

Толковая Библия

или комментарий на все книги

Священного Писания

Ветхого и Нового Заветов.

А. П. Лопухина.

Евангелие от Матфея.

Издание исправленное и дополненное, 2004 год.
©Свято-Троицкая Православная Миссия.
Под общей редакцией Его преосвященства Александра,
епископа Буэнос-Айресского и Южно-Американского.

Оглавление.

Введение.

Новый Завет.
Состав Нового Завета.
Разделение новозаветных книг по содержанию.
Краткая история канона священных книг Нового Завета.
Порядок новозаветных книг в каноне.
История канона Нового Завета со времени реформации.
На каком языке написаны священные книги Нового Завета.
Текст Нового Завета.
Переводы и цитаты.
Судьба новозаветного текста.
Евангелие.
Четвероевангелие.
Взаимные отношения Евангелий.
Достоверность Евангелий.
Евангелие от Матфея.
Литература.

Евангелие от Матфея.

Глава 1.

1. Надписание. Родословие Иисуса Христа. 18. Рождество Христово.

Глава 2.

1. Поклонение волхвов Спасителю. 13. Бегство Иосифа и Марии с Младенцем в Египет. 16. Избиение Иродом младенцев в Вифлееме. 19. Возвращение из Египта в Назарет.

Глава 3.

1. Выступление Иоанна Крестителя на проповедь, его внешний вид и образ жизни в пустыне. 5. Крещение и обличения Иоанном фарисеев и саддукеев. 12. Крещение Иисуса Христа.

Глава 4.

1. Испытание Иисуса Христа диаволом в пустыне. 12. Удаление в Галилею и поселение в Капернаум. 17. Проповедь Иисуса Христа и избрание учеников. 23. Дальнейшая проповедь в Галилее, исцеление больных и стечение к Христу множества народа.

Глава 5.

1. Нагорная проповедь. Девять блаженств. 13. Соль земли и свет мира. 17. Отношение Христа к ветхозаветному закону. 21. Заповедь не убий. 27. Заповедь не прелюбодействуй. 33. Клятвы. 38. Закон возмездия. 43. Любовь к врагам.

Глава 6.

1. Нагорная проповедь: о милостыне; 5. О молитве. 14. О прощении грехов ближним. 16. О посте. 19. О земных и небесных сокровищах. 22. О светлом и помраченном глазе. 24. О невозможности служить двум господам. 26. О пище. 28. Об одежде. 31. О надежде на Бога и искании Царства Божия.

Глава 7.

1. Нагорная проповедь: суд (осуждение) ближних. 6. Извращенная, неправильная ревность к “святыне.” 7. О молитве. 13. Тесные врата и узкий путь, ведущий в жизнь. 15. Ложные пророки. 24. Заключительная притча. 28. Общее впечатление на народ нагорной проповедью Спасителя.

Глава 8.

1. Исцеление прокаженного. 5. Исцеление слуги сотника. 14. Исцеление тещи Петра и многих других больных. 18. Рассказ о людях, желавших следовать за Христом. 23. Укрощение бури на Галилейском озере. 28. Исцеление гадаринских бесноватых.

Глава 9.

1. Исцеление расслабленного в Капернауме. 9. Призвание Матфея, устроенный им пир и беседа по поводу заявлений, сделанных фарисеями и учениками Иоанна.

Глава 10.

1. Послание двенадцати апостолов на проповедь. 16. Указание на опасности, которым подвергнутся апостолы во время своей проповеди. 26. Приглашение к безбоязненному исповеданию Христа. 34. Вражда между людьми. 37. Условия следования за Христом. 40. Заключение.

Глава 11.

1. Вопрос Крестителя и ответ Иисуса Христа. 7. Свидетельство Христа об Иоанне Крестителе. 16. Обличение неверовавших иудеев. 20. Обличение неверовавших городов. 25. Речь к труждающимся и обремененным.

Глава 12.

1. Срывание учениками колосьев в субботу. 9. Исцеление сухорукого в субботу и обличение фарисеев. 15. Исполнение пророчества о Христе Исаии. 22. Обличение фарисеев по поводу обвинения в сношениях с Веельзевулом. 38. Ответ на просьбу о знамении. 46. Мать и братья Христа.

Глава 13.

1. Притча о сеятеле. 10. Цель притчей. 18. Объяснение притчи о сеятеле. 24. Притча о плевелах. 31. Притча о зерне горчичном. 33. Притча о закваске. 34. Пророчество об учении в притчах. 36. Объяснение притчи о плевелах. 44. Притча о сокровище, скрытом в поле. 45. Притча о купце, ищущем хороших жемчужин. 47. Притча о неводе. 51. Заключение образной беседы. 53. Пребывание в Назарете.

Глава 14.

1. Тревоги Ирода Антипы. 3. Казнь Иоанна Крестителя. 13. Возвращение учеников и насыщение пяти тысяч человек пятью хлебами. 22. Утишение бури на озере. 34. Возвращение в землю Геннисаретскую.

Глава 15.

1. Споры и учение по поводу “предания старцев.” 21. Исцеление дочери хананеянки. 29. Насыщение четырех тысяч семью хлебами.

Глава 16.

1. Просьба фарисеев и саддукеев о знамении с неба и ответ им Спасителя. 5. Закваска фарисейская и саддукейская. 13. Исповедание Петра. 21. Речь Христа о страданиях. 24. Учение о кресте.

Глава 17.

1. Преображение. 9. Вопрос учеников об Илии. 14. Исцеление бесноватого отрока. 22. Речь о смерти и воскресении. 24. Уплата подати на храм.

Глава 18.

1. Спор учеников о том, кто больше в Царстве Небесном. 6. Учение о соблазнах. 10. Учение о спасении погибших. 15. Учение примирения с братьями. 21. Учение прощению обид. 23. Притча о жестоком рабе.

Глава 19.

1. Путешествие в Иерусалим. 3. Учение о браке и разводе.

Глава 20.

1. Притча о работниках в винограднике. 17. Возвещение о страданиях. 20. Просьба матери сынов Зеведеевых. 29. Исцеление двух слепцов.

Глава 21.

1. Вход Иисуса Христа в Иерусалим. 10. Очищение храма. 18. Бесплодная смоковница. 23. Вопрос первосвященников и старейшин о власти Христа и ответ Его им. 28. Притча о двух сыновьях. 33. Притча о злых виноградарях.

Глава 22.

1. Притча о брачном пире царского сына. 15. Вопросы фарисеев об уплате подати кесарю. 23. Вопросы саддукеев — о воскресении. 34. Вопросы законника о главной заповеди. 41. Христос — Сын Давидов.

Глава 23.

1. Обличительная речь против книжников и фарисеев. 36. Предсказание о судьбе Иерусалима.

Глава 24.

1. Повод к эсхатологической речи Христа. 4. События пред концом. 15. Бедствия пред вторым пришествием. 29. Второе пришествие. 32. Увещания к бодрствованию.

Глава 25.

1. Притча о десяти девах. 14. Притча о талантах. 31. Пророчество о страшном суде.

Глава 26.

1. Совещание о предании Христа смерти. 6. Помазание Его в Вифании драгоценным миром. 14. Предательство Иуды. 17. Приготовление пасхальной вечери. 20. Обличение предателя. 26. Установление таинства причащения. 31. Предсказание об отречении Петра. 36. В Гефсимании. 47. Взятие под стражу. 57. Суд и поругание. 69. Отречение Петра.

Глава 27.

1. Постановление Синедриона о предании Спасителя на суд Пилата. 3. Гибель Иуды. 11. Суд у Пилата. 15. Варавва и осуждение на распятие. 27. Издевательства воинов. 32. Шествие на Голгофу и распятие. 39. Злословия и насмешки. 50. Смерть Иисуса Христа. 57. Погребение Иисуса Христа. 62. Запечатывание гроба и приставление стражи.

Глава 28.

1. Воскресение Иисуса Христа. 11. Подкуп стражи. 16. Явление воскресшего Христа ученикам в Галилее.

Введение.

Новый Завет.

Самым ранним разделением Библии, идущим из времен первенствующей христианской Церкви, было разделение ее на две, далеко не равные части, получившие название Ветхого и Нового Завета.

Такое разделение всего состава библейских книг обусловлено было их отношением к главному предмету Библии, т.е. к личности Мессии: те книги, которые были написаны до пришествия Христа и лишь пророчески Его предъизображали, вошли в состав “Ветхого Завета,” а те, которые возникли уже после пришествия в мир Спасителя и посвящены истории Его искупительного служения и изложению основ учрежденной Иисусом Христом и Его св. апостолами Церкви, образовали собой “Новый Завет.”

Все эти термины, т.е. как самое слово “завет,” так и соединение его с прилагательными “ветхий” и “новый” завет взяты из самой же Библии, в которой они, помимо своего общего смысла, имеют и специальный, в котором употребляем их и мы, говоря об известных библейских книгах.

Слово завет (евр. — “berit,” греч. διαθήκη, лат. — testamentum) на языке Священного Писания и библейского употребления, прежде всего, значит известное *постановление, условие, закон*, на котором сходятся две договаривающихся стороны, а отсюда уже — са-

мый этот договор или союз, а также и те внешние знаки, которые служили его удостоверением, скрепой, как бы печатью (*testamentum*). А так как священные книги, в которых описывался этот завет или союз Бога с человеком, являлись, конечно, одним из лучших средств его удостоверения и закрепления в народной памяти, то на них весьма рано было перенесено также и название “завета.” Оно существовало уже в эпоху Моисея, как это видно из 7 ст. 24 гл. кн. Исхода,¹ где прочитанная Моисеем еврейскому народу запись синайского законодательства названа *книгой завета* (“сёфер хабберит”). Подобные же выражения, обозначающие собой уже не одно синайское законодательство, а все Моисеево Пятикнижие, встречаются и в последующих ветхозаветных книгах (4 Цар. 23:2, 21;² Сир. 24:25; 1 Мк. 1:57). Ветхому же Завету принадлежит и первое, еще пророческое указание на “Новый Завет,” именно в известном пророчестве Иеремии: “вот наступят дни, говорит Господь, когда я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет” (Иер. 31:31).

Впоследствии термин Новый Завет неоднократно употреблялся самим Иисусом Христом и святыми Его апостолами для обозначения начавшейся истории искупленного и облагодатствованного человечества (Мф. 26:28;³ Мар. 14:24; Лк. 22:20; 1 Кор. 11:25; 2 Кор. 3:6 и др.).

Подобно тому, как десятословие или весь закон назывались “заветом,” точно так же выражение “новый завет” стало прилагаться в христианской Церкви к священным книгам, в которых содержится учение Христа и апостолов.⁴ Впрочем, состав новозаветных священных книг имел в древности и другие наименования. Так, он назывался “Евангелие и апостол,” как состоящий из четырех книг евангельских и двадцати трех произведений священной апостольской письменности. Наконец, как и Ветхозаветные книги, состав Новозаветных книг у Отцов и Учителей Церкви называется нередко просто “Писанием.”

Состав Нового Завета.

В Новом Завете всего находятся 27 священных книг: четыре Евангелия, книга Деяний Апостольских, семь соборных посланий, четырнадцать посланий Апостола Павла и Апокалипсис Апостола Иоанна Богослова. Два Евангелия принадлежат двоим апостолам из числа 12 — Матфею и Иоанну, два — сотрудникам апостолов — Марку и Луке. Книга Деяний написана также сотрудником Апостола Павла — Лукой. Из семи соборных посланий — пять принадлежат апостолам из числа 12 — Петру и Иоанну и два — братьям Господа по плоти, Иакову и Иуде, которые также носили почетное наименование апостолов, хотя и не принадлежали к лику 12. Четырнадцать посланий написаны Павлом, который, хотя был призван и поздно Христом, но тем не менее, как призванный именно самим Господом к служению, является апостолом в высшем смысле этого слова, совершенно равным по достоинству в Церкви с 12 апостолами. Апокалипсис принадлежит апостолу из числа 12 Иоанну Богослову.

Таким образом, видно, что всех писателей новозаветных книг — восемь. Более всех потрудился в составлении писаний великий учитель языков Апостол Павел, который

¹ и взял книгу завета и прочитал вслух народу, и сказали они: всё, что сказал Господь, сделаем и будем послушны.

² И пошел царь в дом Господень, и все Иудеи, и все жители Иерусалима с ним, и священники, и пророки, и весь народ, от малого до большого, и прочел вслух их все слова книги завета, найденной в доме Господнем.

³ ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов.

⁴ С таким значением мы встречаем термин “Новый Завет” в конце 2-го и в начале 3-го века по Рождестве Христовом, именно у Климента Александрийского (†180 г.), у Тертуллиана († 220 г.) и у Оригена († 260 г.).

основал много церквей, требовавших от него письменного наставления, которое он и преподавал в своих посланиях.⁵

Разделение новозаветных книг по содержанию.

По содержанию своему священные книги Нового Завета разделяются на 3 разряда: 1) исторические, 2) учительные и 3) пророческие.

Исторические книги — это четыре Евангелия: Матфея, Марка, Луки и Иоанна и книга Деяний Апостольских. Они дают нам историческое изображение жизни Господа нашего Иисуса Христа (Евангелия) и историческое изображение жизни и деятельности апостолов, распространявших Церковь Христову по всему миру (книга Деяний Апостольских).

Учительные книги — это послания апостольские, представляющие собою письма, написанные апостолами к разным церквам. В этих письмах апостолы разъясняют различные недоумения относительно христианской веры и жизни, возникавшие в церквах, облачают читателей посланий за разные допускаемые ими беспорядки, убеждают их твердо стоять в преданной им христианской вере и разоблачают лжеучителей, смущавших покой первенствующей Церкви. Словом, апостолы выступают в своих посланиях, как учителя порученного им попечению стада Христова, будучи притом часто и основателями тех церквей, к коим они обращаются. Последнее имеет место по отношению почти ко всем посланиям Апостола Павла.

Пророческая книга в Новом Завете только одна: Это Апокалипсис Апостола Иоанна Богослова. Здесь содержатся различные видения и откровения, каких удостоился этот апостол и в которых предъизображена будущая судьба Церкви Христовой до ее прославления, т.е. до открытия на земле царства славы.

Так как предметом содержания Евангелий служит жизнь и учение Самого Основателя нашей веры — Господа Иисуса Христа и так как, несомненно, в Евангелии мы имеем основание для всей нашей веры и жизни, то принято называть четыре Евангелия книгами *законоположительными*. Этим наименованием показывается, что Евангелия имеют для христиан такое же значение, какое имел для евреев Закон Моисеев — Пятикнижие.

Краткая история канона священных книг Нового Завета.

Слово “канон” (κανών) первоначально означало “трость,” а потом стало употребляться для обозначения того, что должно служить правилом, образцом жизни (напр., Гал. 6:16;⁶ 2 Кор. 10:13-16). Отцы Церкви и соборы этим термином обозначили собрание священных богодухновенных писаний. Поэтому канон Нового Завета есть собрание священных богодухновенных книг Нового Завета в его настоящем виде.⁷

⁵ Некоторые западные богословы высказывают предположение, что настоящий состав новозаветных книг не полный, что в него не вошли утерянные послания Апостола Павла — 3-е к Коринфянам (написанное будто бы в промежуток между 1-м и 2-м посланиями к Коринфянам) к Лаодикийцам, к Филиппийцам (2-е). Но, как будет показано в толковании на послания Апостола Павла, те места из посланий этого апостола, на какие ссылаются западные богословы в подтверждение своего предположения, могут быть объяснены и не как указания на утерянные будто бы послания. Притом невозможно допустить, чтобы христианская Церковь, с таким уважением относившаяся к апостолам, и, в частности, к Апостолу Павлу, могла совершенно утратить какое-либо из апостольских произведений..

⁶ Тем, которые поступают по сему правилу, мир им и милость, и Израилю Божию.

⁷ По взгляду некоторых протестантских богословов, новозаветный канон есть нечто случайное. Некоторым писаниям, даже и не апостольским, просто посчастливилось попасть в канон, так как они почему-либо вошли в употребление при богослужении. И самый канон, по представлению большинства протестантских бо-

Чем же руководилась первенствующая Церковь, принимая в канон ту или другую священную новозаветную книгу? Прежде всего так называемым *историческим* преданием. Исследовали, действительно ли та или другая книга получена прямо от апостола или сотрудника апостольского, и, по строгому исследованию, вносили эту книгу в состав книг богодухновенных. Но при этом обращали также внимание и на то, согласно ли учение, содержащееся в рассматриваемой книге, во-первых, с учением всей Церкви и, во-вторых, с учением того апостола, имя которого носила на себе эта книга. Это — так называемое *догматическое* предание. И никогда не бывало, чтобы Церковь, раз признавши какую-либо книгу канонической, впоследствии изменяла на нее свой взгляд и исключала из канона ее. Если отдельные отцы и учителя Церкви и после этого все-таки признавали некоторые новозаветные писания не подлинными, то это был лишь их частный взгляд, который нельзя смешивать с голосом *Церкви*. Точно так же не бывало и того, чтобы Церковь сначала не принимала какой-либо книги в канон, а потом включила бы ее. Если на некоторые канонические книги и нет указаний в писаниях мужей апостольских (напр., на послание Иуды), то это объясняется тем, что мужам апостольским не было повода цитировать эти книги.

Таким образом, Церковь, путем критической проверки, с одной стороны, устраняла из всеобщего употребления те книги, какие местами незаконно пользовались авторитетом подлинно апостольских произведений, с другой — устанавливала как всеобщее правило, чтобы во всех церквях признавались подлинно-апостольскими те книги, какие, может быть, некоторым частным церквям были неизвестны. Ясно отсюда, что с православной точки зрения может быть и речь не об “образовании канона,” а только об “установлении канона.” Церковь ничего не “творила из себя” в этом случае, а только, так сказать, констатировала точно проверенные факты происхождения священных книг от известных богодухновенных мужей Нового Завета.

Это “установление канона” продолжалось очень долгое время. Еще при апостолах, несомненно, существовало уже нечто в роде канона, что можно подтвердить ссылкой Апостола Павла на существование собрания слов Христа и указанием Апостола Петра на собрание Павловых посланий (2 Пет. 3:15-16⁸). По мнению некоторых древних толкователей (напр., Феодора Мопсуэтского) и новых, напр., прот. А. В. Горского, больше всех в этом деле потрудился Апостол Иоанн Богослов (Приб. к Твор. Святых Отцов, т. 24, с. 297-327).

Но собственно *первый* период истории канона — это период мужей апостольских и христианских апологетов, продолжающийся приблизительно с конца 1-го века и до 170-го года. В этот период мы находим большей частью довольно ясные указания на книги, вошедшие в новозаветный канон; но писатели этого периода все-таки очень редко прямо

гословов, есть не иное что, как простой каталог или перечень употреблявшихся при богослужении книг. Наоборот, православные богословы видят в каноне не иное что, как преданный апостольской Церковью последующим поколениям христиан, признанный в то уже время состав священных новозаветных книг. Книги эти, по представлению православных богословов, не всем церквям были известны, может быть, потому, что имели или слишком частное назначение (напр., 2-е и 3-е послания Апостола Иоанна), или слишком уж общее (послание к Евреям), так что неизвестно было, к какой церкви обратиться за справками относительно имени автора того или другого такого послания. Но несомненно, что это были книги, подлинно принадлежавшие тем лицам, имена которых они на себе носили. Церковь не случайно приняла их в канон, а вполне сознательно, придавая им то значение, какое они в действительности имели.

⁸ и долготерпение Господа нашего почитайте спасением, как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, как он говорит об этом и во всех посланиях, в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей погибели, превращают, как и прочие Писания.

обозначают, из какой священной книги они берут то или другое место, так что у них мы находим так называемые “глухие цитаты.” Притом, как говорит Барт в своем “Введении в Новый Завет” (изд. 1908 г., с. 324), в те времена еще в полном расцвете были духовные дарования и было много богодухновенных пророков и учителей, так что искать первоисточники для своих учений писатели 2-го века могли не в книгах, а в устном учении этих пророков и вообще в устном церковном предании.

Во второй период, продолжающийся до конца третьего века, появляются уже более определенные указания на существование принятого Церковью состава новозаветных священных книг. Так, фрагмент, найденный ученым Мураторием в Миланской библиотеке и относящийся приблизительно к 200-210 гг. по Р. Хр., дает историческое обозрение почти всех новозаветных книг: не упомянуто в нем только о послании к Евреям, о послании Иакова и о 2-м послании Апостола Петра. Этот фрагмент свидетельствует, конечно, главным образом о том, в каком составе устанавливался канон к концу 2-го в. в западной Церкви. О состоянии канона в восточной Церкви свидетельствует сирийский перевод Нового Завета, известный под именем Пешито. В этом переводе упомянуты почти все наши канонические книги, за исключением 2-го посл. Апостола Петра, 2-го и 3-го послания Иоанна, послания Иуды и Апокалипсиса. О состоянии канона в церкви Карфагенской свидетельствует Тертуллиан. Он удостоверяет подлинность послания Иуды и Апокалипсиса, но за то не упоминает о посланиях Иакова и 2-м Апостола Петра, а послание к Евреям приписывает Варнаве. Святой Ириней Лионский является свидетелем о веровании церкви Галльской. По нему, в этой церкви признавались каноническими почти все наши книги, исключая 2-е послание Апостола Петра и послание Иуды. Не цитируется также послание к Филимону. О веровании александрийской Церкви свидетельствуют святой Климент Александрийский и Ориген. Первый пользовался всеми новозаветными книгами, а последний признает апостольское происхождение всех наших книг, хотя сообщает, что относительно 2-го послания Петра, 2-го и 3-го послания Иоанна, послания Иакова, послания Иуды и послания к Евреям были в его время несогласия.

Таким образом, во второй половине второго века, несомненно, богодухновенными апостольскими произведениями признавались повсюду в Церкви следующие священные книги: четыре Евангелия, книга Деяний Апостольских, 13 посланий Апостола Павла, 1-е Иоанна и 1-е Петра. Прочие же книги были менее распространены, хотя и признавались Церковью за подлинные. В третий период, простирающийся до второй половины 4-го века, канон окончательно устанавливается в том виде, какой он имеет в настоящее время. Свидетелями веры всей Церкви выступают здесь: Евсевий Кесарийский, Кирилл Иерусалимский, Григорий Богослов, Афанасий Александрийский, Василий Великий и др. Наиболее обстоятельно говорит о канонических книгах первый из этих свидетелей. По его словам в его время одни книги были признаваемы всею Церковью (*τα ὀμολοῦόμενα*). Это именно: четыре Евангелия, книги Деяний, 14 посланий Апостола Павла, 1-е Петра и 1-е Иоанна. Сюда он причисляет, впрочем с оговоркой (“если угодно будет”), и Апокалипсис Иоанна. Затем у него идет класс спорных книг (*ἀντιλεγόμενα*), разделяющийся на два разряда. В первом разряде он помещает книги, принятые многими, хотя и пререкаемые. Это — послания Иакова, Иуды, 2-е Петра и 2-е и 3-е Иоанна. Ко второму разряду он относит книги подложные (*ὑβθα*), каковы: деяния Павла и др., а также, “если угодно будет,” и Апокалипсис Иоанна. Сам же он все наши книги считает подлинными, даже и Апокалипсис. Решительное же влияние в восточной церкви получил перечень книг Нового Завета, имеющийся в пасхальном послании святого Афанасия Александрийского (367-го года). Пере-

числив все 27 книг Нового Завета, святой Афанасий говорит, что только в этих книгах возвращается учение благочестия и что от этого собрания книг ничего нельзя отнимать, как нельзя что-либо прибавлять к нему. Принимая во внимание великий авторитет, какой в восточной церкви имел святой Афанасий, этот великий борец с арианством, можно с уверенностью заключить, что предложенный им канон Нового Завета был принят всей восточной Церковью, хотя после Афанасия не последовало какого-либо соборного решения относительно состава канона. Заметить нужно, впрочем, что святой Афанасий указывает при этом на две книги, которые хотя и не канонизованы Церковью, но предназначены для чтения вступающим в Церковь. Эти книги — учение (двенадцати) апостолов и Пастырь (Ерма). Все остальное святой Афанасий отвергает, как еретическое измышление (т.е. книги, носившие ложно имена апостолов). В западной Церкви канон Нового Завета в настоящем его виде окончательно установлен на соборах в Африке — Иппонийском (393-го г.) и двух Карфагенских (397 и 419 г.). Принятый этими соборами канон Нового Завета римская церковь санкционировала декретом папы Геласия (492-496).

Те христианские книги, какие не вошли в канон, хотя и высказывали на это притязания, были признаны апокрифическими и предназначены едва ли не на полное уничтожение.⁹

⁹ У евреев было слово “гануз,” соответствующее по смыслу выражению “апокрифический” (от ἀποκρύπτειν, скрывать) и в синагоге употреблявшееся для обозначения таких книг, которые не должны были употребляться при совершении богослужения. Какого-либо порицания этот термин, однако, в себе не заключал. Но впоследствии, когда гностики и другие еретики стали хвалиться тем, что у них есть книги “сокровенные,” в которых будто бы содержится истинное апостольское учение, которое апостолы не хотели сделать достоянием толпы, Церковь, собиравшая канон, отнеслась уже с осуждением к этим “сокровенным” книгам и стала смотреть на них, как на “ложные, еретические, поддельные” (декрета папы Геласия). В настоящее время известны семь апокрифических Евангелий, из которых шесть дополняют с разными украшениями историю происхождения, рождения и детства Иисуса Христа, а седьмое — историю Его осуждения. Древнейшее и самое замечательное между ними — Первое Евангелие Иакова, брата Господня, затем идут: греческое Евангелие Фомы, греческое Евангелие Никодима, арабская история Иосифа древодела, арабское Евангелие детства Спасителя и, наконец, — латинские — Евангелие о рождении Христа от святой Марии и история о рождении Марией Господа и детстве Спасителя. Эти апокрифические Евангелия переведены на русский язык прот. П. А. Преображенским. Кроме того, известны некоторые отрывочные апокрифические сказания о жизни Христа (напр., письмо Лилата к Тиберию о Христе).

В древности, нужно заметить, кроме апокрифических, существовали еще неканонические Евангелия, не дошедшие до нашего времени. Они, по всей вероятности, содержали в себе то же, что содержится и в наших канонических Евангелиях, из которых они и брали сведения. Это были: Евангелие от евреев — по всей вероятности испорченное Евангелие Матфея, Евангелие от Петра, апостольские памятные записи Иустина мученика, Тацианово Евангелие по четырем (свод Евангелий), Евангелие Маркионово — искаженное Евангелие от Луки.

Из недавно открытых сказаний о жизни и учении Христа заслуживают внимания: “Логия,” или слова Христа, — отрывок, найденный в Египте; в этом отрывке приводятся краткие изречения Христа с краткою начитательной формулой: “говорит Иисус.” Это отрывок глубочайшей древности. Из истории апостолов заслуживает внимания недавно найденное “Учение двенадцати апостолов,” о существовании которого знали уже древние церковные писатели и которое теперь переведено на русский язык. В 1886 г. найдено 34 стиха Апокалипсиса Петра, который был известен еще Клименту Александрийскому.

Нужно упомянуть еще о различных “деяниях” апостолов, напр., Петра, Иоанна, Фомы и др., где сообщались сведения о проповеднических трудах этих апостолов. Эти произведения, несомненно, принадлежат к разряду так называемых “псевдоэпиграфов,” т.е. к разряду подложных. Тем не менее эти “деяния” пользовались большим уважением среди простых благочестивых христиан и были очень распространены. Некоторые из них вошли после известной переделки в так называемые “Деяния святых,” обработанные болландистами, и отсюда святителем Дмитрием Ростовским перенесены в наши Жития святых (Минеи — Четьи). Так, это можно сказать о житии и проповеднической деятельности Апостола Фомы.

Порядок новозаветных книг в каноне.

Книги новозаветные нашли себе место в каноне соответственно своей важности и времени своего окончательного признания. На первом месте, естественно, стали четыре Евангелия, за ними — книга Деяний Апостольских и затем Апокалипсис образовали собою заключение канона. Но в отдельных кодексах некоторые книги занимают не то место, какое они занимают у нас теперь. Так, в Синайском кодексе книга Деяний Апостольских стоит после посланий Апостола Павла. Греческая Церковь до 4-го века соборные послания помещала после посланий Апостола Павла Само название “соборные” первоначально носили только 1-е Петра и 1-ое Иоанна и только со времени Евсевия Кесарийского (4 в.) это название стало применяться ко всем семи посланиям. Со времени же Афанасия Александрийского (половина 4-го в.) соборные послания в греческой Церкви заняли их настоящее место. Между тем на западе их по-прежнему помещали после посланий Апостола Павла. Даже и Апокалипсис в некоторых кодексах стоит ранее посланий Апостола Павла и даже ранее книги Деяний. В частности, и Евангелия идут в разных кодексах в разном порядке. Так, одни, несомненно, ставя на первое место апостолов, помещают Евангелия в таком порядке: Матфея, Иоанна, Марка и Луки, или, придавая особое достоинство Евангелию Иоанна, ставят его на первое место. Другие ставят на последнем месте Евангелие Марка, как самое краткое. Из посланий Апостола Павла первоначально первое место в каноне занимали два к Коринфянам, а последнее — к Римлянам (фрагмент Муратория и Тертуллиан). Со времени же Евсевия первое место заняло послание к Римлянам, — как по своему объему, так и по важности церкви, к которой оно написано, действительно, заслуживающее этого места. В расположении четырех частных посланий (1 Тим., 2 Тим., Тит., Флп.) руководились, очевидно, их объемом, приблизительно одинаковыми. Послание к Евреям на Востоке ставилось 14-м, а на западе — 10-м в ряду посланий Апостола Павла. Понятно, что западная церковь из числа соборных посланий на первом месте поставила послания Апостола Петра. Восточная же Церковь, ставя на первое место послание Иакова, вероятно, руководилась перечислением апостолов у Апостола Павла (Гал. 2:9¹⁰).

История канона Нового Завета со времени реформации.

В течение средних веков канон оставался неоспоримым, тем более что книги Нового Завета сравнительно мало читались частными лицами, а при богослужении из них читались только известные зачала или отделы. Простой народ больше интересовался чтением сказаний о жизни святых, и католическая Церковь даже с некоторым подозрением смотрела на интерес, какой отдельные общества, как, напр., вальденсы, обнаруживали к чтению Библии, иногда даже воспрещая чтение Библии на народном языке. (Вальденсы — приверженцы средневековой ереси, зародившейся в конце XII в. в Лионе (Франция). Зачинатель Пьер Вальдо. Вальденсы призывали к евангельской бедности, аскетизму; выступали против католической церкви, отвергали необходимость духовенства. *Прим. ред.*) Но в конце средних веков гуманизм возобновил сомнения относительно писаний Нового Завета, которые и в первые века составляли предмет споров. Реформация еще сильнее стала возвышать свой голос против некоторых новозаветных писаний. Лютер в своем переводе Нового Завета (1522 г.) в предисловиях к новозаветным книгам высказал свой взгляд на их достоинство. Так, по его мнению, послание к Евреям написано не апостолом, как и послание Иакова. Не признает он также и подлинность Апокалипсиса и послания Апостола Иуды. Ученики Лютера пошли еще дальше в

¹⁰ и, узнав о благодати, данной мне, Иаков и Кифа и Иоанн, почитаемые столпами, подали мне и Варнаве руку общения, чтобы нам идти к язычникам, а им к обрезанным...

строгости, с какой они относились к различным новозаветным писаниям и даже стали прямо выделять из новозаветного канона “апокрифические” писания: до начала 17-го века в лютеранских библиях даже не исчислялись в числе канонических 2-е Петра, 2-е и 3-е Иоанна, Иуды и Апокалипсис. Только потом исчезло это различие писаний и восстановился древний новозаветный канон. В конце 17-го столетия, однако, появились сочинения критического характера о новозаветном каноне, в которых высказаны были возражения против подлинности многих новозаветных книг. В том же духе писали рационалисты 18-го века (Землер, Михаелис, Эйхгорн), а в 19-м в. Шлейермахер высказал сомнение в подлинности некоторых Павловых посланий, Де-Ветте отверг подлинность пяти из них, а Ф. Х. Баур признал из всего Нового Завета подлинно апостольскими только четыре главных послания Апостола Павла и Апокалипсис.

Таким образом, на Западе в протестантстве снова было пришли к тому же, что переживала Христианская Церковь в первые столетия, когда одни книги признавались подлинными апостольскими произведениями, другие — спорными. На Новый Завет уже установился такой взгляд, что он представляет собою только собрание литературных произведений первохристианства. При этом последователи Ф. Х. Баура — Б. Бауер, Ломан и Штек уже не нашли возможным признать ни одну из новозаветных книг подлинно апостольским произведением... Но лучшие умы протестантства увидели всю глубину пропасти, куда увлекала протестантство школа Баура, или Тюбингенская, и выступили против ее положений с вескими возражениями. Так, Ричль опроверг основной тезис Тюбингенской школы о развитии первохристианства из борьбы Петринизма и Павлинизма, а Гарнак доказал, что на новозаветные книги следует смотреть, как на истинно апостольские произведения. Еще более сделали для восстановления значения новозаветных книг в представлении протестантов ученые Б. Вейс, Годэ и Т. Цан. “Благодаря этим богословам, — говорит Барт, — никто уже не может теперь отнять у Нового Завета того преимущества, что в нем и только в нем мы имеем сообщения об Иисусе и об откровении в Нем Бога” (Введение 1908 г., с. 400). Барт находит, что в настоящее время, когда господствует такая смута в умах, протестантству особенно важно иметь “канон” как руководство, данное от Бога для веры и жизни, и — заканчивает он — мы имеем его в Новом Завете (там же).

Действительно, новозаветный канон имеет огромное, можно сказать, ни с чем не сравнимое значение для Христианской Церкви. В нем мы находим прежде всего такие писания, которые представляют христианство в его отношении к иудейскому народу (Евангелие от Матфея, послание Иакова и послание к Евреям), к языческому миру (1 и 2 к Фессалоникийцам, 1 к Коринфянам). Далее мы имеем в новозаветном каноне писания, которые имеют своею целью устранить опасности, угрожавшие христианству со стороны иудейского понимания христианства (послание к Галатам), со стороны иудейско-законнического аскетизма (послание к Колоссянам), со стороны языческого стремления понимать религиозное общество, как частный кружок, в котором можно жить отдельно от общества церковного (послание к Ефессянам). В послании к Римлянам указывается на всемирное назначение христианства, тогда как книга Деяний указывает, как осуществилось это назначение в истории. Словом, книги новозаветного канона дают нам полную картину первенствующей Церкви, рисуют жизнь и задачи ее со всех сторон. Если бы, на пробу, мы захотели отнять от канона Нового Завета какую-нибудь книгу, напр., послание к Римлянам или к Галатам, мы этим нанесли бы существенный вред целому. Ясно, что Дух Святой руководил Церковью в деле постепенного установления состава канона, так что Церковь

внесла в него действительно апостольские произведения, которые в своем существовании вызваны были самыми существенными нуждами Церкви.

На каком языке написаны священные книги Нового Завета.

Во всей Римской империи во времена Господа Иисуса Христа и апостолов господствующим языком был греческий: его понимали повсюду, почти везде на нем и говорили. Понятно, что и писания Нового Завета, которые были предназначены Промыслом Божиим для распространения по всем церквам, появились также на греческом языке, хотя писатели их почти все, за исключением святого Луки, были иудеи. Об этом свидетельствуют и некоторые внутренние признаки этих писаний: возможная только в греческом языке игра слов, свободное, самостоятельное отношение к ЛХХ, когда приводятся ветхозаветные места — все это, несомненно, указывает на то, что они написаны на греческом языке и назначены для читателей, знающих греческий язык.

Впрочем, греческий язык, на котором написаны книги Нового Завета, это не тот классический греческий язык, на котором писали прирожденные греческие писатели времени расцвета греческой литературы. Это так называемый κοινή διάλεκτος, т.е. близкий к древнеаттическому диалекту, но не слишком отличавшийся и от других диалектов. Кроме того, в него вошли многие арамеизмы и другие чуждые слова. Наконец, в этот язык введены были особые новозаветные понятия, для выражения которых однако пользовались старыми греческими словами, получившими через это особое новое значение (напр., слово χάρις “приятность” в священном новозаветном языке стало означать “благодать”). Подробнее об этом см. в статье проф. С. И. Соболевского Κοινή διάλεκτος, помещенной в Прав.-Богосл. Энциклопедии, т. 10.

Текст Нового Завета.

Оригиналы новозаветных книг все погибли, но с них давно уже были сняты копии (αντίγραφα). Всего чаще списывались Евангелия и всего реже — Апокалипсис. Писали тростником (κάλαμος) и чернилами (μέλαν) и больше — в первые столетия — на папирусе, так что правая сторона каждого папирусового листа приклеивалась к левой стороне следующего листа. Отсюда получалась полоса большей или меньшей длины, которую потом накатывали на скалку. Так возникал свиток (τόμος), который хранился в особом ящике (φαινόλης). Так как чтение этих полос, написанных только с передней стороны, было неудобно и материал был непрочен, то с 3-го столетия стали переписывать новозаветные книги на кожах или пергаменте. Так как пергамент был дорог, то многие пользовались имевшимися у них старинными рукописями на пергаменте, стирая и выскабливая написанное на них и помещая здесь какое-нибудь другое произведение. Так образовались палимпсесты. Бумага вошла в употребление только в 8-м столетии.

Слова в рукописях Нового Завета писались без ударений, без дыханий, без знаков препинания и притом с сокращениями (напр., ΙС вместо Ιησοῦς, ΠΝΑ вместо πνεύμα), так что читать эти рукописи было очень трудно. Буквы в первые шесть веков употреблялись только прописные (унциальные рукописи от “унция” — дюйм). С 7-го, а некоторые говорят, с 9-го века, появились рукописи обыкновенного курсивного письма. Тогда буквы уменьшились, но стали более частыми сокращения. С другой стороны, прибавлены были ударения и дыхания. Первых рукописей насчитывается 130, а последних (по счету фон Содена) — 3700. Кроме того, существуют так называемые лекционарии, содержащие в себе то евангельские, то апостольские чтения для употребления при богослужении (еван-

гелиарии и праксапостолы). (**Праксапостолы** — между 959 и 969 г.г. *Прим. ред.*). Их насчитывается около 1300 и древнейшие из них восходят по своему происхождению к 6-му столетию.

Кроме текста, рукописи содержат в себе обыкновенно введения и послесловия с указаниями на писателя, время и место написания книги. Для ознакомления с содержанием книги в рукописях, разделяемых на главы (κεφάλαια), пред этими главами помещаются обозначения содержания каждой главы (τίτλα, argumenta). Главы разделяются на части (υποδιαίρεσεις) или отделы, а эти последние на стихи (κωλά, στίχοι). По числу стихов и определялась величина книги и ее продажная цена. Эта обработка текста обыкновенно приписывается епископу Сардинскому Евфалию (7-го в.), но на самом деле все эти деления имели место гораздо раньше. Для истолковательных целей Аммоний (в 3-м в.) к тексту Евангелия Матфея присоединил параллельные места из других Евангелий. Евсевий Кесарийский (в 4-м в.) составил десять канонов или параллельных таблиц, на первой из которых помещались обозначения отделов из Евангелия, общих всем четырем евангелистам, на второй — обозначения (числами) — общих трем и т.д. до десятого, где указаны рассказы, содержащиеся только у одного евангелиста. В тексте же Евангелия отмечено было красной цифрой, к какому канону относится тот или другой отдел. Наше настоящее деление текста на главы сделано сначала англичанином Стефаном Лангтоном (в 13-м в.), а разделение на стихи — Робертом Стефаном (в 16-м в.). (В XIII веке архиепископ Кентерберийский Стефан Лагтон разделил библейские книги на главы, применив это деление к латинскому переводу Библии — Вулгате. В XV веке это деление на главы было заимствовано раввинами и для еврейского текста Библии. Еще через столетие главы библейских книг были разделены на стихи парижским типографом Робертом Стефаном. *Прим. ред.*)

С 18-го в. унциальные рукописи стали обозначаться большими буквами латинского алфавита, а курсивные — цифрами. Важнейшие унциальные рукописи суть следующие:

Н — Синайский кодекс, найденный Тишендорфом в 1856 г. в Синайском монастыре святой Екатерины. Он содержит в себе весь Новый Завет вместе с посланием Варнавы и значительной частью “Пастыря” Ерма, а также каноны Евсевия. На нем заметны корректуры семи различных рук. Написан он в 4-м или 5-м веке. Хранится в Петербургской Публичной Библиотеке. С него сделаны фотографические снимки. (В 30-х годах был продан большевиками Британскому Музею за 100000 фунтов стерлингов, где и хранится донныне. *Прим. ред.*)

А — Александрийский, находится в Лондоне. Здесь помещен Новый Завет не в полном виде, вместе с 1-м и частью 2-го послания Климента Римского. Написан в 5-м в. в Египте или в Палестине.

В — Ватиканский, заключающийся 14-м стихом 9-й главы послания к Евреям. Он, вероятно, написан кем-либо из лиц, близко стоявших к Афанасию Александрийскому, в 4-м в. Хранится в Риме.

С — Ефремов. Это — палимпсест, названный так потому, что на тексте библейском написан впоследствии трактат Ефрема Сириянина. Он содержит в себе только отрывки Нового Завета. Происхождение его — египетское, относится к 5-му в. Хранится в Париже.

