенадцати (Лк. 6-16). У Матфея избрание двенадцати (Мф. кы-4) произойдет значительно позже произнесения Нагорной проповеди. У Матфея Иисус, увидев народ, *восходит на гору, садится*, вокруг Него рассаживаются ученики, и Он начинает говорить (Мф. 5:1). У Луки Иисус сходит с горы после избрания двенадцати, *становится на ровном месте* и начинает говорить, возведя очи на учеников, но обращаясь к находящемуся вокруг народу (Лк. 6-10). Нагорная проповедь произносится сидя, Проповедь на равнине – стоя, и слушают первую сидя, а вторую, вероятно, стоя. Одно это обстоятельство могло заставить Иисуса во втором случае говорить значительно короче, чем в первом.

Чтобы убедиться в том, что Нагорная проповедь отнюдь

---

<sup>27</sup> Ср.: Albright WE, Mann C. S. Matthew. P. 48.

не является редакторским расширением Проповеди на равнине, достаточно взглянуть на начальный сегмент обеих речей. У Матфея проповедь Иисуса открывается девятью заповедями, каждая из которых начинается со слова «Блаженны», причем о блаженных говорится в третьем лице (ибо *их* есть Царство Небесное, ибо *они* утешатся). В параллельном отрывке из Евангелия от Луки (Лк. 6-.20-23) всего четыре заповеди, начинающиеся с этого же слова, и о блаженных говорится во втором лице (ибо *ваши* есть Царствие Божие, ибо *насытитесь*). Это означает, что в Проповеди на равнине Иисус обращается непосредственно к реальной толпе Своих слушателей: блаженны *вы* – нищие, алчущие, плачущие. У Матфея же Он дает общие наставления, касающиеся всех, кто готов последовать за Ним.



**Двенадцать апостолов. Книжная миниатюра. XIII в.**

Во многих современных изданиях Нового Завета и у Матфея, и у Луки заповеди Блаженства открываются словами: *Блаженны нищие духом* (Мф. 5:3; Лк. 6-20). Однако в наиболее древних списках Евангелия от Луки читается: «Блаженны нищие» (это чтение приводится как наиболее автори-



тетное в критическом издании Нового Завета<sup>28</sup>). Характерно также то, что у Матфея говорится о блаженстве алчущих и жаждущих правды, а у Луки – просто алчущих, то есть голодных. Появление выражения *нищие духом* в более поздних списках Луки обычно приписывают так называемой гармонической корректировке текста: переписчики, сравнивая текст Луки с текстом Матфея, добавили слово «духом», полагая, что у Луки оно пропущено. Однако мы не можем исключить и того, что Иисус в разных ситуациях произносил то одну, то другую формулу.

---

<sup>28</sup> Novum Testamentum graece. P. 160.



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

По сути, Матфей и Лука не просто по-разному расставляют акценты: логика речи Иисуса в двух случаях оказывает-

ся разной. Текст Луки можно суммировать следующим образом: блаженны те, кто страдает сейчас, потому что в будущем они получают воздаяние. Не случайно в версии Луки и к алчущим, и к плачущим добавлено слово «ныне», указывающее на временный характер страданий и косвенно – на то, что воздаяние за страдания наступит не ныне, а, вероятно, уже за порогом смерти. Именно там нищие удостоятся Царства Божия, алчущие насытятся, а плачущие воссмеются.

В Нагорной проповеди, приведенной у Матфея, на первое место выходит не страдание, за которое человек получит воздаяние в будущем, а приобретение человеком определенных духовных и нравственных качеств для достижения блаженства. Слово «ныне» в версии Матфея отсутствует, и награда за страдание совсем не обязательно мыслится как относящаяся исключительно к посмертной судьбе человека: само наличие у человека перечисленных нравственных качеств делает его блаженным уже здесь и теперь. Только последние два стиха у обоих евангелистов практически идентичны (Мф. 5:11-12; Лк. 6:22-23), тогда как весь ряд Блаженств у Матфея иной, чем у Луки.



чае с заповедями Блаженства многие ученые отдают предпочтение версии Луки как более аутентичной: в Нагорной проповеди Блаженства якобы представляют собой

«расширенный вариант их оригинальной формы»<sup>29</sup>. Каким образом создавался этот вариант? В первоначальном списке Блаженств были только нищие, алчущие и плачущие, а Матфей при редактировании добавил к ним кротких, милостивых, чистых сердцем, миротворцев и изгнанных за правду, при этом превратив нищих в нищих духом, а алчущих – в алчущих и жаждущих правды: «В то время как изначально Блаженства были пророческими выкриками утешения и обещания, адресованными всем скорбящим, Матфей растворил в них свои собственные увещания касательно христианского мировоззрения и поведения»<sup>30</sup>. При этом подразумевается, что вариант Луки близок к изначальной версии этих «пророческих выкриков», которых, как предполагают, было три, и звучали они примерно так:

Блаженны нищие, ибо их есть Царствие Божие.

Блаженны алчущие, ибо они насытятся.

Блаженны плачущие, ибо они воссмеются.

Данная реконструкция<sup>31</sup>, по сути, представляет собой некий общий знаменатель из Блаженств, как они изложены у Матфея и Луки, достигнутый путем отсечения всего, что

---

<sup>29</sup> Käsemann E. *New Testament Questions of Today*. P. 100.

<sup>30</sup> Meier J. P. *Law and History*. P. 42.

<sup>31</sup> Цит. по: Wierzbicka A. *What Did Jesus Mean?* P. 31.

у двух евангелистов не является общим. Вслед за многими другими исследователями У. Луц предполагает, что лишь три реконструированные заповеди Блаженства «восходят к Иисусу примерно в том виде, в каком они есть у Луки». Эти три заповеди, по мнению ученого, в источнике Q были дополнены четвертой («Блаженны вы, когда возненавидят вас люди...»), а затем Блаженства были переформулированы в свете книги пророка Исайи и некоторых псалмов и в таком отредактированном виде вошли в Евангелие от Матфея<sup>32</sup>.

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

Нам представляется достаточно очевидным, что у Матфея и Луки приведены две разные проповеди, тематически перекликающиеся одна с другой, но вовсе не идентичные. Иисус вполне мог – и должен был – многократно, в разных случаях повторять одни и те же истины, придавая им тот или иной оттенок в зависимости от обстоятельств, аудитории и иных факторов. Даже в пределах одного Евангелия мы можем наблюдать, как в беседах с учениками и в обращениях к народу Иисус возвращается к одним и тем же идеям, употребляет

---

<sup>32</sup> Луц У. Нагорная проповедь. С. 65–66.

похожие словесные формулы – иногда в строго зафиксированном виде, а иногда с небольшими вариативными отклонениями. Так поступает каждый учитель, когда хочет, чтобы ученики хорошо усвоили урок. Может быть, именно поэтому слова Иисуса и врезались в память учеников с такой буквальной точностью, так что они могли и много лет спустя после Его воскресения воспроизвести их по памяти.



**Храм в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в Москве на Большой Ордынке**

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

евангелистов» блаженный Августин. Поначалу он как будто бы допускает возможность того, что Лука «записал ту же самую речь Господа, но только пропустил некоторые наставления, которые предложил Матфей». При этом он отмечает, что Лука «представил другие, которых тот не сказал; а некоторые изложил не в тех же самых словах, но только сходными выражениями, сохраняя при этом истину в неприкосновенности». В то же время, обращая внимание на то, что у Матфея Иисус произносит речь на горе, а у Луки на равнине, Августин задает вопрос: «Что нам мешает предположить, что Христос в другом месте повторил нечто такое, что уже сказал прежде?» Августин приходит к выводу, что на горе Иисус «произнес речь, которую привел Матфей, а Лука не привел... а потом, когда сошел, то на ровном месте произнес другую, подобную, о которой Матфей умалчивает, а Лука – нет»<sup>33</sup>.

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

*Напротив, горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение. Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете. Горе вам, смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете. Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо! ибо так поступали с лжепророками ОТЦЫ*

---

<sup>33</sup> Августин. О согласии евангелистов. 2,19,44-46 (PL 34,1098-1099). Рус. пер.: Ч. 10. С. 102-104.



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



## 2. Композиция и структура нагорной проповеди

Нагорная проповедь в Евангелии от Матфея – это цельный, связный текст, имеющий свою четко продуманную структуру и композицию. В середине ее стоит молитва «Отче наш», от которой в разные стороны, к началу и к концу текста, подобно концентрическим кругам, расходятся тематические блоки: каждый из них может рассматриваться как симметричный другому, находящемуся на противоположном конце от центра композиции. Все это создает внутреннюю симметрию и заставляет ученых говорить о кольцевой композиции проповеди (в частности, определенная симметрия усматривается между Мф. 6:1-6 и Мф. 6:16-18, 5:21-48 и 6:19-7:11, 5:17-20 и 7:12, 5:3-16 и 7:13-27, 5:1-2 и 7:28-8:1)<sup>34</sup>. Открывающие Нагорную проповедь заповеди Блаженства (Мф. 5:3-12) образуют тематическую арку с завершающими проповедь словами о доме на камне (Мф. 7:24-27). При всей условности подобного рода структурного анализа, он помогает понять, почему Нагорная проповедь воспринимается как цельная, законченная и четко структурированная композиция. Несмотря на наличие в ней многочисленных внешне как будто не связанных между собой тематических

---

<sup>34</sup> 28 *Luz U. Matthew. 1-7. P. 212.*

отрывков, у нее есть своя внутренняя логика, свое сквозное развитие.

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

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

Как и многие другие речи Иисуса, Нагорная проповедь насквозь «прошита» определенными постоянно повторяю-

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



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

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

В жизни каждого бывают беседы, которые запоминаются с буквальной точностью и которые человек может дословно воспроизвести даже много десятилетий спустя. Это те беседы, которые оказали особое влияние на судьбу человека, на его мировоззрение, или это беседы с особенно значимыми людьми, каждое слово которых врезается в память. Почему ученики Иисуса, проведенные вместе с Ним столько времени и слышавшие Его поучения, не могли запомнить их буквально и донести до следующих поколений, тем более что все они слышали то, что Он говорил, и, следовательно, при устном воспроизведении слов Иисуса одним из учеников другие могли их уточнить? Текст Евангелий, если и не в окончательном виде, то в виде фрагментов сформировался уже при

жизни апостолов, и у нас нет оснований не доверять ему и всюду подозревать творчество позднейших редакторов, якобы вложивших в уста Иисуса изречения, которые Он в действительности не произносил.

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

Христос является учителем в уникальном смысле, ибо истинность, значимость и вечность Его учения напрямую зависят от Его личности. Учитель и учение здесь нерасторжимо связаны: вы не сможете полностью понять смысл учения, пока не поймете, Кто Учитель; не сможете полностью принять учение как истинное, пока не примете Учителя как вашего Господа, Сына Божия и Сына Человеческого. Кратко говоря, принятие Его учения означает постоянное следование Ему по пути ученичества<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> *Meier]. P. The Vision of Matthew. P. 43.*



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

Еще в раннехристианскую эпоху толкователи обратили внимание на параллелизм между Нагорной проповедью и повествованием книги Исход о том, как Моисей получил на горе Синай скрижали, на которых Бог начертал десять заповедей: и в том и в другом случае действие происходит на горе; Иисус выступает как новый Моисей, Который обновляет синайское законодательство<sup>36</sup>. Нагорная проповедь имеет программный характер: она представляет собой квинтэссенцию той духовной программы, которую Иисус предлагает Своим

---

<sup>36</sup> Григорий Нисский. О Блаженствах. 7 (PG 44, 1278). Рус. пер.: 4.2. С. 451.