Перечень прочих рукописей позднейшего происхождения можно видеть в 8-м издании Нового Завета Тишендорфа.

Переводы и цитаты.

Вместе с греческими рукописями Нового Завета в качестве источников для установления текста Нового Завета весьма важны и переводы св. книг Нового Завета, начавшие появляться уже во 2-м веке. Первое место между ними принадлежит сирийским пере-

водам как по их древности, так и по их языку, который приближается к тому арамейскому наречию, на котором говорили Христос и апостолы. Полагают, что Диатессарон (свод 4-х Евангелий) Тациана (около 175 года) был первым сирийским переводом Нового Завета. Затем идет кодекс сиро-синайский (SS), открытый в 1892 г. на Синае г-жой А. Lewis. Важен также перевод, известный под именем Пешито (простой), относящийся ко 2-му веку; впрочем, некоторые ученые относят его к 5-му веку и признают трудом Едесского епископа Рабулы (411-435 г.). Большую важность имеют также египетские переводы (саидский, фаюмский, богаирский), эфиопский, армянский, готский и древне-латинский, впоследствии исправленный блаженным Иеронимом и признанный в католической церкви самодостоверным (Вульгата).

Немалое значение для установления текста имеют и цитаты из Нового Завета, имеющиеся у древних Отцов и Учителей церкви и церковных писателей. Собрание этих цитат (тексты) изданы Т. Цаном.

Славянский перевод Нового Завета с греческого текста был сделан святыми равноапостольными Кириллом и Мефодием во второй половине девятого века и вместе с христианством перешел к нам в Россию при святом Владимире. Из сохранившихся у нас списков этого перевода особенно замечательно Остромирово Евангелие, писанное в половине 11-го века для посадника Остромира. Затем в 14-м в. святителем Алексием, митрополитом московским, сделан был перевод священных книг Нового Завета, в то время когда святой Алексей находился в Константинополе. Перевод этот хранится в Московской синодальной библиотеке и в 90-х годах 19-го в. издан фототипическим способом. В 1499 г. Новый Завет вместе со всеми библейскими книгами был исправлен и издан Новгородским митрополитом Геннадием. Отдельно весь Новый Завет был напечатан впервые на славянском языке в г. Вильно в 1623 г. (Сомнительная дата. Первые печатные богослужебные и священные книги (Ветхий Завет и Апостол) были напечатаны Франциском Скориной в Вильне в 1520 годах. Апостол Иоанна Федорова — в конце 16 века. *Прим. ред*). Затем он, как и другие библейские книги, был исправлен в Москве при синодальной типографии и, наконец, издан вместе с Ветхим при Императрице Елизавете в 1751 г. На русский язык прежде всего в 1819 г. было переведено Евангелие, а в целом виде Новый Завет появился на русском языке в 1822 г., в 1860 же г. был издан в исправленном виде. Кроме синодального перевода на русский язык есть еще русские переводы Нового Завета, изданные в Лондоне и Вене. В России их употребление воспрещено.

Судьба новозаветного текста.

Важность новозаветного текста, его переписывание для употребления в церквах и интерес читателей к его содержанию были причиной того, что в древнее время многое в этом тексте изменялось, на что жаловались в свое время, напр., Дионисий Коринфский, святой Ириней, Климент Александрийский и др. Изменения вносились в текст и намеренно, и ненамеренно. Первое делали или еретики, как Маркион, или ариане, второе же — переписчики, не разбиравшие слова текста или, если они писали под диктовку, не сумевшие различить, где кончается одно слово или выражение и начинается другое. Впрочем, иногда изменения производились и православными, которые старались удалить из текста провинциализмы, редкие слова, делали грамматические и синтаксические исправления, объяснительные добавления. Иногда изменения проистекали из богослужебного употребления известных отделов текста.

Таким образом, текст новозаветный мог бы очень рано, еще в течение II-IV-го века, быть совершенно испорчен, если бы Церковь не позаботилась о его сохранении. Заметить можно, что уже в раннее время представители Церкви старались сохранить истинный вид текста. Если Ириней в заключение своего сочинения *περί ὑδοῦσῶς* просит списывать его во всей точности, то, конечно, эта забота о точности тем более рекомендовалась в отношении к книгам Нового Завета, содержащим в себе признанный Церковью наиболее точным текст. Особенно усердно занимался установлением правильного текста Нового Завета Ориген, а после него — его ученики Пиерий и Памфил. Известны также в качестве установителей текста Исихий и Лукиан, от которого остался им самим переписанный экземпляр Нового Завета, текста которого держались в своих толкованиях Василий Ввеликий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст, а также Феодорит. Этим-то мужам мы и обязаны сохранением новозаветного текста в его первоначальном виде, несмотря на существование множества разночтений (эти разночтения приведены у Тишендорфа в 8-м издании Нового Завета под строками текста).

Впервые в печатном виде появился текст Нового Завета в Комплютенской Полиглотте кардинала Ксименеса в 1544 г. Тут же был приложен и латинский перевод. Затем в 1516 г. появилось издание Эразма (в Базеле), в 1565 г., издание Теодора Безы (в Женеве), которое послужило оригиналом для авторизованного перевода 1611 г. Еще большее распространение нашли себе издания Нового Завета книгопродавцов братьев Эльзевиров (в Лейдене), начавшие появляться с 1624 г. Во втором издании Эльзевиров (1633 г.) сказано: “и так ты имеешь теперь текст всеми принятый (*ab omnibus receptum*), в котором мы не даем ничего измененного или испорченного.” Это смелое утверждение книгопродавческой рекламы было принято богословами 17-го столетия за полную совершенную истину и таким образом на целое столетие этот текст получил права неприкосновенного всеми принятого текста (*Textus Receptus*, обозначенный, по начальной букве имени Стефана, буквою S). У нас в русской церкви стал этот перевод руководственным и печатается до сих пор Священным Синодом. До 1904 г. и английское библейское общество также распространяло только этот текст. С 18-го столетия, однако, уже начали отрешаться от того преклонения, с каким прежде относились к этому тексту, и стали появляться новые издания, более точно воспроизводящие тип древнейшего текста Нового Завета. Наиболее известны издание Гризбаха (1777 г.), К. Лахмана (1831 г.), Тишендорфа (1-е изд. в 1811 г. последнее — посмертное — в 1894 г.), который, собственно, воспроизвел Синайский кодекс, им найденный, Триджельса, Весткота и Хорта (1881 г.), Нестле (1894 г.), фон Содена (1902 и 1906 г.г.). (Издания Весткота и Хорта, Нестле ныне не считаются достаточно авторитетными в наиболее просвещенных богословских кругах, и используются в основном в современных протестантско-сектантских толкованиях христианства. *Прим. ред.*)

Новейшими исследованиями поколеблено то доверие, какое имели Тишендорф, Весткот, Хорт и Б. Вейс к древнейшим унциальным рукописям, но вместе с тем признано, что для установления первоначального текста не могут служить ни сирийские, ни западные тексты Нового Завета, на которые некоторые ученые высказывали слишком преувеличенные надежды. Поэтому библейская наука в настоящее время убеждает всех исследователей Нового Завета принимать во внимание при установлении чтения того или другого места и внутренние основания *за* и *против*. Даже наши синодальные издатели в последнем четырехязычном издании Нового Завета стараются проверить греческий текст различными справками с другими текстами, т.е. совершают известную критическую работу над текстом. Но из самого издания не видно, какими правилами руководились исправители текста, и поэтому полезно привести здесь правила критики текста, выработанные

западной библейской наукой, как они изложены у Барта. (Введение, с. 442 и сл., изд. 1908 г.).

1. 1). Более краткий вид чтения первоначальнее, чем более обширный, так как понятно, что краткое и потому часто темное и трудное для понимания положение разъяснялось примечаниями на полях, и эти примечания позже могли приниматься в текст, между тем как едва ли позднейший переписчик осмелился бы сокращать священные изречения до того, чтобы сделать их непонятными.
2. 2). Более трудный вид чтения древнее, чем более легкий, потому что никому не было интереса вносить в текст трудность, между тем как облегчение трудности было потребностью для многих.
3. 3). Не имеющие смысла виды чтения нужно отклонять, хотя бы они и **имели за себя** свидетельство рукописей. Здесь, конечно, понимаются не такие мысли, которые не соответствуют чем-либо нашему воззрению, а такие, какие стоят в явном противоречии с другими мыслями того же писателя и противоречат вообще связи мыслей его труда.
4. 4). Виды чтения, из которых можно объяснить себе возникновение разночтений, следует предпочитать параллельным видам чтения.
5. 5). Только там, где прежде перечисленные внутренние основания ничего не говорят положительного, нужно решать вопрос по древнейшим рукописям и другим свидетелям.
6. 6). Поправки без свидетельства рукописей могут быть делаемы только там, где переданный древностью текст не позволяет сделать вовсе никакого удовлетворительного объяснения. Но и такие поправки не должны быть вносимы в текст, а разве только помещаемы под строкою текста. (Из новых критиков текста много поправок предлагает в своих трудах Блясс).

Для православного истолкователя, конечно, при установлении вида чтения в затруднительных местах необходимо руководиться прежде всего церковным преданием, как оно дается в толкованиях Отцов и учителей Церкви. Для этого прекрасным пособием могут служить издаваемые при Богословском Вестнике Московской Духовной Академией переводы творений святых Отцов (напр., Кирилла Александрийского).

Евангелие.

Выражение “Евангелие” (το εὐαγγέλιον) в классическом греческом языке употреблялось для обозначения: а) награды, которая дается вестнику радости (τῷ εὐαγγέλω), б) жертвы, закланной по случаю получения какого-либо доброго известия или праздника, совершенного по тому же поводу и в) самой этой доброй вести. В Новом Завете это выражение означает:

- а) добрую весть о том, что Христос совершил примирение людей с Богом и принес нам величайшие блага — главным образом основал на земле Царство Божие (Мф. 4:23¹¹),
- б) учение Господа Иисуса Христа, проповеданное им Самим и Его апостолами о Нем, как о Царе этого Царства, Мессии и Сыне Божиим (2 Кор. 4:4¹²),

¹¹ И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия, и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях.

- в) все вообще новозаветное, или христианское, учение, прежде всего повествование о событиях из жизни Христа, наиболее важных (1 Кор. 15:1-4¹³), а потом и изъяснение значения этих событий (Рим. 1:16¹⁴).
- г) Будучи собственно вестью о том, что Бог совершил для нашего спасения и блага, Евангелие в то же время призывает людей к покаянию, вере и изменению своей грешной жизни на лучшую (Мк. 1:15;¹⁵ Флп. 1:27¹⁶).
- д) Наконец, выражение “Евангелие” употребляется иногда для обозначения самого процесса проповедания христианского учения (Рим. 1:1¹⁷).

Иногда к выражению “Евангелие” присоединяется обозначение и содержание его. Встречаются, напр., фразы: Евангелие царства (Мф. 4:23), т.е. радостная весть о Царстве Божием, Евангелие мира (Еф. 6:15¹⁸), т.е. о мире, Евангелие спасения (Еф. 1:13¹⁹), т.е. о спасении и т.д. Иногда следующий за выражением “Евангелие” род. пад. означает виновника или источник благой вести (Рим. 1:1; 15:16;²⁰ 2 Кор. 11:7; 1 Фесс. 2:8) или личность проповедника (Рим. 2:16²¹).

Довольно долго сказания о жизни Господа Иисуса Христа передавались только изустно. Сам Господь не оставил никаких записей Своих речей и дел. Точно так же и 12 апостолов не были рождены писателями: они были люди “не книжные и простые” (Деян. 4:13²²), хотя и грамотные. Среди христиан апостольского времени также было очень мало “мудрых по плоти, сильных и благородных” (1 Кор. 1:26), и для большинства верующих гораздо большее значение имели устные сказания о Христе, чем письменные. Таким образом апостолы и проповедники или евангелисты “передавали” (παραδίδοναι) сказания о делах и речах Христа, а верующие “принимали” (παραλαμβάνειν), — но, конечно, не механически, только памятью, как это можно сказать об учениках раввинских школ, а всю душою, как бы нечто живое и дающее жизнь. Но скоро этот период устного предания должен был окончиться. С одной стороны, христиане должны были почувствовать нужду в письменном изложении Евангелия в своих спорах с иудеями, которые, как известно, отрицали действительность чудес Христовых и даже утверждали, что Христос и не объявлял Себя Мессией. Нужно было показать иудеям, что у христиан имеются подлинные сказания о Христе тех лиц, которые или были в числе Его апостолов, или же стояли в бли-

¹² для неверующих, у которых бог века сего ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога невидимого.

¹³ Напоминаю вам, братия, Евангелие, которое я благовествовал вам, которое вы и приняли, в котором и утвердились, которым и спасаетесь, если преподанное удерживаете так, как я благовествовал вам, если только не тщетно уверовали...

¹⁴ Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что оно есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, потом и Еллину.

¹⁵ и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие.

¹⁶ Только живите достойно благовествования Христова, чтобы мне, приду ли я и увижу вас, или не приду, слышать о вас, что вы стоите в одном духе, подвизаясь единомысленно за веру Евангельскую...

¹⁷ Павел, раб Иисуса Христа, призванный Апостол, избранный к благовестию Божию...

¹⁸ и обув ноги в готовность благовествовать мир...

¹⁹ В Нем и вы, услышав слово истины, благовествование вашего спасения, и уверовав в Него, запечатлены обетованным Святым Духом...

²⁰ быть служителем Иисуса Христа у язычников и совершать священнодействие благовествования Божия, дабы сие приношение язычников, будучи освящено Духом Святым, было благоприятно Богу...

²¹ в день, когда, по благовествованию моему, Бог будет судить тайные дела челоуеков через Иисуса Христа.

²² Видя смелость Петра и Иоанна и приметив, что они люди некнижные и простые, они удивлялись, между тем узнавали их, что они были с Иисусом;

жайшем общении с очевидцами дел Христовых. С другой стороны, нужда в письменном изложении истории Христа стала чувствоваться потому, что генерация первых учеников постепенно вымирала и ряды прямых свидетелей чудес Христовых редели. Требовалось поэтому письменно закрепить отдельные изречения Господа и целые Его речи, а также и рассказы о Нем апостолов. Тогда-то стали появляться то там, то здесь отдельные записи того, что сообщалось в устном предании о Христе. Всего тщательнее записывали слова Христовы, которые содержали в себе правила жизни христианской, и гораздо свободнее относились к передаче разных *событий* из жизни Христа, сохраняя только общее их впечатление. Таким образом, одно в этих записях, в силу своей оригинальности, передавалось везде согласно; другое же видоизменялось. О полноте повествования эти первоначальные записи не думали. Даже и наши Евангелия, как видно из заключения Евангелия Иоанна (21:25²³), не намеревались сообщать все речи и дела Христовы. Это видно, между прочим, и из того, что в них не помещено, напр., такое изречение Христа: “блаженнее давать, нежели принимать” (Деян. 20:35). О таких записях сообщает евангелист Лука, говоря, что многие до него уже начали составлять повествования о жизни Христа, но что в них не было надлежащей полноты и что поэтому они не давали достаточного “утверждения” в вере (Лк. 1:1-4).

По тем же побуждениям, очевидно, возникли и наши канонические Евангелия. Период их появления можно определить примерно лет в тридцать — от 60-го г. до 90-го (последним было Евангелие от Иоанна). Три первых Евангелия принято называть в библейской науке *синоптическими*, потому что они изображают жизнь Христа так, что их три повествования без большого труда можно просматривать за одно и соединять в одно цельное повествование (*синоптики* — с греч. — значит: вместе смотрящие). Евангелиями они стали называться каждое в отдельности, может быть, еще в конце первого столетия, но из церковной письменности мы имеем сведения, что такое наименование всему составу Евангелий стало придаваться только во второй половине второго века. Что касается названий: “Евангелие Матфея,” “Евангелие Марка” и т.д., то правильнее эти, очень древние названия с греческого нужно перевести так: “Евангелие по Матфею,” “Евангелие по Марку” (χατά Ματθαίου, χατά Μ.). Этим церковь хотела сказать, что во всех Евангелиях заключается *единое* христианское благовествование о Христе-Спасителе, но по изображениям разных писателей: одно изображение принадлежит Матфею, другое — Марку и т.д.

Четвероевангелие.

Таким образом, древняя Церковь смотрела на изображение жизни Христа в наших четырех Евангелиях не как на различные Евангелия или повествования, а как на одно Евангелие, на одну книгу в четырех видах. Поэтому-то в Церкви и утвердилось за нашими Евангелиями название “Четвероевангелие.” Святой Ириней называл их “четверообразным Евангелием.”

Отцы Церкви останавливаются на вопросе: почему именно Церковь приняла не одно Евангелие, а четыре? Так святой Иоанн Златоуст говорит: “неужели один евангелист не мог написать всего, что нужно. Конечно, мог, но когда писали четверо, писали не в одно и то же время, не в одном и том же месте, не сносясь и не сговариваясь между собою, и при всем том написали так, что все как будто одними устами произнесено, то это служит сильнейшим доказательством истины. Ты скажешь: “случилось, однако же, про-

²³ Многое и другое сотворил Иисус; но, если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг. Аминь.

тивное, ибо четыре Евангелия обличаются нередко в разногласии.” Сие то самое и есть верный признак истины. Ибо если бы Евангелия во всем в точности были согласны между собою, даже касательно самых слов, то никто из врагов не поверил бы, что писались Евангелия не по обыкновенному взаимному соглашению. Теперь же находящееся между ними небольшое разногласие освобождает их от всякого подозрения. Ибо то, в чем они неодинаково говорят касательно времени или места, нисколько не вредит истине их повествования. В главном же, составляющем основание нашей жизни и сущность проповеди, ни один из них ни в чем и нигде не разногласит с другим, — в том что Бог соделался человеком, творил чудеса, был распят, воскрес, вознесся на небо.” (Беседа на евангелие от Матфея 1-я).

Святой Ириной находит и особый символический смысл в четверичном числе наших Евангелий. “Так как четыре страны света, в котором мы живем, и так как Церковь рассеяна по всей земле, и свое утверждение имеет в Евангелии, то надлежало ей иметь четыре столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих человеческий род. Всеустрояющее Слово, восседающее на херувимах, дало нам Евангелие в четырех видах, но проникнутое одним духом. Ибо и Давид, моля о явлении Его, говорит: *восседающий на Херувимах, яви Себя* (Пс. 79:2). Но херувимы (в видении пророка Иезекииля и Апокалипсиса) имеют четыре лица, и их лики суть образы деятельности Сына Божия.” Святой Ириной находит возможным приложить к Евангелию Иоанна символ льва, так как это Евангелие изображает Христа, как вечного Царя, а лев есть царь в животном мире; к Евангелию Луки — символ тельца, так как Лука начинает свое Евангелие изображением священнического служения Захарии, который закалал тельцов; к Евангелию Матфея — символ человека, так как это Евангелие преимущественно изображает человеческое рождение Христа, и наконец, к Евангелию Марка — символ орла, потому что Марк начинает свое Евангелие с упоминания о пророках, к которым Дух Св. слетал, как бы орел на крыльях. У других отцов Церкви символы льва и тельца перемещены и первый придан Марку, а второй — Иоанну. Начиная с 5-го в. в таком виде символы евангелистов стали присоединяться и к изображениям 4 евангелистов в церковной живописи.

Взаимные отношения Евангелий.

Каждое из четырех Евангелий имеет свои особенности, и больше всех Евангелие Иоанна. Но три первые, как уже сказано выше, между собою имеют чрезвычайно много общего и это сходство невольно бросается в глаза даже при беглом их чтении. Скажем прежде всего о сходстве синоптических Евангелий и о причинах этого явления.

Еще Евсевий Кесарийский в своих “канонах” разделил Евангелие от Матфея на 355 частей и заметил, что 111 из них имеются у всех трех синоптиков. В новейшее время экзегеты выработали даже еще более точную числовую формулу для определения сходства Евангелий и вычислили, что все количество стихов, общих всем синоптикам, восходит до 350. У Матфея, затем, 350 стихов свойственны только ему, у Марка таких стихов — 68, у Луки — 541. Сходства главным образом замечаются в передаче изречений Христа, а разности — в повествовательной части. Когда Матфей и Лука в своих Евангелиях буквально сходятся между собою, с ними всегда согласуется и Марк. Сходство между Лукой и Марком гораздо ближе, чем между Лукой и Матфеем (Лопухин — в Прав. — Б. Энцикл. Т. 5 с. 173). Замечательно еще, что некоторые отрывки у всех трех евангелистов идут в одной и той же последовательности, напр., искушение и выступление в Галилее, призвание Матфея и разговор о посте, срывание колосьев и исцеление сухорукого, утишение бури и ис-

целение гадаринского бесноватого и т.д. Сходство иногда простирается даже на конструкцию предложений и выражения (напр., в приведении пророчества Малахии 3:1²⁴).

Что касается различий, наблюдаемых у синоптиков, то их очень немало. Иное сообщается только двумя евангелистами, иное — даже одним. Так, только Матфей и Лука приводят нагорную беседу Господа Иисуса Христа, сообщают историю рождения и первых годов жизни Христа. Один Лука говорит о рождении Иоанна Предтечи. Иное один евангелист передает в более сокращенной форме, чем другой, или в другой связи, чем другой. Различны даже и частности событий в каждом Евангелии, а также и выражения.

Такое явление сходства и различия в синоптических Евангелиях давно уже обращало на себя внимание толкователей Писания и давно уже высказывались различные предположения, объясняющие этот факт. Более правильным представляется мнение, что наши три евангелиста пользовались общим *устным* источником для своего повествования о жизни Христа. В то время евангелисты или проповедники о Христе ходили с проповедью повсюду и повторяли в разных местах в более или менее обширном виде то, что считалось нужным предложить вступавшим в Церковь. Образовался, таким образом, известный определенный тип *устного Евангелия* и вот этот тип мы и имеем в письменном виде в наших синоптических Евангелиях. Конечно, при этом, смотря по цели, какую имел тот или другой евангелист, его Евангелие принимало некоторые особенные, только его труду свойственные, черты. При этом нельзя исключить и того предположения, что более древнее Евангелие могло быть известно евангелисту, писавшему позднее. При этом различие синоптиков должно быть объясняемо различными целями, какие имел в виду каждый из них при написании своего Евангелия.

Как мы уже сказали, синоптические Евангелия в очень многом отличаются от Евангелия Иоанна Богослова. Так они изображают почти исключительно деятельность Христа в Галилее, а Иоанн изображает главным образом пребывание Христа в Иудее. В отношении к содержанию синоптические Евангелия также значительно разнятся от Евангелия Иоанна. Они дают, так сказать, изображение, более внешнее, жизни, дел и учения Христа и из речей Христа приводят только те, какие были доступны для понимания всего народа. Иоанн, напротив, пропускает очень многое из деятельности Христа, напр., он приводит только шесть чудес Христа, но зато те речи и чудеса, какие он приводит, имеют особый глубокий смысл и чрезвычайную важность о личности Господа Иисуса Христа. Наконец, в то время как синоптики изображают Христа преимущественно как основателя Царства Божия и потому направляют внимание своих читателей на основанное Им царство, Иоанн обращает наше внимание на центральный пункт этого царства, из которого идет жизнь по перифериям царства, т.е. на Самого Господа Иисуса Христа, которого Иоанн изображает как Единородного Сына Божия и как Свет для всего человечества. Поэтому-то Евангелие Иоанна еще древние толкователи называли по преимуществу духовным (πνευματικόν) в отличие от синоптических, как изображающих преимущественно человеческую сторону в лице Христа (εὐαγγέλιον σωματικόν), т.е. Евангелие телесное.

Однако нужно сказать, что и у синоптиков есть места, которые говорят о том, что как синоптикам известна была деятельность Христа в Иудее (напр., Мф. 23:37;²⁵ 27:57;²⁶

²⁴ Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною, и внезапно придет в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел завета, Которого вы желаете; вот, Он идет, говорит Господь Саваоф.

²⁵ Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!

²⁶ Когда же настал вечер, пришел богатый человек из Аримафеи, именем Иосиф, который также учился у Иисуса;

Лк. 10:38-42), так и у Иоанна имеются указания на продолжительную деятельность Христа в Галилее. Точно так же синоптики передают такие изречения Христа, которые свидетельствуют об Его Божеском достоинстве (напр., Мф. 11:27²⁷), а Иоанн с своей стороны также по местам изображает Христа, как истинного человека (напр., 2:1²⁸ и ср.; 8:40²⁹ и др.). Поэтому нельзя говорить о каком-либо противоречии между синоптиками и Иоанном в изображении лица и дела Христа.

Достоверность Евангелий.

Хотя давно уже критика высказывалась против достоверности Евангелий, а в последнее время эти нападения критики особенно усилились (теория мифов, особенно же теория Дрекса, совсем не признающего существования Христа), однако все возражения критики так ничтожны, что разбиваются при самом малейшем столкновении с христианской апологетикой. Здесь, впрочем, не будем приводить возражений отрицательной критики и разбирать эти возражения: это будет сделано при толковании самого текста Евангелий. Мы скажем только о главнейших общих основаниях, по которым мы признаем Евангелия вполне достоверными документами. Это, во-первых, существование предания очевидцев, из которых многие дожили до эпохи, когда появились наши Евангелия. С какой стати мы стали бы отказывать этим источникам наших Евангелий в доверии? Могли ли они выдумать все, что есть в наших Евангелиях? Нет, все Евангелия имеют чисто исторический характер. Во-вторых, непонятно, почему бы христианское сознание захотело — так утверждает мифическая теория — увенчать голову простого учителя Иисуса венцом Мессии и Сына Божия? Почему, напр., о Крестителе не сказано, что он творил чудеса? Явно потому, что он их не творил. А отсюда следует, что если о Христе сказано как о Великом Чудотворце, то значить Он действительно был таким. И почему бы можно было отрицать достоверность чудес Христовых, раз высшее чудо — Его воскресение засвидетельствовано так, как никакое другое событие древней истории? (см. 1 Кор. гл. 15).

Евангелие от Матфея.

О личности писателя нашего первого Евангелия неизвестно почти ничего достоверного, кроме того, что сообщается о нем в самих Евангелиях. Он был первоначально мытарем или сборщиком податей и назывался Левий и Матфей (последнее — *donum Dei*, то же, что греческое *Θεόδωρος*, русск. Феодор). С вероятностью можно установить, что до разрушения Иерусалима римлянами Матфей занимался распространением христианства в Палестине среди иудеев и по просьбе их написал для них свое Евангелие. Сведения о Матфее, сообщаемые некоторыми позднейшими историками (Руфином, Сократом, Никифором, Каллистом) о внепалестинской деятельности Матфея крайне скудны и при том отчасти противоречивы, так что на них нельзя вполне полагаться. По этим известиям Матфей проповедовал христианство преимущественно в Эфиопии, Македонии и в азиатских странах и умер мученической смертью или в Иераполе, во Фригии, или в Персии. Но другие говорят, что он умер естественною смертью или в Эфиопии, или в Македонии.

²⁷ Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть.

²⁸ На третий день был брак в Кане Галилейской, и Матерь Иисуса была там.

²⁹ А теперь ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину, которую слышал от Бога: Авраам этого не делал.

О поводе к написанию Евангелия от Матфея ничего неизвестно, и о нем можно только предполагать. Если Матфей действительно проповедовал первоначально свое Евангелие своим соотечественникам, то, при удалении апостола в другие, языческие страны, палестинские иудеи могли обратиться к нему с просьбой — письменно изложить для них сведения о жизни Христа, что апостолом и было исполнено. К сожалению, это, по видимому, все, что можно сказать о данном предмете. Что касается цели написания Евангелия, то и она может быть определена только предположительно, на основании его внутреннего содержания. Эта цель, конечно, прежде всего заключалась в изложении сведений об исторической личности Христа. Но если Матфей проповедовал первоначально среди палестинских иудеев, то было вполне естественно, что, излагая сведения о личности и деятельности Христа в своем Евангелии, он имел в виду и некоторые особенные цели, отвечавшие желанию и настроению палестинских христиан. Последние могли признавать Мессией только лицо, бывшее предметом чаяний ветхозаветных пророков и исполнением древних пророческих предсказаний. Этой цели и удовлетворяет Евангелие от Матфея, где мы встречаемся с рядом ветхозаветных цитат, весьма искусно, и в то же время естественно и без малейших натяжек, примененных евангелистом к Личности, которую сам он несомненно признавал посланным от Бога Мессией.

По времени своего написания — это самое раннее из всех четырех Евангелий, написано вскоре по вознесении Иисуса Христа, во всяком случае до разрушения Иерусалима.

План Евангелия от Матфея естествен и определяется тем материалом или теми сведениями о Христе, какими обладал евангелист. Он ясно и кратко излагает земную жизнь Христа, начиная от Его рождения и кончая Его смертью и воскресением. При выполнении такого плана мы не встречаем никакого искусственного группирования материала, хотя и нужно сказать, что, вследствие желания соблюсти краткость, мы в Евангелии встречаемся с многочисленными пропусками и, с другой стороны, находим, что многие события, совершившиеся на более или менее длинном промежутке времени, соединены между собой большей частью только внешней связью. Но это нисколько не мешает ни цельности рассказа, ни общей его последовательности. Приходится положительно удивляться, каким образом на протяжении всего лишь нескольких страниц Евангелия с таким искусством, так просто и естественно сосредоточен, можно сказать, неисчерпаемый по богатству своего содержания материал.

Что касается общего содержания Евангелия, то мы встречаемся здесь с весьма разнообразными делениями. Общее содержание Евангелия Матфея можно разделить на четыре главные части:

1) Первоначальная история земной жизни Христа, до начала Им Своего общественного служения (1:1-4, 11).

2) Деятельность в Галилее — период все более и более возмужавшей славы Христа как Учителя и Чудотворца, окончившийся высшим Его земным прославлением на горе преображения (4:12-17, 8).

3) Промежуточный период служения Христа в Галилее и смежных с нею местностях, который служит связью между Его прославлением и страданиями в Иерусалиме (17:9-20, 34).

4) Последние дни земной жизни Христа, Его страдания, смерть и воскресение (21:1-28, 20).

Литература.

Ориген (166-254 г.), “Толкование Евангелия” по Матфею (Migne. Patrol, cursus complet. ser. graec., т. 13).

Иларий Пиктавский (около 320-368 г.), Толкование на Евангелие Матфея. (Migne, ser. lat. т. 9).

Иоанн Златоуст (347-407 г.), “Толкование на святого Евангелиста Матфея” (Migne, ser. graec. т. 57 и 58).

Евсевий Иероним (340-420 г.), “Толкование на Евангелие Матфея” (Migne, ser. lat. т. 26).

Григорий Нисский (370 - † после 394 г.), “О молитве Господней” (Migne, ser. graec. т. 44) и “О блаженствах” (ib.).

Августин, епископ Иппонский (354-430 г.), “О согласии евангелистов” (Migne, ser. lat. т. 34) и “О нагорной проповеди” (ib.).

Пасхазий Радберт, католический богослов (9 в.), “Толкование на Евангелие Матфея” (Migne, ser. lat. т. 120).

Раббан Мавр (9 в.), “Восемь книг толкований на Матфея” (Migne, ser. lat. т. 117).

Феофилакт, архиепископ Болгарский († около 1107 г.), “Толкование на Евангелие Матфея” (Migne, ser. graec. т. 123).

Евфимий Зигабен († 1119 или 1120 г.), “Толкование на Евангелие Матфея” (Migne, ser. graec. т. 129).

Cornelius a Lapide, Commentaria in scripturam sacram, т. 15, 1853.

Bengelii Gromon Novi Testament! Berolini, 1860 (первое изд. 1742 г.).

De Wette, Kurze Erklarung des Evangeliums Matthai, 4 Aufl. 1857.

Lange, Das Evangelium nach Matthaus, Bielefeld. 1861.

Meyer, Kritisch exegetisches Handbuch uber das Evangelium des Matthaus Gottingen, 1864.

Alford, The Greek Testament in four volumes, vol. 1, London, 1863.

Morison, A practical commentary on the Gospel according to St. Matthew, Lend. 1899 (10-е издание).

Merx, Die vier kan. Evangelien etc. Das Evang. Mattaeus erlautert, 1902.

Holtzmann, Hand-commentar znm Neuen Testament. Erster B. Erste Abteilung Tubingen und Leipzig. 1901.

Zahn, Das Evangelium des Mattbaus. Leipzig, 1905.

Aleen, A critical and exegetical commentary of the Gospel according to st. Matthew, Edinb. 1907.

Епископ Михаил, Толковое Евангелие от Матфея

Проф. М. Тареев, Философия евангельской истории

Прот. А.В. Горский, История евангельская и Церкви апостольской

Евангелие от Матфея.

Глава 1.

1. Надписание. Родословие Иисуса Христа.

Надписание. Евангелие от Матфея в русском и славянском переводах озаглавливается одинаково. Но это заглавие несходно с заглавием Евангелия на греческом языке. Там не так понятно, как на русском и славянском, и короче: “по Матфею;” а слов “Евангелие” или “благовествование” нет. Греческое выражение “по Матфею” требует объяснения. Лучшее объяснение следующее. Евангелие *одно и нераздельно*, и принадлежит Богу, а не людям. Разные люди только излагали данное им от Бога единое благовестие, или Евангелие. Таких людей было несколько. Но собственно евангелистами называются четыре лица, Матфей, Марк, Лука и Иоанн. Они написали четыре Евангелия, т.е. представили, каждый с различных точек зрения и по-своему, единое и общее благовестие об единой и нераздельной Личности Богочеловека. Поэтому в греческом Евангелии и говорится: по Матфею, по Марку, по Луке и по Иоанну, т.е. одно Евангелие Божие по изложению Матфея, Марка, Луки и Иоанна. Ничто, конечно, не препятствует нам, ради ясности, прибавить к этим греческим выражениям слово Евангелие или благовествование, как это и делалось уже в самой глубокой древности, тем более, что заглавия Евангелий: по Матфею, по Марку и проч. не принадлежали самим евангелистам. Подобные же выражения употреблялись греками и о других лицах, писавших что-либо. Так, в Деян. 17:28 говорится: “как и некоторые из ваших стихотворцев говорили,” а в буквальном переводе с греческого: “по вашим стихотворцам” — и далее следуют их собственные слова. Один из отцов церкви, Епифаний Кипрский, говорит о “первой книге Пятикнижия по Моисею,.” разумея, что Пятикнижие написал сам Моисей. В Библии слово Евангелие означает хорошую весть (напр., 2 Цар. 18:20, 25³⁰ — LXX), а в новом завете слово употребляется только о благой вести или благих вестях о спасении, о Спасителе мира.

1. Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова.

Евангелие от Матфея начинается родословием Спасителя, которое излагается с 1-го стиха по 17. В славянском переводе вместо “родословие” — “книга родства.” Русский и славянский переводы хотя и точны, но не буквальные. В греческом — вивлос генесеос (βίβλος γενεσῆος). Вивлос — значит книга, а генесеос (род. падеж; именит. генесис или генезис) — слово неперебиваемое как на русский, так и другие языки. Поэтому оно перешло в некоторые языки, в том числе и в русский, без перевода (генезис). Слово “генезис” обозначает не столько рождение, сколько “происхождение,” “возникновение” (нем. Entstehung). Вообще оно обозначает сравнительно медленное рождение, более процесс рождения, чем самый акт, и в слове подразумевается зарождение, возрастание и окончательное появление на свет. Отсюда понятна и связь еврейского выражения, которым начинаются некоторые родословия (Быт. 2:4-4:26; 5:1-32; 6:9-9:29; 10:1; 11:10; 11:27) в Библии, сефер толедот (книга рождений), с греческим вивлос генесеос. В еврейском — множественное число — книга рождений, а в греческом — единственное — генесеос, потому что в последнем слове подразумевается не одно рождение, а целый ряд рождений. Поэтому для обозначения множественности рождений греческое генесис употребляется в единственном числе, хотя встречается иногда и во множественном. Таким образом, мы должны признать наши славянский (книга родства, книга родственников, исчисление родов) и русский переводы если не вполне, то приблизительно точными и допустить, что перевести греческое (“вивлос генесеос”) иначе, а не словом родословие, нельзя, за неиме-

³⁰ Но Иоав сказал ему: не будешь ты сегодня добрым вестником; известишь в другой день, а не сегодня, ибо умер сын царя.

нием подходящего русского слова. Если вместо слова “происхождение” в славянском употребляется иногда “бытие,” а иногда и “жизнь,” то такую неточность можно объяснить той же причиной.

В каком значении употреблены в 1-м стихе слова “Иисуса Христа?” Конечно, в значении собственного имени известной исторической Личности (так и в стихе 18-м — слово “Христос” без артикля), жизнь и деятельность которой евангелист намерен был представить перед читателями. Но недостаточно ли было назвать эту историческую Личность просто Иисусом? Нет, потому что это было бы неопределенно. Евангелист хочет представить родословие Иисуса, который и евреям, и язычникам сделался уже известен как Христос и которого сам признает не простым лицом, а Христом, помазанником, Мессией. Иисус слово еврейское, преобразованное из Иешуа, что значит Бог Спаситель. Так же и в 18-м стихе. Имя это было обычно у евреев. Христос, по-еврейски Мессия, значит помазанный, или помазанник. В Ветхом Завете это имя было нарицательное. Так назывались еврейские цари, священники и пророки, которые помазывались священным маслом, или елеем. В Новом Завете имя сделалось собственным (на что указывает обыкновенно греч. артикль), но не сразу. По толкованию блаженного Феофилакта Господь назван Христом потому, что, как Царь, Он царствовал и царствует над грехом; как Священник, принес жертву за нас; и Он помазан был, как Господь, истинным елеем, Духом Святым. Назвав известную историческую Личность Христом, евангелист должен был доказать Его происхождение как от Давида, так и от Авраама. Истинный Христос, или Мессия, должен был происходить от евреев (быть семенем Авраама) и был *немыслим* для них, если не происходил от Давида и от Авраама. Из некоторых евангельских мест видно, что иудеи не только подразумевали происхождение Христа — Мессии от Давида, но и рождение Его в том самом городе, где родился Давид (напр., Мф. 2:6). Евреи не признали бы Мессией такого человека, который не происходил от Давида и Авраама. Этим праотцам даны были обетования о Мессии. А евангелист Матфей писал свое Евангелие прежде всего, несомненно, для евреев. “Ничего не могло быть приятнее для иудея, как сказать ему, что Иисус Христос был потомок Авраама и Давида” (святой Иоанн Златоуст). Пророки пророчествовали о Христе, как о сыне Давидовом, напр., Исаия (9:7;³¹ 55:3). Иеремия (23:5),³² Иез (34:23;³³ 37:25), Амос (9:11)³⁴ и др. Поэтому, сказав о Христе, или Мессии, евангелист тотчас же говорит, что Он был Сын Давида, Сын Авраама, — Сын в смысле потомок, — так часто у евреев. В словах: *Сына Давидова, Сына Авраамова*, как в греческом Евангелии, так и в русском, есть некоторая двусмысленность. Можно понимать эти слова: Иисуса Христа, Который был Сыном (потомком) Давида, бывшего (в свою очередь) потомком Авраама. Но можно и так: Сына Давидова и Сына Авраамова. Оба толкования, конечно, несколько не изменяют сущности дела. Если Давид был сыном (потомком) Авраама, то, конечно, и Христос, как Сын Давида, был потомком Авраама же. Но первое толкование ближе соответствует греческому тексту.

³¹ Умножению владычества Его и мира нет предела на престоле Давида и в царстве его, чтобы Ему утвердить его и укрепить его судом и правдою отныне и до века. Ревность Господа Саваофа соделает это.

³² Вот, наступают дни, говорит Господь, и восставлю Давиду Отрасль праведную, и воцарится Царь, и будет поступать мудро, и будет производить суд и правду на земле.

³³ И поставлю над ними одного пастыря, который будет пасти их, раба Моего Давида; он будет пасти их и он будет у них пастырем.

³⁴ В тот день Я восстановлю скинию Давидову падшую, заделаю трещины в ней и разрушенное восстановлю, и устрою ее, как в дни древние...

2. Авраам родил Исаака; Исаак родил Иакова; Иаков родил Иуду и братьев его;

(Лк. 3:34³⁵). Сказав, что Иисус Христос был Сыном Давидовым и Сыном Авраамовым, евангелист, начиная с 2-го стиха, подробнее доказывает эту мысль. Называя Авраама, Исаака, Иакова, Иуду, евангелист указывает на известных исторических личностей, которым даны были обетования, что от них произойдет Спаситель мира (Быт. 18:18;³⁶ 22:18; 26:4; 28:14 и т.д.).

3. Иуда родил Фареса и Зару от Фамари; Фарес родил Есрома; Есром родил Арама; 4. Арам родил Аминадава; Аминадав родил Наассона; Наассон родил Салмона;

(Лк. 3:32, 33³⁷). Фарес и Зара (Быт. 38:24-30) были братья близнецы. Есром, Арам, Аминадав и Наассон вероятно все родились и жили в Египте, по переселении туда Иакова и его сыновей. Об Есроме, Араме и Аминадаве упоминается в 1 Пар. 2:1-15 только по именам, но ничего особенного неизвестно. Сестра Наассона, Елизавета, вышла замуж за Аарона, брата Моисея. В 1 Пар. 2:10 и Чис. 2:3 Наассон называется “князем” или “начальником” “сынов Иудиных.” Он был в среде лиц, занимавшихся исчислением народа в пустыне Синайской (Чис. 1:7³⁸), и первый принес жертву при поставлении скинии (Чис. 7:12³⁹), приблизительно лет за сорок до взятия Иерихона.