последователям. При этом она мыслится как восполнение закона Моисеева, его новое прочтение и корректировка.

Поэтому, с одной стороны, Иисус подчеркивает важность закона (*ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все...*) и говорит о Себе не как о разрушителе, но как об исполнителе закона (*Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить*). Но, с другой стороны, отталкиваясь от того, что «сказано древним», Он сознательно и последовательно переосмысливает Моисеево законодательство. В чем здесь главные различия? Если заповеди, данные Богом через Моисея, были обращены к израильскому народу в целом, то заповеди Иисуса обращены к конкретному слушателю. Если закон Моисеев ставит определенную нравственную планку, то Иисус эту планку поднимает значительно выше. Если в законе Моисеевом Бог говорит почти исключительно о внешних аспектах поведения, то Иисус больше внимания уделяет внутреннему состоянию человека. Заповеди Блаженства не отменяют десять заповедей, а прочий материал Нагорной проповеди не отменяет других установлений закона Моисеева. Однако в Нагорной проповеди взаимоотношения между Богом и человеком выводятся на новый духовно-нравственный уровень, благодаря чему заново выстраивается и вся система взаимоотношений между людьми.





### 3. «Взошел на гору»

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

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

Если для того, чтобы получить помощь от Бога, достаточно возвести очи к горам, то для того, чтобы встретиться с Богом, необходимо подняться на гору. Нередко Бог назначает человеку свидание не где-нибудь, а именно на горе. Одним из примеров, несомненно, хорошо известным слушателям Иисуса и читателям Матфея, является библейский рассказ о жертвоприношении Авраама. Рассказ начинается с того, что Бог говорит Аврааму: *Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о*

которой Я скажу тебе. Авраам не колеблясь выходит в путь и после трех дней пути приходит к указанной Богом горе. Там он раскладывает жертвенник, связывает своего сына и заносит над ним нож, но голос ангела с неба останавливает его словами: *Не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего, ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня.* Авраам приносит овна в жертву вместо сына своего, а месту тому нарекает имя «Господь усмотрит»<sup>37</sup>. Повествование завершается словами: *Посему и ныне говорится: на горе Иеговы у смотрится* (Быт. 22:2-14).

---

<sup>37</sup> Евр. יהוה יר'ע *Yahwē yir'ē* (в синодальном переводе «Иегова-ире»).



## Изображение Авраама из Киевской Псалтири. 1397 г.

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

*На третий день, при наступлении утра, были громы и молнии, и густое облако над горою [Синайскою], и трубный звук весьма сильный; и вострепетал весь народ, бывший в стане. И вывел Моисей народ из стана в сретение Богу, и стали у подошвы горы. Гора же Синай вся дымилась оттого, что Господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым, как дым из печи, и вся гора сильно колебалась; и звук трубный становился сильнее и сильнее. Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом. И сошел Господь на гору Синай, на вершину горы, и призвал Господь Моисея на вершину горы, и возошел Моисей (Исх. 19:16-20)<sup>38</sup>.*

---

<sup>38</sup> Выделено нами. – М. И.



## Моисей пророк. Икона. 1571 г.

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

*И сказал Господь Моисею: взойди ко Мне на гору и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон и заповеди, которые Я написал для научения их. И встал Моисей с Иисусом, служителем своим, и пошел Моисей на гору Божию, а старейшинам сказал оставайтесь здесь, доколе мы не возвратимся к вам; вот Аарон и Ор с вами; кто будет иметь дело, пусть приходит к ним. И взошел Моисей на гору, и покрыло облако гору, и слава Господня осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день [Господь] воззвал к Моисею из среды облака. Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Израилевых, как огонь поядающий. Моисей вступил в средину облака и взошел на гору; и был Моисей на горе сорок дней и сорок ночей (Исх. 24:12-18)<sup>39</sup>.*

Когда Моисей спускается с горы, он обнаруживает, что за

---

<sup>39</sup> Выделено нами. – М. И.

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

С горой Синай, известной также под именем Хорив, священо явление Бога пророку Илии. К этой горе Илия шел сорок Аней и сорок ночей. После того как он приблизился к ней, Бог сказал ему:

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





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

Помимо Синая еще одна гора имела для народа израиль-

ского особое значение – Сион. На этой горе Давид построил свой город (2 Цар. 5:7-10). Ее же он многократно воспел в псалмах:

*Надеющийся на Господа, как гора Сион, не подвигнется: пребывает вовек. Горы окрест Иерусалима, а Господь окрест народа Своего отныне и вовек (Пс. 124:1-2). Благословит тебя Господь с Сиона, и увидишь благоденствие Иерусалима во все дни жизни твоей (Пс. 127:5). Да постыдятся и обратятся назад все ненавидящие Сион! (Пс. 128:5).*

*Ибо избрал Господь Сион, возжелал [его] в жилище Себе (Пс. 131:13).*

*Благословит тебя Господь с Сиона, сотворивший небо И землю (Пс. 133:3).*

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



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

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

В течение Своей земной жизни Иисус многократно поднимался на горы. В одном только Евангелии от Матфея мы встречаем восемь таких эпизодов<sup>40</sup>. В начале этого Евангелия мы читаем о том, как диавол берет Иисуса на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их (Мф.4:8). Затем Иисус восходит на гору для произнесения Своей первой проповеди (Мф. 5:1). После того как в пустынном месте Иисус накормил пять тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами, Он восходит на гору, чтобы помолиться наедине (Мф. 14:23; Мк. 6:46). Далее мы видим, как, взойдя на гору, Он исцеляет хромых, слепых, немых, увечных и иных многих (мф. 15:30). Одно из главных чудес Иисуса – Преображение – происходит тоже на горе (Мф. 17:1-3; Мк. 9:2-4; Лк. 9:28-30).

---

<sup>40</sup> О символизме гор у Матфея см.: *Lee D. Transfiguration*. P. 43.



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

На горе Елеонской Иисус отвечал на вопрос учеников о признаках Его второго пришествия (Мф. 24:3; Мк. 13:3). По окончании Тайной Вечери Иисус с учениками, воспев, пошли на гору Елеонскую (Мф. 26:30; Мк. 14:26; Лк. 22:39). Там же, в Геф-симанском саду, Иисус молится Отцу о том, чтобы, если возможно, миновала Его чаша сия (Мф. 26:36-46; Мк. 14:32-42; Лк. 22:41-46).

Наконец, после воскресения Иисуса одиннадцать учеников пошли *в Галилею, на гору, куда повелел им Иисус, и, увидев Его, поклонились Ему, а иные усомнились* (Мф.28:16-17)<sup>41</sup>.

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

---

<sup>41</sup> Некоторые ученые высказывают предположение, что Иисус после воскресения встретился со Своими учениками на той же самой горе в Галилее, на которой Он произнес Нагорную проповедь, являющуюся ядром того, чему ученики должны были научить все народы. См.: *Schnelle U. Theology of the New Testament*. P. 438.

онскою (Лк. 21:37). Лука – единственный из евангелистов, кто уточняет, что после Тайной Вечери Иисус пошел на гору Елеонскую *по обыкновению* (Лк. 22:39).



## Елеонская гора

Для странствующего проповедника, каким был Иисус, восхождение на горы, казалось бы, не было обязательным. Все основные дороги пролегали по равнинам, и при желании можно было легко избежать гор, общаясь с людьми в городах и селах. Между тем мы видим, как Иисус вновь и вновь восходит то на одну, то на другую гору. Иногда Он поднимается один – чтобы остаться наедине с Отцом. Иногда берет с Со-

бой учеников. А иной раз целые толпы народа поднимаются вслед за Ним – в надежде услышать Его слово или получить исцеление.

Образ Иисуса, восходящего на гору, чтобы преподать наставление ученикам, а через них народу, напоминает о Моисее, восходящем на гору, чтобы получить от Бога наставление и передать его людям. Однако между двумя образами есть существенная разница. Моисей поднимается один, и народу строжайшим образом запрещено приближаться к горе; Иисус берет с Собой на гору тех, кому Он намеревается преподать новое учение, восполняющее Моисеево законодательство и призванное отныне служить нравственным мерилom для Его последователей. Моисей восходит на гору для встречи с Богом; Иисус Сам является Богом, Который приглашает людей на гору для встречи с Собой. Моисей поднимается на гору несколько раз и каждый раз, спускаясь, рассказывает народу то, что услышал от Бога; Иисус вместе с народом поднимается на гору один раз и говорит людям то, что они должны услышать.

Согласно преданию, появившемуся в IV веке, гора, на которой была произнесена Нагорная проповедь, находится недалеко от Галилейского озера: называется она горой Блаженств, и с нее открывается живописный вид на озеро и окрестности<sup>42</sup>. В отличие от скалистого Синая, высота которого достигает 2285 метров, гора Блаженств имеет высоту

---

<sup>42</sup> Brake D. L., Bolen Z Jesus. A Visual History. P. 89.



лишь 110 метров, и восхождение на нее не представляет особого труда. Сам внешний вид этой горы, окруженной плодородными землями, напоминает о кротком Учителе, Который пришел не для того, чтобы в громах и молниях возвестить народу израильскому суровые законы, но для того, чтобы в веянии тихого ветра возвестить человечеству новые богооткровенные истины.

Слова Иисуса в Нагорной проповеди – это не плод книжной мудрости. Это слова Самого Бога, обращенные к человеку. От обычных человеческих слов они отличаются и по форме, и по содержанию. И именно осознание того, что слова Нагорной проповеди принадлежат Богу, а не просто человеку, пусть даже пророку и учителю, является ключом к пониманию ее смысла и значимости. Именно Бог в свое время призвал Моисея на гору Синай, чтобы дать ему каменные скрижали с заповедями для народа израильского. И именно Бог инициирует Новый Завет с Новым Израилем через Своего Сына, Который в Нагорной проповеди торжественно оглашает то, что Сам Бог через Него хочет сказать людям.



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



## 4. Кому адресована Нагорная проповедь?

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

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

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

Был ли среди них Матфей, автор первого Евангелия? Этого нельзя исключить. В том случае если он присутствовал при произнесении Нагорной проповеди, его призвание Иисусом означает, что до этого они уже были знакомы (напомним, что другие ученики, о призвании которых говорится у синоптиков, были знакомы с Иисусом до того, как Он призвал их<sup>43</sup>).

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

---

<sup>43</sup> См.: Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга I: Начало Евангелия. С. 521–524, 528-529.

суть того «Евангелия Царствия», которое Он проповедовал по всей Галилее (Мф.4:23).