5. Салмон родил Вооза от Рахавы; Вооз родил Овида от Руфи; Овид родил Иессея;

Сын Наассона, Салмон, находился в числе соглядатаев в Иерихоне, которых в своем доме укрыла блудница Рахав (*Раав*; Нав. 2:1;⁴⁰ 6:24). На ней Салмон женился. По словам евангелиста, от этого брака родился Вооз. Но в Библии не сообщается, что Рахав была женою Салмона (см. Руфь 4:13, 21⁴¹ 1 Пар. 2:11⁴²). Отсюда заключают, что евангелист при составлении родословия, “имел доступ к иным сведениям, кроме ветхозаветных книг.” Чтение имени Рахав неустановившееся и неопределенное: Рахав, Раавь, а у Иосифа Флавия — Рахава. Относительно нее существуют хронологические затруднения. О рождении Овида от Вооза и Руфи подробно рассказывается в книге Руфь. Руфь была моавитянка, иноплеменница, а иноплеменников иудеи ненавидели. Евангелист упоминает о Руфи с целью показать, что в числе предков Спасителя были не одни евреи, но и иноплеменники. Из сообщений о Руфи в священном писании можно заключить, что нравственный облик ее был весьма привлекателен.

6. Иессей родил Давида царя; Давид царь родил Соломона от бывшей за Уриею;

Об Иессее известно, что он имел восемь сыновей (1 Цар. 16:1-13; по 1 Пар. 2:13-15 семь). Из них младший был Давид. Иессей жил в Вифлееме и был сын Ефрафянина из колена Иудина, Овида; во время Саула достиг старости и был старший между мужами. Во время преследования Давида Саулом подвергался опасности. Говоря о рождении от Иес-

³⁵ Иаковлев, Исааков, Авраамов, Фаррин, Нахоров...

³⁶ От Авраама точно произойдет народ великий и сильный, и благословятся в нем все народы земли...

³⁷ Иессеев, Овидов, Воозов, Салмонов, Наассонов, Аминадавов, Арамов, Есромов, Фаресов, Иудин...

³⁸ от Иуды Наассон, сын Аминадава...

³⁹ В первый день принес приношение свое Наассон, сын Аминадавов, от колена Иудина;

⁴⁰ И послал Иисус, сын Навин, из Ситтима двух соглядатаев тайно и сказал: пойдите, осмотрите землю и Иерихон. [Два юноши] пошли и пришли [в Иерихон и вошли] в дом блудницы, которой имя Раав, и остались ночевать там.

⁴¹ И взял Вооз Руфь, и она сделалась его женою. И вошел он к ней, и Господь дал ей беременность, и она родила сына... Салмон родил Вооза; Вооз родил Овида;

⁴² Наассон родил Салмона, Салмон родил Вооза...

сея Давида, евангелист прибавляет, что Иессей родил Давида царя. Такой прибавки нет при упоминании о прочих царях, потомках Давида. Может быть, потому, что это было излишне; достаточно было назвать царем одного Давида, чтобы показать, что с него началось поколение царей — предков Спасителя. У Давида, кроме других, были сыновья Соломон и Нафан. Евангелист Матфей ведет дальнейшее родословие по линии Соломона, Лука (3:31⁴³) — Нафана. Соломон был сын Давида от бывшей за Уриею, т.е. от такой женщины, которая раньше была за Уриею. Подробности об этом изложены во 2-ой книге Цар гл. 11-12 и общеизвестны. Евангелист не называет Вирсавии по имени. Но упоминание о ней служит здесь выражением желания обозначить уклонение от правильного порядка в родословии, так как брак Давида с Вирсавией был преступлением. О Вирсавии известно очень мало. Она была дочь Аммиила и жена Урии хеттеянина и по всей вероятности отличалась многими личными достоинствами, если сделалась любимой женой царя и имела на него значительное влияние. Соломон был провозглашен наследником царского престола по ее просьбам.

7. Соломон родил Ровоама; Ровоам родил Авию; Авия родил Асу;

Соломон царствовал сорок лет (1015-975 г. до Р. Х.). При нем выстроен храм в Иерусалиме. Ровоам, или Реговоам, сын Соломона, царствовал в Иудее только “над сынами израилевыми, жившими в городах Иудиных.” Он вступил на царство 41 года и царствовал в Иерусалиме 17 лет (975-957). После него на престол вступил сын его Авия и царствовал три года (957-955). После Авии воцарился сын его Аса (955-914).

8. Аса родил Иосафата; Иосафат родил Иорама; Иорам родил Озию;

После Асы воцарился Иосафат, сын его, 35 лет, и царствовал 25 лет (914-889). После Иосафата воцарился Иорам, 32 лет, и царствовал 8 лет (891-884). За Иорамом встречается у Матфея пропуск трех царей: Охозии, Иоаса и Амасии, царствовавших в общем с 884 по 810 год. Если этот пропуск сделан не случайно, по ошибке переписчика, а намеренно, то причину исключения из родословия трех названных царей следует искать в том, что евангелист считал их недостойными быть исчисленными в ряду наследников Давида и предков Иисуса Христа.⁴⁴

9. Озия родил Иоафама; Иоафам родил Ахаза; Ахаз родил Езекию;

Правнук Иорама Озия (810-758) называется в Библии еще Азарией. После Озии воцарился Иофам, или Иоафам, сын его, 25 лет, и царствовал в Иерусалиме 16 лет (758-742). После Иоафама вступил на престол сын его, Ахаз, 20 лет от роду и царствовал в Иерусалиме 16 лет (742-727).

10. Езекия родил Манассию; Манассия родил Амона; Амон родил Иосию;

После Ахаза воцарился Езекия, сын его и царствовал 29 лет (727-698). После Езекии вступил на престол сын его Манассия, 12 лет и царствовал 50 лет (698-643). После Манассии воцарился сын его Аммон, или Амон (в Евангелии от Матфея, согласно некоторым рукописям, синайской и ватиканской и др., следует читать: Амос; но в других, не ме-

⁴³ Мелеаев, Маинанов, Маттафаев, Нафанов, Давидов...

⁴⁴ По народным представлениям ни в царстве Иудейском, ни в царстве Израильском нечестие и смуты никогда не достигали такого развития, как во времена Ахава, с домом которого через Гофолию имели связь цари Охозия, Иоас и Амасия.

нее авторитетных и многочисленных рукописях: Амон), 22 лет и царствовал два года (643-641).

11. Иосия родил Иоакима; Иоаким родил Иехонию и братьев его, перед переселением в Вавилон.

Иосия вступил на престол 8 лет и царствовал 31 год (641-610).

После Иосии царствовал только три месяца сын его, Иоахаз, царь нечестивый, которого воцарил “народ земли.” Но его низложил царь египетский. Так как Иоахаз не был в числе предков Спасителя, то евангелист о нем не упоминает. Вместо Иоахаза был возведен на престол брат его Елиаким, 25 лет, и 11 лет царствовал в Иерусалиме (610-599). Царь вавилонский, Навуходоносор, подчинил себе Елиакима и переименовал его на Иоакима.

После него воцарился сын его, Иехония (или Иоахин), 18 лет, и царствовал только три месяца (в 599 г.). В его царствование Навуходоносор, царь вавилонский, подступил к Иерусалиму, осадил город, а Иехония вышел к царю вавилонскому со своей матерью, слугами и князьями. Царь вавилонский взял его и переселил в Вавилон, а на его место посадил Матфанию, дядю Иехонии, и переименовал имя Матфании на Седекию. Так как дальнейшую линию евангелист ведет от Иехонии и уже после переселения в Вавилон, то упоминать о Седекии не было надобности. По переселении в Вавилон Иехония был посажен в тюрьму и пробыл в ней 37 лет. После этого Евилмеродах, новый царь вавилонский, в год своего воцарения, вывел Иехонию из дома темничного, говорил с ним дружелюбно и поставил престол его выше престола царей, которые были у него в Вавилоне. Иехонией закончился период царей Иудейских, продолжавшийся более 450 лет.

Как ни прост 11 стих, толкование его представляет непреодолимые и почти неразрешимые трудности. В вновь обретенном греческом тексте, Синайском списке Евангелия не так, как в русском: Иосия родил Иехонию (а не Иоакима)... при (во время) переселении вавилонском, т.е. в Вавилон. Далее в 12 стихе так же, как в русском. Предполагают, что слова (по русск. перев.) Иосия *родил Иоакима; Иоаким* родил Иехонию (подчеркнутые) есть вставка в подлинные слова Матфея, — правда, очень древняя, известная уже Иринею во втором веке по Р. Х., но все-таки вставка, первоначально сделанная на полях в целях соглашения родословия Матфея с ветхозаветным писанием, а потом и — ответа язычникам, упрекавшим христиан в том, что в Евангелии пропущено имя Иоакима. Если упоминание об Иоакиме подлинно, то легко видеть (из русск. перев.), что от Соломона до Иехонии было не 14 родов или поколений, а 15, что противоречит показанию евангелиста в 17 ст. Для объяснения этого пропуска и восстановления правильного чтения 11 стиха следует обратить внимание на следующее. В 1 Пар. 3:15, 16, 17 сыновья царя Иосии перечисляются так: “первенец Иоахаз, второй — Иоаким, третий — Седекия, четвертый — Селлум.” Отсюда видно, что у Иоакима было три брата. Далее: “сыновья Иоакима: Иехония, сын его, Седекия, сын его.” Отсюда видно, что у Иехонии был только один брат. Наконец: “сыновья Иехонии: Ассир, Салафиил” и др. Здесь евангельское родословие почти совпадает с родословием 1-й книги Паралипоменон 3:17. В 4 Цар. 24:17 Матфания или Седекия называется *дядей* Иехонии. Рассмотрев внимательно эти показания, видим, что у Иосии был сын (второй) Иоаким; он имел нескольких братьев, о которых евангелист не говорит; но говорит о братьях Иехонии, между тем как по 1 Пар. 3:16 у последнего был только один брат, Седекия, что несогласно с показанием евангелиста Матфея. Поэтому предполагают, что было два Иехонии, Иехония первый, который назывался еще Иоаким, и Иехония

второй. Иехония первый первоначально назывался Елиакимом, потом царь вавилонский переименовал его имя на Иоаким. Причину же, почему он назван был еще Иехонией, объясняли еще в древности (Иероним) тем, что переписчик легко мог смешать Иоахин с Иоаким, переименовав **х** на **к** и **н** на **м**. Слово же Иоахин легко можно прочитать: Иехония по-еврейски, вследствие полного сходства употребленных в обоих именах согласных букв. Принимая такое толкование, мы должны читать 11 стих Евангелия Матфея так: “Иосия родил Иехонию (иначе Елиакима, Иоакима) и братьев его” и проч.; ст. 12: “Иехония второй родил Салафииля” и проч. Против такого толкования возражают, что подобное обозначение родов противно обычаям, соблюдавшимся в родословии. Если бы вышеприведенное толкование было правильно, то евангелист должен был бы выразиться так: “Иосия родил Иехонию первого, Иехония первый родил Иехонию второго, Иехония второй родил Салафииля” и т.д. Трудность эта, по-видимому, не разрешается и предположением, что “имена отца и сына так сходны, что были случайно отождествлены или спутаны, когда воспроизведены на греческом.” В виду этого другие толкователи для разрешения этой трудности предполагают, что первоначальное чтение 11 стиха было таково: “Иосия родил Иоакима и братьев его; Иоаким родил Иехонию при переселении вавилонском.” Это последнее толкование — лучше. Хотя оно, вследствие перестановки слов “и братьев его” и не согласно с существующим, подтверждаемым древними и важными рукописями, греческим текстом Евангелия Матфея, однако можно допустить, что перестановка была сделана по ошибке древними переписчиками. В подкрепление последнего толкования можно указать и то, что существующий греческий текст, т.е., как сказано выше, “Иосия родил Иехонию и братьев его *при* (русск. перевод) переселении вавилонском” не может быть принят без таких или иных изменений и перестановок и явно ошибочен, потому что Иосия жил не при переселении вавилонском или во время его, а за 20 лет раньше. Что касается до Иер. 22:30, где говорится об Иоакиме: “так говорит Господь: запишите человека, его лишенным детей, человеком злополучным во дни свои,” то слова “лишенным детей” объясняются последующими выражениями пророка, из которых видно, что дети Иоакима не будут сидеть на престоле Давидовом и “владычествовать в Иудее.” В этом именно последнем смысле и следует понимать выражение: “лишенный детей.”

12. По переселении же в Вавилон, Иехония родил Салафииля; Салафииль родил Зоровавеля;

(Лк. 3:27⁴⁵). В числе сыновей Иехонии в 1 Пар. 3:17 упоминается Салафииль. Но по ст. 18 и 19 у Иехонии был еще сын Федаия, и у него именно родился Зоровавель. Таким образом, в Евангелии Матфея здесь опять, по-видимому, пропуск — Федаии. Между тем во многих других местах священного писания и у Иосифа Флавия Зоровавель везде называется сыном Салафииля (1 Езд. 3:2; Неем. 12:1;⁴⁶ Агг 1:1, 12;⁴⁷ 2:2, 23; Иосиф Фл. Др. 11:3, 1 и проч.). Для объяснения этой трудности предполагают, что Феддия, по закону ужищества взял за себя жену умершего Салафииля и таким образом дети Федаии сделались по закону детьми Салафииля, его брата.

⁴⁵ Иоаннанов, Рисаев, Зоровавелев, Салафиилев, Нириев...

⁴⁶ Вот священники и левиты, которые пришли с Зоровавелем, сыном Салафиилевым, и с Иисусом: Сераия, Иеремия, Ездра...

⁴⁷ Во второй год царя Дария, в шестой месяц, в первый день месяца, было слово Господне через Аггея пророка к Зоровавелю, сыну Салафиилеву, правителю Иудеи, и к Иисусу, сыну Иоседекову, великому иерею... И послушались Зоровавель, сын Салафиилев, и Иисус, сын Иоседеков, и весь прочий народ гласа Господа Бога своего и слов Аггея пророка, как посланного Господом Богом их, и народ убоялся Господа.

13. Зоровавель родил Авиуда; Авиуд родил Елиакима; Елиаким родил Азора; 14. Азор родил Садока; Садок родил Ахима; Ахим родил Елиуда; 15. Елиуд родил Елеазара; Елеазар родил Матфана; Матфан родил Иакова;

По 1 Пар. 3:19 и след. в числе сыновей и внуков Зоровавеля нет Авиуда. На основании сходства имен евр. и греч. предполагают, что Авиуд тождествен с Годавьягу ст. 24-го той же главы и Иудой Лк. 3:26. Если так, то в 13-м стихе Евангелия Матфея опять пропуск; именно родословие в указанном месте кн. Паралипоменон излагается так: *Зоровавель, Ханания, Исаия, Шехания, Неария, Елиоенай, Годавьягу*. Хотя пополнение такого пропуска шестью лицами и сближало бы родословие Матфея с родословием Луки по числу родов, при полной разности имен, однако отождествление Авиуда с Годавьягу весьма сомнительно. Впрочем некоторые новейшие толкователи такое объяснение принимают. О лицах после Зоровавеля и, может быть, Авиуда, упоминаемых в 13-15 стихах, ничего неизвестно ни из Ветхого Завета, ни из сочинений Иосифа Флавия, ни из талмудических и других писаний. Можно заметить только, что это противоречит мнению, по которому евангелист составлял родословие Спасителя по одной только Библии, или, по крайней мере, не подтверждает этого мнения.

16. Иаков родил Иосифа, мужа Марии, от Которой родился Иисус, называемый Христос.

(Лк. 3:23⁴⁸). По евангелисту Матфею и Луке родословия ясно относятся к Иосифу. Но отцом Иосифа Матфей называет Иакова, Лука 3:23 — Илия. А по преданию отцом и матерью Марии были Иоаким и Анна. Спаситель же, согласно ясному повествованию Матфея и Луки 1:26; 2:5, не был сыном Иосифа. Зачем же в таком случае нужно было евангелистам составлять и помещать в своих Евангелиях родословие Христа, которое в действительности не относилось к Нему? Большинство толкователей объясняют это обстоятельство тем, что Матфей ведет родословие по предкам Иосифа, желая показать, что Иисус был не родным, а законным Сыном Иосифа и, следовательно, наследником его прав и преимуществ, как потомка Давидова. Лука же, если в своем родословии упоминает также об Иосифе, то в действительности излагает родословие Марии. Мнение это впервые высказано было церковным писателем Юлием Африканом (3 в.), отрывок из сочинения которого помещен в Ц. И. Евсевия (1:7), с изменениями повторено в толковании на Евангелие Лк Амвросия Медиоланского, и было известно Иринею.

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

Слово “всех” относится ближе всего к родам, исчисленным Матфеем от Авраама до Давида. В последующих выражениях стиха евангелист этого слова не повторяет при исчислении дальнейших родов. Поэтому самое простое объяснение слова “всех” заключается, по-видимому, в следующем. Евангелист говорит “всех, указанных мною в настоящем родословии родов от Авраама до Давида” и проч. Число 14 едва ли было священным у евреев, хотя и сложено из повторенного священного числа 7. Можно думать, что евангелист, насчитав от Авраама до Давида четырнадцать родов, а также от Иехонии до Христа, хотел показать некоторую округленность и правильность в исчислении родов, почему

⁴⁸ Иисус, начиная Своё служение, был лет тридцати, и был, как думали, Сын Иосифов, Илиев...

принял число 14 и для среднего (царского) периода своего родословия, выпустив с этой целью некоторые роды. Прием этот несколько искусствен, но вполне согласен с обычаями и мышлением иудеев. Нечто подобное встречается в Быт. 5:3 и след., 11:10 и след., где от Адама до Ноя и от Ноя до Авраама исчисляются до 10 родов. Под *родами* понимаются поколения — от отца к сыну.

Таким образом родословие Христа по Матфею можно представить в следующем виде:

I. Авраам. Исаак. Иаков. Иуда. Фарес. Есром. Арам. Аминадав. Наассон. Салмон. Вооз. Овид. Иессей, Давид.

II. Соломон. Ровоам. Авия. Аса. Иосафат. Иорам. Озия. Иоафам. Ахаз. Езекия. Манассия. Амон (Амос). Иосия. Иоаким.

III. Иехония. Салафииль. Зоровавель. Авиуд. Елиаким. Азор. Садок. Ахим. Елиуд. Елеазар. Матфан. Иаков. Иосиф. Иисус Христос.

18. Рождество Христово.

18. Рождество Иисуса Христа было так: по обручении Матери Его Марии с Иосифом, прежде нежели сочтались они, оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святого.

(Лк. 2:1, 2⁴⁹). В начале этого стиха евангелист употребляет то же самое слово, какое и в начале 1-го стиха: *генезис*. В русском и славянском это слово теперь переводится словом: рождество. Перевод опять неточный за неимением подходящего русского слова. В собственном смысле лучше было бы перевести так: “происхождение Иисуса Христа (от девы Марии) было так.” Обручальные обряды у иудеев несколько походили на наши, бывающие при благословении жениха и невесты. Об обручении составлялся договор или же давалось в присутствии свидетелей торжественное устное обещание в том, что такой-то человек берет за себя замуж такую-то невесту. По обручении невеста считалась обрученной женой своего жениха. Их союз можно было уничтожить только правильным разводом. Но между обручением и браком, как и у нас, протекали иногда целые месяцы (см. Втор. 20:7). *Мария* — слово греческое; по-арамейски — Мариам, а по-евр. — Мирьям или Мириам, слово производится от еврейского мери — упрямство, строптивость — или от-рум, “быть возвышенным, высоким.” По Иерониму, имя это значит *domina*. Все производства сомнительны.

Прежде, нежели они сочтались, т.е. прежде, чем была самая свадьба. Жили ли Иосиф и Мария в одном доме после обручения, неизвестно. По Иоанну Златоусту, “Мария жила уже у него (Иосифа) в доме.” Но выражение: “не бойся принять Марию, жену твою,” по-видимому, показывает, что Иосиф и Мария не жили в одном доме. Другие толкователи согласны с Златоустом.

Оказалось, — сделалось заметным для посторонних лиц.

От Духа Святого. Все обстоятельства, о которых говорит евангелист, отличаясь чудесным характером, нам непонятны (ср. Лк. 3:22; Деян. 1:16; Еф. 4:30).

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

⁴⁹ В те дни вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле. 2 Эта перепись была первая в правление Квириния Сирию.

Муж Ее, — слово муж, по буквальному переводу с греческого, означает буквально мужа, а не обрученного. Но ясно, что евангелист употребляет это слово в смысле защитника, покровителя и даже, может быть, обрученного. Иначе в его собственном повествовании было бы очевидное противоречие. В Священном Писании слова муж и жена иногда употребляются не в смысле супругов.

Будучи праведен — евр. *цадик*. Так назывались люди благочестивые, всегда старавшиеся исполнять постановления закона. Почему здесь Иосиф называется так, ясно. Увидев, что Мария беременна, он подумал, что она сделала дурное, и так как закон наказывал за дурные дела, то и Иосиф вознамерился наказать Марию, хотя это наказание, вследствие его доброты, и должно было отличаться легкостью. Слово “праведен,” однако, не означает: добр или любвеобилен. В Евангелии ясно можно наблюдать борьбу чувств в душе Иосифа: с одной стороны, он был праведен, а с другой — относился с сожалением к Марии. По закону он должен был употребить власть и наказать ее, но по любви к ней не желал ее огласить, т.е. ославить, рассказать другим о ней и затем на основании своего оглашения или рассказа потребовать наказания Марии. Слово “праведен” выражением “не желая” не объясняется; это — последнее — дополнительное и особое деепричастие (в греч. причастие). Иосиф был строгий блюститель закона и, кроме того, не желал огласить Марию. Слово “огласить” читается в греческом различно: 1. По одному чтению “огласить” (δειγματίσαι) следует объяснять так: подать пример, выставить напоказ ради примера. Слово редкое, у греков не употребительное, а в Новом Завете встречающееся только в Кол. 2:15.⁵⁰ Оно может быть равнозначительно выражению: “просто отпустить.” 2. Во многих других рукописях употреблено более сильное слово — пристыдить или подвергнуть опасности, огласить затем, чтобы навлечь нечто худое, предать смерти как женщину, не оказавшуюся верною (παραδειγματίσαι).

Хотел — здесь в греческом употреблено другое слово, а не “не желая” — означает решение, желание привести намерение свое в действие. Греческое слово, переведенное словом “отпустить,” означает “развестись.” Развод мог быть тайный и явный. Первый совершался в присутствии только двух свидетелей, без объяснения причин развода. Второй торжественно и с объяснением причин развода на суде. Иосиф вознамерился сделать первое. “Тайно” может означать здесь и тайные переговоры, без разводного письма. Это, конечно, было противозаконно Втор. 24:1; но разводное письмо, если бы оно и было секретным, противоречило бы употребленному в Евангелии слову “тайно.”

20. Но когда он помыслил это, — се, Ангел Господень явился ему во сне и сказал: Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию, жену твою, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святаго;

Но когда Иосиф помыслил это, — в слове “помыслил” в греч. подразумеваются колебания и сомнения и даже страдания, — “се, Ангел Господень...” Слово “се,” по-русски “вот,” употребляется преимущественно в Евангелиях Матфея и Луки и придает особенную силу последующей за ним речи. Читатель или слушатель приглашаются здесь к особенному вниманию. Далее евангелист повествует, каким образом сомнения и колебания Иосифа были устранены. Ангел Господень во время благовещения явился Деве Марии наяву, потому что с ее стороны требовалось сознательное отношение к благовестию Ангела и согласие; благовестие Ангела Марии относилось к будущему и было высшее. Иосифу Ангел является во сне, избирая сон как бы орудием или средством, и при том менее совер-

⁵⁰ отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою.

шенным, чем бодрственное видение, для сообщения божественной воли. Благовестие Иосифу не имело такого значения, как благовестие Марии, — было просто предостережением.

Ангел значит вестник, посланник; но здесь разумеется не простой вестник, а Господень. Как можно заключать из Евангелия Луки, это был Архангел Гавриил. Он сказал Иосифу во сне (Иосиф, сын Давидов — в греческом именительные падежи вместо зват.), чтобы он не боялся принять Марию, жену свою.

Не бойся — здесь в значении: не сомневайся что-либо сделать.

Принять — толкование этого слова находится в зависимости от того, была ли Мария в доме Иосифа или вне его. Если была, то “принять” будет означать восстановление ее прав как обрученной; если не была, то, кроме этого восстановления, слово будет означать еще и принятие ее в дом Иосифа из дома ее отца или родственника. *Жену твою*: не в смысле “как жену твою.”

Причина, почему Иосиф должен был принять Марию — *родившееся в ней*, т.е. еще не родившийся или появившийся на свет младенец, а только зачатый, поэтому и средний род. Со времени сновидения Иосиф должен был сделаться хранителем и покровителем и самой матери, и Младенца.

21. родит же Сына, и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их.

Родить же сына — глагол (τέξεταί) употреблен тот же самый, какой и в 25-м ст., указывает на самый акт рождения (ср. Быт. 17:19; Лк. 1:13). Глагол γεννάω употребляется только тогда, когда нужно обозначить происхождение детей от отца.

И наречешь — (так в греч.; в слав. и некоторых русских изданиях: нарекут) вместо нареки, назови, будущее вместо повелит., употребляется и у нас для выражения смягченных приказаний, иногда совсем не отличаясь по форме от повелительного (напишите, напишете, выучите, посмотрите, посмотрите и проч.).

Ибо Он спасет людей Своих от грехов их. Он, именно Он, Он один, спасет народ (греч.) Свой, т.е. известный народ, принадлежащий именно Ему, а не кому-либо другому. Прежде всего разумеется здесь еврейский народ — так мог понимать слова эти Иосиф; затем люди из всякого народа, — однако из еврейского и из других народов только те лица, которые суть Его последователи, веруют в Него, принадлежат собственно Ему. *От грехов их* (греч. его, т.е. народа) — не от наказания за грехи, но от самых грехов — замечание весьма важное, указывающее на подлинность Евангелия Матфея. В самом начале евангельского благовестия, еще когда последующая деятельность Христа не выяснилась и не определилась, указывается, что Иисус Христос спасет народ Свой от грехов его, не от мирского подчинения светской власти, но именно от грехов, преступлений против заповедей Божьих. Здесь мы имеем ясное обозначение природы будущей “духовной деятельности Христа.”

22. А все сие произошло, да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит:

Неизвестно, чьи слова изложены в этом стихе, Ангела или евангелиста. По словам Иоанна Златоуста “достойно чуда и достойно самого себя воскликнул Ангел, говоря” и т.д. Т.е. Ангел, по Златоусту, “отсылает Иосифа к Исаии, дабы, пробудившись, если и забудет его слова, как совершенно новые, будучи вскормлен писанием, вспомнил слова про-

роческие, а вместе с тем привел на память и его слова.” Такое мнение поддерживается и некоторыми новейшими толкователями на том основании, что, если считать эти слова принадлежащими евангелисту, то речь Ангела представлялась бы неясной и незаконченной.

23. се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог.

Приведенные Ангелом (или, по другому мнению, самим евангелистом) слова встречаются у Ис. 7:14.⁵¹ Они приведены с незначительными отступлениями по переводу LXX; сказаны были Исаией иудейскому царю Ахазу по случаю нашествия на Иудею царей сирийского и израильского. Слова пророка ближе всего указывали на современные ему обстоятельства. Употребленное в еврейском тексте и греческом переводе слово “дева” означает буквально деву, имеющую родить сына естественным путем и от мужа (см. Ис. 8:3), где та же дева называется пророчицей. Но затем мысль пророка расширяется, он начинает созерцать будущие события, которые наступят при полной перемене современных ему обстоятельств — вместо нашествия царей израильского и сирийского Иудею подчинит царь ассирийский. Он *“пойдет по Иудее, наводнит ее и высоко поднимется — дойдет до шеи; и распростертые крыльев ее будут во всю ширину земли Твоей, Еммануил!”* (Ис. 8:8). Если в первом пророчестве следует понимать обыкновенную деву, обыкновенное рождение и обыкновенного иудейского мальчика, названного Еммануилом, то в 8:8 именем этим, как это видно из слов пророка, называется Сам Бог. Хотя пророчество и не относилось в талмудических писаниях к Мессии, однако ясно можно видеть, что оно имеет высший смысл. (В православной христианской богословской традиции именно это пророчество считается, и не без основания, одним из основных, что вполне совпадает с мнением на этот счет авторитетнейших из святых отцов древности. *Прим. ред.*) Мессиянское приложение пророчества сделано было впервые в Евангелии Матфея. Если слова 23-го ст. и были словами Ангела, то выражение “что значит” и проч. следует приписать самому евангелисту. Это обычное греческое выражение, показывающее, что еврейское слово или слова переводятся или толкуются при переводе с еврейского на греческий. По мнению некоторых толкователей, “что значит” служит доказательством, что Евангелие Матфея было первоначально написано не на еврейском языке, а на греческом. С другой стороны, говорили, что когда Евангелие было переведено на греческий, то уже в это время было вставлено выражение или переводчиком, или самим евангелистом.

24. Встав от сна, Иосиф поступил, как повелел ему Ангел Господень, и принял жену свою,

Когда Иосиф пробудился от сна, то поступил так, как повелел (собственно, предначертал, установил, определил) ему Ангел Господень.

25. и не знал Ее. [Как] наконец Она родила Сына Своего первенца, и он нарек Ему имя: Иисус.

(Лк. 2:7⁵²). В этом стихе нужно объяснить прежде всего слова *как на конец*, буквально *до*, слав. дондеже, доколе. По мнению древних и новых толкователей, слово это не

⁵¹ Итак Сам Господь даст вам знамение: се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил.

⁵² и родила Сына своего Первенца, и спеленала Его, и положила Его в ясли, потому что не было им места в гостинице.

имеет такого значения: “до, следовательно после” (ср. Быт. 8:7. 14; Пс. 89:2 и проч.). Правильное объяснение этого стиха таково: евангелист говорит *только о* времени до рождения Младенца, а о последующем времени не говорит и не рассуждает. Вообще “что было после рождения, о том предоставляется судить тебе самому” (святой Иоанн Златоуст). Слова “первенца” нет в рукописях Синайской и Ватиканской. Но в других рукописях, менее важных, но зато многочисленных, слово это прибавлено. Оно встречается у Луки 2: 7, где нет разночтений. Означает и первого — последнего, но не всегда. В некоторых случаях — первого сына, за которым следовали другие.

Он назвал — выражение это относится к Иосифу. Он нарек имя Младенцу согласно повелению Ангела и в силу своей власти, как законного, хотя и не природного, отца (ср. Лк. 1:62, 63⁵³).

Глава 2.

1. Поклонение волхвов Спасителю.

1. Когда же Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, пришли в Иерусалим волхвы с востока и говорят:

При объяснении этого стиха нужно прежде всего обратить внимание на вероятность быстрой смены событий первоначального детства Спасителя.

Мы с трудом можем предполагать, чтобы пребывание Его в Вифлееме после рождения было продолжительно, что протекло много времени от рождения Его до принесения в храм и от бегства в Египет до возвращения из этой страны. Вероятнее всего, на все эти события потребовалось лишь несколько месяцев. Общепринятое в настоящее время мнение о порядке событий Рождества Христова таково: отправление Иосифа и Марии в Вифлеем (Лк. 2:12); Рождество Христово (Мф. 1:18-25; Лк. 2:3-7); поклонение пастухов и сретение (Лк. 2:8-39); поклонение волхвов и бегство в Египет (Мф. 2:1-18), а затем возвращение в Назарет (Мф. 2:19-23; Лк. 2:39).

Слова: *когда Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, пришли в Иерусалим...* можно было бы понимать в греческом тексте двояко, если бы он соответствовал русскому, — т.е. что или Иисус родился во дни Ирода, или волхвы пришли во дни Ирода. Но последнему пониманию препятствует слово *ἰσθού* — вот (в русск. пропущено; слав. “се”), которое разделяет речь и заставляет относить слова “во дни царя Ирода” к слову родился. Почему слово “вот” или “се” выпущено в русском переводе, нам неизвестно. Для такого опущения в существующих кодексах нет никаких оснований.

В Вифлееме Иудейском: что Иисус Христос родился в Вифлееме Иудейским, — в этом согласуются два евангелиста, Матфей и Лука (2:4). Вифлеем, где родился Спаситель, называется в Евангелии Иудейском, в отличие от другого Вифлеема, который находился в колене Завулоновом, недалеко от озера Галилейского (Нав. 19:15), хотя евангелист и не хотел здесь сообщать географических сведений. Вифлеем назывался в древности еще дру-

⁵³ И спрашивали знаками у отца его, как бы он хотел назвать его. Он потребовал дощечку и написал: Иоанн имя ему. И все удивились.

гим именем — Ефрафа (Быт. 35:16,⁵⁴ 19; 48:7; Мих. 5:2⁵⁵ и во многих других местах Ветхого Завета). Здесь Рахиль родила Иакову Вениамина, “роды ее были трудны,” она умерла и погребена по дороге в Ефрафу, т.е. в Вифлеем. Сюда Руфь пришла с Ноэмминью (Руфь. 1:19⁵⁶), собирала здесь колосья на поле Вооза, вышла за него замуж и родила ему Овида, у которого был сын Иессей, отец Давида (Руфь. 3:17). Так как Давид родился и жил первоначально в Вифлееме, то он называется еще “городом Давидовым” (Лк. 2:4, 11). В настоящее время Вифлеем — такой же маленький городок, каким был всегда и прежде, на три часа пути от Иерусалима (верстах в 10-12), по дороге в Хеврон, расположен в стороне от этой дороги версты на полторы, к востоку. Весной местность около Вифлеема, когда пробивается трава, распускаются деревья и цветут полевые душистые анемоны, очень живописна. С плоских крыш вифлеемских домов можно видеть сильно понижающуюся к юго-востоку местность, где много закругленных бело-желтоватых холмов, и вдали виднеется Мертвое море, лежащее тысячи на четыре футов ниже местности, на которой расположен Вифлеем. В Вифлееме нет ни речек, ни ручейков, и воду берут обыкновенно из цистерн, которые наполняются дождевой водой. Но в равнине несколько дальше к югу от Вифлеема протекает ручей, где много воды, из “прудов Соломоновых.” Жители трудолюбивы, занимаются преимущественно выделыванием и продажей разных вещей путешественникам и обработкой земли, которая отличалась издавна плодородием. На месте рождения Христа и теперь существует пещера, увешанная дорогами лампадами.

Во дни царя Ирода: т.е. Ирода, называемого “великим.” Он был сын идумеянина Антипатра, а мать у него была арабка. Он был коронован царем иудейским в Риме и после того должен был завоевывать себе царство оружием. Евреи его ненавидели, несмотря на то, что в угоду им он перестроил иерусалимский храм с большим великолепием. Ирод был очень жесток и не брезговал ничем с целью упрочить за собой царство. Он казнил своего шурина (брата своей жены, Мариамны), тестя, тещу, троих сыновей и многих других лиц, подозревая их в заговорах против себя. Умер по достаточно точным вычислениям в 750 году от основания Рима, вскоре после рождения Спасителя, на 38 году своего царствования и на 70 году жизни. Подробные сведения об его царствовании сообщаются у Иосифа Флавия в его сочинении “Древности иудейские,” гл. 14-17.

Волхвы с востока. О происхождении волхвов, которые пришли на поклонение к Спасителю, ничего определенного неизвестно, кроме того, что они пришли из восточных стран относительно, конечно, Иерусалима. Существует немало указаний, что волхвы, которые и по-еврейски, и по-гречески назывались маги, жили во многих странах и у многих народов — в Аравии, Персии, Халдее и Парфии. В последнее время, на основании новейших открытий ассиро-вавилонских клинообразных надписей, немецким экзегетом Цаном и другими предложена гипотеза о происхождении магов, которая представляется наиболее вероятною. Вкратце она заключается в следующем. Выражение “с востоков” (από ανατολών), без члена и во множественном числе, сообщает представление о неопределенной дали в восточном направлении от Палестины, и уже по одному этому устраняет мысль об Аравии, — если бы даже царство набатейцев, которое в Гал. 1:17 ср. 2 Кор. 11:32 называется Аравией, бывшее к востоку от Иудейской области, и простиралось до Дамаска.

⁵⁴ И отправились из Вефиля. [И раскинул он шатер свой за башню Гадер.] И когда еще оставалось некоторое расстояние земли до Ефрафы, Рахиль родила, и роды ее были трудны.

⁵⁵ И ты, Вифлеем-Ефрафа, мал ли ты между тысячами Иудиними? из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных.

⁵⁶ И шли обе они, доколе не пришли в Вифлеем. Когда пришли они в Вифлеем, весь город пришел в движение от них, и говорили: это Ноеминь?

Если обратить внимание на то, что выражения евангелиста Матфея указывают прежде всего на магов как на астрологов (Мф. совсем не говорит, что это были какие-нибудь фокусники и чародеи, которых тогда много было в римской империи), то нельзя сомневаться, что волхвы пришли из какой-нибудь местности *парфянского* царства, тогда господствовавшего почти над всей Месопотамией или непосредственно, или через зависимых от него, подчиненных парфянам, царей, как это было в Едессе и Адиавене. Таким образом, волхвы пришли или из Вавилонии, или из какой-нибудь другой части Месопотамии, или же из прилегающих к ним местностей. О вавилонских магах говорится несколько раз в Библии. Так в Иер. 19:3 и 13 упоминается раб-маг (“начальник магов”) как титул вельможи, сопровождавшего Навуходоносора. В книге пророка Даниила не встречается слова маг, но перечисляются различные мудрецы, заклинатели, снотолкователи и проч. — они называются касдим-халдеи как особый класс (2:2, 10; 4:4; 5: 11). В других местах они называются “мудрецами вавилонскими” (2:12, 48), а также и халдеями (2:4, 10). Словом “халдеи” греки и римляне обыкновенно называли касту священников и ученых у вавилонян, и их характеристикой постоянно считали занятия астрономией и астрологией. Дары, принесенные магами, изобилуют не в одной только Аравии. Таково мнение Цана. Что эти восточные маги интересовались Палестиной, в доказательство цитируют такие изречения “магов и астрологов Ниневии и Вавилона:” “когда звезда находится на ее (Девы-созвездие) левом роге, будет затмение кольца Агарру” (=Финикии и Палестины); “когда Лев тмен, торговля Агарру встретит помехи;” “когда Венера является в Деве, урожай Агарру будет хорош;” “когда Юпитер вступает в середину луны, возникнет нужда в Агарру;” “когда Сатурн, звезда Агарру, делается тусклым, худо для Агарру; будет враждебное нападение на Агарру.” Следует при этом припомнить, что в Месопотамии жил Валаам, пророчествовавший о звезде Иакова Название волхвов “царями” следует считать позднейшими вымыслами, равно как и их имена Валтасар, Каспар, или Иаспар, и Мельхиор, впервые указанные (Бедой) только в седьмом веке по Р. Х., также определения их числа (трое — соответственно трем, принесенным ими, дарам, или по числу лиц Святой Троицы) и достоинства, как представителей трех главных народностей, происшедших от Сима, Хама и Иафета. Одно только может считаться достоверным: волхвы не были иудеями. Это видно из их вопроса: где родившийся царь иудейский (а не *наш* царь)? а также из очевидного незнакомства их с лицом, каким был Ирод и которому и во время которого нельзя было предлагать безопасно вопросов, подобных тому, какой предложили маги, незнания волхвов, где находится Вифлеем, и проч.

2. где родившийся Царь Иудейский? ибо мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему.

Относительно звезды волхвов существует несколько мнений и предположений.

1. Думают, что звезда, явившаяся волхвам, была не обыкновенная, а чудесная. Так полагает Иоанн Златоуст, мнение которого разделяется многими экзегетами, в том числе и новейшими. Так английский комментатор Евангелия от Матфея Морисон, возражая против мнения Кеплера (см. ниже), говорит, что это мнение несостоятельно ни с научной, ни с экзегетической стороны. “Из ст. 2 мы заключаем, что звезда, которую видели маги, не была звездой, появившейся на небе в современном и научном смысле термина *звезда*. Она не была ни постоянной звездой, отстоящей от земли на огромное расстояние, ни планетой, обращающейся вокруг нашего солнечного центра. Маги никогда не думали о звездах как об отдаленных мирах. Звезда была для них только светящейся небесной точкой. И такая

светящаяся точка явилась им на западе от них, когда они наблюдали небесный свод. Она явилась им, указывая на Иудею и звала их туда. Почему же она не могла быть чудесной звездой? Иисус Христос был центром огромного круга сверхъестественных существ; а этот круг пересекал во многих точках множество других кругов, и во внешней, и человеческой природе. Отсюда — приготовления к Его явлению не только среди иудеев, но и среди окружающих язычников... Отсюда же и сосредоточение чудес при Его рождении, жизни и смерти и около них. Отсюда же (почему нет?) и звезда волхвов.”⁵⁷

Против этого мнения можно возразить, что ни из Евангелия, ни из других каких-либо источников (которых, кстати, и нет) совсем не видно, чтобы звезда волхвов руководила ими на пути в Иерусалим. Если бы путешествие волхвов совершилось под руководством звезды, то спрашивается, почему она привела их в Иерусалим, а не прямо в Вифлеем? Не противоречит ли подобным предположениям самый вопрос волхвов о месте рождения Царя Иудейского? Далее, ясно, что волхвы отправились в Вифлеем не потому, что путь туда указан был им звездой, а потому, что узнали о месте рождения Христа, хотя бы и не сами лично, а через посредство других, от “первосвященников и книжников” (ст. 4). Когда звезда явилась волхвам снова на пути в Вифлеем, то это было только подтверждением уже полученных ими раньше сведений, которые были бы им совсем не нужны (и о них незачем было бы и упоминать) при исключительно чудесном руководстве. Наконец, мнение Морисона о том, что звезда явилась волхвам *на западе* от них и в направлении к Иерусалиму, совершенно произвольно и противоречит ясному утверждению самих волхвов, что звезда явилась им *на востоке*.

Если устранять из этих и подобных явлений все естественное, то это значит не только насиловать евангельский текст, но и умалять чудесное значение самих евангельских событий. Какая польза для какого-нибудь чуда, если мы будем объяснять его другим чудом? Приобретает ли ясность и делается ли понятным какое-нибудь чудо от подобных объяснений? Чудо не есть действие или событие, совершаемое при помощи других чудес, а есть чудо само по себе. В настоящем случае чудо есть явление Бога во плоти. Природа могла свидетельствовать об этом чуде естественным образом, несколько не умаляя главного чуда, подобно тому, как солнце не получает никакого умаления или увеличения своего блеска, если мы днем гасим или зажигаем в своей комнате лампу. Правда, пришествие в мир Искупителя сопровождалось чудесами; но рядом с ними были и такие явления и события, которые мы вполне можем и должны причислить к разряду естественных и даже ненормально естественных (уродливых, как напр., избиение младенцев) событий.

1. Второе мнение принадлежит знаменитому астроному Кеплеру (1571-1630), наблюдавшему в 1603-1604 годах соединение планет Юпитера и Сатурна, к которым в следующем году присоединилась еще планета Марс, так что из трех планет составила одна планета, светившая несколько времени. Соединение это было, конечно, только видимое, оптическое, на самом деле планеты были столь же отдалены одна от другой, как и в другое время; только глазу казалось, что они слились или соединились. При помощи математических вычислений Кеплер нашел, что такое соединение планет бывает однажды в 800 лет. Если отчислить от 1604 г. 800 и потом еще 800 лет, то окажется, что время соединения планет как раз падает на время Рождества Христова. На основании этих соображений Кеплер определил год рождения Христа 748 от основания Рима. Но последующие ученые находили эту дату не точной и не вполне соответствующей евангельским рассказам (Хри-

⁵⁷ A practical Commentary on the Gospel according to the Matthew, 10-е изд. Лонд., 1899. С. 14.

стос родился незадолго до смерти Ирода в 750 году от основания Рима⁵⁸ и определяли год рождения Христа — 25 декабря 749 годом от основания Рима. Определение времени рождения Христа — 25 декабря 749 года хорошо согласуется и с некоторыми другими данными, по которым можно определить год рождения, объясняет также и обстоятельство, почему Ирод велел убить младенцев в Вифлееме от двух лет и ниже — потому что новая звезда явилась, по вычислениям Кеплера и других, года за два до Р. Х., в 747 г. от осн. Рима. Однако против такого толкования выставляет то возражение, что в ст. 9 говорится, очевидно, о той же самой звезде, о какой и во втором стихе, которая по-гречески называется *αστήρ*. Если “звезда” ст. 9 образовалась из соединения трех планет, то каким образом случилось, что она “шла” пред волхвами и остановилась над домом, где был Младенец? Далее указывают и еще на одно обстоятельство. Если бы звезда волхвов, говорят, была соединением трех планет, то названа была бы *άστρον* — созвездие, а не *αστήρ* — звезда, и этому соображению придают в настоящем случай решающее значение. Но такие возражения едва ли сильны. На русском языке мы отличаем “созвездие” от “звезды” тем, что под “созвездием” разумеем группу звезд, не соединенных ни оптически, ни в природе (напр., созвездия Большой или Малой Медведицы). Можно думать, что и греки разумели под *άστρον* именно такие созвездия. Но если бы несколько звезд, напр., Большой Медведицы, соединились в одну, то как греки, так и мы назвали бы такое соединение звездой (*αστήρ*), что было бы неточным научным термином, но совершенно понятным на обыденном языке. К этому прибавим, что Цан ссылается на всякий хороший греческий словарь, из которого можно узнать, что различия между *άστρον* и *αστήρ* у лучших греческих писателей не проводится. В Н. З. Лк. 21:25 *άστρον* соответствует Мф. 24:29 — *αστέρες*. Таким образом возражение, основанное на различии созвездия от звезды, отпадает. Но как же объяснить обстоятельства, что эта звезда шла пред волхвами и остановилась над домом, где был Младенец? Выше было сказано, что волхвы направлены были в Вифлеем не звездой, а людьми. Когда они вышли из Иерусалима, то та самая звезда, которую они видели раньше, приобрела для них новое и более определенное значение и им *казалось*, что она идет пред ними. Другими словами, это было просто *оптическое явление*. Такое толкование, правда, принимается только немногими учеными (между прочим, известным апологетом Эбрардом и Цаном), но в нем нет ничего неестественного и произвольного. Когда мы идем или едем, то нам постоянно кажется, что, напр., луна движется пред нами и мы не можем ее обогнать. Почему не было того же и с волхвами? “Звезда двигалась, пока они двигались; когда они остановились, и звезда остановилась” (Цан).

Мнение Кеплера принимается в настоящее время многими серьезными толкователями и о нем можно сказать, что это лучшее и наиболее обоснованное мнение. Если принять его, то нет надобности прибегать и к дальнейшим предположениям, напр., о том, что звезда, которую видели волхвы на пути в Вифлеем, была не та, которую они видели раньше, а другая. Выражение “на востоке” также спорное и требует объяснения. Некоторые думают, что это выражение означает “при восхождении,” другие возражают против них на том основании, что тогда по-гречески стояло бы “при восхождении ее” (*εν τη ανατολή αὐτοῦ*). Это возражение не сильно. Говоря “при восхождении,” волхвы указывают не только на то, что видели, как эта звезда восходила или восходит, но косвенно, и на самое время ее появления. Они видели звезду в самом начале, когда она только что восходила или вошла.

⁵⁸ По Цану, впрочем, на вопрос о годе и дне рождения Христа экзегет не может ответить. *Das Evangelium des Matthäus*. Лейпциг, 1905. С. 98, прим.

Гораздо более трудный вопрос о том, каким образом волхвы узнали по звезде, что родился именно царь, и притом царь Иудейский. Тут мы можем рассуждать только о вероятностях, причем должны несколько отрешиться от современных представлений о звездном небе и войти, насколько это возможно, в самую психологию волхвов.

И современному человеку, привыкшему, вследствие успехов астрономии, смотреть на звездное небо иначе, чем смотрели на него древние, может казаться, что небесный свод усеян письменами, которых не мог еще прочитать и объяснить ни один человек. Тут какой-то особый язык, язык звезд. Тут какие-то особенные письменные знаки, которые гораздо мудренее всяких египетских иероглифов. Эти письмена, видимые нами на небесном своде, не слиты между собою. За исключением только Млечного пути, где звезды только кажутся слитыми и представляют для нашего взора почти сплошную туманность, ни одна более близкая к нам звездочка не загораживает другой, не сливается с нею. Этого не могло бы быть, если бы в звездном мире царил хаос. Таким образом, и нам звезды могут говорить о порядке, в котором они движутся по велению и уставу Вседержителя. Но древние могли читать то, что написано на звездах, иначе, чем мы. Для их взора небесный свод был не совокупностью многих, отстоящих один от другого на далекое расстояние, миров, а рядом блестящих точек, с движениями которых так или иначе сообразовалась наша земная жизнь. Находились люди, которые посвящали себя изучению этих блестящих точек и по ним старались предсказать судьбу отдельных людей, народов и царств. Небесное знание, таким образом, не было научным, но служило больше практическим и земным целям. Однако, дело не обходилось и без науки. Счет звезд, их распределение по созвездиям, сравнение одних звезд с другими, изучение их движений — всем этим мы обязаны древним и преимущественно арабским астрологам. Звезда, которая явилась волхвам, была замечена на небе только ими и, может быть, немногими другими людьми, интересовавшимися небесными явлениями. В то время как волхвы волновались вследствие необычайного, усмотренного ими, небесного явления, тысячи и миллионы других людей в это время не замечали на небе ничего особенного, потому что звезда, во всяком случае, была не настолько велика, чтобы привлекать к себе взоры не знающих астрологии. Даже в то время, когда астрология перешла в астрономию и сделалась наукой, звезду увидел едва ли не один только Кеплер и описал ее, а многие другие отнеслись, может быть, к этому явлению равнодушно. Необыкновенная звезда должна была, по понятиям волхвов, предвещать и необыкновенное событие. Если она явилась года за два до Р. Х., то волхвы могли переговариваться о ней между собой, и, может быть, сталкиваясь в это время с иудеями, рассеянными тогда по всему миру, узнали от них, что в Иерусалиме ожидают великого Царя, и отправились туда, чтобы поклониться Ему. Слово “поклониться” имеет на греч. почти всегда одинаковое значение — падать ниц на землю и кланяться кому-либо. Здесь встречается указание на чисто восточные, и притом только языческие, обычаи. Иудеи, помня вторую заповедь, не кланялись земным владыкам, а только Богу. Иудейский писатель Филон De Sos. 28 извиняет рассказанное в Быт. 42:6 древним обычаем. Поклонение людям вызывало протесты (Деян. 10:26; Откр. 19:10). У язычников было иначе. У них, по словам Геродота (Ист. 1:134 в начале), “вместо приветствия других целуют их в уста, если же другой будет немного похуже, то целуют его в щеки; а если кто-нибудь много меньше другого, то поклоняется ему, припадая (προσκυνέει).” Словом “поклоняться” обозначалось, таким образом, почтение со стороны низшего лица высшему; и это же слово означает и поклонение богам или Богу. Но говоря о своем намерении поклониться Христу, волхвы едва ли пред-

ставляли Его как Бога; несомненно только, что они представляли Его как Царя и притом необыкновенного, о рождении которого возвестила звезда.

(Думается, все станет на свои места, если к указанному Кеплером явлению природы, наверняка привлечем их внимание, присовокупить, наравне со сведениями из Евангелия от Матфея, и сообщение Луки о пастухах, наблюдавших ангелов и слышавших их сообщение о рождении Мессии и лично лицезревших его. Наверняка наутро Мария с Иосифом и младенцем Иисусом, пройдя регистрацию, ушли домой, а пастухи естественно разнесли по окрестностям слух о рождении Мессии и появлении с этим сообщением ангелов. Скорее всего они узнали у хозяев сарая и о том, что семья эта была из Назарета. Естественно, слух этот, совершенно неординарный, через год-два достиг и Халдеи и ее мудрецов, которые сопоставив еврейские предсказания и свои наблюдения обрадовано констатировали совпадение! И пошли в Иудею поклониться Царю. В Назарет. Далее все согласно Матфею. Потому и Ирод казнил всех младенцев “с запасом...” *Прим. ред.*)

3. Услышав это, Ирод царь встревожился, и весь Иерусалим с ним.

Вести о прибытии волхвов Ирод услышал, вероятно, от других. Ирод царь встревожился. Слово тревожиться (греч.) употребляется о морском волнении и значит волноваться. В переносном смысле означает какие бы то ни было душевные волнения и беспокойство. Если обратить внимание, сколько трудов положил Ирод на приобретение себе трона, припомнить, как он ездил в Рим с этою целью, его убийства, казни подозреваемых лиц, а потом и беспокойное состояние Иудеи и Иерусалима, где было достаточно самых мало-важных причин для сильных волнений, то тревога Ирода делается понятной. Она вошла у него, можно сказать, в привычку и, по-видимому, не оставила его даже пред самой смертью. В нем было какое-то безумное, болезненное стремление обеспечить трон за собой и за своим потомством и, — что всего удивительнее, — такое стремление происходило, по-видимому, не столько из любви к потомству, сколько из честолюбия или каких других мотивов. Встревожился с Иродом и весь Иерусалим. Комментаторы согласны в том, что причиною тревоги Иерусалима была тревога Ирода. Это вполне и естественно. Но в приложении к Иерусалиму слово указывает, вероятно, и на несколько иные явления. Иерусалим встревожился вследствие опасений, как бы чего не наделал Ирод. Слово “весь” можно принимать за гиперболическое общее выражение, употребленное для обозначения господствующего, преобладающего настроения, или общественного мнения. Подобные выражения употребляются часто. Так: весь город ужаснулся, хотя, конечно, в нем находились и люди, которые были свободны от ужаса. Слово Иерусалим встречается у Мф. обыкновенно в среднем роде множ. числа, в един. числе женского рода только здесь и, может быть, 3:5. Однажды (23:37) у Матфея встречается особенная форма (Ἱεροσολῶν в м. Ἱεροσόλυμα).

4. И, собрав всех первосвященников и книжников народных, спрашивал у них: где должно родиться Христу? 5. Они же сказали ему: в Вифлееме Иудейском, ибо так написано через пророка:

Первосвященники и книжники не имели возможности сообщить Ироду каких-либо точных и определенных сведений, и только сослались на древнее пророчество, может быть в надежде, что Ирод, старавшийся казаться иудеем, поверит их словам и ответ их покажется ему удовлетворительным.

6. и ты, Вифлеем, земля Иудина, ничем не меньше воеводств Иудиных, ибо из тебя произойдет Вождь, Который упасет народ Мой, Израиля.

Пророчество Михея (евр. 5:1, по Русской Библии 5:2) по буквальному переводу с еврейского читается так: “и ты, Вифлеем Ефрафа, мал ты, чтобы быть среди племен Иуды, из тебя Мне выйдет вождь для Израиля и происхождение Его от века, от дней вечности.” LXX (5:2): “и ты, Вифлеем, дом Ефрафа, самый малый, чтобы быть в тысячах Иуды; из тебя Мне выйдет начальник (архонт, по другому чтению, вождь ἡγούμενος) Израиля и исходы Его изначала, от дней вечных.” Разности между еврейским и греч. LXX текстом зависели от того, что еврейское слово *элеф*, здесь употребленное, имеет разные значения, означает и начало, племя, семью, и тысячу. Из сказанного видно, что слова евангелиста Матфея не сходны ни с еврейским текстом, ни с переводом LXX. Сделано ли было такое изменение самим евангелистом, или он только буквально передал слова первосвященников и книжников, — в этом не представляется большой важности. Отступление объясняют так: слова пророка Михея приведены не по еврейскому подлиннику и не по переводу LXX потому, что в то время были распространены толкования священной книги и переводы, которые не дозволялось записывать. Они были родом истолковательного перевода “В то время каждый составлял таргум (толкование) для самого себя.” Это явление обычное в Новом Завете. В толковании Мих. 5:1 (евр.) значилось “Вифлеем земля Иудина” вместо “Ефрафа;” и “воеводств” вместо “тысячами.” Как бы, однако, мы ни переводили слова Мих. 5:1 (евр.), в них содержалось пророчество о Христе, или о Мессии, и о том, что Он родится в Вифлееме. Перевод через ἡγεμόσιν ясно показывает, что евангелист прочитал у Михея не безлефе (племя, семья), а беалуфе (начальники и главные места жительства коллен, воеводства). Вифлеем в этом выражении олицетворяется — *Земля Иудина*, собств. земля Иуды. Нет надобности подразумевать под землей только город Вифлеем, а следует разуметь самую землю, на которой он стоял, или, еще лучше, округ, окрестности Вифлеема.

7. Тогда Ирод, тайно призвав волхвов, выведал от них время появления звезды

Ирод не надеялся, что волхвы сообщат ему какие-нибудь точные сведения о Царе; но о времени появления звезды он мог узнать от волхвов точно. Точные сведения о звезде могли помочь ему ориентироваться в этом темном для него вопросе, сообразить, как действовать дальше, потому что время появления звезды совпадало, по его мнению (как и волхвов), с временем рождества нового Царя. Слова “появления звезды” можно иначе передать (с греч.) так: “время являющейся звезды;” перевод же: “время, когда появилась звезда” считается неточным. Некоторые толкователи думают, что Ирод уже в это время начал подозревать, что волхвы не возвратятся к нему, и на этот случай выведал у них о звезде, чтобы решить дело и без них.

8. и, послав их в Вифлеем, сказал: пойдите, тщательно разведайте о Младенце и, когда найдете, известите меня, чтобы и мне пойти поклониться Ему. 9. Они, выслушав царя, пошли. [И] се, звезда, которую видели они на востоке, шла перед ними, как наконец пришла и остановилась над местом, где был Младенец. 10. Увидев же звезду, они возрадовались радостью весьма великою,

Явившаяся волхвам звезда была та же самая, какую они видели у себя дома и, может быть, во время путешествия в Иерусалим. В этом убеждает нас не подлежащее перетолкованиям сообщение евангелиста о “звезде,” которую “волхвы видели на востоке”. Но она получила теперь для них иной смысл. Прежде они знали ее только как звезду, возвещавшую о рождении *какого-то* великого Царя. Теперь они были уверены, что этот Царь

уже родился и именно в Вифлееме. Прибавилось новое знание о Царе. Если обратить внимание на то, какая разница существует в воззрениях людей на одни и те же предметы, зависящая от просвещения и развития их духа, то легко понять психологическое состояние волхвов. Им теперь казалось, что звезда идет перед ними, радуется вместе с ними, указывает им место (т.е. Вифлеем), где родился Младенец. Волхвы походили на морских путешественников, плавающих по звездам, указывающим путь. Среди волнений и бурь какая радость видеть звезду, указывающую на тихую пристань!

11. и, войдя в дом, увидели Младенца с Мариєю, Матерью Его, и, пав, поклонились Ему; и, открыв сокровища свои, принесли Ему дары: золото, ладан и смирну.

Евангелист не сообщает, каким образом волхвы нашли дом, где был Младенец. Это, по-видимому, трудно объяснить, если предположить, что звезда, которая шла перед ними, была естественною звездою. Но трудность устраняется, если мы вспомним, что о Младенце начали уже говорить в Вифлееме. Едва ли возможно сомневаться, что поклонение вифлеемских пастухов совершилось раньше, чем поклонение волхвов; пастухи рассказывали о том, что им было возвещено Ангелами о Младенце, “и все слышавшие дивились тому, что рассказывали им пастухи” (Лк. 2:18). Очень вероятно, что этих слышавших было первоначально немного, но это несколько не устраняет появления даже стоустной молвы о Младенце, по крайней мере в Вифлееме. Подтверждение этого находим и в обстоятельстве, что Мать и Младенец теперь помещались уже в “доме,” а не в прежней гостинице или пещере (Иуст. муч.). Русский и славянский переводы “открывши сокровища свои” не точны. По всей вероятности, в русском употреблено слово сокровища в соответствии с славянским переводом и еще потому, что греч. ὑψαυρός в некоторых случаях действительно значит сокровище, напр., Мф. 6:19-21; Лк. 12:33; Евр. 11:26 и проч. Но в некоторых случаях оно означает “место, куда складываются драгоценные вещи,” и здесь именно обозначается это последнее. Потому что было бы непонятно, каким образом волхвы могли открыть (точный смысл греч. слова ἀνοίγω ср. Мф. 17:27) свои сокровища, т.е. золото, ладан и смирну. Таким образом, вместо сокровища следует принять сокровищницы и смысл будет понятен.

Волхвы принесли Христу: золото, ладан и смирну по восточному обычаю, соблюдавшемуся во время представления царям, посольств к ним и проч. Отправляя своих сыновей в Египет, Иаков приказывает им взять подарки “человеку тому” (Иосифу) “несколько бальзама и несколько меду, стираксы и ладану, фисташков и миндальных орехов” (Быт. 41:11). Отправляя своего сына, Давида, к Саулу, Иессей взял “осла с хлебом и мех с вином и одного козленка, и послал с Давидом, сыном своим к Саулу” (1 Цар. 16: 20). Эти примеры характерны. Из них видно, что дары подносились по достатку приносивших. В данном случае волхвы принесли Христу произведения земли своей. С своим приношением сами они едва ли соединяли какой-нибудь символический смысл. Но этот смысл сделался понятен последующим толкователям, которые в золоте, принесенном Христу, видели указание на Его царское достоинство, в ладане — почитание Его как Бога, а в смирне — указание на смерть его как человека.

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

Волхвы удалились на восток иным путем, т.е. не пошли на север по дороге, которая вела к Иерусалиму, а на восток или на юг, — в последнем случае с тем, чтобы опять повернуть на восток.

13. Бегство Иосифа и Марии с Младенцем в Египет.

13. Когда же они отошли, — се, Ангел Господень является во сне Иосифу и говорит: встань, возьми Младенца и Матерь Его и беги в Египет, и будь там, доколе не скажу тебе, ибо Ирод хочет искать Младенца, чтобы погубить Его. 14. Он встал, взял Младенца и Матерь Его ночью и пошел в Египет,

Ангел Господень является во сне (то же слово, как и в ст. 12 — κατ'ᾠον) одному Иосифу, но не Богоматери, что было совершенно естественно, так как Иосиф во всех случаях является здесь хранителем Младенца и Его Матери. *Беги в Египет*: несомненно, что из всех мест, где могли укрыться Мать и ее Младенец, удобнее всех был Египет. Он издавна был местом, где спасались еврейские беглецы. Там около времени рождения Христа Спасителя жило много евреев. Египет в это время находился под властью римлян. Место, где поселился Иосиф с Марией и Младенцем, в Евангелии не указывается, равно как не сообщается никаких подробностей об их пребывании в Египте. Предание указывает на Матарею близ Леонтополя в илиопольском округе, след., в нижнем Египте, у самой Нильской дельты. Известно, что за 150 лет до Р. Х. в Леонтополь был устроен еврейским беглецом, священником Онией, храм. Леонтополь находился за Нилом. Матарею же отождествляют иногда с Онон или Илиополем. Но где находился этот город, в точности неизвестно.

В словах: “хочет искать Младенца, чтобы погубить Его,” очевидно указывается на намерение Ирода, проявившееся уже после удаления волхвов. Прежде он тайно хотел погубить Младенца, теперь он открыто ищет Его, чтобы погубить.

15. и там был до смерти Ирода, да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: из Египта воззвал Я Сына Моего.

Смерть Ирода последовала около 12 апреля 750 года. Если так, то нужно предположить, что Младенец недолго жил в Египте, всего несколько месяцев от конца декабря 749 до конца апреля 750 года от основания Рима. Мнение, что Иосиф пробыл в Египте год или два, следует считать несостоятельным.

“Из Египта воззвал Я сына Моего” (Ос. 11:1). Как Израиль был избавлен Богом из Египта, так и Христос был вызван оттуда, — но при новых обстоятельствах, несходных с прежними. Параллель между пребыванием Израиля и Христа в Египте могла представиться уму евангелиста, и он указывает на нее, чтобы поставить Христа в связь не только с происхождением Израиля от Авраама, но и с самой историей Израиля. “Иисус Младенец был вызван из Египта подобно юному Израильскому народу, чтобы показать нам, что Он есть истинное семя Авраама.”

16. Избиение Иродом младенцев в Вифлееме.

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

Указывается на злодеяние Ирода, проявленное им в избиении вифлеемских младенцев. Против подлинности этого места, равно как и исторического значения фактов, здесь изображаемых, возражают, что об избиении младенцев ничего не было известно Иосифу Флавию. (Думается, в этом нет ничего удивительного. Вифлеем того времени — совершенно маленькое селение, где наверняка было всего несколько (десятков?) младенцев подходящего возраста. Мария с Иосифом не могли скорее всего даже знать об этом, так как были жителями другого города (Назарета). *Прим. ред.*) По поводу этого можно сказать, что об избиении младенцев молчат и евангелисты, кроме Матфея. Почему это так, на вопрос этот в настоящее время нельзя дать вполне удовлетворительного ответа. Однако факт, сообщаемый Матфеем, не теряет от этого своего исторического значения, потому что вполне согласуется с теми сведениями, какие мы имеем о выдающемся по своей жестокости и кровожадности характера Ирода.

В настоящее время ученые согласны в том, что число убитых младенцев не было велико, так как Вифлеем никогда не был городом большим. Указание в богослужебных книгах на 14 тысяч и даже на 144 000 младенцев следует считать позднейшими, ни на чем не основанными и крайними преувеличениями, возникшими, вероятно, из желания усилить вину Ирода. Но его преступление несколько не уменьшается и не увеличивается вследствие того, убил ли он 20 или 14 000 младенцев, оставаясь одинаково позорным и бесчеловечным и в том, и в другом случае.

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

Приводятся слова пророка Иереми (евр. 31:14), имеющие отношение к переданному евангелистом ужасному поступку Ирода. Вопрос возникает о том, почему именно выводится Рахиль плачущей об убитых Иродом младенцах. В настоящем случае евангелист как бы олицетворяет современные избиению плач и вопль матерей и, вероятно, других лиц, в одном лице — Рахили, любимой жены Иакова и праматери колен Иосифа и Вениамина. Хотя Вифлеем находился в колене Иудином, однако имя Рахили было близко связано с Вифлеемом; в Библии говорится, что Иаков, после примирения с Исавом, поселился первоначально в Сихеме, потом перешел в Вефиль и оттуда дошел до Ефрафы, т.е. Вифлеема, где Рахиль родила ему Вениамина, умерла здесь и погребена на дороге в Ефрафу, т.е. Вифлеем (Быт. 35:19). Иаков поставил над гробом ее памятник, и его показывают там до настоящего времени. Таким образом, для евангелиста было совершенно естественно говорить о Рахили в связи с событиями в Вифлееме. Но пророк Иеремия не упоминает о Вифлееме, а говорит о Рама. Городов с названием Рама (в единств, или множ. Рамоф) было в Палестине до пяти. Неизвестно с точностью, были ли тождественны Рама Вениаминова (или в колене Вениаминовом — Нав. 18:25;⁵⁹ Суд. 4:5 — здесь говорится о Рама, что она была на горе Ефремовой; Суд. 19:13; Ис. 10:29; Ос. 5:8 — в этих местах везде Рама ставится вместе с Гевой или Гивой) и Рама, где родился и жил Самуил (упоминается в 1 Цар. 1:19; 2:11; 7:17 и проч.). Основание для связи Рахили с Рамою находится не у Матфея, а у Иереми. Евангелист только приложил к Вифлеемским событиям заимствованное им у Иереми пророчество, или, лучше, образное изложение событий перед отведением иудеев в плен Вавилонский. По словам пророка, Навузардан, начальник телохранителей Навуходносора, отпустил его, пророка, из Рама, где он взял его скованного цепями среди прочих пленных иерусалимлян и иудеев, переселяемых в Вавилон (Иер. 40:1). Если пророк

⁵⁹ ...Кефар-Аммоной, Афины и Гева: двенадцать городов с их селами. Гаваон, Рама и Бироф...

разумет здесь Раму Вениаминову, то для него естественно было говорить, что Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться о них, потому что их нет (Иер. 31:15 — по евр. 14). Пророк хочет сказать не то, что Рахиль действительно плачет, потому что ее не было уже в живых, а то, что если бы она восстала из гроба и прибыла в Раму, то стала бы плакать о потомках своих и была бы безутешна, потому что их нет, они отведены в плен Вавилонский. Совершенно в том же смысле применяет евангелист к младенцам, убитым в Вифлееме, плач Рахили.

19. Возвращение из Египта в Назарет.

19. По смерти же Ирода, — се, Ангел Господень во сне является Иосифу в Египте

Умер Ирод, но говорится во множественном числе, в общем смысле, и об Ироде, и об его единомышленниках и подчиненных, исполнявших его желания и намерения.

20. и говорит: встань, возьми Младенца и Матерь Его и иди в землю Израилеву, ибо умерли искавшие души Младенца. 21. Он встал, взял Младенца и Матерь Его и пришел в землю Израилеву. 22. Услышав же, что Архелай царствует в Иудее вместо Ирода, отца своего, убоился туда идти; но, получив во сне откровение, пошел в пределы Галилейские

Думают, что Иосиф, услышав о смерти Ирода, первоначально намерен был идти в Вифлеем и поселиться там. Но этому помешало вступление на престол Архелая. Ирод в своем последнем завещании разделил свое царство между сыновьями Архелая, Иродом Антипой и Иродом Филиппом. Первый получил во владение Иудею, Самарию и Идумею, второй Галилею и Перею и последний заиорданские земли. Архелай отличался такою же жестокостью, как и его отец, но не обладал его умом. Пребывание в его владениях было бы опасно. Ирод Антипа отличался больше похотливостью, чем жестокостью. Тирания Архелая в короткое время сделалась столь нетерпимою, что он был низложен Августом и заточен в Галлию, нынешнюю Францию, где и умер. Под Галилеей разумеется страна между западным берегом Галилейского озера и восточным Средиземного моря. Это было местожительство колен Иссахарова, Завулонова, Ассирова и Неффалимова. Население в ней было смешанное, состояло из иудеев и язычников. Жившие в ней иудеи говорили на собственном, несколько не похожем на тогдашний еврейский, языке. Иосиф Флавий говорит о разделении Галилеи на верхнюю и нижнюю (Война 3:3, 1). Он описывает эту страну как плодородную, обработанную и весьма населенную. По его словам, в ней было 204 города и местечка (Жизнь, 45). Население в ней отличалось смелостью и было воинственно.

23. и, придя, поселился в городе, называемом Назарет, да сбудется реченное через пророков, что Он Назореем наречется.

Назарет: маленький городок на три дня пути от Иерусалима. Если провести на карте прямую линию от нижнего конца Галилейского озера на запад к Средиземному морю, то почти посредине этой линии находится Назарет. Назарет расположен на склоне горы. Белые дома с плоскими крышами выстроены по горе в виде террас. Горы окружают город со всех сторон. Жители занимаются возделыванием земли, скотоводством, бритьем и стрижкой, продажей фруктов и плодов, зелени, починкой обуви, кузнечным, плотническим и другими ремеслами. Их дома строятся так же, как строились в отдаленные века,

стены голы и снабжены завалинками с одной стороны; полы земляные; к окнам обнаруживается полнейшее равнодушие, свет обыкновенно входит через открытую дверь.

Да сбудется реченное через пророков. Если бы евангелист сказал, что по причине поселения в Назарете Иисус назовется Назореем, то объяснение этого выражения не представляло бы почти никаких трудностей: тогда назорей (ναζωραῖος) означало бы просто назарянин, житель города Назарета. Так как Назарет был незначительным городом и находился в Галилее, столь же незначительной и презираемой, то поселение в Назарете было бы одной из сторон земного унижения Христа. Так, по-видимому, и смотрит на дело евангелист, называя Христа назореем. Объяснения в смысле назир, назорей, по которым евангелист называет Христа назореем в ветхозаветном смысле, лицом, принявшим на себя обеты назорейства, следует считать несостоятельными, потому что еврейское назир (назорей) не имеет никакого отношения к слову Назарет и корневые буквы обоих этих слов на еврейском различны. Трудность при объяснении рассматриваемого места заключается в прибавке, сделанной евангелистом: “да сбудется реченное через пророков,” — в том, что Матфей приписывает слова: “назорей наречется” пророком. Каким? На этот вопрос пока еще не удалось ответить, потому что слов, приписанных евангелистом пророкам, нет ни у одного из них. Блаж. Иероним говорит: “если бы евангелист указал определенный пример из писания, то никогда не сказал бы “реченное через пророков,” а просто “реченное через пророка.” Сходное с названием Назарет (назар) еврейское нецер (отрасль) встречается у Исаии (11:1; 14:19; 60:21); и Даниила 11:7 — у последнего в значении отродье (русск. перев. отрасль) и не имеет мессианского значения. Исаии 14:19 не имеет мессианского значения, а в 60:21 — мессианское значение сомнительно. Таким образом, мессианским в собственном смысле, где употреблено слово нецер, является только одно из указанных мест, Исаии 11:1. Между тем евангелист говорит не о *пророке*, а о пророках. Экзегеты пытались поэтому сблизить слово нецер с другим еврейским словом *цема*, которое означает также отрасль и употребляется у Исаии и у других пророков (Ис. 4:2; Иер. 23:5; 33:15; Зах. 3:8; 6:12). Если таким образом, у одних пророков будущий Избавитель назывался *цема*, что значит отрасль, а у Исаии — нецер, также в значении отрасль, то евангелист, сближая слово нецер с названием Назарет, имел полное право называть Христа Назореем, т.е. Отраслью, и указывать, что Он назван был так на основании не одного ветхозаветного пророчества, а нескольких, т.е. написать “*реченное через пророков.*”

Глава 3.

1. Выступление Иоанна Крестителя на проповедь, его внешний вид и образ жизни в пустыне.

1. В те дни приходит Иоанн Креститель и проповедует в пустыне Иудейской

(Мк. 1:4; Лк. 3:3,3). *В те дни.* Если бы у нас было только одно Евангелие Матфея, то, читая его, мы подумали бы, что выражение “в те дни” относится к словам евангелиста о поселении Иосифа в Назарете. А так как это было во время детства Спасителя, то мы стали бы относить и явление Иоанна народу ко времени этого детства. Правда, это первое впечатление, которое получается при чтении Евангелия, вскоре было бы поправлено, потому что в связи с крещением народа Иоанном говорится о крещении Самого Иисуса Христа (ст. 13 и след.) и о последующем искушении Его (гл. 4). В обоих этих событиях Хри-

стос представляется уже взрослым мужем. Почему, переходя к изложению событий крещения Иоанна, евангелист не начал этого отдела как-нибудь иначе? Почему он не сказал, напр., вместо в те дни — в те годы? Почему он не сказал прямо: когда Иисусу исполнилось или исполнялось тридцать лет? Чтобы устранить эту трудность, сравнивают выражение “в те дни” с еврейским *בַּיָּמִים הַהֵמָּה*, которое имеет то же значение и также употребляется для обозначения неопределенного времени. Напр., Исх. 2:11 (по буквальному переводу): “и было в те дни, и велик Моисей” и т.д. (русск. спустя много времени и проч.; см. также Исх. 2:23; Ис. 38:1). У Марка (1:9) и Луки (2:1) буквально то же выражение, с тою только разницей, что, относясь к недавним событиям, оно поставлено с артиклем (*ἐν ἑξήναις ταῖς ἡμέραις* — Марк; *ἐν ταῖς ἡμέραις ἑξήναις* — Лука. Ср. Blass, Gram. с. 145,147). Отсюда во всяком случае можно вывести, что если бы Матфей хотел означить здесь время детства Спасителя, то употребил бы артикль перед словом дни. Поэтому выражение Матфея считается неопределенным, общим, употребленным не столько для точного обозначения времени событий, сколько для перехода к рассказу о новых событиях. Матфей часто употребляет еще слово “тогда” — не для обозначения времени, а просто для связи с предыдущим (3:13; 4:1; 9:14; 11:20 и др.). Больше всего соответствуют этому наши славянские выражения “во дни оны” или “во время оно.” В слове “те” (*ἐκεῖνος*, от *ἐκεῖ* там, значит собств. тамошний, или, в приложении ко времени — тогдашний) можно усматривать простое противоположение тогдашнего времени — времени писателя.

На основании дополнений у Луки (2:1) можно определить время появления Иоанна у Иордана. Это было, по словам Луки, в пятнадцатый год правления Тиверия Кесаря. Тиверий (считая время его совместного правления с Августом) вступил на престол, по нашему счислению, в конце 11-го или начале 12-го г. по Р. Х. (765 г. от основания Рима), Август умер в 14 г. (767 от основания Рима); пятнадцатый год Тиверия, от его соправительства с Августом, падает, по нашему счету, на 30 год по Р. Х. (780 от основания Р.). Так как теперь почти всеми экзегетами принимается, что Христос родился в конце 749 года от осн. Рима, или на 2-3 года раньше начала нашей христианской эры (митрополит Филарет Библ. Истор. 1866. С. 393: “истинное время Рождества Христова должно предвять эру Дионисия одним или несколькими годами, в чем согласуются мнения всей христианской древности”), то, значит, в первый год нашей эры Христу было около трех лет, а в 26-м (30-м нашей эры) около тридцати, что вполне согласно с показанием Луки (3:23).

Если, далее, принять, что древнее обозначение времени рождения Христа 25 декабря (749) точно, и что Иоанн был старше Христа на шесть месяцев (Лк. 1:26), то можно приблизительно определить и время, когда происходили рассказанные в 3 главе Матфея события. Отсчитывая назад от 25 декабря, приходим к 24 июня — времени рождения Крестителя. Когда он выступил на проповедь, ему было, следовательно, уже тридцать лет, и его выступление на проповедь и крещение народа в Иордане можно относить к промежутку от 24 июня до 25 декабря 779 г. от основания Рима или 29 г. по Р. Х. (по нашему счету). Соображение это подкрепляется тем, что Иоанн был из священнического рода, а священники должны были начинать свое служение не ранее тридцати лет (Чис. 4:3,47⁶⁰), хотя впоследствии срок этот и был, по-видимому, сокращен (1 Пар. 23:24; 2 Пар. 31:17).

Иоанн, евр. Иоханан, Бог милостив, как Иеровоам, Ииуй, Порам, Иезавель и др., где Ие — Ио приставка, означающая Бог.

⁶⁰ от тридцати лет и выше до пятидесяти лет, всех способных к службе, чтобы отправлять работы в скинии собрания.

Креститель: букв., тот, кто погружает. Матфей не сказал ни слова раньше о прежней жизни Крестителя, ни об его отце и матери, ни об его воспитании. Иоанн прямо появляется у него из пустыни и проповедует народу. Можно предполагать, что он был уже известен тем читателям, для которых было написано Евангелие Матфея. Говоря о Крестителе, Иосиф называет его Иоанн, называемый Крестителем (Древн. 18:5, 2).

Проповедует: в греч. причастие — проповедуя. Употребленное здесь греч. слово имеет постоянное и определенное значение как у классических писателей, так в Библии и Новом Завете, — торжественного возвещения о чем-либо. Вестники (κῆρυκες) исполняли обязанности герольдов, посылавшихся царем или другими какими-нибудь важными лицами, для объявления о царских повелениях, собраниях, начале войны и победах. В таком значении употребляется слово в Библии, напр., 2 Пар. 36:22: “Кир велел объявить (κῆρυξαι) по всему царству своему” и т.д. Как торжественное объявление, слово κῆρῦσσειν отличается от выражений сообщать хорошую весть (ἀγγέλλειν, ἐπαγγέλλειν), учить (διδάσκειν) и проповедовать (λέγειν, ὁμιλεῖν). Словом κῆρῦσσειν обозначается вообще торжественное и краткое извещение. Такое понимание слова вполне согласуется с последующими показаниями евангелиста о проповеди Иоанна — *В пустыне Иудейской:* под словом “пустыня” здесь не разумеется совершенно голая пустыня, лишенная всякой растительности и населения, а такое место, где мало культуры, населения и растительности, но удобное для пастбищ. Пустыня Иудейская по объему самая большая в Палестине, ограничивается на севере пустыней Иерихонской, находящейся почти в середине линии, проходящей от северного конца Мертвого моря до Иерусалима, на востоке Мертвым морем, на западе горами Иудеи, а на юге пустыней Син и Едомской, и состоит из нескольких, более мелких пустынь: Ен-геди или Ен-гадди, Маон, Зиф и Фекойской. Хотя пустыня Иудейская и имела население, однако всегда была суровою и страшною. Иоанн проповедовал в пустыне у Иордана. Под нею нельзя разуместь пустыни Фекойской, а — Иерихонскую, которая называется пустыней Иудейской только в общем смысле (см. Суд. 1:16; Нав. 15:62).

2. и говорит: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное.

Под Царством Небесным *Иоанн* разумеет владычество Бога как Царя, в противоположность земному владычеству мирских царей. Царства мирские существовали по-прежнему, но среди них появилось новое царство, которое не имело с ними ничего общего, потому что имело не земное, а небесное происхождение. Однако такое понимание слов Царство Небесное возможно только для нас, да и то не вполне. Евреи, которым говорил Иоанн, могли понимать их в том смысле, что скоро наступит Царство, где Царем будет ожидаемый ими Мессия, — личность, немногими представлявшаяся Царем небесным, а более царем земным, с особенными только силами, данными ему от Бога, преимущественно земного характера. Он будет исполнителем небесных или Божьих обетований. Царь был олицетворением Царства. Говоря о приближении Царства, Иоанн говорил о приближении или скором пришествии Царя.

3. Ибо он тот, о котором сказал пророк Исаия: глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему.

(Мк. 1:2, 3; Лк. 3:4-6). Связь речи не вполне ясна. Иоанн проповедовал народу покаяться, потому что приблизилось Царство Небесное, ибо он, т.е. Иоанн, есть тот и пр. Вследствие некоторой неясности и неопределенности выражений объясняли ст. 3 в связи с 2 ст. приблизительно так: приходит Иоанн Креститель, говоря: покайтесь... ибо (подразу-

меваются: Иоанн говорил о себе) он есть тот, о котором пророчествовал Исаия и проч. Другими словами, евангелист во 2 ст. приводит буквально подлинную речь Иоанна, а в 3 — также его речь, но только выраженную собственными словами (ср. Ин. 1:23). Такое объяснение отвергается новейшими критиками, которые говорят, что слова: он есть тот и т.д. принадлежат не Иоанну, а самому евангелисту. Что же касается ἕαρ (ибо, потому что), то оно употреблено с целью придать более веса словам, сказанным Иоанном. Евангелист говорит как бы так: если бы какой-нибудь простой человек начал проповедовать народу и говорить “покайтесь...,” то слова его не имели бы никакого значения и на них никто не обратил бы внимания. Эти слова важны потому, что тот, который говорил их, был лицом, предсказанным Исаией. Таким образом, слово “ибо” указывает на “причину, по которой Иоанн должен был явиться так, как изображается в 1 и 2 ст., потому что так было предсказано” (Бенгель). А глагол [пропущенный в русск. (есть) ибо он есть тот] толкователи считают равным “был.”