Иисус начинает речь без всяких предисловий. В отличие от обычных ораторов, лекторов и учителей, которые в начале речи обозначают ее тему и предупреждают слушателей, о чем будут говорить, Иисус начинает сразу с самой сердцевины того, что хочет сказать. Мы не можем исключить, что в реальности какие-то вступительные слова, опущенные впоследствии евангелистом, были произнесены. Но именно в той форме, в какой Нагорная проповедь донесена до нас – без вступительных слов, – она производит то особое впечатление, которое отражено в словах евангелиста о реакции на нее слушателей: *Ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи* (Мф. 7:29).



## 5. Интерпретация нагорной проповеди

Нравственный радикализм Нагорной проповеди неоднократно вызывал недоумения у комментаторов. Насколько реалистичны призывы Иисуса к духовному совершенству? Может ли, например, мужчина вообще никогда не смотреть на женщину с вожделением? Как возможно в ответ на удар в правую щеку подставлять левую? Способен ли человек любить врагов? Как можно жить, не собирая никаких сокровищ на земле? Может создаться впечатление, что проповедь адресована некоему абстрактному сверхчеловеку, лишённому обычных земных желаний, страстей, привязанностей, или что Иисус слишком идеализирует человека, требуя от него заведомо невыполнимого. Ученые говорят об «иррациональных, утопических и ригористических предписаниях» Нагорной проповеди, «столь часто кажущихся неуместными в этом мире»<sup>44</sup>. Раннее христианство воспринимало Нагорную проповедь как призыв к действию. Отдельные положения Нагорной проповеди упоминаются в «Дидахи» («Учении двенадцати апостолов») – самом раннем христианском литературном памятнике после Нового Завета (он датируется концом I века), а также в трудах авторов II века, таких как

---

<sup>44</sup> *Schräge JVThe Ethics of the New Testament*. P. 9.



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



## Дидахи

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

В течение первых трех столетий нашей эры Нагорная проповедь использовалась в христианской литературе в качестве классического изложения христианской этики, а также для опровержения учений еретиков. В частности, Ириней Лионский и Тертуллиан апеллировали к той части Нагорной проповеди, которая говорит о законе и пророках, опровергая мнение Маркиона о том, что Христос пришел не исполнить закон, а разрушить. Прежде всего в Нагорной проповеди видели руководство, адресованное христианской общине и требующее буквального исполнения<sup>45</sup>. Представление о том, что те или иные положения проповеди невыполнимы или трудновыполнимы, в раннехристианской литературе от-

---

<sup>45</sup> Исследователи видят в Нагорной проповеди первоначальный христианский катехизис. См.: *Dodd C. H. The Primitive Catechism and the Sayings of Jesus. P. III; Jeremias J. Jesus and the Message of the New Testament. P. 27–30.*

существует<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> *Kissinger WS*. The Sermon on the Mount. P. 9.

ΒΑΣΙΛΕΥΣ

ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ

ΠΑΝΟΡΑ

ΘΕΟΛΟΓΟΣ



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

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

Самое раннее из сохранившихся целиком полных толкований на Евангелие от Матфея принадлежит перу Иоанна Златоуста. Оно было составлено в конце IV века и представляет собой серию бесед, произнесенных в Антиохии предположительно в 390 году. Та часть сочинения, которая посвящена Нагорной проповеди, содержит древнейший и наиболее полный комментарий на эту проповедь во всей восточной патристике. Златоуст не считает какие-либо из запове-

дей, входящих в Нагорную проповедь, невыполнимыми. В качестве примера буквального следования этим заповедям он приводит монахов:

Итак, не будем думать, что заповеди невозможно исполнить; и ныне многие исполняют их... И ныне есть много таких, которые ведут жизнь апостольскую... Если же мы не верим этому, то не оттого, что нет добродетельных, но оттого, что мы сами слишком мало делаем... Похотливый не сразу поверит, что легко можно сохранять девство; хищник не скоро поверит, что есть такие, которые охотно отдают и свое; так и те люди, которые каждодневно изнуряют себя бесчисленными заботами, не скоро примут учение о том, что можно быть свободным от житейских забот. А что многие исполнили это учение, мы можем доказать примером тех, которые так любомудрствуют и в наше время<sup>47</sup>.

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

---

<sup>47</sup> *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-евангелиста. 21,4 (PG 57, 298-299). Рус. пер.: Т. 7(1). С. 247.*

лал возвести их к другой, гораздо высшей мудрости, но поскольку они к тому были еще неспособны, то предлагает низшую заповедь. Если бы он стал внушать высшие заповеди, то они не только не стали бы внимать им, но не исполнили бы и низших»<sup>48</sup>.

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

Первым полным комментарием к Нагорной проповеди, появившимся на Западе, стал цикл экзегетических бесед блаженного Августина, написанных между 392 и 396 годами. Свое сочинение он назвал «*De Sermone Domini in monte secundum Matthaeum*» («О Нагорной проповеди Господа согласно Матфею»). С этого времени в западной традиции поучение Иисуса, содержащееся в главах 5-7 Евангелия

---

<sup>48</sup> *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-евангелиста. 21,4* (PG 57,299). Рус. пер.: Т. 7(1). С. 247–248.



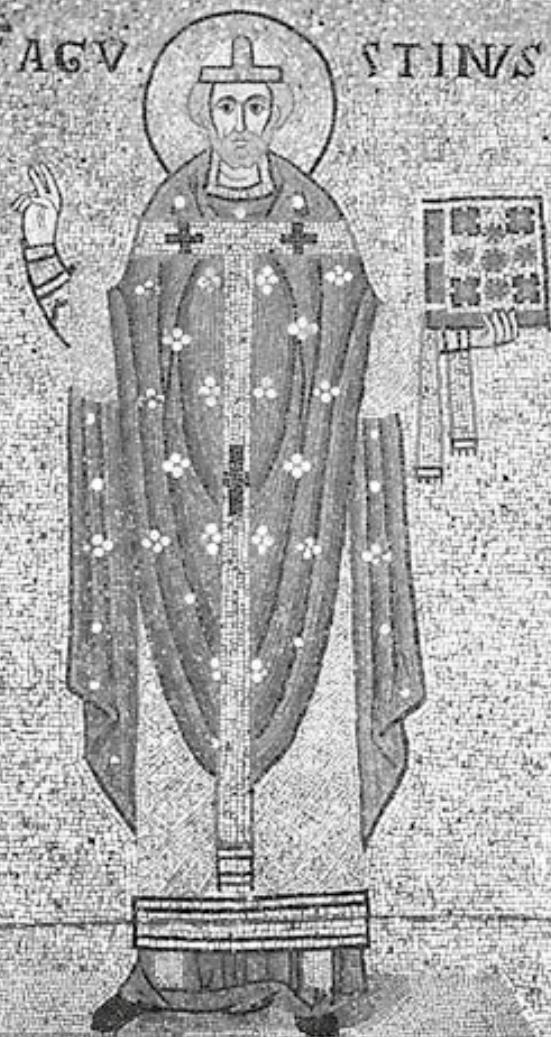
от Матфея, стало называться Нагорной проповедью (в восточную традицию это название пришло намного позже). По словам Августина, всякий читающий Нагорную проповедь найдет в ней «совершенный образец христианской жизни (*perfectum vitae christianae modum*)», поскольку она «совершена во всех наставлениях, при помощи которых формируется христианская жизнь (*omnibus praeceptis quibus christiana vita informatur esse perfectum*)»<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> *Августин. О Нагорной проповеди. 1, 1 (PL 34, 1231).*

SAGV

STINVS



В толковании на Нагорную проповедь намечено то понимание спасения, которое Августин разработает в полемике с Пелагием. Последний считал, что человек может обрести спасение своими силами, так как у него достаточно собственных возможностей, чтобы преодолеть грех и достичь совершенства. Августин, напротив, настаивал на том, что без Божественной благодати, подаваемой человеку сверхъестественным образом, спасение невозможно. По его словам, благодать «дается не по нашим заслугам, но даруется по воле Божией – воле в высшей степени сокровенной, но в то же время вполне справедливой, мудрой и благой, поскольку *кого Он предопределил, тех и призвал* (Рим. 8:30) тем призыванием, о котором сказано: *без раскаяния дары и призвание Божие* (Рим. 11:29)»<sup>50</sup>.

В деле спасения решающую роль играет Божественное избрание, считал Августин: Бог изначально предназначил одних людей к спасению, а других к осуждению, причем свободная воля человека не играет никакой роли в деле спасения. Предопределенными к спасению являются все те, кому Бог дает веру, и если Бог дает ее, то воля человека не может ей сопротивляться. Одних Бог научает вере, других нет: первых научает по милосердию Своему, вторых не научает

---

<sup>50</sup> *Его же*. О даре пребывания. 13,33 (PL 45,1012). Рус. пер.: С. 413.

по справедливому суду<sup>51</sup>. Поскольку все люди, вслед за Адамом, получили справедливое осуждение, то Бог не заслуживал бы никакого упрека, даже если бы никто не был избавлен от осуждения<sup>52</sup>.

Из этих воззрений Августина вытекает мысль о том, что не спасаются и не могут быть спасены, да и не предназначены к спасению, ни те, кто не слышал проповеди Евангелия, ни те, кто не откликнулся на эту проповедь, ни некрещенные младенцы. Спасаются только те, кто к этому заведомо предопределен и кто в силу предопределения удостоился дара веры и спасающей благодати. Они – не в силу своих заслуг, а исключительно благодаря «благодати Посредника», будучи оправданы кровью второго Адама, – изымаются из общей «массы погибели» (*perditionis massa*), отделяются от «родового проклятия» (*ab ilia originali damnatione*) и избираются для того, чтобы быть спасенными, «поскольку призваны по намерению, и не по своему, а по Божию»<sup>53</sup>.

Восточно-христианская традиция в лице Иоанна Златоуста выразила иной взгляд на предопределение и призвание: «Если все согрешили, то почему одни спаслись, а другие погибли? Потому что не все захотели прийти, хотя по воле Бо-

---

<sup>51</sup> *Августин*. О предопределении святых. 8, 14 (PL 44, 971). Рус. // пер.: С. 338.

<sup>52</sup> *Его же*. О предопределении святых. 8,16 (PL 44, 972). Рус. пер.: // С. 341.

<sup>53</sup> *Его же*. Об упреке и благодати. 7, 12-14 (PL 44, 923-924). Рус. пер.: С. 228–230.

жией все спасены, так как все призваны»<sup>54</sup>. Иными словами, к спасению предопределены и призваны все без исключения, но спасаются лишь те, кто добровольно откликнулся на зов Божий; те же, кто отвергает Божий призыв, не спасаются.

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

Не слышите ли каждый день Спасителя, взывающего: «Живу *Я* и не хочу смерти грешника, но чтобы он обратился и был жив»? Не слышите ли, как Он говорит: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное»? Может быть, Он сказал одним: «Не кайтесь, потому что *Я* не приму вас», а другим, предопределенным: «Вы же кайтесь, потому что *Я* преуднал вас»? Нет! Но каждый день в каждой церкви Он взывает на весь мир: *Пришлите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас*. Приидите, говорит, отягощенные многими грехами к Тому, Кто берет грех мира!<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Иоанн Златоуст. Толкование на Послание к Римлянам 16, 5 (PG 60, 554). Рус. пер.: Творения. Т. 9. Кн. 2. С. 696.

<sup>55</sup> Симеон Новый Богослов. Слово нравственное. 2,12-25 (SC 122, 312-314). Рус. пер.: С. 232–233 (Слово 26).

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

Благодать Святого Духа стремится возгореться в наших душах, чтобы... приближающиеся к огню – или каждый в отдельности, или, если можно, все вместе – воспламенялись и сияли как боги... Я думаю, и так оно есть на самом деле, что (именно) в этом заключается воля Божия о нас...<sup>56</sup>

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

На Августина постоянно ссылается Фома Аквинский (XIII век), посвятивший толкованию Нагорной проповеди часть своего фундаментального труда «Сумма теологии». Рассматривая соотношение между законом Моисеевым и теми заповедями, которые даны в Новом Завете, Фома вводит различие между «советом» и «заповедью»: заповедь предполагает обязательное выполнение, тогда как следование совету зависит от того, кому он дается. Новый закон является законом любви, поэтому к заповедям в нем прилагаются со-

---

<sup>56</sup> Симеон Новый Богослов. Слово огласительное. 34, 235-245 (SC 113,290). Рус. пер.: С. 476–477 (Слово 89).

веты, чего не было в ветхом законе, который был законом рабства. Исполнение заповедей необходимо для достижения вечного счастья, тогда как исполнение советов необходимо для того, чтобы достичь его как можно быстрее. Заповеди обязательны для всех, тогда как советы человек может выполнять выборочно, в зависимости от большей или меньшей расположенности к ним<sup>57</sup>.



---

<sup>57</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. II, 1, вопрос 108 (Опера. Т. 7. Р. 287–288). Рус. пер.: Т. 4. С. 581–583.

## Триумф святого Фомы Аквинского. Б. Гоццолли. 1471 г.

При этом вслед за Августином Фома Аквинский подчеркивает, что человек не может исполнить заповеди и достичь спасения лишь собственными силами, посредством своих естественных способностей. Для того, чтобы любить Бога *всем сердцем... всюю душою... и всем разумением* (ц. 22:37), также как и для исполнения других заповедей, нужна благодать Божия, прибавленная к свободной воле человека<sup>58</sup>. Фома Аквинский разделял мнение Августина о предопределении одних к спасению, других к гибели, делая различие между исходным (antecedenter) волением Бога о том, чтобы все люди спаслись (ц. Тим. 2:4), и последующим (consequenter) волением, согласно которому спасаются лишь некоторые<sup>59</sup>.

Дальнейшее развитие августиновское понимание предопределения получило у богословов Реформации. Представление о «двойном предопределении» стало краеугольным камнем богословской доктрины М. Лютера (1483-1546) и Ж. Кальвина (1509-1564). Кальвин утверждал, что Адам «прекнутлся потому, что это было постановлено Богом», хотя

---

<sup>58</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. II, 1, вопрос 109, 3-4 (Opera. Т. 7. Р. 295–297). Рус. пер.: Т. 4. С. 589–593.

<sup>59</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. I, вопрос 23, 4 (Opera. Т. 4. Р. 275). Рус. пер.: Т. 1. С. 318–319.



и преткнулся «из-за собственных пороков»<sup>60</sup>. И Кальвин, и Лютер отрицали наличие свободной воли в падшем человеке и ее возможность повлиять на спасение человека. Говоря о подвиге мучеников, Лютер утверждал, что причиной их стойкости была исключительно благодать Божия, а не их собственная свободная воля: «Нет здесь никакой ни свободы, ни свободной воли, нельзя ни изменить себя, ни захотеть чего-либо иного, пока не укрепятся в человеке дух и благодать Божий»<sup>61</sup>. Борьба за душу каждого человека разворачивается не внутри человека, а вне его – между Богом и дьяволом. Воля человека, словно выючный скот, находится между волей Бога и волей сатаны: если Бог овладевает человеком, тот следует за Богом; если же власть берет сатана, человек следует за сатаной<sup>62</sup>. Сам человек, таким образом, остается лишь пассивным зрителем собственного спасения либо осуждения.

---

<sup>60</sup> Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. 3, 23, 8. Т. 2. С. 410–411.

<sup>61</sup> Лютер М. О рабстве воли. С. 332.

<sup>62</sup> Там же.



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

Проблематика соотношения между человеческой волей и Божественной благодатью прямым образом сказалась на восприятии Нагорной проповеди в протестантской традиции, начиная с Лютера, Кальвина и У. Цвингли (1484-1531)<sup>63</sup>. Лютер, в частности, посвятил Нагорной проповеди серию бесед, направленных против того понимания проповеди, которое, по его мнению, характерно для «папистов и схизматиков», извративших учение Христа под воздействием дьявола<sup>64</sup>. Ключ к правильному пониманию Нагорной проповеди Лютер видел в четком разделении того, что относится к царству Христа, и того, что относится к реальности земного бытия<sup>65</sup>. Бог управляет земным царством через светскую власть, а духовным царством – через Свое слово, считал основатель германской Реформации<sup>66</sup>.

Часть заповедей, входящих в Нагорную проповедь, например *не противься злу*, относится, по его мнению, к сфере личной, а не общественной нравственности. Лютер делал четкое разграничение между человеком и его общественной ролью, службой или профессией; то, что относится к человеку как личности, может не относиться к его профессиональной деятельности. Так, например, если христианин идет на

---

<sup>63</sup> О взглядах этих авторов на Нагорную проповедь см.: Kissinger WS. The Sermon on the Mount. P. 20–29.

<sup>64</sup> Лютер М. Нагорная проповедь. Bd. 32 (1). S. 301.

<sup>65</sup> Там же. S. 387 (толкование на Мф. 5:38-42).

<sup>66</sup> Kissinger WS. The Sermon on the Mount. P. 21.

войну, или если он сидит на судейском месте, наказывая своего ближнего, или если он принимает официальную жалобу, «он делает это не как христианин, а как солдат, судья или юрист». В то же время он должен сохранять «христианское сердце»: он не желает вреда кому бы то ни было, и его огорчает, когда ближнему причиняют скорбь. Таким образом, он живет одновременно как христианин по отношению ко всем и как светский человек, исполняя обязанности, предписываемые местными законами<sup>67</sup>. В XX веке такое понимание нашло серьезного критика внутри лютеранской традиции. Им стал выдающийся теолог Д. Бонхёффер (1906-1945), погибший за месяц до окончания Второй мировой войны в гитлеровском концлагере Флоссенбург. Он подчеркивал, что учение Иисуса не делает различия между человеком и его общественной ролью<sup>68</sup>. В своей комментарии к словам «не противься злему» он писал:

Реформаторское толкование ввело в этом месте решающую новую мысль; нужно различать, нанесена ли обида мне лично или же в моей общественной роли... Если в первом случае надо поступать, как заповедал Иисус, то во втором я от этого освобожден и, напротив, ради истинной любви даже обязан поступать противоположным образом, то есть противопоставить силе силу, чтобы воспрепятствовать атаке зла... Но Иисусу совершенно чуждо это различие между мною

---

<sup>67</sup> Лютер М. Нагорная проповедь. Bd. 32 (1). S. 393.

<sup>68</sup> Hauerwas S. Matthew. P. 73.

как частным лицом и как должностным. Он нам ни слова об этом не говорит. Он обращается к идущим Ему вслед как к тем, кто все оставил, чтобы пойти за Ним. «Частное» и «должностное» нужно было целиком и полностью подчинить заповеди Иисуса. Слово Иисуса завладело ими безраздельно. Он требовал безраздельного послушания. И действительно, названное различие ведет к неразрешимым трудностям. Когда в реальной жизни я только частное лицо, когда – только должностное? Разве я не остаюсь всегда, когда бы на меня ни напали, отцом моих детей, проповедником моей общины, политиком моего государства?<sup>69</sup>

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

---

<sup>69</sup> Бонхёффер Д. Хожение вслед. С. 90.

ступлению этого Царства.

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

Считать таких людей фанатиками или сектантами нельзя: «Если они действительно таковы, значит Сам Иисус был фанатиком и основателем секты... Polemica против „фанатиков“ в значительной степени является полемикой против Нагорной проповеди и критикой Самого Иисуса»<sup>70</sup>. Виндиш видит в заповедях Нагорной проповеди два типа нравственного учения: «эсхатологическую этику», обусловленную ожиданием скорого наступления Царства Божия, и «этику мудрости», не связанную с какими-либо эсхатологическими ожиданиями. В суммарном изложении теория Виндиша выглядит следующим образом:

Этика Иисуса принципиально эсхатологична и по существу расходится с этикой мудрости. Она – не что иное, как новый закон, то есть те правила, на основании которых возможно вступление в грядущее эсхатологическое Царство, и

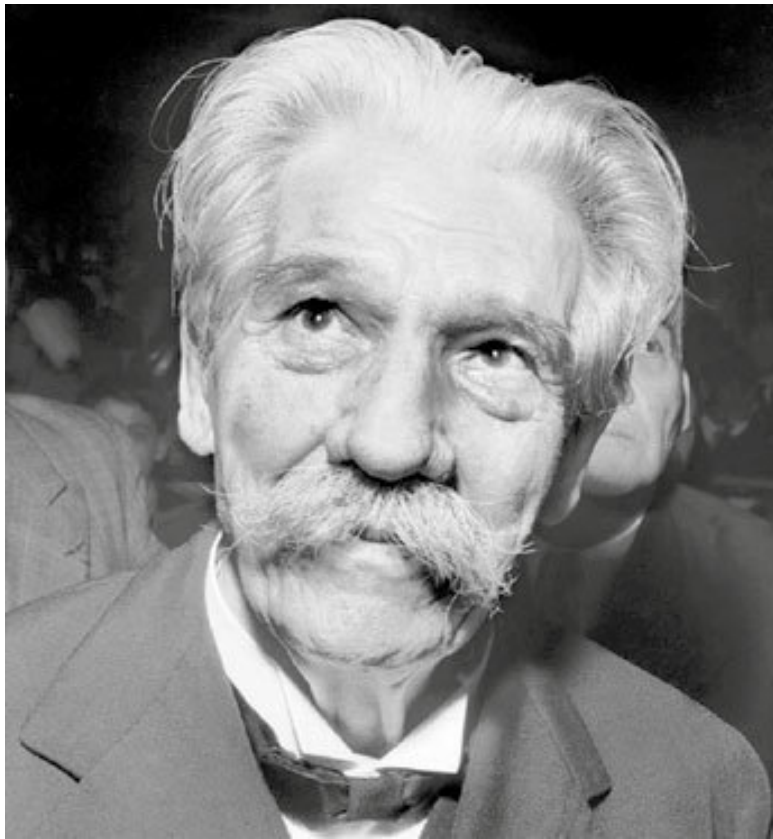
---

<sup>70</sup> Windisch H. The Meaning of the Sermon on the Mount. P. 172.

потому ее надо понимать буквально и исполнять полностью. Ее радикализм обусловлен не скорым наступлением Царства, а абсолютной волей Бога... Дух Нагорной проповеди – это прежде всего этика дел, однако изложенная в ней эсхатологическая этика предельно героична, неестественна для этого мира, и в итоге, с точки зрения Виндиша, Сам Иисус не смог ей следовать<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> *Ladd G. E. A Theology of the New Testament. P. 120.*



**Альберт Швейцер. Фото**

Рассматривая различные толкования Нагорной проповеди, как древние, так и появившиеся в новое время, крупнейший немецкий исследователь Нового Завета в XX веке И.