О котором сказал пророк Исаия: буквально он есть тот, о котором сказано (славянск. реченный) через (διὰ — по некоторым чтениям) пророка Исаию, говорящего. Слова Ис. (40:3) приведены почти буквально по LXX, с тою только разницею, что вместо последних слов “правыми сделайте стези Ему (Его),” у LXX: “правыми сделайте стези Бога нашего.” В еврейском иначе: “голос вопиющий: в пустыне проложите путь Господу, прямою сделайте в степи дорогу нашему Господу.”

Глас вопиющего в пустыне: эти слова отделены от дальнейших в наших изданиях Библии; но в древности никаких знаков препинания не употреблялось и слова не отделялись одно от другого, почему этот текст и можно читать двояко: или “глас вопиющего в пустыне,” или “глас вопиющего: в пустыне исправьте.” В настоящем случае дело не решается тем, что в еврейском “в пустыне” относится к “приготовьте” (на что указывает дальнейшее “в степи”), потому что в греческом нет никаких оснований отделять оба эти выражения. Объясняя стих, толкователи колеблются. В еванг. Матфея обыкновенно относят, однако, “в пустыне” к слову “вопиющего,” по-видимому, по аналогии с κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ (ст. 1).

Отношение слов пророка Исаии к возвращению евреев из вавилонского плена считается сомнительным. Но тогда у пророка что же это за “голос вопиющего?” В каком смысле понимал это выражение пророк? Если мы обратим внимание на то, что главы 40-66 относятся к так называемому Девтерю — Исаии, пророку, жившему во время или после плена, и допустим, что это было известно евангелисту, то лучше пойдем, что значат слова “глас вопиющего в пустыне.” Пророк созерцает возвращение Израиля из плена, и вместе с ним как бы возвращение Господа, Царя Израилева, в Иерусалим. Господь посылает через пустыню, разделяющую Вавилон от Палестины, вестников — для возвещения о Своем прибытии, и вместе дает повеления о том, чтобы Ему приготовили путь, сделали прямою ту дорогу, по которой Он пойдет. Один из таких вестников и был φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ. Аналогия с проповедью Иоанна здесь, по-видимому, полная.

Как понимать самое выражение: голос вопиющего? Был ли Иоанн только голосом другого лица, вопиющего в пустыне, или же голос был его, вопиющего? По аналогии с Лк. 3:2, где говорится, что “был глагол Божий к Иоанну,” по-видимому, следовало бы допустить, что сам Иоанн был только голосом Бога, вопиющего в пустыне. Но у Луки употреблено не φωνή, а ρήμα (слово, речение). Далее, Лука приводит в следующем стихе те же слова из Ис. 40:3, изображая обстоятельства, совершившиеся после того, как был к Иоанну глагол Божий. Наконец, в устах евангелистов несколько странно показались бы сло-

ва: голос вопиющего в пустыне Бога, приготовьте путь Богу. На основании этих соображений мы должны относить оба слова: глас вопиющего к самому Иоанну. Он был и голос, и человек, издающий этот голос.

В пустыне, и в физическом, и в нравственном отношении. Иоанн проповедовал в физической пустыне, но народе, к нему приближавшийся, представлял из себя нравственную пустыню. Этот двоякий смысл речи проходит и далее, в словах: “*прямыми сделайте стези Ему.*” У LXX Ис. 40:3 — “Господь,” и это показывает, что здесь разумеется не обыкновенная починка дорог и исправление пути во время путешествия какого-нибудь обыкновенного царя, потому что ни в чем подобном Бог не имеет нужды. Поэтому правильно замечание, что под путями и стезями здесь разумеются души людей. Евф. Зигаб.: “евангелист называет путем Господа и стезями Его души, к которым предстояло прийти слову евангельскому.” От обыкновенного исправления пути здесь взяты только образы.

4. Сам же Иоанн имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, а пищею его были акриды и дикий мед.

(Мк. 1:6). Возможно предполагать, что, указывая на образ жизни Иоанна, евангелист и здесь хотел указать на древнее пророчество о нем — в образе жизни пророка Илии.

Имел одежду из верблюжьего волоса. Такая одежда, отличающаяся грубостью, по словам путешественников, и теперь носится на востоке, преимущественно дервишами.

А пищею его были акриды и дикий мед.

Акридами называлась саранча, которая и теперь употребляется в пищу в Недже и Хеджасе. В лавках с саранчой она продается мерами. Приготовляя ее в пищу, бросают ее живую в кипяток, который хорошо просаливают; через несколько времени саранча вынимается и просушивается на солнце. Англичанин доктор Томсон, проживший в Палестине много лет и написавший очень хорошую о ней книгу, говорит: “саранчу не ест в Сирии никто, кроме бедуинов на крайних границах, и о ней постоянно говорят, как о низшем сорте пищи, смотрят на нее большею частью с отвращением, так как эта пища выносятся только низшими классами народа. Иоанн Креститель, однако, и принадлежал именно к этому классу, все равно — по необходимости или по выбору. Он также жил в пустыне, где такая пища и теперь употребляется; и потому в Евангелии излагается простая истина. Обыкновенной пищей Крестителя была саранча, вероятно, поджаренная в масле и смешанная с медом, как это и теперь бывает.”

Под диким медом одни разумеют сок из пальм, смоковниц и других деревьев или же так называемую персидскую манну. Основание для такого мнения находят в том, что мед по-гречески называется просто *μέλι*, без прибавления *άγριον* (дикий). В подтверждение того же мнения ссылаются на Плиния Е. Истор. 15:7 и Диодора Сицилийского (19, 94, конец), который говорит, что у набатейцев “*растет* много меда (*μέλι*), называемого диким (*άγριον*), которым они пользуются в виде питья, смешанного с водою.” Но другие принимают, что “дикий мед” есть обыкновенный пчелиный мед, который пчелы заносят в дуплах деревьев и отверстиях скал. По словам Тристрама (книга которого о Палестине переведена на русск. язык), диких пчел в Палестине гораздо больше ульевых, и мед, продающийся в южных местностях, получается от диких роев. Действительно, говорит Тристрам, мало мест, которые были бы так пригодны для пчел, как Палестина. А в пустыне Иудейской пчелы многочисленнее, чем в какой-либо другой части Палестины, и мед до настоящего времени служит домашней пищей бедуинов, которые выжимают его из сотов и сохраняют в мехах. Нельзя не согласиться, что такое понимание слов “дикий мед” есте-

ственнее предыдущего. Саранча дозволена была в пищу еврейским законом (Лев. 11:22), а об употреблении дикого пчелиного меда говорится в Библии (Втор. 32:13;⁶¹ Суд. 14:8; 1 Цар. 14:25-27; Пс. 80:17).

5. Крещение и обличения Иоанном фарисеев и саддукеев.

5. Тогда Иерусалим и вся Иудея и вся окрестность Иорданская выходили к нему

(Мк. 1:5). Появление необыкновенного человека в пустыне и из пустыни, по виду сурового отшельника, скоро привлекло к нему внимание жителей ближайших мест, и они начали стекаться к нему. Даже если бы Иоанн был обыкновенный человек, не имел никакой божественной миссии, то и тогда его личность, вероятно, сделалась бы предметом любопытства. Совершенно понятно, что Иерусалим, Иудея и окрестность Иорданская суть только образные выражения, вместо жители Иерусалима, Иудеи, окрестности Иорданской. В Библии места около Иордана назывались издревле “окрестностью Иорданскою” (Быт. 13:10, 11; 3 Цар. 7:46; 2 Пар. 4:17). Таким образом, под окрестностью Иорданскою, исключая Иерусалим и Иудею, следует разуметь прилегающие к Иордану части Перее, Самарии, Галилеи и Гавлонитиды.

6. и крестились от него в Иордане, исповедуя грехи свои.

(Мк. 1:5). Способ совершения Иоанном крещения определить вообще трудно. Исторической основой для крещения, может быть, были установленные в законе омовения и очищения (Быт. 35:2;⁶² Исх. 19:10; Чис. 19:7; Иудифь 12:7). У евреев совершалось крещение прозелитов, т.е. язычников, желавших принять иудейство. На основании показаний вавилонской гемары Иевамот 46,2 и того, что Филон, Иосиф и древние таргумисты умалчивают о крещении прозелитов, высказывалось мнение, что оно было введено только после разрушения Иерусалима; но это мнение нельзя считать правильным. Некоторые полагают, что, по внешней форме, крещение Иоанна походило на крещение прозелитов. “Когда” говорит Альфорд, “мужчины допускались в качестве прозелитов, то совершались три обряда: обрезание, крещение и приношение; когда женщины, то два, крещение и приношение. Крещение совершалось днем, через погружение всего крещаемого; и когда прозелит стоял в воде, то ему преподавали некоторые отделы закона. Крестились все семейства прозелитов, включая и детей.” Все это так; однако при этом можно спросить: были ли когда-нибудь Иоанн сам свидетелем крещения прозелитов?

Знал ли о нем? В Новом Завете нигде не говорится, что христианское крещение походило на крещение прозелитов. Таким образом, приходим к выводу, что крещение Иоанна если и не было, в смысле внешней формы, делом совершенно новым, то не находилось, однако, ни в какой связи с прежними чисто иудейскими обрядами. Проповедь Иоанна была совершенно самостоятельной, независимой ни от каких исторических условий и обстоятельств, она была следствием откровения, полученного свыше, от Бога. Почему не предположить, что таковы же были и действия Иоанна? Он подошел к Иордану, увидел пред собой его воды, призвал народ к покаянию, потому что приблизилось Царство Небесное, и при этом начал указывать народу на воды Иордана, когда народ спрашивал у него,

⁶¹ Он вознес его на высоту земли и кормил произведениями полей, и питал его медом из камня и елеем из твердой скалы...

⁶² И сказал Иаков дому своему и всем бывшим с ним: бросьте богов чужих, находящихся у вас, и очиститесь, и перемените одежды ваши;

что ему делать. К Иоанну приходили только, вероятно, одни мужчины, потому что в Евангелиях нет никаких следов о присутствии у вод Иордана женщин. По слову Иоанна мужчины погружались в воду. Таков, несомненно, точный смысл употребленного здесь греческого слова (ἐβαπτίζοντο), которое означает погружать, погружаться, но не окроплять и омыывать, как этого хотелось бы некоторым экзегетам. Да и зачем было людям, прибывшим к Иордану, окропляться, когда в этом не было никакой надобности при обилии иорданских вод и когда у самого Иоанна едва ли были какие-нибудь вещи, нужные для окропления? Но другой вопрос, сами ли крестившиеся погружались по приглашению Иоанна, или же их, всех без исключения, погружал Иоанн.

Вопрос этот труден и ответить на него не легко. Слово “крестились” в 6 ст. (греч.) употреблено, очевидно в страдательном залоге, на что указывает дальнейшее “от него” (ὅπ' αὐτοῦ), Далее, Иоанн везде относит самый акт крещения к самому себе: “я крещу” или “крестил” (Мф. 3:11; Мк. 1:8; Лк. 3:16; Ин. 1:26 и проч.), равно как и другие приписывают акт крещения самому Иоанну. На основании этих соображений можно предполагать, что Иоанн сам, самолично, погружал каждого в воду, возлагая на него руку или руки. Такому предположению не только не противоречат, а напротив, подтверждают его выражения, употребленные у Иоанна 4:1, 2: “когда же узнал Иисус о дошедшем до фарисеев слухе, что Он более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн, — хотя сам Иисус не крестил, а ученики Его...” По крайней мере фарисеи могли думать, что крещение совершал Сам Иисус Христос. На самом деле это было не так, и евангелист здесь только повторяет мнение фарисеев, точно указывая, кто именно крестил. Но отсюда, во всяком случае, можно заключить, что крещаемые и крестившие во время акта крещения находились в такой близости, что для посторонних возможно было отличать, кто именно крестил и кто не крестил. Другими словами, крещение не было одним только допущением, дозволением, приглашением или увещанием ко крещению, но актом, свойственным и крещаемому, и крестившему. Такому пониманию, может быть, препятствует только количество народа, собиравшегося к Иоанну, так что он не мог каждого погружать. Но при этом нужно иметь в виду достаточную продолжительность служения Иоанна. Крещение, таким образом, не было простым купаньем в Иордане, хотя в точности мы и не знаем, какие внешние обряды или символы употреблял при этом Иоанн, и были ли даже они собственно обрядами и символами.

7. Увидев же Иоанн многих фарисеев и саддукеев, идущих к нему креститься, сказал им: порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева?

(Лк. 3:7). Увидев же Иоанн многих фарисеев и саддукеев. Фарисеи и саддукеи были тогда две партии (но не секты), враждебные одна другой, историческое происхождение которых темно. Происхождение фарисеев относят ко времени Ионафана, преемника Иуды Маккавея (161-143 до Р. Х.). Они были преемниками хасидимов. Хасидимы (ревнители закона, благочестивые) настаивали на исполнении закона и обязанностью человека считали исключительно только повиновение воле Божией, как она открыта в Библии. Так как хасидимы по разным причинам держались отдельно от простого народа, то получили название фарисеев, или отделенных. Число фарисеев около времени Христа доходило до 6000. Отличительным признаком их было лицемерие. Так как они посвятили все свои силы изучению и соблюдению закона, то считали самих себя истинными вождями и учителями народа. И народ до известной степени соглашался с этим. При Ионафане партия вооружилась против того, что он был первосвященником, хотя мать его была некогда рабыней. Это воз-

будило гнев Ионафана и он перешел на сторону саддукеев. Под этим последним названием разумелась партия практических людей, которые связали себя с судьбами Маккавейского дома. Они были преданы закону, насколько это согласовалось с их планами обеспечить для Израиля его независимость. Это была партия священнической аристократии. Название ее одни производят от Садока, который был священником при Давиде и Соломоне (3 Цар. 1:32-39); другие от Садока, жившего много после и бывшего учеником Антигона Сохо, еврейского книжника, известного только почти по одному имени. В Авот р. Нафана (гл. 5) говорится, что “саддукеи называются по имени Садока.” Оба эти производства, однако, сопряжены с лингвистическими затруднениями. Елифаний (Haeres. 14) говорит, что члены партии называют себя саддукеями потому, конечно, что это название происходит от слова праведность; ибо *седек* значит праведность. По этому объяснению фарисеи считали себя праведными и назывались цацдуким. Изменение в цацдуким могло произойти вследствие народной остроты. Саддукеи были немногочисленны во время Христа, к ним принадлежали высшие лица церковной иерархии, они отличались угодливостью, жестокосердием и хитростью.

Идущих к нему креститься: буквально — идущих ко крещению его (αυτου выпущено, однако, в Синайском и Ватиканском кодексах, у Тишендорфа и Вестк. Хорта), т.е. Иоанна. Предлог к (επι) означает движение к месту. Указывает ли он на цель прибытия фарисеев и саддукеев — креститься от Иоанна — сомнительно, ввиду того, что “фарисеи и законники,” по словам Луки (7:30) отвергли волю Божию и не крестились от Иоанна. По всей вероятности, так делали и саддукеи.

Порождения ехиднины: под ехиднами разумеются маленькие змейки, которые живут только в жарких странах, весьма ядовитые и опасные. Иоанн называет фарисеев и саддукеев не ехиднами, а порождениями ехидн. Под этим можно понимать детенышей ехидн или же вообще змеиный род их. В обоих случаях указывается на нравственное состояние фарисеев и саддукеев, которое заставляло их походить на ядовитых змей или их детенышей.

Будущего гнева. Несомненно, что Иоанн представлял наступающее царство не только царством милосердия, но и царством гнева, и притом преимущественно, что видно из дальнейших его слов, где он сравнивает царство с гумном, людей с пшеницей и соломой, говорить о Мессии, что у Него веятельная лопата в руках. Он сожжет солому (мякину) огнем неугасимым. Такие представления не вполне соответствовали, конечно, духу нового царства и деятельности Христа, как об этом мы знаем из последующих событий, и были еще ветхозаветными.

8. сотворите же достойный плод покаяния

(Лк. 3:8). Буквально: и так сотворите плод, достойный покаяния (слав. — сотворите ибо плод достоин покаяния). Иоанн призывает фарисеев и саддукеев не к покаянию, а к делам, из которых было бы видно, что они желают принести покаяние, — или, что то же, изменить свой прежний, негодный Богу, образ мышления и поведения, — иначе их прибытие к Иордану не принесет им пользы, не поможет им избежать грядущего гнева. В чем заключался этот плод, отчасти видно из дальнейшего.

9. и не думайте говорить в себе: “отец у нас Авраам,” ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму.

(Лк. 3:8). У Луки приводятся почти буквально те же слова, как и у Матфея. Вместо “не думайте” (Мф.) у Луки сказано “не начинайте,” хотя в русск. оба выражения переведены одинаково. Иоанн не выражается просто: не говорите в себе, но “не думайте” об этом. Выражение: думать о том, чтобы что-нибудь сказать, было “иерусалимской фразой, которая встречается повсюду в Талмуде.” Однако на нее не следует смотреть только, как на гедбраизм, потому что она свойственна и греческому языку.

Говорить в себе — говорить про себя (ср. Пс. 13:1; Откр. 18:7 и проч.). Фарисеи и саддукеи не столько заявляли на словах о своем происхождении от Авраама, сколько были в этом уверены, и эта уверенность определяла во многом их поведение.

Отец у нас Авраам, букв., отца мы имеем Авраама. Авраам называется “отец” вместо “праотец,” “предок.” Фарисеи и саддукеи переносили на себя, присваивали себе заслуги, честь и достоинство Авраама, думали, что главное их достоинство состоит в том, что они происходят от Авраама. Гордясь своим происхождением, они совершенно забывали, что главное значение перед Богом имеет не происхождение, а добрая нравственность человека.

Ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму: мысль, опровергающая то, что думали про себя фарисеи. Креститель не говорит: из деревьев, животных и проч., но из *камней*, потому что на эти камни фарисеи и саддукеи походили больше всего. Они были духовно мертвы, холодны, бесчувственны, безжизненны. Сравнение, таким образом, выбрано не произвольно, но весьма относилось к делу и резко характеризовало духовное состояние фарисеев и саддукеев. Речь Иоанна, несмотря на ее краткость, отличается необыкновенной силой. Выражение *из камней сих* (вместо просто: камней) дает понять, что Иоанн указывал на те камни, которые были видны у Иордана. Это были, вероятно, сравнительно небольшие камни (λίθος), в отличие от больших или скал (πέτρα). Последние, если бы о них говорил Иоанн, в отношении к людям могли бы свидетельствовать об их твердости.

Греческое слово, переведенное словом *воздвигнуть* (εγείρω), значит собственно пробуждать от сна. Так как на русском нельзя сказать: Бог может из этих камней возбудить или пробудить от сна детей Аврааму, то в русск. употреблено наиболее подходящее слово “воздвигать,” не вполне впрочем отвечающее греч. слову. Бог может пробудить эти камни, так что они сделаются живыми, начнут двигаться и сделаются детьми Авраама. Из Нового Завета видно, что так и было вследствие проповеди Христа людям духовно мертвым (ср. Рим. 4:16;⁶³ Гал. 3:29).

10. Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь.

(Лк. 3:9). Можно спросить: почему не сказано — при деревьях, а при корнях их? Чтобы сильнее выразить мысль и осуждение. Топор лежит при самом корне, т.е. на поверхности земли близ самого корня. Дерево, срубленное до корня, теряет всю свою жизнеспособность. Под топором можно разуть всякое орудие, которым срубают деревья. Образ теперь, вместо камней, другой: не вполне сухое дерево, но такое, которое не приносит плода, и притом хорошего.

Всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь: букв. и так всякое... дерево срубается и в огонь бросается.

⁶³ Итак по вере, чтобы было по милости, дабы обетование было непреложно для всех, не только по закону, но и по вере потомков Авраама, который есть отец всем нам...

11. Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем;

(Мк. 1:7, 8; Лк. 3:16). У Луки (3:10-15) речь дополнена обличениями и увещаниями, сказанными Иоанном другим лицам, кроме фарисеев и саддукеев. Иоанн только что заговорил о суде над людьми, представив их в виде бесплодных деревьев. Суд этот уже начинается, наступает. Но, говорит Иоанн, судья не я, суд принадлежит другому лицу. Это видно из того, что Иоанн признает свое крещение низшим сравнительно с другим крещением, которое скоро начнется. Я, говорит Иоанн, исполняю только низшие, предварительные обязанности, так сказать, только черновую работу. Другое, высшее, дело принадлежит не мне.

Я крещу вас в воде. У Луки (3:16) *водою*. Между этими выражениями нет никакой разницы, потому что предлог *εν* (в) указывает здесь, как и в других случаях, на материал, при помощи которого совершается действие, в настоящем случае — крещение. В покаяние — Итак по вере, чтобы было по милости, дабы обетование было непреложно для всех, не только по закону, но и по вере потомков Авраама, который есть отец всем нам у Луки (3:16) нет этих слов. Некоторые полагают, что здесь это выражение означает: в состоянии покаяния. Другие: “крещу, обязывая вас к покаянию” или: “с целью покаяния,” т.е. “крещение означало, что те, которые принимали его, калялись в своих грехах и желали очиститься от них.”

Но идущий за мною сильнее меня: настоящее время указывает уже на начало шествия. В собственном смысле требовалось бы будущее: тот, кто придет. Но настоящее сильнее и указывает на высшее достоинство и большую нравственную силу приходящего.

Я недостоин понести обувь Его: — не имею достаточно сил, неспособен, не считаю себя годным. У Марка — “я недостоин, наклонившись, развязать ремень обуви Его.” Разницы здесь нет, потому что то и другое лежало на обязанности рабов, и притом низших, которые не умели ничего другого делать. Признаком рабства, которое делало раба собственностью господина, было развязывание и завязывание его обуви и несение необходимых принадлежностей для него до бани. Здесь выражается глубочайшее смирение Крестителя, какого свидетелем мир до сих пор еще не был.

Он будет крестить вас Духом Святым и огнем. Справедливо указывали на важное значение здесь слова: *Он*. *Он*, а не кто-нибудь другой, тот, который приходит за Иоанном. Слово крестить употреблено здесь в переносном значении, значить погружать в Духе Святом и огне. Много споров и разногласий вызывало выражение *Духом Святым и огнем*. По одним здесь не разумеется огонь геенский. Креститель прибавляет слово (которого нет у Марка 1:8) *огнем*, чтобы дать живое изображение могущественного и очистительного действия Святого Духа.

Такое толкование принято Златоустом и многими другими, старыми и новыми, толкователями. Один из них замечает, что здесь разумеется огонь очищающий, просвещающий, преобразующий, возбуждающий священное вдохновение и ревность, и поднимающий вверх, подобно огненной колеснице, на которой взят был на небо Илия. Другие думают, что здесь разумеется геенский огонь, основываясь на выражении “огонь неугасимый” 12-го стиха. В этом последнем толковании вводится, очевидно, страшный элемент и, возражая против него, говоря, что оно противоречит Деян. 2:2-17, где говорится о сошествии Святого Духа на учеников в виде огненных языков. Но спрашивается, мог ли Иоанн иметь в виду это последнее событие? Нам кажется, что оба эти толкования недостаточны. В пер-

вом упускается из виду, что речь Иоанна строго обличительная, направленная если не исключительно, то преимущественно против порождений ехидниных. Дальше говорится об очищении гумна и о сожжении негодной травы огнем неугасимым. Это показывает, что речь Иоанна не отличалась такой мягкостью, как об этом думают.

Второе толкование слишком буквально объясняет слово “огнем,” принимая его за вещественный огонь или даже вообще за наказание и мучение. Истина, по-видимому, находится между этими двумя толкованиями. Иоанн говорит совершенно о том же, о чем говорил старец Симеон во время сретения Спасителя: “*се, лежит Сей на падение и восстание многих в Израиле и в предмет пререканий*” (Лк. 3:34). Как показывает евангельская история, около Спасителя всегда собирались люди или преданные Ему, или Его ненавидевшие. Причиной этого были преимущественно Его речи, одних одобрявшие, других обличавшие. Многие, Его ненавидевшие, покрыты вечным позором. Вот эту будущую деятельность Христа и понимает Иоанн, говоря, что Он будет крестить Духом Святым и огнем. Этому нисколько не противоречит “*вас,*” потому что и фарисеям, и саддукеям, несомненно, предлагалось крещение Духом Святым; но они его не приняли. С другой стороны, огонь обличений производил то, что и некоторые из фарисеев уверовали в Христа (Деян. 15:5). Одинаковое крещение и при помощи одинаковых средств предлагалось всем; но одни относились к этому крещению так, а другие иначе.

12. Крещение Иисуса Христа.

12. лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу Свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым.

Речь полна образами. Грядущий берет лопату и готов очистить гумно; но еще не приступил к самому действию, которое относится к будущему времени (очистить — διακοῦρατεῖ). Если бы Иоанн говорил только об обыкновенной соломе, то остановился бы на слове огнем (πυρί). Но так как он говорил образно о людях, то употребил “неугасимым.”

13. Тогда приходит Иисус из Галилеи на Иордан к Иоанну креститься от него.

(Мк. 1:9). При разборе 3:1 мы видели, что евангелист употребляет выражение “в те дни” в неопределенном значении. В том же значении и теперь употреблено слово *тогда*. Поэтому нельзя понимать этого выражения более определенно — “тогда, когда Иоанн проповедовал о Мессии и крестил народ.” Вообще точно неизвестно, когда совершилось крещение Господа. Местом крещения была Вифания (древнее чтение) за Иорданом (Ин. 1:28). Евангелист не указывает цели и поводов пришествия Христа ко крещению, за исключением слов, указанных в стихе 15: “так надлежит нам” и проч.

Приходит Иисус из Галилеи: можно толковать эти слова двояко, или — приходит из Галилеи, или Иисус из Галилеи. Лучше толковать в первом смысле. Как в первом стихе, так и здесь употреблено настоящее время.

14. Иоанн же удерживал Его и говорил: мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне?

Мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне? Относительно этих слов можно сделать два предположения: или это предложение вопросительное, или нет.

Если вопроса нет, то нужно перевести: мне нужно креститься от Тебя, а Ты приходишь ко мне.

15. Но Иисус сказал ему в ответ: оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду. Тогда Иоанн допускает Его.

Слова: “так надлежит нам исполнить всякую правду” в конце концов остаются, по-видимому, единственными, в которых мы должны искать мотива для крещения Христа. Но что такое здесь эта правда (δικαιοσύνη)? Слово имеет такое обширное значение и такой разнообразный смысл, что определить, какой смысл оно имело теперь в устах Христа, крайне трудно. По нашему мнению, здесь следует обратить внимание прежде всего на то, что слово δικαιοσύνη, очевидно, было правильно понято Иоанном, который после слов Христа не стал препятствовать Ему креститься и тотчас же крестил Его. И евангелисту, который записал разговор Христа с Иоанном при крещении, выражение также, как нужно предполагать, было вполне понятно.

Слова Христа Иоанну имеют для себя точную параллель в рассказе Иоанна 13:6-8. Христос пришел не господствовать, а служить. Еще так недавно Иоанн говорил, что у Лица, которое идет за ним, он недостойн понести (или развязать) Его обуви, т.е. представлял Его господином или владельцем, который был неизмеримо выше его. Но теперь Иоанн должен был убедиться, что его прежние представления о Лице грядущем были несколько неверны. Христос, пришедший к Иоанну для крещения, хотел показать ему, что если Иоанн есть раб, то Он, Христос, хочет подчиниться этому рабу, хочет быть рабом по отношению к тому человеку, который сам считал себя ниже раба. С таким толкованием согласуется весь контекст. Иисус Христос опровергает прежние мнения Иоанна, говоря, что Его правда заключается не в том, в чем предполагает ее Иоанн. Делается понятным выражение Иоанна: “Я не знал Его,” т.е. не знал Его таким, каким Он явился при крещении. Слова Иоанна, “*вот Агнец Божий, который берет на себя грех мира*” (Ин. 1:29) получают новое освещение. Дальнейшее, о чем рассказывает Матфей, делается также более понятным. “Слова: “так надлежит нам исполнить всякую правду” — лучше перевести: ибо так прилично нам (т.е. Христу и Иоанну) исполнить всю правду.

16. И, крестившись, Иисус тотчас вышел из воды, — и се, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него.

(Мк. 3:10; Лк. 3:21, 22).

И се, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия: один из вариантов перевода — и вот, отверзлись (слово “Ему” пропущено в некоторых кодексах) небеса, и Он увидел Духа Божия. (Видимо, все-таки, слово “Ему” совершенно точно отвечает контексту события — именно для Иисуса отверзлись небеса. Это очень точно передает славянский перевод, где не упоминается об Иоанне, и нет неоднозначности — *И крестився Иисус възде абие от воды, и се, отверзошася Ему небеса, и виде Духа Божия...* Прим. ред.) Как произошло это отверстие небес, мы не имеем никаких данных судить или представить. Высказанная здесь мысль делается понятной только при предположении, что под небесами здесь разумеются облака (так Златоуст и другие). Увидел — кто? В подлиннике ничего об этом не говорится; но по смыслу речи следует относить это слово прежде всего к Иисусу Христу. У Марка 1:10 слово Иоанн, вставленное в русск., подчеркнуто. У Луки о *видении* Иоанном и Христом голубя ничего не говорится и событие излагается объективно, независимо от наблюдавших его лиц. У Иоанна 1:32-34 видение приписывается одному Крестителю; но это не исключает вероятности, что и Христос видел голубя.

Дух Божий сошел на Иисуса Христа в виде голубя. Букв., как бы (ωσεί, слож. из ωс и ει = как бы, как если, как будто; перед числит., около, почти). На этом основании некоторые толкуют явление в духовном смысле или по крайней мере думают, что Дух Святой был только похож на голубя, был как бы голубем, но не был действительно видимым голубем. Но в таких толкованиях заключается и их опровержение. Если явление было вполне духовным и голубь есть только словесный образ, фигуральное выражение, то зачем было его и вводить? Можно было бы прямо сказать: Дух Святой сошел на Христа; или: Он исполнился Духа Святого. Конкретное и вещественное “голубь” свидетельствует о реальности явления голубя в чувственном виде. Самое явление голубя (но не орла) имело здесь символический смысл и указывало на характер деятельности Христа. В явлении голубя подразумеваются два факта: сходжение голубя вниз и приближение к Иисусу Христу. Возражение, что если бы речь шла об Иисусе Христе, который видел голубя, то было употреблено в греч. “на Самого Себя” (εφ’εαυτόν), имеет мало значения (ср., Ев. 9:7, где εαυτοῦ поставлено вместо αυτοῦ).

17. И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение.

(Мк. 1:11; Лк. 3:22). Употребленное два раза “се” в 16 и 17 стихах указывает на новизну и необычайность явлений.

Глас с небес: греч. φωνή — значит собственный звук.

Евр. *коль* (ср. Исх. 9:28; Пс. 28:3), но едва ли *бат-коль-дочь* голоса = голос, которое встречается в раввинских писаниях, хотя слово *бат-коль* по значению равно слову *коль*.

Сей есть Сын Мой возлюбленный, в котором Мое благоволение: у Марка (1:11) и Луки (3:22) выражение Матфея: сей (οὗτος = этот, он) заменяется словами: “Ты Сын Мой возлюбленный.” В подобном же изречении, сказанном во время преображения (Мф. 17:5; Мк. 9:6; Лк. 9:35; 2 Пет. 1:17), выражение “Ты” заменено везде словами “сей” (οὗτος). Из сравнения небесных слов, сказанных при крещении, можно заключить о неточной передаче их евангелистами.

Глава 4.

1. Испытание Иисуса Христа диаволом в пустыне.

1. Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола,

(Мк. 1:12.13; Лк. 4:1, 2).

Тогда служит и здесь не столько для обозначения времени, сколько для связи речи. Однако из сравнения с показаниями других евангелистов можно заключить, что испытание Христа было непосредственно после крещения. У Марка (1:12) вместо “тогда” — “немедленно” (εὐθύς), у Луки указывается не на время, а на обстоятельства, поставляющие испытание и крещение в ближайшую связь (4:1). Лука говорит как бы так: на Иисуса Христа, во время крещения, сошел Дух Святой в виде голубя, и *в то время, как Он исполнился Духа Святого* (4:1), Он возвратился от Иордана и проч. Таким образом, мы не должны предполагать, что между крещением и испытанием был промежуток. То, что у одного Матфея представлялось бы неясным, делается ясным из показаний других евангелистов.

Иисус возведен был Духом в пустыню: Матфей заменяет словом *возведен* (ἀνίχθη) более резкое выражение Марка ἐκβάλλει, смягченно переведенное в русск. *ведет*; точный смысл: выбрасывает, выталкивает. У Луки: был поведен (ἦγετο) — выражение по смыслу одинаковое с выражением Матфея, с тою только разницею, что у Матфея глагол, сложенный с ἀνά, означает — подниматься снизу вверх, восходить (соб. быть отводимым вверх). Следуя Матфею, мы должны разуместь какую-нибудь возвышенную местность сравнительно с тою, где было крещение.

В пустыню. Неизвестно, какая пустыня здесь разумеется. Мы видели, что Иоанн проповедовал в пустыне Иудейской (3:1), и под этим словом нельзя разуместь пустыни в собственном смысле (вроде, напр., Сахары), но — местность, хотя и мало, но населенную и не лишенную совсем всякой растительности. Говоря об отведении Христа, евангелисты о пустыне Иудейской не упоминают.

В виду такой неопределенности некоторые экзегеты имеют ввиду здесь ту пустыню, по которой евреи странствовали сорок лет. К такому предположению приводят несомненные параллели, существующие между странствованием евреев по пустыне и обстоятельствами искушения, и именно следующие:

- 1) переход евреев через Иордан и крещение Иисуса Христа;
- 2) голод в пустыне и голод Иисуса Христа;
- 3) испытания евреев в пустыне, которые клонились к нравственному их очищению и возвышению — и искушение Христа диаволом;
- 4) утоление голода евреев манной и искушение превратить камни в хлебы для утоления голода;
- 5) медный змей и крест Спасителя, и именно в зависимости от пребывания в пустыне.

Однако против мнения, что Христос был на Синайском полуострове, можно возразить, что евангелисты, вероятно, упомянули бы об этом факте, если бы это было так. Показание Марка, что Спаситель немедленно отведен был в пустыню и что там, вероятно, также немедленно, начался Его сорокадневный пост, служит, хотя и отчасти, подтверждением, что эти события произошли в ближайшие и неотдаленные один от другого промежутки времени, между тем как на одно путешествие на Синай потребовалось бы по крайней мере три дня (Илия шел туда сорок дней и сорок ночей 3 Цар. 19:8⁶⁴). Предполагают, что местом искушения было какое-нибудь уединенное и возвышенное место по близости от места крещения Иоанна.

Слово “*Духом*” неясно. В греческом оно употреблено с артиклем. Можно понимать здесь и Духа Святого и собственный дух Христа. В первом случае выражение означало бы, что Иисус Христос возведен был в пустыню некоторой посторонней силой, именно силой Святого Духа; во втором — что Он удалился в пустыню вследствие внутренних требований Своего собственного духа, по собственному желанию или влечению. Выражение у Марка также двусмысленно. У Луки более определенно: πλήρης πνεύματος ἁγίου, исполненный Духа Святого и (букв.) “в этом Духе” возведен был... Поэтому, мы должны отнести возведение в пустыню к *посторонней* (это выражение, конечно, неточно) силе Духа Святого; потому что, хотя и собственный дух Христа был свят, однако сближение с обсто-

⁶⁴ И встал он, поел и напился, и, подкрепившись тою пищею, шел сорок дней и сорок ночей до горы Божией Хорива.

ятельствами крещения дает право утверждать, что Христос возведен был Духом Святым, который сошел на Него в виде голубя.

Для искушения от диавола. Самая возможность искушения основывается на том, что человек может совершить какой-нибудь грех. По-видимому, искушение Иисуса Христа было бы напрасно, если бы Он не грешил и прежде искушения, и не мог допустить никакого греха во время искушения. Если верно, что Он Сам рассказал ученикам о Своем искушении и учении верно передали Его слова, то возникает вопрос: говоря о Своем искушении, сам Он предполагал ли в Себе возможность греха и падения? Вопросы эти представляют одну из глубочайших богословских проблем.

Принимая церковное учение, что Христос был безгрешен и не только безгрешен, но и не мог согрешить (см. Прав. Догмат. Богосл. Митроп. Макария, Спб. 1868, т. 2, с. 79), мы и оставляем дело в этом виде, и ограничимся исключительно только небольшим анализом употребленных в Евангелии выражений и отчасти самых фактов искушения.

Выражение: *для искушения* — указывает на цель, с которою Иисус Христос был возведен Духом в пустыню, и притом цель особенную, исключительную. Он возведен был и удален в пустыню исключительно для этой цели. Если бы имелась в виду какая-нибудь иная цель, то евангелисты, конечно, сказали бы об этом.

Слово *диавол* означает буквально: тот, который разбрасывает, сильно разделяет один предмет от другого или одних людей от других. В этом смысле употреблено это слово, напр., у Ксенофонта в начале его Анабасиса: Тиссаферн разбрасывает (так почти буквально) Кира и его брата, внушая Киру, будто брат его злоумышляет против него (1:1). Таким образом, слово *диавол* означает вообще такую личность, которая производит раздор, разделение, смуту в мышлении и чувствах; так как это делается преимущественно при помощи клеветы иди обольщений, то отсюда обычное (хотя и переносное) значение слова *диавол* — клеветник или обольститель. Отсюда в переносном же значении еще противник, враг. *Диавол* является врагом людей, потому что разрывает связь (как бы разбрасывает, разъединяет) их между Богом и человеком (Кремер). В Новом Завете *диавол* вообще не различается от сатаны, за исключением нескольких случаев (Откр. 12:9; 20:2), где оба слова помещаются рядом и очевидно служат только разными названиями одного и того же “древнего змея.” *Сатана* — слово еврейское и значит противник. В Новом Завете слово прилагается иногда к людям (Мф. 16:23; Мк. 8:33). Но в других случаях оно всегда означает “древняго змия,” *диавола*, бесплотного духа, который противодействует Богу и производит зло в мире.

2. и, постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал.

(Лк. 4:2). Буквально — и постившись дней сорок и сорок ночей. Относительно поста Спасителя можно, по-видимому, поставить только единственный вопрос: возможно ли для человека пробыть такое продолжительное время вовсе без пищи и может ли он остаться после этого жив? Известно, что, несколько лет тому назад, в Америке произвели ряд подобных опытов, и эти опыты, под наблюдением врачей, доказали, что человек, даже и обыкновенный, может выдержать полный сорокадневный пост. О том, каково было душевное состояние Спасителя в пустыне, судить, конечно, трудно. Но всего более естественным представляется нам объяснение, по которому это время проведено было в непрестанной молитве. Такое объяснение ставит, прежде всего, в связь сорокадневное пребывание в пустыне с обстоятельствами самого крещения. “Иисус, крестившись, молился,”

сказано в Евангелии от Луки. Почему же не предположить, что и дальнейшее пребывание Его в пустыне было продолжением этой молитвы крещения? Он и после много раз уходил в уединенные места для молитвы. Нет надобности предполагать, что все время сорока дней и ночей Он провел совершенно без сна, как думают некоторые экзегеты. По человечеству это едва ли могло быть. Во всяком случае, в Евангелиях на это нет никакого намека. Но что Он не вкушал никакой пищи, — это видно из свидетельства Луки, который говорит, что Он “ничего не ел в эти дни.” В Евангелиях Матфея и Луки указывается, что Он “напоследок” взалкал. Объясняют это так, что только в конце Своего длительного поста Он почувствовал голод; но можно думать и так, что Он в течение всего поста чувствовал голод, который усиливался прогрессивно к концу поста и сделался напоследок самым сильнейшим и невыносимым. На это и указывают слова ὕστερον ἐπείνασεν.

3. И приступил к Нему искушитель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами.

(Лк. 4:3). Букв.: и, подойдя, искушитель сказал Ему. Относительно формы, какую принял при этом диавол, у экзегетов — полное разногласие. Одни думают, что это было реальное, внешнее, но чисто духовное явление, и диаволу незачем было принимать какого-либо внешнего образа, что возбудило бы только подозрение в Лице искушаемом, и потому искушение не имело бы большой силы; другие — что диавол, подойдя к Спасителю, принял какую-либо внешнюю форму (скорее всего, человека), оставаясь диаволом. Первое мнение опирается на наш собственный духовный и внутренний опыт, когда мы иногда подвергаемся сильнейшим искушениям, вовсе не замечая искушителя, и однако, свои искушения относим именно к нему. Если обратить внимание на то, что ударение ставится в Евангелиях больше на искушениях, чем на Личности искушителя, которая ясно совсем и не описывается, то можно допустить, что, искушая Христа, диавол не принимал внешнего образа. Этому, по-видимому, не препятствуют и выражения, по крайней мере, намекающие на некоторый реализм явления, как “приступил,” “берет Его,” “поставляет,” “говорит” и проч., потому что все они могут быть объяснены *антропоморфически*, как объясняются подробные выражения и относительно Самого Божества. Если, однако, принять такое объяснение, то нужно будет допустить, что все искушение полностью происходило в пустыне, что поставление Христа на кровлю храма и затем возведение Его на высокую гору были явлениями только мнимыми. Возражая против этого последнего, экзегеты допускают, что диавол принимал действительный, реальный образ человека.

Если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами. Справедливо замечают, что в условном “если” здесь не выражается диаволом сомнения в достоинстве Христа как Сына Божия. Если бы диавол сомневался в этом, то не мог бы предлагать Христу совершить такое чудо, как превращение камней в хлебы. Таким образом, слова диавола имели возбуждающий смысл. Ты почти умираешь с голоду; но Ты не должен умереть, потому что и Тебе Самому, и мне хорошо известно, что Ты — Сын Божий. Ты недавно открыто признан Сыном Божиим во время крещения. Для Тебя, поэтому, несколько не трудно позаботиться о Себе. Тебе нужно сказать только слово и эти камни, которые Ты видишь, тотчас сделаются хлебами.

4. Он же сказал ему в ответ: написано: не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих.

(Лк. 4:4). *Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божьих.* Объясним сначала, насколько возможно, какой смысл могли иметь эти слова, первые, сказанные Спасителем после крещения. Тело поддерживается пищей. Но человек не состоит только из одного тела. Тело не может питать себя или питаться само по себе, оно, так сказать, передает сведения о своих нуждах и потребностях духу, и только при его помощи получает нужное для своего продолжения и существования. Дух промышляет о теле и его потребностях, оно погребло бы без такого промышления. Искушая Христа, диавол обратился, следовательно, не к главному источнику человеческой жизни. Желая добиться своей цели, он обратился к рабу (телу) вместо его господина (духа), и искал тело возобладать над своим господином, покорить его своей воле. Но такой порядок не был нормальным. Не дух находится в зависимости от тела, а тело от духа. Чтобы тело было живо, нужно, чтобы жив был дух. Но жизнь духа не зависит от телесного питания. Это только так кажется. Дух питается иною пищею. Так как образ и подобие Божие заключается не в теле, а в человеческом духе, то и пища, питающая дух, подается Богом — это есть слово Божие. Диавол представлял человека преимущественно как телесное существо, Спаситель представляет человека преимущественно как духовное существо. Господь как бы забыл о питании тела, питая свой дух. Диавол забыл о питании духа, выражая внешнее попечение о теле. Ошибка была раскрыта и искушение отражено.

Ответ Христа диаволу взят из Втор. 8:3.⁶⁵ По переводу LXX это место читается буквально так: ... “чтобы возвестить тебе, что не на хлебе одном будет жить человек, но на всяком слове, исходящем через уста Бога, будет жить человек.” Букв. с еврейского:... “что не хлебом одним живет человек, что всем, исходящим из уст Всевышнего, живет человек.” Наш русский текст Второзакония, как видно, отступает и от греческого, и от еврейского, и ближе всего — к латинскому Вульгаты. Трудно сказать, по какому тексту приведена цитата в рассматриваемом стихе у Матфея. Но достоверно, что Матфей отступает здесь и от еврейского текста, и от перевода LXX, что видно уже и из того, что “живет человек,” повторенное и в греческом, и в еврейском тексте, у евангелиста не повторяется. Но смысл подлинный и точный подлинника в Евангелии сохранен, причем вместо еврейского “живет” сказано “будет жить,” как у LXX. Во Втор. 8:3 писатель его напоминает народу об его странствовании по пустыне и говорит, что там Бог “смирал тебя, томил тебя голодом и питал тебя манною, ...дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким (словом), исходящим из уст Господа.” Каким образом человек живет словом Божьим, это показала жизнь евреев в пустыне. Несмотря на голод, Израиль остался там жив, потому что Господь повелел ему жить, и в нужных случаях, по слову Божию, ниспадала манна. Следовательно и Спасителю не было надобности заботиться о хлебе. Бог даст Ему пищу, когда это будет нужно. Он не умрет, если и не превратит камни в хлебы. У Луки речь эта сокращена.

5. Потом берет Его диавол в святой город и поставляет Его на крыле храма,

(Лк. 4:9). *Потом берет Его диавол:* Каким-то (совершенно неизвестным) способом Иисус Христос был взят в святой город. Все экзегеты единогласно толкуют это выражение в смысле: Иерусалим, хотя он и не назван здесь по имени. На это с одной стороны указывает артикль (την), а с другой — употребление евреями этих слов для обозначения

⁶⁵ Он смирал тебя, томил тебя голодом и питал тебя манною, которой не знал ты и не знали отцы твои, дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким [словом], исходящим из уст Господа, живет человек;

именно Иерусалима (см. 27:53; Откр. 11:2; 21:2, 10; 22:19 и проч.). Есть основание подозревать, что у Филона храм не только называется святым, но и “святым святых,” т.е. что Филон обозначает этим словом не только “святое святых” в храме, но и весь храм. Что под святым городом разумеется здесь именно Иерусалим, это доказывается и дальнейшими словами 5-го стиха: *и поставляет Его на крыле храма.*

6. и говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею.

(Лк. 4:9-11). Для правильного понимания этих слов мы должны их несколько перефразировать, подставив вместо выражения Сын Божий названия каких-либо других высоких лиц, напр.: если ты царь, пророк, священник и проч., то бросься вниз. Если бы такое предложение было сделано обыкновенным лицам, поставленным на какой-нибудь вершине или крутизне, и если бы бросаться вниз не было никакой надобности, хотя и было бы безопасно, то они просто указали бы на недостаток логики в подобном предложении. Если кто-нибудь царь, пророк, священник или какой-нибудь другой сановник, даже просто обладающий какими-нибудь особенными силами человек, то почему же он должен бросаться вниз? В искушении дьявола этот *недостаток логики* сильно замаскирован и подкреплен ссылкой на слова Священного Писания, очевидно, сказанный в ответ на прежнее слово Спасителя: $\gamma\epsilon\upsilon\rho\alpha\lambda\tau\alpha\iota$ (написано), которое повторяет здесь дьявол. Сын Божий должен обладать и обладает чудесной силой и должен ее обнаруживать. Прежде чем совершать другие чудеса, Сын Божий должен испробовать, проверить существование чудесной силы на Себе Самом. Для проверки, для пробы избрано действительно такое чудо, которое и по понятиям древних, и по нашим, показалось бы, можно сказать, чудом из чудес, сверхъестественным и потому самым убедительным для всех, — чудом, которое равнялось бы совершенному уничтожению *всех законов тяжести*. Для Сына Божия это возможно и безопасно.

Ибо написано: Ангелам Своим (Бог) заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею. Русск. текст переведен с греческого буквально, за исключением слова “понесут,” которое в греч. значит соб. “поднимут” ($\alpha\sigma\sigma\upsilon\sigma\iota\nu$). Текст взят из псалма 90:11-12, который по переводу LXX читается буквально так: “потому что Ангелам Его (Своим) Он заповедует о Тебе сохранить (сберечь, оградить) Тебя на всех путях Твоих; они на руках поднимут Тебя, чтобы Ты не ударил о камень ногу Твою.” Матфей пропускает слова “сохранить Тебя во всех путях Твоих,” а Лука — “путях Твоих.” Если в греческом LXX вычеркнуть выпущенные евангелистом слова и не обращать внимания на соединительный союз и ($\chi\alpha\iota$) и на $\acute{\alpha}\rho\omega\iota\nu$ вместо $\acute{\alpha}\rho\omega\sigma\iota$, то между текстом LXX и Матфея нельзя замерить никакой разницы. Просматривая еврейский текст, находим, что он читается буквально так: “потому что Ангелам Своим заповедует для Тебя сохранить Тебя на всех путях Твоих; на руках они будут поднимать (от евр. *наша*) Тебя, чтобы не преткнул Ты о камень ногу Твою.” Тексты эти настолько сходны, что трудно решить, какому тексту следовал евангелист. Но вероятнее — тексту LXX. В Пс. 90:11-12 ничего не говорится о поставлении на высокое место, падения оттуда и поддержке со стороны Ангелов. При чтении этих стихов сразу же видно, что дьявол неправильно приложил текст к обстоятельствам, в которых находился Иисус Христос. Замечательно, что Он не считает здесь нужным раскрывать какой-либо логической ошибки или неверности мысли; но отражает искушение только текстом, по-видимому, не имеющим ближайшего отношения

именно к второму искушению, а относящимся одинаково и ко всем остальным искушениям.

7. Иисус сказал ему: написано также: не искушай Господа Бога твоего.

(Лк. 4:12). Буквально — сказал ему Иисус: опять написано: не испытывай Господа Бога твоего. Слово опять употреблено здесь не в значении *но*, а в значении еще, кроме того. Характер опровержения здесь разнится от того, какой был при первом искушении. В первом искушении мысль, которую диавол внушал Спасителю, была собственно мыслью диавола и потому естественно, если она была опровергнута словами священного писания. Употреблять тот же метод опровержения во втором искушении значило бы опровергать священное писание. Текст, выбранный диаволом, был сам по себе верен; верно было и его приложение к людям и к самому Спасителю, хотя и не при тех обстоятельствах, в каких Он находился. Неправильность заключалась в том, что этот текст выставлен был, как орудие искушения. Поэтому Христос, не опровергая слов диавола самих по себе, указывает только на характер его поступка или действия. Словами Священного Писания неправильно искушать Бога, давшего это писание и сообщившего ему Свой божественный авторитет. Поэтому в данном случае “прибавка” Иисусом Христом “выражения из писания есть квалификация и толкование его, но не опровержение” (Альффорд).

Текст, приведенный Спасителем, заимствован из Втор. 6:16⁶⁶ и содержит в себе напоминание евреям об искушениях (ропота, возмущениях и проч.), которыми они искушали Бога в Массе, местности на Синайском полуострове. У Матфея и Луки (4:12) текст приведен совершенно в одинаковых выражениях и сходнее с LXX, чем с еврейским, причем последняя прибавка в еврейском тексте и у LXX “как искушал ты в искушении” в Евангелиях опущена. Последнее слово — “искушение” по-еврейски *масса* — значит искушение и было названием местности.

8. Опять берет Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их,

(Лк. 4:5). Глагол “берет” (παράλαμβάνει) одинаков с тем, который употреблен в начале 5 стиха. Отсюда можно вывести, что действие диавола пред третьим искушением было такое же, как и пред вторым. На это же указывает и *опять*. Впечатление от рассказа получается такое, что диавол взял Иисуса Христа не из храма, где он с Ним находился, а *опять* из той же пустыни. И опять трудно сказать, что именно здесь происходило в действительности. Мы можем, конечно, и представить, и видеть очень высокую гору, и даже восходить на нее. Но мы не знаем ни одной горы на земле, с которой были бы видны *все царства* земные. Затруднения, с которыми мы встречаемся при толковании рассматриваемого места, совершенно таковы же, как и при толковании начального предложения пятого стиха, если только не больше. В первом случае нам указывается, по крайней мере, на определенное место, где диавол “поставил” Иисуса Христа — “святой град” и “крыло храма.” Во втором случае не только в словах Матфея, но и Луки, нет даже и такой определенности, которая в сущности граничит, впрочем, с полной неопределенностью. “Гора” (ορός, слово это употреблено без артикля) может быть, не была известна даже самому евангелисту. Она называется только ὑψηλὸν λίαν — чрезвычайно высокой. Все попытки экзегетов пробиться через непроницаемую стену употребленных здесь выражений следуют, по-видимому, признать неудачными. Одни говорят, что так как царства мира показаны

⁶⁶ Не искушайте Господа, Бога вашего, как вы искушали Его в Массе.

были диаволом “во мгновение времени” (εν στιγμή χρόνου — Лк. 4: 5), то для этого не было никакой надобности восходить на гору, и что здесь следует разуместь только видение, нечто вроде миража. Далее, поставляют в связь третье искушение с Откр. 21:10, где говорится: “и вознес меня (один из семи Ангелов) в духе на великую и высокую гору и показал мне великий город, Святый Иерусалим.” Так как в Апокалипсисе сказано “в духе” (εν πνεύματι), то отсюда, в виду очень заметного сходства апокалипсических и евангельских выражений, можно заключить, что поставление на горе было только чисто духовным и, следовательно, недействительным.

Некоторые говорят, что Палестина находилась под владычеством Бога, а не диавола, и потому диавол не показывал ее Христу с высокой горы, а показал только языческие страны, бывшие в его власти. Некоторые утверждали даже, что диавол просто взял и развернул перед Иисусом Христом “географическую карту,” на которой были начерчены все земные царства. Но тут опять имеет силу прежнее возражение, — что для этого едва ли нужно было восходить или возноситься на весьма высокую гору.

“Третье искушение,” пишет один из новейших экзегетов, “опять (πάλι, ст. 8), как и второе, вводится указанием на силу сатаны воздействовать на чувственную жизнь Иисуса Христа. На этот раз Он *чувствует и видит* Себя поставленным на очень высокую гору и получает то впечатление, что осматривает оттуда все в совокупности царства Мира и славу их. Как мало Матфей думает о том, что на земле существовала такая гора, с которой человек своими телесными глазами мог наслаждаться таким видением и таким видом, доказывают слова δεῖχουσιν αὐτῷ (показывает Ему). Здесь сообщается, однако, нечто большее сравнительно с тем, что диавол обратил внимание Иисуса Христа на предметы, которые Он и без того увидел бы или мог видеть. В выражении скорее обозначается видение того, что Иисус видел, равно как и действие сатаны, подобно поставлению на храмовой стене через εστῆσεν αὐτόν ст. 5. Диавол очаровывает глаз Иисуса картиной, которая навязывает Ему впечатление, выраженное через λάσας βασιλείας κτλ. Он видит не только управляемую отчасти сыновьями Ирода, отчасти непосредственно римлянами страну Израиля, которую выпускать здесь нет никакого повода, но и все владельческие области, которые и в ином смысле были частью этой мировой картины; и Христос видит не только эти далекие виды, но и все, что служит к их украшению или красоте, картины природы, как и произведения искусства, которые возрастил Бог и велели устроить цари” (Цан). Таковы современные попытки прояснить это явление. К сказанному, вероятно, для сообщения большей реальности картин, прибавляется иногда, что Иисус Христос увидел “Iluren, Statte, Palaste, Schatze u. s. w.” (поля, местности, дворцы, богатства и т.д.).

Новейшим толкованиям такого рода мы с полным правом могли бы предпочесть толкования древние.

“Слава Мира,” пишет Иероним, которая с миром прейдет, показывается на горе и во мгновение времени; Господь же сошел на изменности и поля, чтобы преодолеть Диавола смирением. Далее, диавол спешит Его возвести на гору, чтобы и другие упали оттуда, откуда он сам упал, по апостолу: “чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом” (in loc.). Это толкование, хотя, конечно, и не объясняет всего и не проникает (да и не ставит целью проникнуть) в тайны, отличается по крайней мере простотой, свойственной и самому евангельскому рассказу. Принимая такую простоту за образец, мы должны толковать рассматриваемое место приблизительно так: диавол берет Христа, показывает Ему на известной горе все царства Мира, неизвестно как. Сущность искушения заключается не в том, чтобы поставить Иисуса Христа на высокую гору и прельстить Его красотой

земных царств, а в том, чтобы, воздействуя на Его человеческую природу, заставить Его поклониться искусителю и тем нанести оскорбление Богу. Это — главная цель, которой диавол хотел достигнуть средствами, нам совершенно неизвестными и непонятными, но, однако, такими, которые находят себе постоянный отклик в человеческой душе и жизни. Диавол и многих других людей ставит иногда на весьма высокую гору, и эти люди усердно кланяются и служат ему, сильно маскируя свое служение диаволу служением Богу. Но Христос поставил Себе целью не господство, а служение людям. В третьем искушении, поэтому, диавол как бы примыкает к тем людям, которым намеревается послужить Христос. Люди возведут Христа на высокую гору вследствие служения Его им. По психологическому закону в добровольном служении подразумевается власть, в добровольном рабстве и унижении — свобода и величие. Люди возвысят Христа; но диавол сделает это легче и скорее, если Христос будет служить ему. Люди возвысят Христа вознесением Его на крест, диавол возвысит Его, передав Ему, со всею славою и красотой, земные царства, которые принадлежат ему, не причиняя Христу страданий. Но Христос пришел спасти людей, а не диавола. Средства спасения людей не могли быть применены к диаволу. Люди представляют из себя, хотя и очень малые, но положительные величины; диавол есть величина отрицательная.

9. и говорит Ему: всё это дам Тебе, если, пав, поклонись мне.

(Лк. 4:5-7). В некоторых кодексах — “сказал” или “говорил” (εἶπεν). Чтобы понять смысл этого искушения, нужно, по-видимому, рассуждать не столько о том, что принадлежало диаволу, а о том, что принадлежало Христу.

Искушение было, так сказать, продолжением крещения, было переходом от внешнего погружения в воды Иордана к внутреннему крещению, которое заключалось в молитве и посте. На последней ступени этого внутреннего крещения, рабское состояние и рабский вид Христа дошли до крайней степени. Он не имел даже хлеба, которым мог утолить Свой чрезвычайный голод. Первое искушение имело вид попечения со стороны диавола о теле Христа, и кто был голоден, тот знает, как привлекателен бывает для голодного даже камень, превращенный в хлеб. Но такое искушение оказалось слишком малым количеством и было отвергнуто. В последующих искушениях привлекательное постепенно усиливается. Привлекательное для голодного тела заменяется привлекательным для духа. На последней ступени предлагается то, что в высшей степени привлекательно для голодного человека. Это правда, что для богатства иногда бывает привлекательна нищета; но так бывает только в редких случаях, в случаях пресыщения. Для бедного же и голодного раба всегда привлекательна бывает самая идея о господстве, счастье и благополучии. Тут дело идет не об одном хлебе насущном, а об изобилии. Таким образом, третье искушение очень ясно служит как бы последствием первого. Несомненно, что ни один обыкновенный человек, даже и в лучшем положении, чем в каком находился Спаситель, не устоял бы пред таким искушением. Он поклонился бы диаволу и, что всего удивительнее, нашел бы возможным себя оправдать. Тысячи, даже миллионы людей только и мечтают о таком поклонении. Таким образом, и здесь мы встречаемся с плюсом и минусом, а величины, поставленные при них, далеко не близки и несоразмерны. На стороне Христа был минус всякого житейского благополучия. На стороне диавола была положительная величина, и, если бы она была даже и не особенно огромна, не отличалась абсолютным характером, то и тогда могла бы быть привлекательна для лишенного всякого имущества и страдающего Отрока Господня. Но, с другой стороны, в духовном отношении числа были совершенно

обратными. Страдающий раб, как раз именно в силу самого этого страдания, был Господь (Κύριος), Он господствовал в силу самой воспринятой Им идеи служения. Дьявол же был рабом. Обманчивое приглашение поклониться было призывом Господа поклониться рабу. В этом заключалась логическая несостоятельность искушения, и оно было отвергнуто.

10. Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи.

(Лк. 4:8). Несмотря на краткость, слова Христа (особенно на греческом) дышат здесь энергией и силой. Ὑπάγε на греч. сильнее, чем “отойди,” и значит: “прочь с Моих глаз.” Сила искушения вызвала окончательное и гневное удаление сатаны. Прибавка ολίγω μου, что значит отойди назад от Меня, т.е. почти “следуй за Мною,” имеющаяся в некоторых, сравнительно неважных, кодексах и подтвержденная Иустином Мучеником (Dial. 103), Афанасием Александрийским, Златоустом, Феофилактом и другими, хотя, след., и очень древняя, считается, однако, вставкой из Матфея 16:20; Мк. 8:33. Ориген прямо говорит, что ее не следует присоединять (χωρίς τῆς ολίγω μου προσθήκης). Игнатий, Иринеи, Иероним, Евсевий и др. ее выпускают. Ее нет в важнейших кодексах, Синайском и Ватиканском. Вероятнее всего, слова эти были опущены в первоначальном тексте. Это предположение подкрепляется тем, что подобные же слова Петру (с прибавкой ολίγω μου) не означают повеления ему отходить от Христа, а только — не становиться на Его пути и не препятствовать Его намерениям. Отсюда, если бы такое же повеление дано было и дьяволу, то он не был бы отогнан, а или мог, или должен был следовать за Христом. Дьявол отступил от Христа только до времени; но весьма невероятно, чтобы Христос мог дать повеление, чтобы дьявол постоянно следовал за Ним. Текст в ответе Христа взят из Втор. 6:13. У LXX это место читается: “Господа Бога твоего будешь бояться и Ему одному служить.” Букв. с еврейского: “Господа Бога твоего бойся и Ему служи (будь рабом).” Ввиду такой разности одни думают, что текст переведен в вольном переводе с еврейского, другие — взят у LXX с небольшими изменениями. Откуда действительно был заимствован текст, решить трудно. Вероятно из LXX.

В Библии рассматриваемый текст приведен почти рядом с другим, указанным Христом во втором искушении, и имеет тот смысл, что Господу Богу должен был служить Израиль и Ему одному поклоняться. Следовательно, и в рассматриваемом месте Евангелия речь идет не об Иисусе Христе, а о Боге Отце, и смысл тот, что, вместо поклонения дьяволу, Иисус Христос должен поклоняться Богу и служить Ему. Но в переносном и отраженном смысле слова эти могли иметь отношение и к дьяволу. Спаситель говорит ему как бы так: ты искушаешь Меня поклониться тебе и служить; но ты сам должен поклоняться Богу и служить Ему. А так как перед дьяволом был Бог, равный Отцу и Духу по существу, то слова Христа могут иметь и такой смысл: вместо того, чтобы Мне поклоняться и служить тебе, ты сам должен поклоняться и служить Мне. Блаж. Иероним, в своем толковании, кратко и ясно выражает эту мысль: “дьявол, говорящий Спасителю: если, падши, поклонись мне, слышит противоположное, что ему самому должно более поклоняться Ему, как своему Господу и Богу.”

11. Тогда оставляет Его дьявол, и се, Ангелы приступили и служили Ему.

(Мк. 1:13). Слова Лк. 4:13 “до времени” бросают некоторый свет на характер всех трех искушений, показывая, что они были главными, выдающимися и самыми сильными, но что дьявол искушал Христа и после. Так как мы не знаем, чтобы дьявол после являлся

Христу для *искушений* в каком-либо чувственном виде, то отсюда можно было бы заключить, что и первые три главные искушения не были также грубо чувственными, т.е. что диавол и в это время не являлся Ему в каком-либо чувственном виде — *И се, Ангелы приступили и служили Ему*. У Луки нет ни слова о служении Ангелов; у Марка слово Ангелы поставлено с артиклем, у Матфея — без артикля. Трудно объяснить, отчего зависела подобная разница; но она едва ли дает право считать встречающиеся у Матфея и Марка сходные выражения (Марк: καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ; Мф: καθ' ἰδοῦ ἄγγελοι προστίλουν καὶ διηκόνουν αὐτῷ) доказательством, что со второй половины 11 стиха Матфей, раньше вместе с Лукой следовавший к неизвестному источнику, теперь снова возвращается к Марку 1:12, 13. Было ли явление Ангелов видимым, или только духовным, неизвестно. Но каково бы оно ни было, по-видимому, произвольно присоединять к евангельскому рассказу прибавку, что Ангелы “служили” Христу *allato cibo*, — тем, что принесли Ему пищи. Может быть, было и так, но об этом ничего в Евангелиях не говорится и потому нам об этом ничего не известно. Логическое ударение как у Матфея, так и Луки стоит, по-видимому, не над тем, чем служили Христу Ангелы, а над тем, что они Ему именно служили. Диавол требовал от Него себе поклонения, Ангелы служили. Такая резкая перемена в указании отношений едва ли чаёт считаться только метафорическою. Выражение διηκόνουν (служили) означает некоторую продолжительность служения, а не кратковременный акт поклонения. В некоторых случаях оно указывает на “служение” или “прислуживание” за столом (Лк. 4:39; 10:40; 12: 37; 17:8; Мф. 8:15; Мк. 1:31; Ин. 12:2), но употребляется не всегда в таком значении, а означает и более общие услуги. Можно наблюдать здесь, что служение Ангелов соответствовало намерению Самого Христа “служить.” В отличие от δουλεύειν — διακονεῖν означает служение непринужденное, с любовью. Когда не было нужно, Христос не пользовался служением Ангелов (см. ст. 6 и 26:53); но в нужное время они начали служить Ему, как Отроку Всевышнего, по воле Самого же Господа.

12. Удаление в Галилею и поселение в Капернаум.

12. Услышав же Иисус, что Иоанн отдан под стражу, удалился в Галилею

(Мк. 1:14). Когда это было? Точно определить едва ли возможно. Можем представить только вероятные соображения. Едва ли можно предположить, что деятельность Крестителя продолжалась больше двух лет. Если выделить отсюда около года на заключение Иоанна, то получается следующее. От крещения Иисуса Христа в январе 780 года от основания Рима до беседы с самарянкой прошло около пяти или шести месяцев. В это время Иоанн, по-видимому, уже был заключен в темницу (Ин. 4:1-3; ср. Мф. 4:12; Мк. 1:14; Лк. 4:14) и в следующем 781 или 782 г. казнен.

Удалился в Галилею: это удаление в Галилею можно принимать, как одновременное со слухом об Иоанне, не бывшим, впрочем, причиной удаления. Во всяком случае, причин удаления в Галилею не указывается и они совершенно неизвестны.

13. и, оставив Назарет, пришел и поселился в Капернауме приморском, в пределах Завулоновых и Неффалимовых,

(Лк. 4:31). С еврейского Капернаум значит “селение Наума” (пророка). В настоящее время город находится в развалинах, на северо-западной стороне Галилейского озера, на покато́й плоскости, которая опускается к озеру, а за городом постепенно переходит в холмистую местность. Место, где стоял прежде Капернаум, называется в настоящее время

Телл-Хум, причем “Хум” значит “черный,” потому что камни здесь, за немногими исключениями, из черного базальта. Название Капернаум не имеет никакого отношения к Телл-Хум. Среди развалин современного Телл-Хума видны остатки какого-то здания, может быть крепости, церкви или синагоги, выстроенной, как думают, сотником, хотя древность здания несколько и сомнительна. Паломники, с четвертого столетия оставившие записи о своих путешествиях, согласны в том, что современный Телл-Хум был действительно во время Христа Капернаумом. Могло, однако, быть, что в основание таких суждений были приняты местные предания, которые часто бывают недостоверны. Слово “приморском” прибавлено, вероятно, потому, что в следующем стихе говорится о “пути приморском.”

14. да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит:

Евангелист не указывает оснований, почему Иисус Христос переселился в Капернаум, а — на то, какой это поселение имело смысл. В этом факте исполнилось древнее пророчество, которое и приводится в следующем стихе.

15. земля Завулонова и земля Неффалимова, на пути приморском, за Иорданом, Галилея языческая, 16. народ, сидящий во тьме, увидел свет великий, и сидящим в стране и тени смертной воссиял свет.

Речь в стихах 15 и 16 (на греч.) отличается необыкновенной красотой, почти ритмическая, размеренная, звучная и музыкальная. Стихи эти взяты из Ис. 9:1,2.⁶⁷ При сравнении о переводе LXX заметны сильные отступления. У LXX буквально так: “это сначала пей, скоро делай, страна Завулону, ты, земля Неффалима, и остальные, которые в области приморской и за Иорданом, Галилее языков. Народ, ходящий во тьме, смотри на свет великий; живущие в стране, тени смерти, свет засветит для вас (над вами).” LXX перевели еврейский текст совершенно неправильными греческими выражениями, но при этом склад речи у них остался больше еврейский, чем греческий. Разности между переводом LXX и текстом Матфея заставляют предполагать, что в настоящем случае Матфей взял текст не с греческого, а с арамейского или еврейского. На это указывает и форма *ὁβόν* (винит. пад.), свойственная еврейскому языку. (Совершенно непонятно, какой оригинал греческого текста использует автор. В славянском переводе все контекстно соответствует русскому. *Да сбудется реченное Исаией пророком, глаголющем: Земля Завулону и земля Неффалимля, путь моря об он поле Иордана, Галилея язык... Прим. ред.*)

“Смысл еврейского текста (8:23-29:1) отличается и сам по себе темнотой, и “его еще более темным сделал перевод LXX” (Цан). Букв. с евр.: “в прежнее время считал Он (Бог) малой землю Завулону и землю Неффалима, а в последующее считает ее важной, — путь приморский, по ту сторону Иордана, Галилею языков. Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий, живущие в стране могильного мрака, — свет воссияет им.” Греческий текст Матфея можно читать двояко, — смотря по тому, как будет поставлена запятая: “на пути приморском, за Иорданом,” или: “на пути приморском за Иорданом.” Вероятнее первое.

Как видно, здесь обозначаются различные местности, центром которых сделался Капернаум, именно: 1) земля Завулонова и Неффалимова на пути приморском, т.е. не вся, а только местности прилегающие к озеру; верхняя Галилея, часть ее, принадлежащая к колону Неффалимову, где были перемешаны язычники с иудеями (1 Мак. 5:15); 2) местно-

⁶⁷ Прежнее время умалило землю Завулонову и землю Неффалимову; но последующее возвеличит приморский путь, Заиорданскую страну, Галилею языческую. Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живущих в стране тени смертной свет воссияет.

сти, лежащие за Иорданом, т.е. Перея. Жители этих местностей характеризуются как народ, живущий “во мраке” (ἐν σκότειν) и в стране и сени смерти (неизвестно, почему Мейер относить слово Θανάτου только к χώρα). Если такими были они во время Исаии, то остались ли они такими же во время Христа? Одичание их пророк приписывает, конечно, варварским нашествиям (8 гл.) и затем переходит к изображению лучших дней. Во времена Христа едва ли было так, что жители перечисленных стран находились в большем мраке, чем другое, хотя суд над лежащими близ озера городами (Мф. 11:21 след.) и свидетельствует о развитии среди них неестественных пороков, которые никогда, конечно, не служат признаком высокого умственного и нравственного развития. Евангелист противопоставляет здесь относительный свет народного развития — великому свету, который воссиял с пришествием и деятельностью Спасителя; первый свет, народный, мог казаться евангелисту мраком и сенью смертной в сравнении с этим великим светом.

17. Проповедь Иисуса Христа и избрание учеников.

17. С того времени Иисус начал проповедывать и говорить: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное.

Слова эти буквально почти сходны с словами Мф. 3:1,2, где он говорит о начале проповеди Крестителя. Но какой смысл имела теперь та же проповедь в устах Иисуса Христа? Объясняя эти слова, некоторые (Штраус) высказывали даже мнение, что не Иоанн считал себя предтечей Христа, а Сам Христос считал Себя предтечей Иоанна; но такое мнение уже совсем не оправдывается никакой исторической критикой. Гораздо лучше объяснять дело так, что первоначальная проповедь Христа была продолжением проповеди Иоанна, и, как продолжение, имела поначалу внутреннюю с ней связь. Однако, смысл первоначальной проповеди в устах Иоанна и Иисуса Христа был не одинаков. Разница, как можно думать, заключалась в следующем. Иоанн говорил как бы так: покайтесь, потому что скоро придет (явится) Царь и приблизилось Его Царство. Иисус Христос: приблизилось Царство. Следуя порядку постепенности, Он не выставлял Себя перед народом Мессией, а проповедовал, как пророк, связавший Свою деятельность с предшествующей деятельностью Иоанна как пророка. Но проповедь Христа скоро сделалась Евангелием Царства (εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας), тогда как об Иоанне этого не говорится (хотя в Лк. 3:18 о нем и употреблено слово εὐηγγελίξето). Таким образом, первоначальная проповедь Иисуса Христа и Иоанна были сходны, но вскоре наступает так называемая дифференциация.

18. Проходя же близ моря Галилейского, Он увидел двух братьев: Симона, называемого Петром, и Андрея, брата его, закидывающих сети в море, ибо они были рыболовы,

(Лк. 1:16). Слово “проходя” (περίπατων) указывает на неоднократное посещение Галилейского озера, хотя и не имеет здесь того смысла, какой придавался ему в греческой классической прозе — для обозначения учительского общения философов (перипатетики) с своими учениками, и в это время — обучения их и споров. Галилейское озеро называется морем (Θάλασσα) вместо “озеро” (λίμνη). Оно имеет овальную форму. Длина его с севера на юг около 18 верст, ширина около двенадцати. На западной его стороне, где был Капернаум, от самого берега начинаются закругленные холмы с длинными спусками. Самый высокий из них — Гаттин. В одном только месте известковая скала выдается в виде

мыса в озеро. Тут проходит тропинка, существовавшая задолго до Христа и бывшая тогда, как и теперь, единственным путем к северу, так что в этом месте всякий чувствует, что он касается почвы, по которой много раз ходили Спаситель и его ученики. Из Евангелия Иоанна мы знаем, что Симон и Андрей были призваны Христом раньше, вскоре после искушения, причем Симон (= евр. Симеон) был переименован в Петра. Здесь отметим факт, что Матфей уже знает, что Симон назывался Петром (ср. Ин. 1:42). Вопрос о том, сопровождали ли избранные Христом ученики Ему, когда Он ходил на праздник Пасхи, и находились ли постоянно с Ним после призвания, один из труднейших, потому что при чтении Евангелий Матфея и Марка (1:16) получается то впечатление, что Иисус Христос как будто в первый раз теперь увидел *Симона и Андрея* (так у Марка — без прибавки имени Петр) и призвал их к Себе. Непонятно, далее, почему Матфей и Марк не упоминают о других учениках, призванных Спасителем — Иоанне, Филиппе и Нафанаиле. Думают только, что рассказ евангелиста Иоанна превосходно дополняет рассказы синоптиков и при помощи Иоанна мы можем хорошо понимать их рассказы. Апостолы, может быть, отправлялись и в Иерусалим на праздник Пасхи, но не вместе с Христом. Они, после призвания, занимались прежним своим делом, рыболовством, как это было и после воскресения.

Ибо они были рыболовы: у Иоанна слова “рыболовы” (ἀλιείς) не встречается, но есть глагол “ловить рыбу” (ἀλιεύειν), отнесенный к апостолам (21:3).

19. и говорит им: идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков.

(Почти буквально Мк. 1:17). Несколько слов было теперь достаточно, чтобы ученики пошли за Спасителем. Идите за Мною — выражение это вполне соответствует еврейскому (леху ахара), которое по употреблению у евреев означало ученичество. Спаситель говорил: идите за Мною, т.е. будьте Моими спутниками и учениками.

И сделаю вас ловцами человеков: Симон и Андрей были рыбаками в прямом смысле. Спаситель говорит им, что Он хочет сделать их рыбаками в духовном смысле; вместо обыкновенной рыбы апостолы будут уловлять людей в сеть евангельскую.

20. И они тотчас, оставив сети, последовали за Ним.

(Почти буквально Мк. 1:18). Смысл выражения зависит от того, где поставить запятую. Правильнее относить “тотчас” к “оставив.”

21. Оттуда, идя далее, увидел Он других двух братьев, Иакова Зеведеева и Иоанна, брата его, в лодке с Зеведеем, отцом их, починивающих сети свои, и призвал их.

(Мк. 1:19, 20). Относительно призвания Иакова и Иоанна имеют силу те же замечания, какие были сделаны о стихе 18. Иоанн был призван раньше вместе с Андреем, хотя и не называет себя по имени (Ин. 1:37 и след.). Иаков был призван теперь, по-видимому, в первый раз. Он здесь отличается от Иакова Алфеева (Мф. 10:3). Что касается Зеведея, отца Иакова и Иоанна, то он не последовал за Христом. Не последовал потому, что, как говорит Иоанн Златоуст, “по-видимому, не уверовал (μη πιστεύσας). Поэтому и оставили его ученики. И не только не уверовал, но и противостоял добродетели и благочестию.”

22. И они тотчас, оставив лодку и отца своего, последовали за Ним.

(Мк. 1:20). Златоуст и Феофилакт ставят поступок братьев примером для лиц, следующих и желающих следовать за Христом, оставляющих ради этого имущество и родных.

23. Дальнейшая проповедь в Галилее, исцеление больных и стечение к Христу множества народа.

23. И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия, и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях.

(Мк. 1:39; Лк. 4:44). Нужно думать, что Иисус Христос сделал несколько путешествий по Галилее. Неизвестно, были ли тождественны путешествия, о которых говорит здесь Матфей, с теми, о которых говорят Марк и Лука в указанных местах. Путешествуя по Галилее, Иисус Христос учил в синагогах. Иоанн проповедовал на открытом воздухе; Иисус Христос также; но в некоторых случаях и, по-видимому, много раз — в синагогах. Синагоги возникли во время Вавилонского плена, когда храм был разрушен, и были молитвенными местами иудеев, где не приносилось, однако, никаких жертв. Синагога значит собрание. Слово “их” относится к жителям Галилеи.

Исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях: слово исцеляя, по греч. $\theta\epsilon\rho\alpha\tau\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega\nu$, значит лечить, ходить за больными, обслуживать. Дальнейшие слова — всякую болезнь и всякую немощь — указывают на чудесный характер, который придает евангелист этому слову.

24. И прошел о Нем слух по всей Сирии; и приводили к Нему всех немощных, одержимых различными болезнями и припадками, и бесноватых, и лунатиков, и расслабленных, и Он исцелял их.

Сирия была на севере и северо-востоке Галилеи. Хотя Иисус Христос ходил, учил и исцелял в Галилее, но слух о Нем прошел дальше пределов Галилейских. Во время этого путешествия приносили к нему всех страдающих, одержимых разными болезнями и муками, бесноватых, лунатиков и параличных, и Он исцелял их.

25. И следовало за Ним множество народа из Галилеи и Десятиградия, и Иерусалима, и Иудеи, и из-за Иордана.

Здесь требует объяснения слово Десятиградие. Так называлась страна к востоку от Иордана, включавшая в себе, по Плинию (Н. Н. 5:18, 74), десять городов: Дамаск, Филадельфию, Рафапу, Скифополь, Гадару, Иппон, Дион, Пеллу, Геласу (= Герасу) и Канафу. Из них, впрочем, один, Скифополь, находился на западе от Иордана. Точно числа городов нельзя определить. Впоследствии к городам прибавилось или убавилось несколько, однако страна по-прежнему называлась Десятиградием. Это был союз свободных эллинистических городов. Десятиградие прекращает свое существование в начале 2 века по Р. Х., когда некоторые из важнейших городов этого союза были присоединены к Аравии (Шюрер).

Глава 5.

1. Нагорная проповедь. Девять блаженств.

1. Увидев народ, Он взшел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его.

(Мк. 3:13; Лк. 6:12). Ко времени между событиями, изложенными Матфеем в конце предыдущей главы (ст. 23 и 24), и произнесением Спасителем нагорной проповеди относятся, между прочим: исцеление расслабленного в Иерусалиме, о чем говорит только Иоанн (5:1-47), прохождение по засеянным полям, срывание учениками колосьев и обличения фарисеев (Мф. 13:1-8; Мк. 2:23-27; Лк. 6:1-5); исцеление сухорукого (Мф. 12: 9-13; Мк. 3:1-5; Лк. 6:6-11). Затем, после событий, изложенных кратко у Матфея 4:25; Мк. 3:7-8, Спаситель взошел на гору (Мф. 5:1); по показаниям Марка и Луки, за этим непосредственно следовало избрание 12-ти (Мк. 3:13-19; Лк. 6:12-16), о котором Матфей рассказывает после. Уже из этого краткого перечня событий видно, что порядок, принятый Матфеем, совершенно несходен с порядком у других евангелистов, и это уже само по себе исключает вероятность каких-либо заимствований их друг у друга.

Увидев народ: по показанию Луки (6:12-13) это было рано утром — после того, как Спаситель провел ночь в молитве. Артикль пред словом “народ” (τοὺς ὄχλους — народы) показывает, что здесь евангелист говорит о том же народе, о котором сказал в 4:25, где слово “народ” поставлено без артикля (ὄχλοι πολλοί). “Οχλοι” много раз употребляется, во всех четырех Евангелиях, Деян. и Откр. (в посланиях — нет) и, по-видимому, всегда для обозначения простонародья, народной толпы, сборища непривилегированных людей (лат. plebs, в отличие от populus), что особенно ясно из Ин. 7:49, где фарисеи называют народ (ὄχλος) невеждою в законе и говорят, что он “проклят.” В Откр. 7:9 говорится о “людях” (ὄχλος πολὺς) “из всех племен, и колен, и народов, и языков,” — т.е. о смешанном сборище всякого простонародья (ср. 17:15). К Спасителю собрались все, кто только хотел, слышавшие о славе Его, которая теперь уже сильно распространилась.