Иеремияс выделяет три наиболее распространенных в экзегетике взгляда на ее значение. «Перфекционистская концепция» исходит из того, что в Нагорной проповеди Иисус нарисовал идеал христианского совершенства: человек не может его достичь, но может к нему стремиться. Другую концепцию ученый называет «теорией невозможного идеала»: согласно данной теории, Иисус, зная, что Его требования невыполнимы, излагал их для того, чтобы люди поняли, что своими силами они не могут достичь спасения, ибо человек спасается только верою в Иисуса Христа (Гал. 2:16), а не какими бы то ни было делами. Наконец, третья концепция исходит из того, что в Нагорной проповеди людям предлагается «промежуточная этика»: требования Иисуса не имеют долгосрочный характер, а мотивированы представлением о грядущем скором конце света<sup>72</sup>. Первая из приведенных позиций близка взглядам Иоанна Златоуста, вторая – Мартина Лютера, третья – Альберта Швейцера.

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

---

<sup>72</sup> *Jeremias J. The Sermon on the Mount. P. 11–15.*

тве понимание, называемое «либеральным типом экзегезы», основывается на том, что в Нагорной проповеди Иисус предлагает не «этику действий», а «этику отношения»: Его заповеди должны интерпретироваться не буквально, а лишь как общий призыв к обновлению сознания<sup>73</sup>.

Некоторые ученые подчеркивают парадоксальный, вызывающий характер высказываний Иисуса в Нагорной проповеди: «Он делает одно за другим жесткие, парадоксальные заявления без тех уточнений, которые нам приходится делать в некоторых ситуациях». Интерпретировать подобного рода заявления буквально – значит «повторять метод книжников, который Он с такой силой отвергал»<sup>74</sup>. Высказывания Иисуса в Нагорной проповеди сравнивают с притчами, пословицами, предполагающими «неожиданную, парадоксальную и безапелляционную манеру речи, в которой акцентируется одна сторона истины без упоминания о возможных исключениях из правила»<sup>75</sup>.

Все приведенные точки зрения на Нагорную проповедь неизбежно сужают возможности для ее интерпретации, поскольку пытаются загнать ее в прокрустово ложе заранее сформулированной концепции или теории. На это указывает известный англиканский проповедник середины XX века М. Ллойд-Джонс в предисловии к своему толкованию на На-

---

<sup>73</sup> *Strecker G.* The Sermon on the Mount. P. 15–18.

<sup>74</sup> *Morris L.* The Gospel According to Matthew. P. 91.

<sup>75</sup> *Ridderbos H. N.* Matthew. P. 112.

горную проповедь: ошибка многих заключается в том, что они «подходят к Библии с определенной теорией»; при таком подходе все, что они могут вычитать в Библии, контролируется этой теорией, и в библейских текстах они не находят ничего, кроме подтверждения своей теории<sup>76</sup>.



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

Между тем Нагорная проповедь не вмещается ни в одну теорию. Различные разделы Нагорной проповеди требуют дифференцированного подхода. Древние толкователи, такие как Иоанн Златоуст и блаженный Августин, не ставили пе-

---

<sup>76</sup> *Lloyd-Jones M. Studies in the Sermon on the Mount. P. 15.*

ред собой задачу нахождения единого герменевтического<sup>77</sup> ключа, одинаково подходящего для любого из разделов проповеди. Тем не менее они исходили из того, что проповедь является руководством к действию, а не просто описанием некоего заведомо недостижимого идеала.

Вопрос о том, насколько требования Нагорной проповеди реалистичны, был бы оправдан, если бы Тот, Кто сформулировал эти требования, Сам не был человеком. В этом случае и заповеди Блаженства, и другие увещания из Нагорной проповеди могли бы восприниматься как директивы, спущенные сверху, непосредственно от Бога, но невыполнимые с точки зрения обычного, реального, земного человека. Десять ветхозаветных заповедей при таком подходе выглядели бы куда более реалистичными, чем заповеди Блаженства, а Моисеево законодательство в целом – намного более выполнимым, чем Нагорная проповедь. Так понял Нагорную проповедь один из сочувствовавших христианству ученых иудеев середины XIX века: «Недостаток учения Иисуса в том, что оно ставит настолько высокую планку, что не может привести к прочным и практическим результатам именно в тех областях, где Его последователи похваляются, что оно превосходит этические кодексы Пятикнижия, пророков и рав-

---

<sup>77</sup> Герменевтика (от *ερμηνεύω* – разъяснять, толковать) – толкование, разъяснение. Термин «герменевтика» нередко употребляется в качестве синонима термина «экзегетика». – *Примеч. ред.*

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

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

---

<sup>78</sup> *Montefiore C. G. The Synoptic Gospels. Vol. 2. P. 523.*



### **Нагорная проповедь Христа. *Германия. XII в.***

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

Нагорная проповедь отнюдь не является исчерпывающим изложением христианской нравственности. В ней Иисус рас-

крывает лишь некоторые этические темы. Нравственное учение Иисуса будет дополнено в других главах Евангелия от Матфея, а также в трех других Евангелиях. Оно будет существенно расширено и обогащено в соборных посланиях и в посланиях апостола Павла. Но даже весь Новый Завет в совокупности не дает нам полного изложения всех аспектов христианской нравственности. Многие темы предстояло развить, дополнить и осмыслить отцам Церкви, а некоторые нравственные темы возникают уже в наше время и требуют новых ответов. Думается, Иисус и не мыслил Нагорную проповедь как исчерпывающее изложение Своего нравственного учения. В ней Он прежде всего дает слушателям основополагающие моральные ориентиры, излагает Свое понимание нравственности на примере нескольких конкретных тем. Некоторые другие темы раскрываются в других Его наставлениях и притчах. Предполагается, что исходя из этих ориентиров, на основе того подхода к жизненным реалиям, который раскрывается в Нагорной проповеди, христиане будут строить свою жизнь и в других ее аспектах.



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

Пролог Евангелия от Иоанна заканчивается словами: *Ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа* (Ин. 1:17). Эти слова имеют прямое от-



ношение ко всему служению Иисуса и к Его учению, в том числе выраженному в Нагорной проповеди. Ветхозаветные заповеди были тем законом, которому должен был следовать народ израильский. Иисус принес не просто новую форму закона: Он принес благодать и истину. Благодать – это тот Божественный дар, который необходим людям для того, чтобы исполнять заповеди Иисуса и жить в истине. При помощи благодати, а не только своими усилиями Его последователи призваны искать и достигать Царствия Небесного.

## Глава 2. Заповеди блаженства

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

Греческий термин μακάριος в Септуагинте, в том числе в переводе псалмов, употребляется для передачи древнееврейского слова ʾešer («счастье», «блаженство») чаще всего, именно этот термин использовал Иисус в Блаженствах из Нагорной проповеди. Как и в псалмах, термин указывает не просто на обычное, земное, человеческое счастье, но на то состояние, которое имеет ярко выраженное религиозное измерение<sup>80</sup>. В псалмах этот термин практически везде увязывается с верой человека в Бога, надеждой и упованием на Него, страхом перед Ним, исполнением Его зако-

---

<sup>79</sup> Это слово засвидетельствовано в Ветхом Завете только в форме множественного числа и только с зависимым от него существительным или местоимением, например: אֲשֶׁר הָאִישׁ *ʾašre hāʾiś* („блажен муж“; букв. „блага мужа“ или „блага у мужа“). См.: Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J. *Hebraisches und Aramaisches Lexikon*. Bd. 1. S. 96.

<sup>80</sup> Отметим, что в греческом языке термин μακάριος изначально употреблялся по отношению к богам и лишь впоследствии стал применяться к людям. В христианской традиции он вновь обрел свое религиозное измерение, обозначая особое духовное состояние и особый тип святости.

на, пребыванием в Его доме, а также с отпущением грехов.

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

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

*Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных и не сидит в собрании развратителей (Пс. 1:1).*

*Блаженны все, уповающие на Него (Пс. 2:12). Блажен, кому отпущены беззакония, и чьи грехи покрыты! Блажен человек, которому Господь не вменит греха, и в чьем духе нет лукавства! (Пс. 31:1-2). Блажен народ, у которого Господь есть Бог, – племя, которое Он избрал в наследие Себе*

*(Пс. 32:12). Блажен человек, который уповает на Него! (Пс. 33:9).*

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

*Блажен, кто помышляет о бедном [и нищем]! В день бедствия избавит его Господь (Пс. 40:2). Блажен, кого Ты избрал и приблизил, чтобы он жил во дворах Твоих (Пс. 64:5).*

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

*Блажен человек, уповающий на Тебя! (Пс. 83:13). Блажен народ, знающий трубный зов! Они ходят во свете лица Твоего, Господи (Пс. 88:16). Блажен человек, которого вразумляешь Ты, Господи, и наставляешь законом Твоим (Пс. 93:12). Блаженны хранящие суд и творящие правду во всякое Время! (Пс. 105:3).*

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

*Блаженны непорочные в пути, ходящие в законе Господнем. Блаженны хранящие откровения Его, всем сердцем ищущие Его (Пс. 118:1-2). Блажен всякий боящийся Господа, ходящий путями Его! (Пс. 127:1).*

*Блажен народ, у которого Господь есть Бог (Пс. 143:15). Блажен, кому помощник Бог Иаковлев, у кого надежда на Господа Бога его (Пс. 145:5).*



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

Псалмы были основой храмового и синагогального богослужения, и их текст был хорошо известен не только Иисусу, но и Его аудитории. Некоторые псалмы, бывшие у всех на слуху, в том числе открывающий всю книгу псалом 1 и знаменитый псалом 118, начинаются со слов «Блажен» или «Блаженны». Выбор такого способа изложения в начале Нагорной проповеди был не случаен: Иисус использовал знакомые Его слушателям словесные формулы. Кроме того, псалмы были произведениями еврейской поэзии, и Иисус начинает Свою Нагорную проповедь со слов, имеющих все ха-

рактерные черты поэтического текста. В частности, каждый стих псалма делится на две части, и каждый стих в заповедях Блаженств тоже делится на две части: первая начинается словом «Блаженны» (μακάριοι), вторая – словом «ибо» (οτι).

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

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

*Блаженна неплодная неосквернившаяся, которая не познала незаконного ложа; она получит плод при воздаянии святых души (Прем. 3:13).*

*Блажен человек, который снискал мудрость, и человек, КОТОРЫЙ Приобрел разум (Притч. 1:13).*

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

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

*Блажен человек, который не погрешал устами своими и не уязвлен был печалью греха. Блажен, кого не зазирает душа его и кто не потерял надежды своей (Сир. 14:1-2).*

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

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

*Блаженна душа боящегося Господа! кем он держится, и кто опора его? (Сир. 34:15).*

*Блаженны видевшие тебя и украшенные любовью, – и мы жизнью поживем (Сир. 48:11).*

*Блажен, кто будет упражняться в сих наставлениях, – и кто положит их на сердце, тот сделается мудрым (Сир. 50:30).*

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

[Блажен, кто говорит] правду с чистым сердцем и не кле-

ветал языком своим.