Он взошел на гору: у Луки (6:12) сначала говорится, согласно с Мф., что Он “взошел” на гору; но потом (6:17) — что Он сошел с горы и стал на ровном месте. Это последнее обстоятельство у Матфея пропущено; но мы не видим тут противоречия между евангелистами. Матфей не говорит, что Иисус Христос, взойдя на гору, не сходил с нее, а только умалчивает об этом. Другими словами, у Матфея указывается только на одно обстоятельство, у Луки — на два. Из показаний евангелистов можно только заключить, что проповедь произнесена была в нагорных местностях Палестины, где, среди гор, были и ровные места. Слово “ровном,” в соединении с τόπος (τόπος πεδινός), встречающееся в Новом Завете только у Луки (6:17), хотя и может, конечно, означать “равнину,” но не всегда, и в настоящем случае здесь говорится просто о каком-нибудь ровном месте (небольшом) среди гор. Что касается самого слова “гора” у Мф., то до настоящего времени все попытки определить ее местоположение можно считать тщетными.

“Этой горы до сих пор не могла определить никакая география.” (Вейс). Во время Иеронима некоторые думали, что здесь разумеется гора Елеонская. Но этого, говорит Иероним, ни в каком случае не могло быть, потому что в предшествующей и последующей речи указывается на Галилею. Сам Иероним предполагает, что это была гора Фавор, “или какая-нибудь другая высокая гора.” По окончании речи Спаситель скоро пришел в Капернаум, и из этого, по словам Иеронима, также видно, что нагорная проповедь произнесена была в Галилее. Позднейшие католические экзегеты (напр., Корнелий Ляпид) на основании преданий “хорографов святой земли” высказываются очень самоуверенно, что эта гора называется “горою Христа,” потому что на ней Христос имел обыкновение молиться и проповедовать. Она находится к западу от Капернаума мили на три, невдалеке от озера Галилейского и прилегает к городу Вифсаида(?) Высота ее такова, что с нее можно видеть землю Завулонову, Неффалимову, Трахонитиду, Итурею, потом Сеир, Ермон и Ли-

ван. Ценность показаний этих “хорографов святой земли” можно видеть из того, что их показания относятся ко времени не ранее 13 века и встречаются только у латинян, почему сами по себе и “не имеют никакого исторического значения.” Мнение о том, что это была так называемая “гора блаженств” (совр. Курн или Карн Гаттин) следует считать только “правдоподобным,” но отнюдь не вполне достоверным (из слов К. Ляпида неясно, имеет ли ввиду он эту именно гору). Сами евангелисты не называют горы по имени, хотя и ставят слово “гора” с артиклем. Может быть, артикль означает только, что гора находилась на том месте, где Спаситель увидел народ. Мнение, что это была “известная гора,” Мейер считает произвольным и не соответствующим аналогиям, 14:23; 15:29.

И когда сел. По Августину, это обстоятельство относилось к “достоинству учителя” (ad dignitatem magistri). У евреев проповедники обычно проповедовали сидя. Сам Христос не всегда проповедовал сидя (см. Ин. 7:37), а христианские проповедники проповедовали стоя только в исключительных случаях, когда произносили возвышенные, более пророческие, чем учительные, речи — Деян. 2:14;⁶⁸ 13:16.

Какой-нибудь камень, лежащий на поверхности, мог послужить простой и удобной кафедрой для Спасителя. Цан указывает, что Спаситель сел потому, что хотел произнести длинную речь.

Приступили к Нему ученики Его: приступили (προσηλθον) любимое слово Матфея, встречается у него 52 раза, 6 — у Марка, 10 — у Луки и только один раз (12:21) у Иоанна. Выражение указывает не на то, что одни ученики приблизились, а что они только выделились из толпы и подошли к Спасителю ближе, чем другие. Понимать здесь 12 учеников можно только на основании указания Луки (6:13 и след.), из слов же Матфея этого прямо не видно, потому что он сказал раньше только о 4 учениках (4:18), а призвание самого Матфея, по его показанию, было уже после Нагорной проповеди (9:9). Вопрос довольно удовлетворительно разрешается тем, что здесь следует, во всяком случае, иметь ввиду вообщем учеников Христа, которые успели примкнуть к Нему во время Его ранней деятельности в Галилее. Но это не исключает возможности присутствия около Христа и 12-ти, в том числе и Матфея, если бы даже они не были еще призваны к ученичеству. Христос начал им, вслух всего народа (7:28), говорить Свою проповедь. По словам Феофилакты и других, Он учил не только учеников, но и народ.

2. И Он, отверзши уста Свои, учил их, говоря: 3. Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное.

(Лк. 6:20). Та же самая речь, но только в сокращенном виде и с изменениями, помещена у Луки 6:20-49. Вопрос об отношении “нагорной проповеди” Матфея к “нагорной проповеди” Луки чрезвычайно труден. Одни говорят, что это одна и та же речь, сказанная при одинаковых обстоятельствах и в одно время, но только изложенная в разных редакциях. Другие — наоборот, думают, что это были две речи, сказанные два раза по различным поводам и при различных обстоятельствах.

В пользу первого мнения говорит то, что многие выражения у Матфея и Луки совпадают, напр., Мф. 7:3-5 и Лк. 6: 41-42, или Мф. 7:24-27 и Лк. 6:47-49. Начало, ход мыслей и заключение обеих речей почти одинаковы. Исторические обстоятельства сходны. Против тождественности речей указывают, что сходство не простирается до полной точности; у Матфея Спаситель произносит, как сказано выше, речь Свою, сидя, у Луки стоя; у Мат-

⁶⁸ Петр же, став с одиннадцатью, возвысил голос свой и возгласил им: мужи Иудейские, и все живущие в Иерусалиме! сие да будет вам известно, и внимайте словам моим:

фея на горе, у Луки — на ровном месте; пред произнесением речи по Матфею у Спасителя были только четыре ученика, по Луке 12. Греческая церковь признает обе речи тождественными.

Различия, по нашему мнению, хорошо объясняются только и исключительно теорией фрагментов, причем вовсе не отрицается, что некоторые части учения могли быть и повторены.

Мы должны предположить, что речь Спасителя была записана вскоре после ее произнесения одним или несколькими лицами; и Матфей, и Лука воспользовались записями речи, причем для Матфея они оказали помощь при его личных воспоминаниях. Нисколько не невероятно, что Матфей записал речь и сам. Мнения новейших критиков о компилятивном характере нагорной проповеди настолько шатки, что почти не заслуживают никакого рассмотрения, и опровергаются уже тем, что нагорная проповедь превосходит своею глубиною понимание даже современных нам богословов, и потому совсем не могла быть каким бы то ни было измышлением древности. Один из новейших немецких критиков (Вейс) говорит, что эта речь Христа “всеобъемлющая и богатейшая по содержанию, не исчерпывается никаким толкованием и не переживается никакой человеческой жизнью.” Нагорная проповедь, по словам того же автора, понятна только из условий времени, когда она была произнесена. Из 107 стихов у Матфея, из которых она состоит, Луке принадлежит только тридцать.

Проповедь начинается у обоих евангелистов, Мф. и Луки, так называемыми “блаженствами.” О числе их было много споров. Не входя в подробности, можем указать, что одни экзегеты принимали только семь блаженств на том основании, что в ст. 3 и 10 повторяются одинаковые выражения: “*ибо их есть Царство Небесное,*” и потому эти два блаженства следует принимать за одно. Другие — что всех блаженств десять, по аналогии с десятью заповедями. Третьи — восемь, считая ст. 11 и 12 распространением ст. 10. Некоторые рассматривали ст. 5 как глоссу на полях. Понятно, что вопрос об этом не имеет существенной важности. Число блаженств наилучше определяется самым словом “блаженны,” которое повторяется девять раз, и потому нужно признать, что всех блаженств — девять.

Для выражения понятия о блаженстве существуют четыре греческих слова: μακάριος, ευδαίμων, ευτυχής и όλβιος. По-русски все они могут быть переведены через “счастливый.” При первом же взгляде на эти слова сразу можно видеть, что здесь не подходили ни ευδαίμων, ни ευτυχής, так как с первым соединяется представление (чисто языческое) о “счастливом” демоне, живущем в человеке и содействующем его счастью, а второе — связано с языческими же понятиями о судьбе и случае. Таким образом, оставались или όλβιος или μακάριος. Но όλβιος указывает, преимущественно, на внешнее счастье, мирское богатство. Μακάριος же преимущественно на духовное. Первое слово совсем не встречается в Новом Завете, второе — много раз. У классиков слово μακάριος употребляется для обозначения небесного, а также загробного блаженства богов и людей. В слове выражается представление об идеальном счастье, без примеси земных скорбей, хотя оно употребляется для обозначения и земного счастья, особенно в религиозном смысле.

Μακάριος соответствует еврейскому *ашре* (ашар, эшер), которое означает преимущественно спасение. Этим словом начинается первый псалом. LXX перевели еврейское *ашре* через μακάριος 38 раз. Таким образом, под блаженными, если принимать во внимание значение греческого и еврейского слова, можно подразумевать людей, которым угото-

вано вечное спасение и блаженство. Они обладают внутренними достоинствами, внутренним миром и счастьем и здесь на земле.

Слово “блаженны” служит руководящей идеей для блаженств. Это видно и из того, что Спаситель повторяет его во всех блаженствах. Гораздо труднее объяснить выражение “нищие духом” (πτωχοί τῷ πνεύματι). Это затруднение увеличивается вследствие того, что у Луки (6:20) сказано (греч.) просто “нищие” без прибавления “духом” (в русск. и слав. прибавлено “духом”). В разных комментариях мы нашли около 20 переводов этого выражения, весьма различных. (У многих святых отцов древности — “нищие духом противления,” что соответствует видимо, русскому “смиренные.” *Прим. ред.*) Встречающиеся определения: нищие; нищие духом; смиренные; принявшие на себя добровольную бедность; духовно бедные; бедные грешники; бедные души; бедные дети; люди, занимающие низкое общественное положение; притесняемые; униженные; жалкие; несчастные; нуждающиеся в помощи; уповающие на Бога; блаженные в духе (или духом) нищие; благочестивые; люди, которые отвлекли от предметов настоящего мира свои мысли, сердце и любовь и вознесли их к небу, — так что если они по внешности и кажутся бедными, то чувствуют себя довольными; а если по внешности они бывают богаты, то не прилепляются к своим богатствам, но бывают смиренны и скромны, прилежно ищут Бога, бывают гостеприимны, делают щедрые жертвования на дела милосердия, благочестия, или вообще на что бы то ни было, если это требуется служением Богу и ближнему.

Из указанных переводов ни один, по нашему мнению, не выдерживает критики. Наиболее вероятным представляется перевод выражения οἱ πτωχοί τῷ πνεύματι через “смиренные,” “скромные.” Несомненно, что он может быть и принят, по крайней мере, при элементарных объяснениях этого выражения. Однако, это не значит вовсе, что такой перевод вполне достаточен. Не говоря о том, что понятия о смирении и скромности выражаются в дальнейшем πρᾶξις, можно спросить, почему же Спаситель не выразил их через слово ταπεινός, если говорил именно о смирении, потому что ταπεινός с производными много раз встречается в Новом Завете и было лучше всем знакомо, чем несколько загадочное οἱ πτωχοί τῷ πνεύματι.

Если действительно все указанные переводы неверны, то можно ли и как объяснить разбираемое выражение? Чтобы объяснить его, скажем, что с подобными затруднениями экзегеты встречаются при объяснении многих и дальнейших изречений Спасителя в нагорной проповеди. Отчего это зависит? По нашему мнению, от того, что нагорная проповедь обладает одним замечательным свойством, на которое мало обращают внимания: она не допускает или допускает очень мало отвлеченностей в толковании. Она так хорошо приспособлена к нравам и понятиям окружавшей Христа толпы простонародья, что, как только мы забываем о толпе, так сейчас же и вступаем в область отвлеченностей, и выражения Христа делаются нам не вполне ясными. Это, конечно, нисколько не препятствует рассматривать изречения Христа и как отвлеченное богословско-теоретическое учение; но при этом никогда не следует терять под ногами почвы, на которую мы должны опираться при ближайшем и конкретном объяснении нагорной проповеди.

Нам нужно, следовательно, прежде всего вообразить, какова была собравшаяся пред Христом толпа, чтобы понять значение первого блаженства, а за ним и остальных. Эта толпа, конечно, стояла пред Ним безмолвно, с затаенным дыханием, и глаза всех людей, собравшихся из разных мест, в разных одеждах, различных возрастов и положений были устремлены на Него. Мы видим, что толпа настолько внимательна, что даже замеча-

ет, как и когда “Он отверз уста Свои.” Как относится к этому простонародью Сам Христос? Он не отгоняет от Себя народ, желает научить его и учит так, что слова Его, будучи вполне понятны народу, сразу же неизгладимо напечатлеваются в памяти и сердце Его слушателей. Поэтому начало нагорной проповеди и, как увидим, в некоторых местах продолжение ее, можно рассматривать, как целый ряд приветствий Христа к собравшимся к Нему ὄχλοι, как некоторый род captatio benevolendi со стороны Великого Учителя от Его многочисленных простых слушателей. Если мы согласимся с этим толкованием, то нам прежде всего представится до пластичности ясным выражение: блаженны нищие духом, и мы не будем иметь надобности прибегать ни к каким произвольным догадкам и неудовлетворительным переводам. Кто видал народную толпу или имел с ней дело, тот хорошо знает, что она всегда состоит из πτωχοί τῷ πνεύματι, нищих духом. Если бы было иначе, то ни один проповедник не видел бы никакой толпы около своей кафедры. Но и развитая толпа не представляет исключения; и не только толпа, но и каждый отдельный человек. Становясь, так сказать, лицом к лицу пред учением Христа и пред Его Личностью, которой свойственна необычайная “сила духа,” и отдельный человек, и толпа чувствуют всегда и вполне свою крайнюю духовную бедность.

Однажды созерцание этой толпы выразилось со стороны Христа в сожалении и попечении о ней по поводу ее вещественных нужд (Ин. 6:5; Мф. 15:32;⁶⁹ Мк. 8:2). И в настоящем случае Господь также, вероятно, посмотрел с сожалением на толпу и, приветствуя ее, назвал всех без исключения, составлявших ее, лиц, “нищими духом.” Ясно, что здесь не было и мысли о смирении, или о чем бы-то ни было подобном, а лишь простая характеристика людей, которые пришли ко Христу слушать Его учение. И тем более отличалась нищетой духа противления эта именно толпа, которая пришла к Спасителю и, без сомнения, ловила каждое Его слово, — тем более, вследствие своей крайней противоположности тогдашнего своего состояния с состоянием христианской просвещенности и преуспеяния в меру возраста совершения Христова. В среде этой, еще непросвещенной и не усвоившей себе духа Христова учения, толпы, слышались усладительные, чарующие звуки. Господь называет собравшуюся пред Ним толпу счастливой именно вследствие ее христианской неразвитости и в виду предстоявших для нее возможностей с полным и открытым сердцем и неповрежденным и неизвращенным умом воспринять христианские истины, которые есть самый дух. Ей, этой толпе, которую забросили тогдашние религиозные учителя, принадлежит Царство Небесное. К ней оно пришло, и она его принимает.

Таков ближайший, непосредственный смысл первого блаженства, вполне понятный слушателям Христа и усвоенный ими. Но точные определения этих слов трудны и едва ли возможны. Это мы должны иметь постоянно в виду и при объяснении других блаженств, равно как и вообще учения, изложенного в нагорной проповеди.

4. Блаженны плачущие, ибо они утешатся.

(Лк. 6:21). Прежде всего, укажем, что в разных кодексах стихи 4 и 5 переставлены, и эта перестановка была известна уже во втором веке. После первого блаженства (блаженны нищие духом) у Тишендорфа и в Вульгате следует: блаженны кроткие. Но в нескольких кодексах (Синайский, В, С и многие унциальные) за первым блаженством следует “блаженны плачущие.” Последний порядок может считаться общепринятым; он принят и в нашем славянском и русском текстах. Разница, конечно, или вовсе не оказывает, или

⁶⁹ Иисус же, призвав учеников Своих, сказал им: жаль Мне народа, что уже три дня находятся при Мне, и нечего им есть; отпустить же их неевшими не хочу, чтобы не ослабели в дороге.

оказывает очень мало влияния на смысл и содержание блаженств. Почему она произошла, сказать трудно.

Существующие объяснения связи первого и второго блаженств вообще неудовлетворительны. Как выше было сказано, руководящую идею блаженств дает слово блаженны (μακάριοι). Попытки объяснить их другою связью следует признать неудачными. Объясняя логически ход мыслей Спасителя в блаженствах, представляют (Толлок и за ним другие) дело так. Первоначально в человеке бывает сознание своей внутренней бедности, нищеты духа; следствием этого бывает скорбь, которая происходит от сознания своей виновности и несовершенства; а отсюда появляется кротость и стремление к правде. По мере того, как это стремление удовлетворяется и человеку даруется прощение, в нем пробуждается милосердие и любовь к другим, он очищается от грехов и стремится сообщить мир, которого он сам достиг, другим. Но, не говоря уже о том, что такое построение неясно и несколько искусственно, и, во всяком случае, не могло быть понятно непосредственным слушателям Христа, оно может еще иметь некоторое применение только к блаженствам, изложенным в 3-7 стихах, и страдает большими натяжками и еще большими неясностями в приложении к остальным блаженствам. Потому что каким образом за нищетою духа, скорбью, кротостью, исканием правды и милостью должны следовать блаженства, зависящие от разных поношений, гонений и преследований? Этого теория не объясняет. Гораздо вероятнее предположить, что Спаситель и тут хотел просто перечислить свойства и характер людей, имевших сделаться гражданами учреждаемого Им Небесного Царства, основание для чего давалось самым видом стоявшей пред Ним толпы, а вовсе не указывал на психологический процесс, в порядке постепенности, направленный для приготовления к Царству и на духовное развитие человека (ср. Лк. 6:20 и след., где блаженства указаны совсем не в том порядке, как у Матфея). На вопрос, исчерпывают ли слова Христа все счастье человека в новом Царстве, или, другими словами, перечислены ли полностью те люди, которые должны сделаться блаженными, едва ли можно ответить. Может быть, если бы пред Христом стояли еще и другие люди, каких не было в окружающей Его толпе, то были бы присоединены в Его речи и другие блаженства. Мы по крайней мере, знаем, что кроме перечисленных Христом блаженных, достойных сделаться членами Его Царства, были и еще блаженные люди (Мф. 11:6; Лк. 7:23; Деян. 20:35).

Несомненно, что как ни просты и как ни очевидны истины, указанные Христом, до них не мог дойти естественный человек своим собственным разумом, и их следует признать за откровение, и притом, высочайшее и божественное. Параллели, приводимые из Талмуда, имеют отношение не ко всем блаженствам. Попытки сблизить ст. 3-4 Матфея с Исаии 61:1-3 и показать, что Христос только повторяет слова пророка, могут считаться неудачными, потому что для всякого, читающего Библию, совершенно ясно, что между речью Христа о блаженствах и указанным местом из пророка Исаии нет никакого сходства, за исключением только отдельных выражений. Однако, могло быть, что порядок первых двух блаженств, т.е. речь о плачущих после нищих, мог быть определен указанным местом из пророка Исаии. Что касается самого значения слова “плачущие” (λευθοῦντες), то отличие его от других греч. слов, выражающих скорбь, печаль, по-видимому, в том, что оно означает скорбь, соединенную с пролитием слез. Поэтому указанное греч. слово противопоставляется смеху (Лк. 6:25; Иак. 4:9). Выражение означает вообще и в буквальном, и переносном смысле плач, и притом, преимущественно, вследствие каких-либо страданий (λένω — от πάσχω — страдаю). Говорить, что здесь имеется ввиду плач о грехах и т.п., значит опять удаляться в область отвлеченностей. Согласно нашему объяс-

нению, Христос, видя пред собою нищих духом, может быть, *видел* и плачущих. Без сомнения, такие люди знакомы и каждому, даже обыкновенному проповеднику. Если же не было около Христа плачущих теперь, то Он мог видеть их раньше. Он их приветствовал во втором блаженстве, отчего бы ни зависел их плач. Слово *утешатся* как нельзя более соответствует слову плачущие, отличается полною естественностью. Конечно, для всех плачущих самое естественное состояние в том, что они утешатся. Слово утешатся не вполне, впрочем, выражает мысль греческого слова (παρακαλέω), которое означает, собственно говоря, вызывать, призывать, затем говорить чью-нибудь кому-нибудь, увещавать, убеждать, просить кого о помощи и оказывать помощь. Последнее выражение всего более соответствует употребленному в 4 стихе παρακληθήσονται. Поэтому смысл рассматриваемого блаженства может быть таков: блаженны плачущие, ибо они получают помощь, от которой их слезы прекратятся. (Выше приведенное толкование не несомненно. Наравне с ним, а может и более достоверно, что Иисус имел ввиду плач обижаемых смиренных и кротких людей, вполне следующих заповеди Христовой. Естественно следует понимать, что Бог не оставит этих людей без утешения, а понимает их скорби, претерпеваемые в силу кроткого характера души, как процедуру ее закаливания. Несомненно, Он сможет оградить их и в этой жизни от дальнейших невзгод. Достоинством такого толкования можно считать и непосредственную связь его с предыдущей заповедью. Прим. ред.)

5. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.

Под словом кроткие разумеются тихие, смиренные, незлобивые, скромные, смиренные. Таким людям противоположны суровые (χαλροί), раздраженные (πικροί), дикие (ἀγριοί). По Августину “кроткие суть те, которые уступают бесстыдным делам (improbitatibus) и не противятся злу, но побеждают зло добром” (Рим. 12:21). Греческое πραύς или πραός значит тихий, спокойный, кроткий, мягкий, милостивый. Наблюдение кротких людей доступно всем, и потому смысл слова кроткие (πραεῖς) не представляет особенных затруднений. Зато объяснение дальнейшего выражения: они наследуют землю, представляет большие трудности, потому что тут возникают следующие вопросы: какую землю? Почему землю наследуют именно кроткие? Такие вопросы предлагал Златоуст. “Какую землю? скажи мне. Некоторые говорят, что — духовную. Но это неправда, потому что в Писании мы нигде не находим упоминания о духовной земле. Но что же это значит? Христос здесь чувственную награду установил, как и Павел.” Какая здесь именно разумеется чувственная награда или земля, Златоуст ближе не объясняет. Некоторый свет на эти слова Христа бросает обстоятельство, что слова Его почти буквально сходны с словами Пс. 36:11: “А кроткие наследуют землю” (οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν γῆν — LXX). В псалме еврейском и у LXX слово “землю” употреблено без артикля (вообще землю, неизвестно какую). В Евангелии — с артиклем. Замечательно, что выражение: наследуют землю повторяется в псалме несколько раз (ст. 9, 11, 22, 29, 34), и слово земля употребляется в том же неопределенном значении, как и у евангелиста. В псалме уповающие на Господа, кроткие, праведники, непорочные и проч. противопоставляются злодеям, людям лукавым, делающим зло, нечестивым, беззаконникам. Речь об истреблении (на земле) злодеев, которые, “как трава, скоро будут подкошены и, как зеленеющий злак, увянут,” “истребятся” с своим потомством. “Видел я,” говорит псалмопевец, “нечестивца грозного, расширившегося, подобно укоренившемуся многоветвистому дереву; но он прошел, и вот нет его; ищу его и не нахожу.” Следовательно, главная мысль псалма заключается в том, что нечестивые будут заменены праведными и в этом смысле наследуют землю. Можно думать, что и Спаситель говорил в том же смысле. Он говорил не о том, что кроткие наследуют святую

землю, Палестину, а вообще землю, сделаются хозяевами земли, вселенной. История оправдывает такое пророчество. Христиане, усвоившие себе христианские идеалы кротости, незлобivosti, смирения, действительно наследовали землю, которая прежде занята была нечестивыми (язычниками); процесс этот продолжается до настоящего времени и неизвестно когда окончится. Οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι и πρᾶξις не суть синонимические термины.

6. Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.

(Лк. 6:21 — просто алчущие греч.) Эти слова сами себе не представляют трудностей для истолкования. Несколько затруднительным представляется только слово “правда.” Какой правды? Можно было бы сказать, что под правдой разумеется истина; но тогда в греческом стояло бы ἀλήθεια, а не δικαιοσύνη. Это последнее слово имеет множество значений. В рассматриваемом месте вероятнее всего оно означает правду Божию, жизнь, согласную с данными Богом законами и повелениями. Что касается образа, принятого Христом, то он не необычен в священном писании (см. Пс. 41:3⁷⁰ и след.; 62:2; Ис. 55:1-3; Амос. 8:11-14). Последователи Христа должны с такою же силою стремиться к правде пред Богом, с какою голодные стараются найти себе хлеб, или жаждущие воду.

7. Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.

И здесь, как во втором и четвертом блаженстве, награда поставлена в самое естественное соответствие с добродетелью. Слово милостивые употреблено в смысле вообще людей, оказывающих милосердие, благожелательность к ближним, и не к одним только бедным. В Ветхом Завете та же истина была выражена весьма сходно с заповедью Спасителя, но милость ограничена только по отношению к бедным (Притч. 14:21⁷¹ — LXX). Более сходны слова Спасителя с словами пророка Осия. 6:6;⁷² Мих. 6:8. Совершенно правильно пишет Иоанн Златоуст: “мне кажется, что Он говорит здесь не об одних только милостивых раздачей имущества, но и милостивых через дела. Ибо разнообразны способы милости и широка эта заповедь.” Что касается помилования милостивых, то здесь разумеется, по мнению некоторых толкователей, помилование только на страшном суде. Но едва ли Спаситель имел в виду такое именно ограничение. Милостивые, конечно, будут помилованы на страшном суде, но это несколько не мешает тому, чтобы их миловали и в здешней жизни.

8. Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят.

Одна из глубочайших истин. Условием для видения Бога поставляется чистота сердца. Но термин, употребленный для обозначения этого видения (ὁρῶνται — увидят, узрят), относится к глазу, означает оптическое видение. Так как из других мест Писания видно, что человек не может видеть Бога, то нужно думать, что речь здесь образная, обыкновенное видение служить образом духовного. Это видно и из сочетания терминов: чистые сердцем “будут видеть.” Чтобы видеть Бога, требуется чистота сердца. Что такое чистота сердца? Такое состояние человека, когда его сердце, источник чувств, не омрачено никакими затемняющими влияниями порочных страстей или греховных дел. Между абсолютной, или полной, и относительной чистотой сердца существует в людях множество

⁷⁰ Жаждет душа моя к Богу крепкому, живому: когда приду и явлюсь пред лице Божие!

⁷¹ Кто презирает ближнего своего, тот грешит; а кто милосерд к бедным, тот блажен.

⁷² Ибо Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений.

промежутков, где наблюдаются полуболезненность, полусовершенство, как и в глазу. Способность человека видеть (духовно) Бога увеличивается по мере очищения его сердца, его совести. Чистое сердце = чистой совести. Хотя мысль о возможности видеть Бога и существовала в древности (ср. Пс. 23:4-6), встречается, напр., несколько раз у Филона, но мы не нашли примеров, чтобы видение Бога, как в Новом Завете, поставлялось в зависимость от чистоты сердца (ср. Евр. 10:22⁷³).

9. Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими.

Что под миротворцами понимаются не одни только так называемые мирные, спокойные люди, которые и сами никого не трогают и их никто не трогает, но и люди, трудящиеся в целях достижения и водворения мира на земле, в этом едва ли возможно сомневаться.

Иероним под миротворцами понимает тех, “которые сперва в сердце своем, а потом и среди несогласных между собою братьев водворяют мир. Что пользы, если ты умиротворишь чужих, а в душе твоей борются пороки?” Но Иероним не объясняет, почему миротворцы назовутся (будут признаны) сынами Божиими. Какая связь между миротворением и сыновством? Почему назовутся сынами Божиими только миротворцы? Что такое сыны Божии? Когда миротворцы назовутся сынами Божиими? Попытки разрешить эти вопросы при помощи ветхозаветных аналогий, а также примеров из раввинских и апокрифических сочинений, едва ли могут считаться удачными. В этих последних случаях миротворцы иногда называются просто “благословенными” или “блаженными,” в других “учениками Аарона;” или же здесь говорится о “сынах Божьих,” и израильтяне называются “сынами Божиими,” но не потому, что они миротворцы. Нужно признать, что выражение Христа оригинально и сочетание миротворства с сыновством принадлежит только Ему. Что Он сказал и хотел сказать, объяснить чрезвычайно трудно. Не остается ничего больше, как только воспользоваться теми объяснениями, какие дают Златоуст и Феофилакт. Первый говорит: “дело Единородного Сына Божия заключалось в том, чтобы соединить разделенное и примирить враждующее.” Следовательно, миротворцы назовутся сынами Божиими потому, что подражают Сыну Божию. Феофилакт говорит, что здесь “не только разумеются живущие в мире с другими, но и примиряющие других ссорящихся. Миротворцы суть и те, которые своим учением врагов Божьих приводят к Богу. Они суть сыны Божьи. Ибо и Единородный примирил нас с Отцом.”

10. Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное.

Разумеются не просто изгнанные, но изгнанные за правду. “Multi emin persecutionem propter sua peccata patiuntur, et non sunt iusti,” говорит Иероним (“многие терпят гонение по причине своих грехов, но не суть праведные”). Люди, изгнанные за правду, встречаются часто и во всяком обществе. Правдивые бывают нетерпимы в дурном и порочном обществе. Под правдой можно разуметь вообще истину. Так как эти люди не находят для себя спокойного места на земле, среди дурных и порочных, то получают обещание “царства” — земного в духовном смысле и будущего — небесного.

11. Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня.

⁷³ да приступаем с искренним сердцем, с полною верою, кроплением очистив сердца от порочной совести, и омыв тело водою чистою...

(Лк. 6:22). Чтение этого стиха сильно колеблется. В многочисленных рукописях и отеческих цитатах прибавляется $\rho\eta\mu\alpha$, — скажут всякое худое слово ($\epsilon\dot{\iota}\lambda\omega\sigma\iota \lambda\alpha\nu \rho\omega\eta\rho\acute{o}\upsilon \rho\eta\mu\alpha$). У Тишендорфа, Вест. Хорта, в кодексах Сив. и Ват. и во многих латинских переводах (также и в Вульг.) слово $\rho\eta\mu\alpha$ (или соответствующее ему лат.) пропущено. Но в смысле почти нет никакого различия с принятием или опущением $\rho\eta\mu\alpha$ — в первом случае речь представляется только несколько более ясною. Далее, гесерта, Тиш., Вест. Хорт, все унциальные (написанные большими буквами) рукописи (кроме D) принимают $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$. Это слово опущено во многих лат. переводах и Вульгате. В русск. переводе передано $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$: “неправедно злословить.” Такой перевод не только мало соответствует подлиннику, но и неточен сам по себе, потому что едва ли кого можно *злословить праведно*. (В славянском переводе совершенно однозначно и точно написано — *Блаженне есте, егда поносят вам и ижденут, и рекут всяк зол глагол на ны лжуще, мене ради*. Прим. ред.) Слав. “лжуще” вполне точно; но на русском нельзя выразить этого слова посредством деепричастия, что и было, вероятно, причиною, почему “лжуще” по необходимости заменено в русском переводе словом “неправедно.” Будучи точен, слав. перевод не свободен, однако, от двусмысленности: неясно, к чему следует относить “Мене ради,” к “лжуще” ли, или “рекут всяк зол глагол.” Вероятнее понимать выражение так, что “Мене ради” относится ко всем предшествующим глаголам “поносят вам,” “ижденут,” “рекут всяк зол глагол.” “Относить $\epsilon\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu \epsilon\dot{\iota}\mu\theta\acute{\iota}$ (Мене ради) только к последнему глаголу не рекомендуется потому, что все три глагола в этих предложениях, заменяющие $\delta\acute{\iota}\omega\kappa\epsilon\iota\nu$ (преследовать, гнать) ст. 10, одинаково нуждаются в этом дополнении” (Цан). Спаситель говорит здесь не о каком-нибудь особенном возможном случае (тогда стояло бы в начале стиха “если” — $\epsilon\acute{\alpha}\nu$ — вместо “когда”), но относительно действительно предстоящих ученикам поношений, гонений, злословия, и называет людей, которые будут переносить все это, счастливыми.

12. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах: так гнали и пророков, бывших прежде вас.

(Лк. 6:23). К общему выражению Матфея “радуйтесь и веселитесь” у Луки прибавлено “в тот день,” т.е. в самое время поношений, гонений и злословия, в самый день горя, происходящего от всех этих зол. Мысль о высшей небесной награде людям, не встречающим, ради Христа, в этом мире ничего, кроме злобы, гонений и поношений, естественна, и вполне отвечает требованиям здоровой логики и нравственности. С мнением, что Спаситель здесь разумел только учеников, и что только через посредство их говорил ко всем остальным, которые намеревались подражать ученикам (Евф. Зигабен и др.), нельзя согласиться. Что слова Его не относились только к ближайшим ученикам, это доказала история гонений на христиан. Мысль свою Христос подтверждает тем, что “так гнали и пророков, бывших прежде вас,” с одной стороны, поставляя и возвышая Своих слушателей на степеню, одинаковую с пророками, а с другой — указывая на общий, обычный характер пророческого жребия и служения. Какие именно факты гонений на прежних пророков Спаситель имеет здесь в виду, об этом Он не говорит. Нужно предполагать, что слушателям Христа эти факты были хорошо известны (ср. Деян. 7:52;⁷⁴ Евр. 11:32-40; Иер. 20:2; 2 Пар. 24:21).

⁷⁴ Кого из пророков не гнали отцы ваши? Они убили предвозвестивших пришествие Праведника, Которого предателями и убийцами сделали ныне вы

13. Соль земли и свет мира.

13. Вы — соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на поприще людям.

Из предыдущего мы видели, что слово μακάριοι было приветствием собравшейся толпе. Во всех блаженствах красной нитью проходит и тонкая, едва заметная критика существующих и обычных мнений и воззрений на счастье человека, и им противопоставляется совершенно новый взгляд на то, в чем состоит это счастье. Можно наблюдать, что в 13 стихе это приветствие продолжается и даже усиливается, достоинство учеников Христа еще более возвышается, но вместе с тем, теперь уже относительно учеников, пробегает и легкая, самая светлая критика — на случай, если ученики не будут отвечать своему высокому призванию.

“Вы, говорит им Спаситель, *соль земли*.” Соль, будучи необходимым пищевым продуктом, без которого не могут обойтись ни люди, ни животные, считалась в древности “благородным, высокоценным веществом.” “Nil sole et sale utilius” (нет ничего полезнее солнца и соли), говорили древние римляне. “Главное из всех потребностей для жизни человека, говорит Иисус, сын Сирахов, — вода, огонь, железо, соль, пшеничная мука, мед, молоко, виноградный сок, масло и одежда” (39:32). Плутарх называет соль “благодатью” (χάρτις), Гомер прилагает к ней эпитет: “божественная” (θεῖον), а Платон называет соль “боголюбивым веществом” (θεοφιλέσ σῶμα). Ученики Христа (в обширном смысле) необходимы и столь же ценны для Мира, как соль.

Дальнейшие слова понимали двояко: или, как в русском, “если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою?” или: “если соль потеряет свою силу, то чем осолится, т.е. земля?” Последующая речь показывает, что говорится о соли; русский перевод следует считать правильным. Возможность потери солью своей силы была у экзегетов предметом многочисленных рассуждений. Одни старались доказать, что соль действительно может потерять свою силу, когда смешивается с другими веществами, напр., со смолой, или “выветривается,” другие — что одна соль может быть более соленою вследствие своей большей чистоты, другая меньше; третьи, вопреки всякой филологии, понимали здесь под солью “асфальт,” “поташ,” “селитру” или ссылались на Плиния, который говорит о *salet inerte* пес *candidum* (соль недействующая и неблестящая). Наконец, некоторые думали, что Спаситель указал здесь на невозможный факт. Иудейский раввин Иисус бен Ханания, когда был спрошен афинскими мудрецами: “если соль портится, то чем ее осолить,” высказал противоположное мнение, что соль никогда не может сделаться несоленою (чит. у Цана, *Das Evang. d. Matt.*, с. 198, примеч.). Чтобы понять изречение Христа, нам нужно оставить область химии, — просто потому, что Христос несколько не рассуждает о химических вопросах, а ссылается на простой, ежедневный (некоторые говорят даже “кухонный”) опыт, известный всякому, — когда соль портится от разных причин и за негодностью выбрасывается.

В комментариях на этот стих Иероним, как известно, не особенно благоприятно относившийся к “городскому” духовенству, восклицает: *caveant ergo doctores et episcopes: potentes potenter tormenta sustinere; nihilque esse remedi: sed majorum ruinas ad tartaram ducere* (пусть берегутся учителя и епископы: сильные сильно будут истязаны (Прем. Солом. 6:6⁷⁵) ничто не поможет; но порча высших поведет их к гибели). На это можно от-

⁷⁵ ибо меньший заслуживает помилование, а сильные сильно будут истязаны.

ветить, что в рассматриваемом месте Спаситель едва ли имел в виду только учителей и епископов.

14. Вы — свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы.

Приветствие становится еще выше и притом без всякого, даже и легкого, оттенка критики относительно учеников. Спаситель называет учеников Своих “светом Мира.” Справедливо замечает Августин, что Сам Христос есть *lumen illuminans* (свет просвещающий), а Иоанн Креститель был *lumen illuminatum* (свет заимствованный). В последнем смысле нужно, конечно, понимать выражение и относительно учеников Христа. Сам Христос был “свет Мира” (Ин. 8:12), “свет истинный” (Ин. 1:3) а проч., ученики же были “светом в Господе” (Еф. 5:8⁷⁶), “сынами света” (Лк. 16:8) и др. Здесь заметна даже полнота чувства Христа. Он переходит от одного сравнения к другому и потом снова возвращается к прежнему. Сравнение с светом быстро оканчивается, и ученики далее сравниваются с “городом, стоящим на верху горы.” Указывают здесь на параллельное выражение из “Логий” Иисуса 7: “город, выстроенный и утвержденный на вершине высокой горы не может ни упасть, ни укрыться.” В этой параллели, если она может быть названа таковою, три слова напоминают 14 стих: πόλις (город), δύναται (может) и κρυβήναι (укрыться). Мысль, выраженная в “Логиях,” сходна о мыслью 14 стиха. Едва ли нужно много говорить о том, что точное определение, какой именно город имел здесь в виду Иисус Христос, не представляет большой важности. Πόλις — без члена, какой бы то ни было город. Мысль, которую выразил здесь Спаситель, понятна.

15. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме.

Мысль о городе, поставленном на верху горы, тотчас же обрывается, и Спаситель опять возвращается к речи о свете. Теперь ученики сравниваются с “светильником,” который “светит всем в доме.” Под λύχνος нельзя здесь разуместь “свечи” (как в русском переводе), но — лампу, налитую маслом, потому что свечи у греков и восточных были мало употребительны (Цан). Слово, переведенное в русск. под “сосудом,” слав. под “спудом,” есть латин. *modius*, хлебная мера, принятая и у греков, = 8,754 литра. По Морисону она равнялась евр. сате или сеа (Сата — древнееврейская мера объема сыпучих тел, третья часть ефы (ок. 6 л.). *Прим. ред.*). Δοχύια — собственно подставка для лампы, иногда устраивавшаяся до 1½ метров в вышину (Евр. 9:2 — “светильник” в скинии, в Апокалипсисе упоминается о золотых светильниках 1:12; 2:1 и проч.).

16. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного.

Приветствие принимает сильно патетический тон и речь отличается большой красотой особенно на греческом и, вероятно, на всех языках. Соль земли, город, поставленный на горе и видный всем, “вы свет,” “светильники,” которых никто не ставит под сосудом, — и затем опять “свет, который должен светить всем людям, все эти поэтические образы здесь перемешиваются и представляют из себя мерцающий блеск бриллиантов, поворачиваемых то в одну, то в другую сторону. Свет исходит столько же от лиц, сколько и от их “добрых дел,” которые им свойственны. Эти дела пусть видят люди и прославляют за

⁷⁶ Вы были некогда тьма, а теперь — свет в Господе: поступайте, как чада света...

них Отца Небесного. Слово καλός (= лат. pulcher) (в выражении τα καλά έργα) указывает больше на внешнюю красоту дел, “на проявление добра в похвальных действиях,” чем только на мысль о них или на нравственно-теоретическое их достоинство. Различие между ἀγαθός и καλός, на русском языке выразить трудно. Оба слова значат: добрый. Но первое значит добрый сам по себе, независимо от внешнего проявления, а второе, прежде всего, — красивый, нравящийся, приятный. Спаситель говорит здесь о делах не только хороших, добрых самих по себе, но и красивых, приятных на вид, свет от которых столь же приятен и нужен, как свет солнца или светильника в темной комнате.

17. Отношение Христа к ветхозаветному закону.

17. Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить.

С этого стиха начинается новая речь, никакими переходными частицами (οὖν, δε, ἀλλά) не связанная с предыдущей. Если бы она принадлежала обыкновенному оратору, то мы могли бы говорить, что, после приветствий, обращенных к слушателям, — он приступил теперь к изложению сущности дела. Но хотя, как мы сказали выше, речь Христа в 1-16 стихах и была приветственной и только при таком предположении для нас доступно сколько-нибудь ясное ее понимание, однако совершенно справедливо считают ее и изложением нового — новозаветного — закона.