Блаженны держащиеся уставов ее, и путей нечестия они не держатся.

Блаженны радующиеся о ней, и они не извергают (злые речи) на путях глупости.

Блаженны ищущие ее в чистоте рук, и они не вожделеют ее [сердцем] лживым.

Блажен человек, который достиг Премудрости, ходил в законе Господнем, и утвердил сердце свое для путей ее: он удерживается (от зла) ее наставлениями, и всегда благо-склонно принимает ее наказания, и не покидает ее в горести своих мучений, и во время бедствия не оставляет ее, и не забывает ее [во дни] страха, и в смирении души своей не презирает [ее]<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Оригинальный текст и комментарии к нему см. в: Discoveries in the judaeen Desert. Vol. 25. P. 115–178.





## Фрагменты Кумранских свитков в экспозиции Археологического музея в Аммане

Исследователи обращают внимание на возможное терминологическое и тематическое сходство между кумранскими Блаженствами и списком Блаженств, которым открывается Нагорная проповедь<sup>82</sup>. Так, например, выражение «чи-нежал Бтота рук» (כפֿים בֹּר bôr karpayim) в кумранских свитках напоминает выражение «чистые сердцем» (καθαροὶ τῇ

<sup>82</sup> Luccio P. di. The Quelle and the Targums. P. 55; Brooke G. J. The Dead Sea Scrolls and the New Testament. P. 228–234.

καρδία) в Блаженствах евангельских. Тема радости и скорбей (испытаний) присутствует в обоих списках Блаженств. Однако этим сходство и исчерпывается. Общая тематика и направленность Блаженств весьма различны в Кумране и Евангелии. В первом случае восхваляется мудрость, протекающая из следования закону Моисееву, тогда как во втором центральной темой является Царство Небесное. В евангельских Блаженствах речь идет о воздаянии за праведность и страдания на земле, тогда как в кумранских Блаженствах эта тема отсутствует:



Заповеди Блаженства. Икона. XVI в.

Кумранские Блаженства лишены апокалиптического разворота судьбы. В них, например, бедные не становятся богатыми и не насыщаются. Они не дают читателю парадокса для раздумий... Тема Царства Небесного – вот то, что более всего отличает Блаженства Иисуса от кумранских и Сираховых<sup>83</sup>.

Кумранские Блаженства отличаются от Иисусовых тем, что они сконцентрированы на одной теме – Премудрости, или Торе, – и ее влиянии на поведение человека. Там очень мало от той эсхатологической тональности, которая характеризует Блаженства у Матфея и Луки, точно так же, как в этих Блаженствах очень мало от содержания или формулировок, связанных с темой Премудрости<sup>84</sup>.

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

---

<sup>83</sup> *Viviane B. T. Matthew and His World. P. 66.*

<sup>84</sup> *Fitzmyer J. A. The Dead Sea Scrolls and Christian Origins. P. 116.*

# 1. «Блаженны нищие духом»

Первая заповедь Блаженства представляет собой зачин всей Нагорной проповеди: *Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное* (Мф. 5:3). Напомним, что параллельное место из Евангелия от Луки во многих древних рукописях звучит так: «Блаженны нищие, ибо ваше есть Царствие Божие» (Лк. 6:20). Ученые видят в этом отражение интереса Луки к теме богатства и бедности, которая в его Евангелии занимает значительно большее место, чем у других евангелистов<sup>85</sup>. Однако нет нужды видеть в двух разных версиях первой заповеди Блаженства отражение разницы интересов Матфея и Луки. Скорее, можно говорить о том, что каждый из них в большей или меньшей степени акцентировал те или иные аспекты учения Иисуса.

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

Нищие и бедные, согласно Ветхому Завету, находятся под особым покровительством Господа: Он спасает бедного от

---

<sup>85</sup> Pennington]. T. Reading the Gospels Wisely. P. 72.

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

Греческий термин πτωχός («нищий») может соответствовать нескольким еврейским терминам: רשׁוּׁׁ или רשׁוּׁׁ gā(ʿ)š -ин» («бедный»), דַּל dal («беспомощный»), אֲבִיּוֹן 'ebyôn «нищий»), אֲנִי 'ānî («неимуший», «бедный», «нуждающийся»), ончанзогон מְאִנָּה 'ānāw («смирренный», «согбенный»). Ввиду сти возможных еврейских эквивалентов греческого πτωχοί («нищие») попытки реконструировать еврейский оригинал выражения «нищие духом» носят гипотетический характер<sup>86</sup>. Несостоятельны попытки некоторых толкователей увидеть в выражении «нищие духом» указание на действие Святого Духа в нищих<sup>87</sup>. В данном случае слово «дух» не имеет

---

<sup>86</sup> Говоря о нищих, Иисус предположительно употребил термин אֲנָוִים 'ānāwim («угнетенные», «смирненные», «кроткие»). В греческой Псалтири термин אֲנָוִים 'ānāwim переводится и как πτωχός («нищий»), и как πένης («бедный»), и как κротός («кроткий»), что семантически сближает «нищих» из первой заповеди Блаженства с «кроткими» из третьей заповеди.

<sup>87</sup> См. напр.: Hannan M. The Nature and Demands of the Sovereign Rule of God in the Gospel of Matthew. P. 47–48.

отношения к Святому Духу, а указывает на одну из составляющих человеческого естества.

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

В церковной традиции это выражение имело двоякое толкование. С одной стороны, по словам Василия Великого, «нищие духом» – это те, «которые обнищали не по другой какой причине, но по учению Господа, сказавшего: *пойди продай имение твое и раздай нищим* (Мф. 19:21; Лк. 18:22)»<sup>88</sup>. Речь идет, следовательно, о материальной нищете<sup>89</sup>.

С другой стороны, очень многие толкователи воспринимали выражение «нищие духом» как указание на духовные качества. По словам Макария Египетского, быть нищим духом означает «не почитать себя за что-либо, но признавать душу свою малоценною и уничиженною, как будто ничего

---

<sup>88</sup> Василий Великий. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах. 205 (PG 31,1217). Рус. пер.: С. 312.

<sup>89</sup> Ср.: Morris L. The Gospel according to Matthew. P. 96.

он не знает и не имеет, хотя и знает, и имеет»<sup>90</sup>. Таким образом, нищета духовная является синонимом смирения. Иоанн Златоуст говорит:

Что значит: нищие духом? Смиранные и сокрушенные сердцем... Он называет прежде всего блаженными тех, которые по своей воле смиряют себя и уничижают. Почему же не сказал Он «смиранные», а сказал «нищие»? Потому что последнее выразительнее первого; нищими Он называет здесь тех, которые боятся и трепещут заповедей Божиих<sup>91</sup>.

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

Заповедь о блаженстве нищих духом не только открывает список Блаженств: в каком-то смысле она вмещает в себя последующие Блаженства. В каждом из них, пишет российский религиозный философ и литературовед начала XX ве-

---

<sup>90</sup> Макарий Египетский. Беседы [Собрание типа I] 12, 3 (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 108-109). Рус. пер.: С. 163.

<sup>91</sup> Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-евангелиста. 15,1 (PG 57, 224). Рус. пер.: С. 149–150.



ка М. О. Гершензон, «перечислены частные проявления одного основного признака, то есть различные типы одной категории людей». Эта категория – смиренные, не надеющиеся на собственное знание – полностью очерчена в словах «Блаженны нищие духом»:

Вот основной и объективный признак. Остальные определения рисуют либо субъективные следствия, либо внешние проявления этого основного признака. Кто подлинно нищ духом, тот страстно алчет правды... тот плачет... он кроток, милостив, миротворен... сам чувствуя себя беспомощным, он и ближних своих жалеет за их беспомощность; и он гоним за свою правду, которая есть... исповедание своей духовной нищеты...<sup>92</sup>

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

---

<sup>92</sup> Гершензон М. О. Нагорная проповедь. С. 271–272.

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

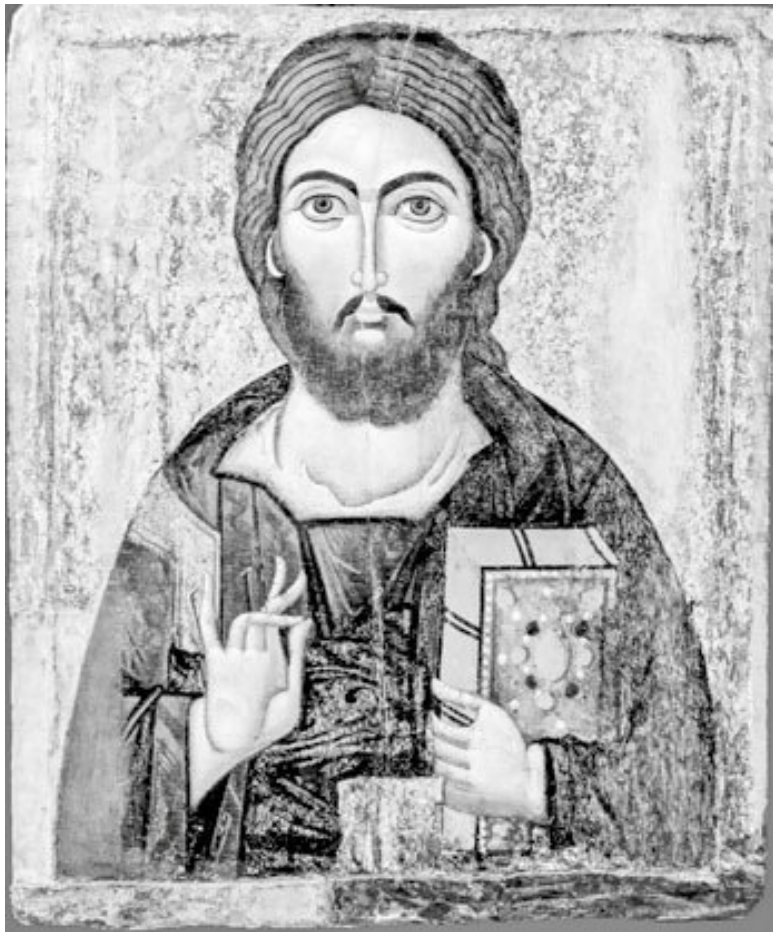
Однако самым сильным и ярким примером смирения является Сам Иисус. Весь Его жизненный путь становится путем смирения и обнищания. Евангелист Матфей применяет к Иисусу слова из книги пророка Исаии об Отроке Божиим, *Который не воспрекословит, не возопиет, и никто не услышит на улицах голоса Его; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит* (Мф. 12:19–20; ср. Ис. 42:2–3). Апостол Павел говорит о Христе, используя понятия смирения, послушания, унижения и нищеты. По его словам, *Христос – Тот, Кто уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной* (Флп. 2:7–8). Он Сам, *будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою* (2 Кор.

8:9).

Эти слова Павла приводит в толковании на первую заповедь Блаженства Григорий Нисский (IV век), говоря о том, что подлинно блаженным является только один Бог (1 Тим. 6:15), а для людей достижение блаженства возможно через уподобление Богу. Что же в Божестве предлагается желающим для подражания? «Как мне кажется, нищетою духа Слово именует добровольное смиренномудрие (δοκεῖ μοι πτωχεῖαν πνεύματος, τὴν ἐκούσιον ταπεινοφροσύνην ὀνομάζειν ὁ Λόγος)»<sup>93</sup>. Вся жизнь Христа являет величайший пример смирения и обнищания:

---

<sup>93</sup> *Григорий Нисский. О Блаженствах. 1* (PG 44, 1200). Рус. пер.: С. 366.



**Христос Вседержитель. Болгария. XIII в**

Какое большее обнищание – Богу быть в образе раба! Ка-

кое большее смирение – Царю существ прийти в общение с нашим нищим естеством! Царь царствующих, Господь господствующих добровольно облачается в рабский образ; Судия вселенной делается подданным (земных) властителей; Господь твари обитает в вертепе; Всеобъемлющий не находит места в гостинице, но кладется в яслях бессловесных животных; Чистый и Всецелый приемлет на Себя скверну естества человеческого, понесши на Себе и всю нищету нашу, доходит даже до испытания смерти. Видите ли меру добровольной нищеты? Жизнь вкушает смерть; Судия ведется на судилище; Господь жизни всего сущего подвергается приговору судьи; Царь всей премирной силы не отклоняет от Себя рук исполнителей казни. В этом образце, говорит апостол, да будет видима тобою мера смиренномудрия<sup>94</sup>.

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

Смирение есть риза Божества. В него облеклось вочеловечившееся Слово и через него приобщилось нам в теле нашем. И всякий облеченный в него истинно уподобился Нисшедшему с высоты Своей,

---

<sup>94</sup> Григорий Нисский. О Блаженствах. 1 (PG 44, 1201). Рус. пер.: С. 368.

скрывшему добродетель величия Своего и славу Свою прикрывшему смирением, чтобы тварь не была попалена видением Его...<sup>95</sup>

Каждый христианин, по словам Исаака Сирина, призван подражать Христу в смирении. Приобретая смирение, человек уподобляется Господу и облачается в Него: «Всякий, кто облекся в то одеяние<sup>96</sup>, в котором был видим Сам Творец, облекшись в тело наше, тот облекся в Самого Христа, потому что пожелал облечься, по внутреннему своему человеку, в то подобие, в котором Христос видим был твари Своей»<sup>97</sup>. Смирение в сочетании с христианским подвижничеством делает человека «богом на земле»<sup>98</sup>.

Христианское учение о смирении часто подвергалось нападкам со стороны философов антихристианского направления, таких как Ф. Ницше. Смирение при этом понималось как качество, свойственное рабам (из которых якобы преимущественно и состояла раннехристианская Церковь), как

---

<sup>95</sup> *Исаак Сирин*. Слова подвижнические. 82 (De perfectione. P. 575). Рус. пер.: С. 233 (Слово 53). Русский перевод творений Исаака Сирина под редакцией С. И. Соболевского был выполнен с греческой версии «Слов подвижнических», поэтому в ряде случаев он обнаруживает несоответствия сирийскому оригиналу. В цитатах из «Слов подвижнических», приведенных в настоящей книге, эти несоответствия исправлены.

<sup>96</sup> Т. е. в одеяние смирения.

<sup>97</sup> *Исаак Сирин*. Слова подвижнические. 82 (De perfectione. P. 575586). Рус. пер.: С. 233–234 (Слово 53).

<sup>98</sup> *Его же*. Слова подвижнические. 6 (De perfectione. P. 95). Рус. пер.: С. 317 (Слово 58).

униженность, забитость, неспособность постоять за себя или отстоять свои интересы<sup>99</sup>. О несправедливости такого взгляда на смирение писал Н. Бердяев. «Извращенному и упадочному» пониманию христианского смирения он противопоставляет понимание, при котором оно рассматривается как «проявление духовной мощи в победе над самостью», то есть эгоизмом и эгоцентризмом:

Человек помешан на самом себе, на своем «я». Мы все грешны эгоцентризмом. Со стороны нет более комического зрелища. Эгоцентризм искажает все перспективы жизни, все видно в ложном освещении, ничему не определено надлежащее место. Нужно подняться на высоту, выйти из ямы эгоцентризма, чтобы увидеть мир в истинном свете, чтобы все получило правильные очертания, чтобы увидеть горизонт. Нужно увидеть центр бытия не в себе, а в Боге, то есть в подлинном центре, и тогда все становится на свое место. Смирение по онтологическому своему смыслу и есть героическое преодоление эгоцентризма и героическое восхождение на высоту теоцентризма. Смирение есть выход из асфикции<sup>100</sup> своего замкнутого «я», своей затверделой самости в дыхание мировой жизни. Смирение не только не есть отрицание личности, но оно и есть обретение своей личности, ибо личность может быть найдена лишь в Боге, а не в

---

<sup>99</sup> См.: Ницше Ф. Антихристианин. С. 30–32.

<sup>100</sup> Асфикция (от греч. ἀ – «без» и σφύξη – пульс), букв. «отсутствие пульса», перен. «удушие», «удушение».

затверделой и закоренелой самости<sup>101</sup>.

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

Смирение прежде всего направлено против самолюбия и есть сила, защищающая от больного самолюбия. Только христианство учит полной свободе от внешнего мира, на нас наступающего, нас насилующего и ранящего. Даже слова «повинуйтесь господам» могут быть истолкованы как приобретение внутренней духовной свободы и независимости. Будь свободен духом, не будь рабом в духе... И приятие внешнего положения, выпавшего на твою долю, должно быть истолковано как гос подство над внешним миром, как победа духа... Святость есть высшая духовная сила, победа над миром. Любовь есть сила, излучение благодистой, дающей жизнь энергии. Преодоление страстей есть сила. И к этой силе призывает христианство... Христианство призывает к победе над миром, а вовсе не к покорности миру. Смирение не есть покорность, наоборот, оно есть непокорность, движение по линии наибольшего сопротивления<sup>102</sup>.

---

<sup>101</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 124.

<sup>102</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 125.



Смирение, таким образом, есть духовный героизм, способность человека преодолевать в себе и изживать самолюбивую самозамкнутость, жертвовать своим «я» ради высших идеалов. И смирение невозможно, если человек не поставит себя перед лицом Бога, если в перспективе Божественного присутствия в собственной жизни не пересмотрит шкалу своих нравственных ценностей, если не обратится к Богу за содействием в исполнении Его заповедей. В конечном итоге вся христианская мораль обретает смысл только в том случае, если воспринимается как «мораль богочеловеческая», основанная на «взаимодействии человека и Бога»<sup>103</sup>. Это можно увидеть и на примере других заповедей Блаженства.

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

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

---

<sup>103</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 125.

и Царство Небесное<sup>104</sup>.

Употребление выражения «Царство Небесное» в первой заповеди Блаженств, открывающей всю Нагорную проповедь, не случайно. Царство Небесное является той сверхидеей, которая скрепляет собой все учение Иисуса<sup>105</sup>. Вся Нагорная проповедь в целом и заповеди Блаженства в частности являются руководством на пути в Царство Небесное, которое совершенно не обязательно мыслить лишь как конечную цель путешествия. Царство Небесное присутствует в самом этом духовном путешествии человека к Богу как то измерение, которое и позволяет исполнять кажущиеся неисполнимыми заповеди.

О смысле понятия «Царство Небесное» мы говорили в книге «Начало Евангелия». Там мы отмечали, что Царство Небесное является в языке Иисуса всеобъемлющим понятием: его невозможно свести ни к настоящему, ни к будущему, ни к земной реальности, ни к вечности; оно не имеет ни конкретных земных очертаний, ни конкретного словесного выражения; оно не может быть локализовано ни во времени, ни

---

<sup>104</sup> *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-евангелиста. 15, 5 (PG 57, 228). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 155.

<sup>105</sup> Литература, посвященная понятиям «Царство Небесное» и «Царство Божие», необозрима. См. в частности: *Kings-bury J. D.* Matthew. P. 128–160; *Pennington J. T.* Heaven and Earth in the Gospel of Matthew. P. 279–330; *Ladd G. E.* A Theology of the New Testament. P. 42–132; *Rowe R. D.* God's Kingdom and God's Son. P. 115–161; *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. II. P. 237–506 (наиболее детальное исследование темы).

в пространстве; оно обращено не к здешнему, теперешнему и внешнему, а к горнему, будущему и внутреннему. Царство Небесное – это вечность, наложенная на время, но не слившаяся с ним<sup>106</sup>.

---

<sup>106</sup> *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. 1: Начало Евангелия. С. 469.

## 2. «Блаженны плачущие»

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

Под плачущими можно в расширительном смысле понимать всех страдающих<sup>107</sup>, находящихся в отчаянных обстоятельствах<sup>108</sup>, скорбях и гонениях<sup>109</sup>, ощущающих свою бес-

---

<sup>107</sup> Муретов М. Д. Евангелие по Матфею. С 217.

<sup>108</sup> France R. T. The Gospel of Matthew. P. 165.

<sup>109</sup> Guelich R. A. The Sermon on the Mount. P. 100–101.

помощность и уязвимость<sup>110</sup>.

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

Словесное сходство двух греческих переводов – книги пророка Исаии и слов Иисуса – очевидно; подобным же сходством должен был, вероятно, обладать и еврейский оригинал. Слова Иисуса содержат прямую аллюзию на текст Исаии<sup>111</sup>. Тот факт, что Иисус в назаретской синагоге применяет эти слова пророка к Самому Себе, свидетельствует о том, что именно в Себе Он видит источник радости: именно Он призван утешить всех плачущих. Это утешение сфокусировано в Его личности, подобно тому как Царствие Небесное, обещанное нищим духом, также имеет Его своим источником. Христоцентризм обеих заповедей очевиден. Иисус не только заявляет о блаженстве людей, обладающих теми или иными качествами: Он Сам и является подателем этого блаженства.

---

<sup>110</sup> Turner D. L. Matthew. P. 150–151.

<sup>111</sup> Некоторые ученые считают, что Блаженства в целом опираются на Ис. 61:1–11. См. напр.: Bock D. L. Jesus. P. 128.



### **Тайная Вечеря. Фра Анджелико. 1450 г.**

Здесь уместно вспомнить слова Иисуса о скорби и радости, обращенные к ученикам на Тайной Вечере: *Вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет* (Ин. 16:20). Скорбь учеников при разлучении с Ним Иисус сравнит со страданиями женщины при родах, а радость о Его воскресении – с радостью о рождении ребенка. Опять же, источником радости оказывается Он Сам: *Так и вы теперь имеете печаль; но Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас* (Ин. 16:22). Утешение, о ко-

тором Иисус говорит в заповедях Блаженства, и радость, о которой будет говорить ученикам на Тайной Вечере, имеют вечный, вневременной характер и проистекают от встречи с Ним – Богом воплотившимся.

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

Вторая заповедь, как и первая, имеет богатую историю интерпретации. В восточно-христианской традиции утвердилось толкование, увязывающее эту заповедь с темой покаянного плача, который должен быть пожизненным подвигом христианина<sup>112</sup>. Иоанн Златоуст говорит о покаянии как «втором крещении», приводя в пример Петра, оплакавшего грех отречения от Господа<sup>113</sup>. Вторую заповедь Блаженства Златоуст толкует как указывающую на плач покаяния:

Прекрасна печаль в душах искренно кающихся; подобает грешникам плач о грехах: *Блаженны плачущие, ибо они утешатся* (Мф. 5:4). Восплачь о грехе, чтобы тебе не восплакать о наказании; оправдайся перед Судией прежде, чем предстанешь пред судом. Или ты не знаешь, что все, желаю-

---

<sup>112</sup> Ориген. Толкование на Пс. 37, 7 (*Pitra J. B. Analecta Sacra. Vol. 3. P. 21*). Принадлежность этого сочинения Оригену подвергается сомнению. Фрагменты на псалмы, приписывавшиеся Оригену, восходят к «Схолиям на псалмы» Евагрия Понтийского. См.: Фокин А. Р. Евагрий Понтийский. С. 564.

<sup>113</sup> Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии. 3, 4 (PG 49, 298). Рус. пер.: С. 329.

щие смягчить судью, умоляют его не при самом разбирательстве дела, а умоляют еще до прихода на суд или чрез друзей, или чрез покровителей, или каким-нибудь иным способом? То же следует сказать и относительно Бога: во время суда нельзя уже склонить Судью, до наступления же суда можно умолить Его...<sup>114</sup>

Иной род плача – слезы умиления. Эти слезы, подчеркивает Иоанн Лествичник (VII век), сами в себе содержат утешение: «Размышляя о свойстве умиления, изумляюсь тому, каким образом плач и так называемая печаль заключают в себе радость и веселие, как мед заключается в соте... Такое умиление есть поистине дар Господень»<sup>115</sup>.

По учению Исаака Сирина, от сознания собственной греховности в человеке рождаются сначала слезы покаяния, сопровождающиеся горечью в сердце и сокрушением. Однако духовное развитие человека предполагает постепенный переход от этого вида слез к другому – к сладким слезам умиления<sup>116</sup>. Эти слезы умиления, сопровождающиеся чувством духовной радости, даются человеку, когда он достигает чистоты сердца и бесстрастия. Говоря об этом, Исаак увязывает вторую и пятую заповеди Блаженства:

---

<sup>114</sup> *Иоанн Златоуст.* Беседы о покаянии. 7, 6 (PG 49, 332). Рус. пер.: С. 369.

<sup>115</sup> *Иоанн Лествичник.* Лествица. 7 (PG 88, 812). Рус. пер.: С. 173–174.

<sup>116</sup> *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. 35 (De perfectione. P. 245–246). Рус. пер.: С. 93–94 (Слово 21).



*Блаженны чистые сердцем*, потому что нет времени, когда бы не услаждались они этой сладостью слез, и в ней всегда зрят они Господа (Мф. 5:8). Пока еще слезы на глазах их, они сподобляются видения откровений Его на высоте молитвы своей; ибо нет у них молитвы без слез, и это есть то, о чем сказал Господь: *Блаженны плачущие, ибо они утешатся* (Мф. 5:4). Ибо от плача приходит человек к душевной чистоте. Поэтому Податель жизни нашей, сказав *ибо они утешатся*, не сказал, каким утешением. Ибо когда инок сподобится с помощью слез перейти область страстей и вступить на равнину чистоты души, тогда на ней встретит он то утешение... Ибо не бывает, чтобы к сердцу человека, постоянно плачущего, приблизились страсти... Все святые стремятся к сему входу, и слезами отверзается перед ними дверь для вхождения в страну утешения<sup>117</sup>.

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

---

<sup>117</sup> *Исаак Сирин*. Слова подвижнические. 35 (De perfectione. P. 253). Рус. пер.: С. 98–99.



### 3. «Блаженны кроткие»

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

*Перестань гневаться и оставь ярость; не ревнуй до того, чтобы делать зло, ибо делающие зло истребятся, уповающие же на Господа наследуют землю. Еще немного, и не станет нечестивого; посмотришь на его место, и нет его. А кроткие наследуют землю и наслаются множеством мира* (Пс. 36:8-11)<sup>118</sup>.

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

Греческий термин πραῦς («кроткий») в Септуагинте употребляется для перевода целого ряда древнееврейских слов. При его помощи передаются, в частности, слова תָּמַן *tām* („кроткий“, букв. „целый“, „совершенный“ — как в физическом, так и в религиозном смысле), אָנָּו *ānāw* („смиренный“,

---

<sup>118</sup> Выделено нами. – М. И.

-юаджун „согбенный“) и עֲנִי *‘ānī* („неимущий“, „бедный“, „Слово מַרְפֵּה *marpē*<sup>911</sup> „щийся“, „безропотный“, „покорный“) („спокойствие, мягкость“) в выражениях לֵב מַרְפֵּה *lēb marpē’* (Ѓбкроткое сердце##, букв. ##сердце спокойствия##) и מַרְפֵּה לְשׁוֹן *marpē’ lāšōn* (Ѓбкроткий язык##, букв. „спокойствие -ечанязыка“), а также слово רַךְ („мягкий“, „кроткий“) по<sup>921</sup>нию близки термину תָּמַם *tām* („кроткий“)

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

Кроткое сердце ( לֵב מַרְפֵּה *lēb marpē’*) – жизнь для тела, а зависть —гниль для костей (Притч. 14:30).

Кроткий ( רַךְ *raḵ*) ответ отвращает гнев, а оскорбительное слово возбуждает ярость (Притч. 15:1).

Кроткий язык ( מַרְפֵּה לְשׁוֹן *marpē’ lāšōn*) – древо

---

<sup>119</sup> Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J. Hebräisches und Aramäisches Lexikon. Bd. 3. S. 809, 810; Bd. 4. S. 1604. Некоторые ученые считают, что в изначальном тексте Блаженств, как они были произнесены на арамейском языке, имела место игра слов, основанная на фонетическом сходстве между терминами *‘ānī* («нищий») и *‘ānāw* («кроткий»). См. в частности: Gundry R. H. Matthew. P. 69.

<sup>120</sup> См.: Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J. Hebräisches und Aramäisches Lexikon. Bd. 2. S. 602; Bd. 4. S. 1147.

жизни, но необузданный — сокрушение духа (Притч. 15:4).

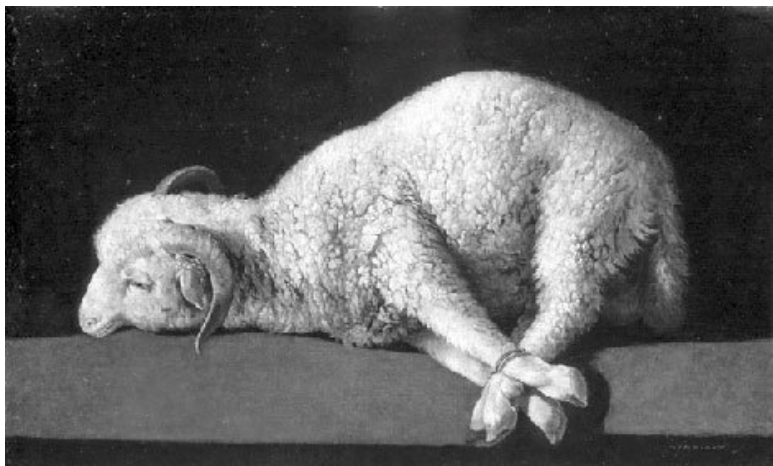
Лучше смиряться духом с кроткими (עָנָוִים 'ānāwîm), нежели разделять добычу с гордыми (Притч. 16:19).

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

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

*Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я*

успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко (Мф. 11:28-30).



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

Словом «иго» переведено греческое ζυγός, означающее «ярмо» – деревянный хомут для упряжки волов. Метафорически этот термин указывает на обязанности и ответственность, с которыми сопряжено следование заповедям Иисуса<sup>121</sup>. Термин φορτίον, переведенный как «бремя», может означать также «тяжесть», «ношу», «кладь». Тот же термин во множественном числе употребляется в отношении фа-

<sup>121</sup> Deutsch C. Hidden Wisdom and the Easy Yoke. P. 42–43.

рисеев, которые связывают *бремена* (φορτία) *тяжелые и неудобноносимые* и возлагают на плечи людям (Мф. 23:4). Слово «обремененные» (τεφορτισμένοι) происходит от того же корня, однако в данном случае указывает на бремя иного рода – бремя и тяжесть земных забот.

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

Не тот или другой приходи, но «придите» все, находящиеся в заботах, скорбях и грехах; «придите» не для того, чтобы Я подверг вас истязанию, но чтобы Я разрешил грехи ваши; «придите» не потому, что Я нуждаюсь в славе от вас, но потому, что Мне нужно ваше спасение. Я, говорит, «успокою вас». Он не сказал: спасу только; но, что еще гораздо важнее, поставлю вас в совершенной безопасности... Не бойтесь, говорит Он, услышав об иге: оно благо. Не страшитесь, услышав о бремени: оно легко... Когда будешь предаваться беспечности, тогда будешь унывать. Если же исполнишь заповеданное, бремя будет легким; вот почему Он ныне таковым назвал его. И нам это можно исполнить? Если будешь смирен, кроток, скромен. Смирение есть мать всякого любомудрия. Вот почему как при первоначальном изложении Своих

Божественных законов начал Он со смирения<sup>122</sup>, так и здесь то же делает, и притом обещает великое воздаяние... Чего ты боишься, говорит Он. Неужели ты, возлюбив смирение, будешь умален? Взирай на Меня и учись от Меня всему тому, что Я делаю, и тогда ясно узнаешь, какое великое благо смирение<sup>123</sup>.

Поскольку третья заповедь Блаженства является прямой аллюзией на ветхозаветный текст, смысл выражения *наследуют землю* следует искать в контексте ветхозаветного представления о земле обетованной. Ключевым здесь является образ Авраама, о котором в Послании к Евреям сказано:

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

История Авраама, которому Бог повелел идти в неизвестную землю, и вся история его потомков, боровшихся за эту землю, в христианстве переосмысливается как прообраз того духовного путешествия, целью которого является новая земля обетованная – Царство Небесное. В этом смысле мож-

---

<sup>122</sup> Имеется в виду первая заповедь Блаженства.

<sup>123</sup> *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-евангелиста.* 38, 2–3 (PG 57, 431). Рус. пер.: С. 417–418.



но говорить, что слова *ибо они наследуют землю* семантически близки словам *ибо их есть Царство Небесное*. Речь идет об одном и том же обетовании, одной и той же цели.

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

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

*Мудр ли и разумен кто из вас, докажи это на самом деле добрым поведением с мудрою кротостью (Иак. 3:13)<sup>124</sup>.*

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

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

---

<sup>124</sup> О теме кротости в Послании Иакова и о связи между Иак. 1:21 и Мф. 5:5 См. в частности: Майер Г. Послание Иакова. С. 14, 27, 103–104, 183–184.

*Я же, Павел, который лично между вами скромн, а заочно против вас отважен, убеждаю вас кротостью и снисхождением Христовым (2 Кор. 10:1). Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание (Гал. 5:22–23).*

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

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

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