Этот закон был нов потому, что ничего подобного люди никогда не слышали прежде. Слушателям Христа могло казаться, что, преподавая новые законы, Он совершенно отменяет прежние. Могло быть и так, что и прежнее учение Христа, до нагорной проповеди, нам известно только отчасти, преимущественно из Евангелиста Иоанна, также казалось новым по сравнению с ветхозаветным законодательством. Такое мнение слушателей Спасителя подвергает теперь критике. Он говорит, что не отменяет прежнего закона, не хочет его разрушить или нарушить (καταλύσαι). Он ставит Свои новые законы в генетическую связь с прежними. Это хорошо выражено Самим Спасителем в другом месте, в притче о семени: “сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе” (Мф. 4:28).

“Ветхий Завет был первыми ступенями в великом ходе откровения и искупления, которые достигают своего завершения во Христе.”

Христос уже и прежде обосновывался на ветхозаветном законе, отвергая искушения. Теперь Он как бы подтверждает то, что сказано было Им прежде. Исполнение ветхозаветного закона новым было великим историческим процессом. Ветхий Завет походил на пустой, не наполненный сосуд; или, иначе, был только формой, не имеющей внутреннего содержания. Христос наполняет этот сосуд; дает форме внутреннее содержание и смысл. Иисус Христос наполнил или исполнил ветхозаветный закон совершенно Своєю собственной личностью, жизнью, Своим учением, где разъяснил абсолютные истины религии и всеобщие принципы нравственности. При таком исполнении осталось неприкосновенным все, что имело прочную ценность и значение в ветхозаветной религии. Но самый этот процесс исполнения предполагает отмену ветхозаветной религии самой по себе. Она не могла продолжать теперь своего существования независимо от Нового Завета. Только вместе с ним и при свете его ни одна черта или иота Ветхого Завета не проходит и не прейдет до скончания мира. При объяснении выражения “закон и пророков” достаточно сказать, что здесь разумеется все священное писание ветхого завета, которое так именовалось: тора (закон) и невиим (пророки), с прибавлением сюда кетубим, или

агиографов. Так как псалмы были первой книгой “агиографов,” то последние назывались еще общим названием “псалмов” (ср. Лк. 24:44; Деян. 24:14). Если бы Христос сказал здесь только о “законе” и не упомянул о пророках, то и тогда слово закон можно было бы понимать обо всем ветхозаветном писании (ср., напр., 1 Кор. 14:21). Возражение, что ссылка на пророков здесь “неуместна,” потому что Спаситель дальше ничего не говорит о них, не имеет, поэтому, никакого значения. Не сильно основательно и другое возражение, будто Матфей только вложил эти слова в уста Иисуса Христа потому, что появились “ложные пророки,” пытавшиеся отвергнуть ветхозаветный закон и в целом и в частности, ссылаясь при этом на слова Христа, которые извращались для этой цели. О Маркионе, напр., известно, что он изменил выражение 17-го стиха так: “зачем вы думаете, что Я пришел исполнить закон и пророков? Я пришел нарушить, а не исполнить” (τί δοκεῖτε; ὅτι ἦλιον πληρῶσαι τον νόμον ἢ τους προφῆτας; ἦλθον καταλύσαι, αλλοῦ πληρῶσαι). Но эти слова — одна из древнейших еретических ссылок на рассматриваемый стих Матфея, — только показывают, что не Матфей вложил слова 17 стиха в уста Иисуса Христа в целях защиты от еретиков, а еретики заимствовали слова Матфея для своих целей и извратили их.

18. Ибо истинно говорю вам: доколе не пройдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не пройдет из закона, пока не исполнится все.

“Ибо” показывает, что дальнейшая речь служит подтверждением предыдущей.

Доколе не пройдет небо и земля: в греч. доколе пройдет.. (без отрицания); слав. точно: “дондеже пройдет.” Русский перевод не вполне соответствует подлиннику; но смысл выражен точно. Закон, и Ветхий, и Новый, дан для земли, для людей, живущих на ней. Пока люди живут на земле и видят небо, до тех пор будут продолжаться и оба закона. Смысл слов Спасителя ясен. Несколько труднее понимание дальнейших слов: ни одна иота или ни одна черта... Все толкователи согласны в том, что под йотой здесь разумеется маленькая еврейская буква йод, похожая на нашу запятую, а под чертой — едва видные для глаза небольшие черточки, которыми отличаются еврейские буквы бет и каф, далет и рэш, ге и хет и др. Спаситель говорит, что пока существуют небо и земля, даже малейшие черточки, мелочные постановления в законе не уничтожатся, не пройдут, не забудутся, не исчезнут из виду.

19. Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном.

“То, о чем говорится в законе, называется малейшим; то, что намерен был сказать Христос, есть величайшее” (Август.). В речи Христа (греч.) ряд аористов в сослагат. накл. “нарушит,” “научит,” “сотворит и научит” (λύσει, διδάξει, ποιήσει καὶ διδάξει), и два раза “наречется” (κληθήσεται) — будущее изъявит. наклонения. Отсюда заключают, что “нарушить” и проч. и “наречется” не указывают на действия одновременные, современные или сопровождающие одни другие. Не тотчас и не одновременно наречется, когда нарушит, но в будущем, в Царстве Небесном, Слово “малейших” (заповедей) находится в соответствии с “малейшим” (наречется); но кто сотворит, т.е. исполнит, одну из “малейших” заповедей и научит этому других, тот “великим” наречется и проч. Здесь, однако, подразумевается не механическое исполнение заповедей, от великих до малейших, закона, но — осмысленное, внутреннее, духовное. Пояснением этой мысли служат следующий и дальнейшие стихи.

20. Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное.

О фарисеях сказано при объяснении 3:7. Под “книжниками” понимаются лица, занимавшиеся изучением Священного Писания, “ученые” (*homines literati*), евр. соферим. Так как они занимались изучением закона, то назывались еще “законниками” или “учителями закона.” Иосиф называет их “толкователями отеческих законов,” “софистами” и “священнокнижниками” (*ἱερογραμματεῖς*). Им давались еще почетные названия раввинов. Это были люди вообще ведавшие тогдашнее книжное дело, до писания частных писем включительно. В народе книжники пользовались большим влиянием.

Что касается смысла стиха, то он, очевидно, заключается в том, что здесь разумеется исполнение книжниками *только* одного ветхозаветного закона, только одной ветхозаветной правды (*δικαιοσύνη*), без присоединения таких действий, которые свидетельствовали бы об исполнении, указанном Христом. Ветхозаветный закон не отменяется учением Христа. Но если он исполняется, выражаясь грубо, без добавлений, сделанных Им, то такое исполнение закона, свойственное книжникам и фарисеям, следует считать недостаточным, несовершенным, механическим, неосмысленным, неразумным и даже безнравственным. Ученики Христа должны превосходить книжников и фарисеев в исполнении закона. Если ученики не сделают этого, то не войдут в Царство Небесное. Таким образом закон и его исполнение — это должно быть свойственно ученикам. Или только закон, или же закон без его исполнения, — это свойственно книжникам и фарисеям.

21. Заповедь не убий.

21. Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду.

Речь начинается выражением: вы слышали. Следует обратить внимание, что Христос не говорит: вы читали. Таково же и дальнейшее выражение: “сказано” (*ἔρρέθη*), но не “написано” (*γέγραπται*). Такие выражения избраны с очевидным намерением как можно больше упростить речь и приспособить ее к пониманию простого народа. Если бы Христос сказал: вы читали, то это было бы фактически неверно, потому что толпа в общем состояла, вероятно, из лиц неграмотных или недостаточно грамотных. Но Священное Писание читалось тогда в еврейских синагогах, и народ мог это чтение *слушать*. Он слышал, что было сказано “древним.” Об этом последнем слове было много споров, потому что грамматически можно понимать: и древним (дат.) и древними (творительный падеж). В настоящее время едва ли не все толкователи принимают, что здесь дательный падеж не в смысле творительного, что преимущественно видно из противопоставлений, встречающихся в ст. 21, 22, 27, 28 — а Я говорю *вам*. Далее, против понимания *τοῖς ἀρχαίοις ὑπὸ τῶν ἀρχαίων* говорит то, что такое употребление дат. Матфею чуждо и в Новом Завете очень редко (Гольцман, Цан). Возражения, что *τοῖς ἀρχαίοις* противопоставляется не “вам,” а местоимению “Я” (“древними” сказано было, а Я и проч.), что Христос в дальнейших выражениях имеет в виду толкование закона, данное книжниками, а не тот закон, какой был дан Богом через Моисея, и что формула Христа соответствовала подобной же формуле, употреблявшейся тогда раввинами, нельзя считать сильными. Конечно, с таким или иным переводом “*ἀρχαίοις*” смысл изменяется. Если мы будем переводить: “сказано древним,” то это будет означать, что сказано Самим Богом через Моисея древним евреям. Если — “сказано древними,” то это будет значить, что речения древних могли не иметь или не

имели божественной санкции и были прибавкой к ветхозаветному закону, или его толкованием, сделанным на основании человеческого авторитета. Но в последнем случае Христос едва ли употребил бы о книжниках слово “древние,” потому что они появились с своими толкованиями незадолго до Христа, — хотя и нужно сказать, что словом “древние” в Новом Завете обозначаются не только давно прошедшие времена и обстоятельства (ср. 2 Кор. 5:17; 2 Пет. 2:5; Откр. 12:9), но иногда оно употребляется и о недавних лицах и событиях (напр., Деян. 15:7; 21:16).

Заповедь “не убивай” повторена в законе несколько раз (Исх. 20:13; 21:12; Лев. 24:17; Втор. 5:17; 17:8) в различных выражениях; но слов: “кто же убьет, подлежит суду” буквально не встречается в законе, если только не относить сюда Втор. 17:8. Можно думать, что здесь Спаситель или кратко изложил последнее из указанных мест, или же указал на толкование, которое присоединяли к заповеди “не убий” книжники. Цан решительно высказывается за последнее, говоря: “с этим (т.е. с заповедью не убий) книжники связывали не присоединенное в десятословии и вообще не встречающееся буквально в законе определение, по которому нарушивший заповедь “не убий” должен подлежать суду, и судья должен был требовать у него ответа.” Такое определение, если оно сделано книжниками, конечно, нисколько не противоречило ни букве, ни духу ветхозаветного закона. Для выяснения дальнейшей речи Христа прежде всего заметим, что заповедь “не убий,” несомненно, относилась только к людям, а не к животным (милость к которым однако требовалась), что исполнение ее в Ветхом Завете, по мнению некоторых экзегетов, не требовалось с решительною строгостью, и вообще она, следовательно, не имела абсолютного и непреложного значения. Такое толкование основывается на том, что, как говорится во многих местах Ветхого Завета, казни происходили по повелению Божию (Агаг и Самуил, жрецы Ваала и Астарты и Илия и проч.). Не отрицались, конечно, убийства и на войне. Но, с другой стороны, Каин за убийство Авеля, Давид — Урии наказаны были строго. Отсюда выводили, что в Ветхом Завете убийства разделялись на легальные и нелегальные, и только за последние виновные должны были подлежать и подлежали ответственности. Но если бы согласиться с таким толкованием, то следовало бы, однако, признать, что заповедь “не убий” не была дана для того, чтобы ее нарушать, и что она сохраняла свою силу для всевозможных случаев, а ее категорическое выражение должно было постоянно проливать свет на тогдашние мрачные житейские отношения. Таким образом, если были в Ветхом Завете нарушения этой заповеди, то не потому, что это было легально, а вследствие “жестокосердия,” или же такой или иной практической необходимости. Другими словами, заповедь была свята и непреложна, и была законом; но нарушения ее вследствие таких или иных причин допускались, и собственно эти нарушения, а не что-либо другое, были нелегальными, если обращать внимание на *причины* нарушений, которые заключались в *поведении самих наказываемых*, а не тех, которые их наказывали. Слово “суду” употреблено, по-видимому, в 21 стихе только в общем смысле, и потому нет надобности распространяться и том, что это был за суд.

22. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: “рака,” подлежит синедриону; а кто скажет: “безумный,” подлежит геенне огненной.

А Я говорю вам: противоположение предыдущей речи: “сказано древним.” По принятому выше толкованию сказано Богом через Моисея. Если бы Спаситель сказал: “Бог не велел убивать, а Я говорю вам убивайте,” то в словах Его содержалось бы полное опро-

вержение ветхозаветной заповеди и полное противоречие слову Божию. Значит, противоположение здесь только словесное, и не относится к существу самой заповеди. Так же, как и Бог через Моисея, Спаситель запрещает убийство, но еще с большею категоричностью, устраняя самые причины, от которых зависели и зависят убийства. В Ветхом Завете создавались препятствия факту убийства, но не обращалось внимания на его внутренние причины. Люди должны были воздерживаться от убийств не только вследствие заповеди, но и из боязни подвергнуться суду. Спаситель переносит дело, так сказать, с внешнего двора во внутренний — в сердце человека. Для понимания смысла этих слов опять нужно, прежде всего, иметь в виду людей, которым говорил Христос. Не думаем, чтобы около Него были члены Синедриона или местного суда, которым принадлежали решения о “смертной казни,” или же какие бы то ни были правители, начальники, судьи, которые “носят меч.” Но если они даже и были, то, конечно, не носили никаких знаков присвоенных им гражданских достоинств или обязанностей, смешиваясь с толпой и ничем от нее не отличаясь.

Поэтому во всей Своей Нагорной проповеди Христос, очевидно, не обращает внимания ни на каких начальников, а говорит только простому народу, который мог понимать Его слова не иначе, как исключительно в буквальном смысле. Так как главной причиной обыкновенных убийств в человеческом обществе всегда был, есть и будет гнев на брата, то в Новом Завете запрещаются не только сами убийства, но и гнев, от которого они происходят. При этом замечательно, что, так сказать, область гнева здесь ограничивается только отношениями к “брату,” но ничего не говорится о гневе на врага или даже ближнего. Почему избрано именно слово “брата,” а не какое-нибудь другое? Хотел ли Христос сказать, что гнев недозволен только по отношению к брату и вполне уместен по отношению ко всем другим людям, нашим врагам и вообще не стоящих к нам в каких-либо особенно близких отношениях? Или слово “брат” следует принимать в обширном смысле — всех людей вообще? *Αδελφός* употребляется в Новом Завете весьма часто — для обозначения братства по рождению и братства в духовном смысле. В рассматриваемом стихе нужно понимать значение “брат” в смысле и кровного брата, и согражданина, и человека вообще (*quivis alius homo-Mitmensh*). Так, по крайней мере, думают Гримм и Кремер. Но, толкуя слово “брат” в этом именно смысле, мы должны признать, что, по мысли Христа, воспрещается не только убийство братом брата, или человеком человека, но даже и гнев одного человека на другого. Т.е., другими словами, на основании заповеди Христа, мы должны отрицать всякого рода и всевозможные убийства. Так именно, но не иначе, и могли понять речь Христа собравшиеся к Нему люди. Они не были людьми “официальными” в нашем смысле, и потому никакого поучения для себя относительно “официальных” убийств из речи Христа не могли извлечь.

Продолжая толкование и отдаляясь от толпы, мы и здесь тотчас вступаем в область отвлеченностей. Но мы должны всегда помнить, что “официальное” и “неофициальное” придуманы людьми. Пред Христом же все люди равны и никаких подобных различий не существует. Пред Ним вся область “официального” сглаживается и все “официальные” люди должны смешаться с окружающей Христа толпой, если хотят слушать и понимать Его речь. Отсюда ясный вывод, что никаких официальных убийств, убийств на войне или казней преступников, согласно учению Христа, не должно быть. Это закон. Все остальное есть отступление от закона.

Но тогда возникают дальнейшие вопросы: как же поступать, когда на нас нападают неприятели, — следует ли на них также идти войной и убивать? Как поступать, если убийство требуется, например, в целях защиты при нападениях разбойников, которых если не

убить, то они сами совершат много убийств, и притом, лиц совершенно невинных и беззащитных? Можно ли оправдать убийства на войне и вообще в целях защиты? Можно, и именно так же, как они оправдывались в Ветхом Завете при существовании ясной, категорической и непреложной заповеди “не убий.” В Ветхом Завете дана была эта заповедь, которая, собственно, направлена была против ветхого человека с его похотями, и, однако, “ветхозаветный” человек существовал. В Новом Завете была дана новая заповедь, которая дополняла ветхозаветную. Но это отнюдь не значит, что как только дана была новозаветная заповедь, так ветхозаветный человек тотчас и прекратил свое существование. Он существовал после Христа, существует и теперь. Мысль Нового Завета — изгнание и обезоружение ветхого человека, и эта цель постоянно достигается. Но это очень медленный процесс. Когда все люди сделаются новозаветными, тогда, конечно, не будет никакой надобности ни в войнах, ни в смертных казнях преступников. Но пока продолжается Ветхий Завет и живет ветхозаветный человек, войны и смертные казни являются делом практической необходимости, хотя и бывают отступлением от закона. Нужно только всегда и непременно помнить, что, защищая войны и смертные казни, как защитники их, так и преступники, которых они убивают, ни в каком случае не возвращаются в сфере чисто новозаветных понятий, а ведут все свои рассуждения только на ветхозаветной почве. Будучи сами ветхими людьми, они борются по необходимости с ветхозаветным человеком, и очень часто при этом совершенно забывают о свете, данном в ветхозаветной заповеди “не убий,” и об учении, данном Христом.

Слово “напрасно” служит обыкновенно для оправдания ненапрасного гнева. Но “напрасно” нет в кодексах Синайском, Ватиканском, оно опущено Тишендорфом и Вест-Хортом. (Нет его и в славянском переводе. *Прим. ред.*) В некоторых кодексах, замечает Иероним, добавляется напрасно (*sine causa*); но в большинстве кодексов — мысль определенная, и гнев совершенно уничтожается, когда Писание говорит: гневающийся на брата своего (т.е. без добавления: напрасно). Ибо если нам заповедуется бьющему нас подставлять другую щеку, любить врагов наших и молиться за гонителей, то всякий повод к гневу прекращается. Следовательно “напрасно” нужно выпустить, потому что гнев человека не творит правды Божьей.

Ориген говорил, что некоторые некстаты ($\mu\eta$ $\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$) присоединяют в Евангелии $\epsilon\iota\kappa\acute{\eta}$, думая, что в некоторых случаях возможен разумный гнев. Слово “напрасно” выпускают Василий Великий и Афанасий Александрийский (Иринея, Иустин, Евсевий, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст и др.). Но Евфимий Зигабен говорит, что “присоединив $\epsilon\iota\kappa\acute{\eta}$ Спаситель устранил не всякий гнев, а только неблагоприятный. Потому что благоприятный гнев полезен. Последний бывает против поступающих вопреки заповедям Божьим, когда не для мщенья, а для пользы худо живущих, из любви и человеколюбия предаешься гневу с должным благоприличием.”

Мы согласны с тем, что при опущении слова “напрасно,” т.е. при понимании изречения Спасителя в абсолютном смысле, трудно объяснить “гнев” Спасителя (Мк. 3:5). Но слово $\omicron\rho\upsilon\acute{\eta}$, приложенное к Нему, не имеет, по-видимому, того смысла, какой оно имеет в 22 стихе. Выражение последнего находится в прямом соответствии с 21 стихом. Там подлежит суду тот, кто убивает (не сказано напрасно); здесь — кто гневается на брата и склонен вследствие этого к убийству. Гневающийся подлежит суду, но не во всех, конечно, случаях. В дальнейших выражениях содержится указание на различные степени гневного состояния, которые именно предосудительны. $\omicron\rho\upsilon\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$ подразумевает про-

должительный, но более скрытый, затаенный гнев, который может вести к убийству, не выражаясь в каких-либо поступках или словах. Гневное состояние, затем, выражается в произнесении *рака*, словесном оскорблении или оскорблениях. Слово “рака” объяснялось различно. Златоуст считает его выражением незначительного гнева и больше — презрения и пренебрежения. Это слово, по Иоанну Златоусту, на сирийском языке равнозначно “ты”. Августин считает более вероятным, что это слово не означает чего-нибудь (определенного), но выражает движение разгневанного духа, и относит слово рака к гневным восклицаниям. Феофилакт и Евфимий Зигабен согласны с Златоустом. Иероним полагает, что слово равнозначительно еврейскому “рака,” которое значит “пустой,” безмозглый. Морисон считает слово до настоящего времени не разъясненным. Производство “рака” от арамейского “река” или “рейка” = пустой, представляет лингвистические затруднения. Можно принять только одно, что словом этим, которое сходно с несколькими еврейскими и арамейскими выражениями, обозначается вообще презрение, неуважение, оплевание и проч., хотя точный смысл его неизвестен.

Слово *μωρέ*, выражающее, как видно из ответственности, уже сильный, непримиримый гнев, сближали с евр. *море* (унизительный; или непокорный, строптивый — Втор. 21:18; Чис. 20:10), но неудачно. Это греческое слово, соответствующее евр. *навал* и значит глупый. Между “рака” и *μωρέ* трудно установить точное различие. Мнение Пана, что Иисус Христос здесь хочет наказать раввинов подражанием их методу, и что для Христа служили здесь образцом казуистические раввинские различия и рассуждения, встречающиеся во множестве почти в каждом трактате мишны, едва ли может быть принято. В настоящем случае смысл слова, который сам по себе темен, можно определить только, если мы обратим внимание на большую ответственность, которая указывается Христом, за произнесение этого слова. Из этой ответственности ясно, что *μωρέ* не значит просто “глупый” и не равно рака, но что-нибудь другое, потому что в противном случае не было бы надобности выделять это преступление из общей подсудности человеческим учреждениям. Но каково именно точное значение *μωρέ*, трудно сказать. Лучшее объяснение этого слова и следующего за ним наказания в том, что здесь разумеется гнев на брата за его религиозные мнения, который, само собою разумеется, уже не подлежит светскому суду. Подтверждение этого находят в факте, что *μωρέ* = еврейскому навал, а это последнее употреблено во Втор. 32: 21 ; Пс. 13:1; 52:2; Иов. 2:10; 30:8 (ср. 1 Цар. 25:3, 25) для обозначения преимущественно религиозных заблуждений.

Что касается слов “суду,” “Синедриону,” “геенне огненной,” то в этом стихе они имеют, несомненно, более определенное значение, чем в предыдущем, и указывают на низший суд, состоявший из 3 судей в местечках с населением около 120 человек, на суд из 23 — где население превышало 120 человек, и на высшее судилище — Синедрион из 71 (по Шюреру), бывший в Иерусалиме. Слово геенна указывает на место, бывшее на юге от Иерусалима, где совершалось служение Молоху (2 Пар. 28:3; 33:6; Иер. 7:31; 19:2-6 и др.). Иосия “осквернил Тофет, что в долине сыновей Еннома, чтобы никто не проводил сына своего и дочери своей через огонь Молоху.” (4 Цар. 23:10) Сюда бросались трупы преступников, животных и всякие нечистоты. Для уничтожения запаха и разлагающихся предметов там разводили огонь. Это место сделалось образом для обозначения загробных мучений. Слово геенна встречается несколько раз у Матфея, Марка, Луки и в послании Иакова (3:6).⁷⁷

⁷⁷ И язык — огонь, прикраса неправды; язык в таком положении находится между членами нашими, что оскверняет все тело и воспаляет круг жизни, будучи сам воспаляем от геенны.

23. И так, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, 24. оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примирись с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой.

Обращаясь к слушателям, Спаситель в предыдущем стихе говорил об их собственном гневе, который служит к нарушению мира. Теперь Он говорит о гневе со стороны брата, и этот гнев также должен быть прекращаем. Существование храма и жертв в словах Спасителя необходимо предполагается, т.е. слова были сказаны (а Евангелие написано) до разрушения храма Иерусалимского, иначе такая речь была бы невозможна. Многие приносили в храме различные жертвы, которые были тогда высшим выражением служения Богу и богопочтения. Если кто-нибудь принесет какой-нибудь дар для храма и, присутствуя сам в храме, вспомнит, что брат его гневается на него, то должен оставить дар свой пред жертвенником, возвратиться назад и примириться с братом своим. Толкуя эти стихи, Иоанн Златоуст восклицает: “О, благодать! О, неизреченное человеколюбие! Господь повелевает, чтобы поклонение Ему оставлялось вследствие требований любви к ближнему... Пусть, говорит Он, прервется служение мне, только бы сохранилась твоя любовь, потому что и то — жертва, когда кто примиряется с братом. Потому-то Он не говорит: примирись по принесении, или прежде принесения дара; но посылает примириться с братом, когда дар лежит пред жертвенником; и жертвоприношение уже начато.” Ничто не препятствует буквально исполнять эти прекрасные слова и прекрасное толкование в практической жизни. Слово *κακεῖ* в выражении “там вспомнишь” значит в важнейших кодексах, принято в ресерта, у Тишендорфа и Вест. Хорта, но выпущено более, чем в 50 курсивных. Пишется и *κακεῖ* и *καί εκεῖ*. Глагол примириться (*διαλλάττεσθαι*) встречается в Новом Завете только здесь.

25. Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу;

Повторяется мысль 24 стиха о скорейшем, немедленном примирении; но дело рассматривается с несколько иных сторон. Кто вынуждается идти к судье, тот пусть мирится с соперником своим скорее, на самой дороге, которая ведет в суд. “Соперник” (*αντίδικος*) толковалось различно. Под “соперником,” по словам Августина, можно здесь разуметь “или диавола, или человека, или плоть, или Бога, или заповедь Его. Но я, говорит Августин, не вижу, каким образом можно благоволить диаволу или примиряться с ним, ибо где благоволение, там и дружба; нельзя никому говорить, что следует заключать дружбу с диаволом; неудобно вступать с ним и в соглашение.” “Поэтому, продолжает Августин, остается только одно — понимать под соперником заповедь Божию, которая противится желающим грешить.”

Другие понимали под “соперником” диавола, и эта мысль была, можно сказать, общепринятой в древней церкви и у древних толкователей. Основанием для такого толкования служило 1 Пет. 5:8, где сказано: “противник (*αντίδικος*) ваш диавол.” Но все указанные толкования основываются на очевидном недоразумении, потому что *αντίδικος* и по употреблению в Ветхом Завете, и у классиков просто означает человека, который желает судиться или судится с другим, по нашему “истец” и “ответчик” — оба эти лица называются *αντίδικος*, хотя в 25 стихе слово это употреблено, очевидно, в смысле “истец.”

Неправильно разуметь здесь и “судей”, потому что каким образом с ними можно было бы мириться на дороге в суд? (Святой Иоанн Златоуст)

Практические советы, какие преподает здесь Златоуст, очень хороши: “до тех пор, пока ты не взошел в суд, ты полный господин над собою, но как скоро переступишь за его порог, ты уже подневольный другого, и сколько бы ни усиливался, не можешь уже располагать собою, как хочешь.” Разночтения в этом стихе не имеют особенной важности.

26. истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта.

Смысл речи тот, что если человек не примиряется с своим соперником и доводит дело до суда, то должен подвергнуться судебной каре и выплатить весь долг. Отсюда видно, как бывает необходимо заблаговременное примирение. Кодрант была мелкая римская монета, которая упоминается в Новом Завете только два раза (еще Мк. 12:42), латинск. *Quadrans* = $\frac{1}{4}$ часть аса или ассария = двум лептам = почти немецк. пфенningу и нашей полушке. Это была самая маленькая медная монета времен римской империи.

27. Заповедь не прелюбодействуй.

27. Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй.

Та же речь, как и в начале 21 ст., но (по лучшим чтениям) без прибавления “древним.” В ресерта, многие курсивные, Вульгата и другие слово “древним” и проникло из ст. 21. В Ветхом Завете заповедь, в тех же словах, как у Мф., изложена в еврейском и LXX, Исх. 20:14. Во Втор. 5:17 она повторяется с добавлением в евр. союза “и,” который у LXX и Матфея пропущен. Евр. *naax* означает все виды и роды любоддеяния.

28. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем.

Греки различали *μοιχεΐα* и *πορνεΐα*; первое, по Феофилакту и др., относится к прелюбодеянию с замужней женщиной; второе — с разведенной (букв., с “отпущенницей” — *εις απολευμένην*). Законные супружеские отношения исключаются из речи Спасителя, и упрочение семейных отношений — главная Его цель. Слово “женщина” — в общем смысле, всякая женщина. Взгляд на женщину с намерением удовлетворить похоти есть сам по себе прелюбодеяние в сердце. По ветхозаветному закону грехом был самый факт прелюбодеяния; по учению Спасителя грех бывает тогда, когда прелюбодеяние совершается в сердце. Слушатели Христа могли понять Его речь в том смысле, что Он заповедовал строгое воздержание от блуда, даже — в мыслях. Спаситель говорит о грехе мужчины; но совершенно понятно, что то же самое относится и к женщине. Грехи их прелюбодейные могут быть прощены. Тем не менее это — грехи и отступление от нормы, и люди должны воздерживаться от них. Лютер замечает: “если мы и не можем помешать птице летать над нашей головой, то можем помешать ей свить гнездо в наших волосах.” Выражение “с нею” (*αυτήν*), может быть, неподлинно.

29. Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну.

Правый глаз: правый, а не левый, потому что он, как и правая рука, дороже для человека. В древности это выражено было Аристотелем так: *φύσει βελτίων το δεξιόν του*

αἰσθητοῦ (по природе правое лучше левого). Древние экзегеты как будто не осмеливались толковать слова Спасителя буквально. Августин говорит, что под глазом мы (обыкновенно) понимаем любимейшего друга... Но здесь следует понимать под глазом друга-советника, потому что глаз показывает путь.

“Слыша о глазе и руке, говорит Феофилакт, не думай, что здесь говорится о членах, потому что тогда (Спаситель) не присовокупил бы слов правый и правая. Здесь говорится о мнимых друзьях, которые приносят нам вред.” Такие толкования нельзя считать правильными. Спаситель потому и сказал “правый” и “правая” (ст. 30), что говорил о членах тела; к друзьям же эти выражения неприложимы. Кроме того, речь, очевидно, относится к ὀφθαλμοῦ, и о членах тела говорится как об орудиях страсти.

Лучшее объяснение слова “скандал” (соблазн) встречается у Тренча (Притчи, 2-е изд. 1888, с. 89): “σκάνδαλον (в его классической форме σκανδάληθρον) есть та часть ловушки или силков, на которую кладется приманка и которая, как только дотронутся до нее, выскакивает и заставляет пружинку вдруг затянуть силок; затем вообще под этим словом понимаются силки. В Новом Завете оно прилагается к духовным предметам и включает в себе все такое, что, спутывая ноги людей, заставляет падать их; вследствие этого оно близко подходит к слову πρῶσκοντα и тесно связано по значению также с словами παγίς и θήρα, с которыми оно и употребляется иногда рядом, как напр, в Рим. 2: 9.” Ср. Лев. 19:14, где под σκάνδαλον (LXX) понимается предмет, о который спотыкается на своем пути слепой.

Новейшие толкователи понимают выражения Христа буквально, т.е. Он говорит, что если даже правый глаз или правая рука соблазняют тебя, то лучше вырвать глаз или отсечь руку и проч. Толкование это так же, по-видимому, неверно, как и первое, потому что все это отвлеченности. Οἱ ἄλλοι могли понимать слова Христа не иначе, как выражения образные, где указывается на необходимость соблюдения большой строгости, когда дело идет о грехе прелюбодеяния.

30. И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну.

По конструкции и смыслу этот стих ничем не отличается от предыдущего. Одна и та же истина рассматривается с разных сторон и таким образом больше запечатлевается в сознании слушателей.

31. Сказано также, что если кто разведется с женою своею, пусть даст ей разводную.

Опять формула 21 и 27 стихов, повторяющаяся в 33, 38, 43, что указывает, что вся эта речь Спасителя была произнесена одновременно и за один раз. Связь хорошо объясняет Иоанн Златоуст: “к новому предмету Спаситель переходит лишь после того, как раскроет во всей полноте предыдущий. Так и в данном случае Он показывает нам еще другой вид прелюбодеяния.” Подробная речь об этом предмете во Втор. 24:1-4 излагается Спасителем весьма кратко и совершенно свободно. Передается одна только сущность дела и совершенно не обозначаются обстоятельства, дававшие повод к разводу, указанные во Второзаконии.

32. А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины прелюбодеяния, тот подают ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует.

При объяснении этого, одного из труднейших стихов, — не то, чтобы он труден был сам по себе, а потому, что им затрагиваются весьма сложные практические житейские отношения, — мы должны прежде всего рассмотреть значение отдельных терминов и затем общий смысл речи Спасителя. Мы изложим этот предмет с наивозможной краткостью, а интересующихся подробностями отсылаем к весьма ценной в научном отношении брошюре проф. Н. П. Глубоковского под заглавием: “Развод по прелюбодеянию и его последствия по учению Христа Спасителя,” Спб. 1895. Первое трудное слово, которое встречается при рассмотрении настоящего стиха есть *παρεκτός*. В русском переведено “кроме,” в славянском “разве,” Вульгата: *excerpta (fornicationis) causa*. *Παρεκτός* везде переводится одинаково словом “кроме,” за исключением перевода Лютера, недовольно ясного; новейшие немецкие переводчики вместо *es sei denn um Ehebruch*, как у Лютера (в скобках), переводят лучше и точнее *àusser dem Grunde der Hurerei*.

Παρεκτός, говорит проф. Н. Н. Глубоковский, “не было исконным в греческом языке” и возникновение его относится к периоду времени между 322 и 150 гг. до Р. Х. Во всяком случае, оно не встречается ни у классиков, ни у ЛХХ, где в равном значении употребляется *παρέχ* и *παρέξ*. Достоверно, однако, что *παρεκτός*, по словам того же профессора, указывало (вместе с другими выражениями) “на исключение для того, что находится вне данного порядка и не подпадает его законам.” Дальнейшее *λόγος* необходимо. Если бы его не было, то выражение “разводится, исключая прелюбодеяния” было бы непонятно. *Λόγος* здесь значит “причина” (*causa, Grund*). Смысл: если кто разводится, за исключением того случая, когда его вынуждает к этому основательная причина — прелюбодеяние жены, или вообще одной из сторон и проч. Следующее слово — *πορνεία*. Евфимий Зигабен: Христос “повелевает не разводиться с женою по другой причине, кроме прелюбодеяния (таков должен быть и русск. перевод 32 ст. на основании вышесказанного), т.е. без (*δίχα*) распутства (*πορνεία*), а распутство (*πορνείαν*) здесь Он называет прелюбодеянием (*μοιχείαν*).” По словам проф. Глубоковского, термин *πορνεία* “не специализировался настолько, чтобы о содержании его не могло быть споров.”

В этом пункте далеко не безынтересно, что Христос употребляет *πορνεία*, хотя — фактически — речь идет о *μοιχεία*. Если нет *πορνεία*, то отпускающий жену “попирает самую брачную основу, разлучает то, что Бог сочетал законом природы и освятил в христианстве нарочитым таинством.” После этих разъяснений смысл и дальнейших слов Спасителя представится нам более ясным. Тот, кто разводится с женою (или жена с мужем) по какой-нибудь другой причине, кроме вины прелюбодеяния, тот заставляет (дает повод), вследствие недостатка удовлетворения плотской страсти, разведенной (оставленной) сторон прелюбодействовать. Таким образом, одно зло, произвольное разлучение с женою (или с мужем) без всякой основательной причины (вины прелюбодеяния), влечет за собою другое, заставляет невинно покинутую (или покинутого) впадать в грех, прелюбодействовать, и этот грех, как можно судить по тону речи Христа, ложится всею тяжестью не на отпущенную (или отпущенного), а на того, кто отпускает без вины, и вина его делается, таким образом, сугубою. Это видно из употребленного здесь глагола *ποιεί*.

Кроме того, тот, кто вступает с разведенной без вины женщиной в новую связь, также допускает грех, но этот грех опять должен быть вменен и тому человеку, который

разводится с своей женой без вины с ее стороны. Таким образом беспричинный развод бывает соединением многих зол, многих грехов, которые ложатся всею своею тяжестью на лицо, допустившее произвольный и неосновательный развод.

Такова сущность учения Христа, изложенного в 32 стихе. О женщинах Он может быть не говорил потому, что их не было в числе лиц, Его слушавших. Но “если бы кто стал утверждать, что Господь допустил, как причину оставления супруга, только любоддеяние, которое совершается при недозволенном конкубинате, то можешь сказать, что Господь сказал об обоих верных, не позволяя им оставлять друг друга, за исключением вины прелюбодеяния” (Августин). Такое воззрение Спасителя на брак вполне возможно оправдать и разумными соображениями.

“Отношение между полами,” говорит Толлок, “вводит нас в глубочайшую тайну жизни; без двойственности не бывает живого единства; без противоположности между положительным и отрицательным нет рождения. Закон полярности проходит в царстве звезд и планет, как и через другие силы, элементы, материи и царства Мира; только, естественно, в каждом царстве он выражается различно.” Значит, союз между мужчиной и женщиной есть выражение естественной, свойственной мировому, установленному Богом порядку, “полярности,” а нарушение его противоречит всем естественным законам. Спаситель нигде не выступал против брачной жизни и, как известно, освятил брак Своим присутствием.

Но нарушение брачных связей Он осуждал не один раз. Далее, “рождение дитяти, говорит тот же ученый, нет надобности считать за обособленный акт; в нем необходимо предполагается воспитание, как продолжение первоначального акта получения жизни через телесное рождение.” И это также не может служить оправданием произвольных и беспричинных разводов, за исключением тех случаев, когда разрушается самое таинство брака вследствие вины прелюбодеяния. Но за всем этим, конечно, возникает множество дальнейших юридических вопросов. Мы вполне согласны, что “каноническая традиция допускала развод по прелюбодеянию и даже позволяла новый брак для невинного, хотя бы он отошел и по причинам менее уважительным;” что “отпущение жены мыслимо и в христианской церкви по причине, пунктуально отмеченной Искупителем” (Глубоковский).

Но как поступать, если прелюбодеяние, будучи единственным проступком, когда развод дозволителен, будет выставляться, как средство для получения развода с нелюбимой женой или нелюбимым мужем? Другими словами, если, ради получения развода, будет совершаться намеренное прелюбодеяние, как это и бывает на практике, когда даже “берут на себя вину,” не будучи в ней повинны? Одно ли прелюбодеяние может считаться уважительною причиною для развода, или тут могут быть и другие причины, например *impotentia*, болезни, несходство характеров, преступления и прочее? Эти юридические вопросы разрешаются тем, что Спаситель смотрит вообще на нарушение брачной связи, как на грех. Каждый может, затем, в своей совести решить, допускает ли он грех, разводясь с своею женой или жена с мужем, и поступать по велениям своей совести, имея постоянно в виду заповедь. Тут уже мы, очевидно, опять выходим из сферы чистого нравственного учения, и вступаем в практически юридическую область, разработку которой и частное применение заповеди Новый Завет всегда предоставляет самим людям. Он доставляет только свет, при котором должны разрешаться практические нравственные отношения. На практике едва ли не всегда выступает отдельный случай, который разрешается через такое или иное применение к нему учения и принципа. На этом мы и закончим настоя-

щее рассуждение, заметив только, что выступление из области чистого нравственного учения и нарушение его всегда и неизменно свидетельствуют только об “ином законе,” который противоборствует в человеке закону ума его и делает его пленником закона греховного, находящегося в членах его (Рим. 7:23). Все многочисленные злоупотребления, бывающие в брачной жизни, свидетельствуют только о продолжающейся жизни “ветхого человека” и ни о чем ином.

33. Клятвы.

33. Еще слышали вы, что сказано древним: не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои.

Заповедь изложена в Лев. 19:12; Чис. 30:3; Втор. 23:21, 23. И здесь опять Спаситель передает кратко только сущность ветхозаветного закона. В Лев. 19:12⁷⁸ запрещается не вообще всякая клятва, а только ложная. Перевод LXX почти согласен с еврейским текстом. В последних двух указанных местах говорится об обетах. Русский и латинский переводы: “не переступай клятвы;” Вульг. *pop perjurabis*, не точны; слав: “не во лжу кленешися;” в евр. Лев. 19:12 прибавлено к слову “не клянись” *лашакер* — для лжи, что выражается греч. глаголом *ἐπιρκέω*, который, в отличие от простого *ὀρκέω*, значит клянусь ложно. Поэтому смысл слов Спасителя, по-видимому, таков: не клянись ложно, а когда клянешься (не ложно), то исполняй пред Господом (слав. точнее: “воздаси же Господеви”) клятвы твои.

Так приблизительно Иоанн Златоуст: “что значит исполняй пред Господом клятвы твои? Это значит: когда клянешься, ты должен говорить истину (*ἀληθεύσεις ὀμνύς*).” О клятвопреступлении здесь речи нет.

34. А Я говорю вам: не клянись вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий; 35. ни землею, потому что она подножие ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя; 36. ни головою твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным. 37. Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого.

Учение Христа о клятвах. Глагол *ἐπιρκέω* (клянусь ложно) предыдущего стиха заменен здесь *ὀμνύμι*. *ὀρκέω*, *ὀρκος* соответствует евр. *шаба*, который производят от шеба, семь — священное число у евреев и на востоке, употреблявшееся при клятвах (Быт. 21:28 след.) и проклятия (Чис. 23:1), и *шебуя*, клятва. *ὀμνύμι* соотвт. евр. *нишба*, т.е. тому же глаголу, но в форме *нифал*, имеющей возвратное значение в отличие от *кал*, *нишба*, следоват., *я клялся*, в отличие *я клял* или проклинал. Таким образом, предполагая, что Христос говорил на арамейском языке, можем допустить, что слова Его отличались только по форме и были, следовательно, по значению одинаковы; переводчик же выразил их по-гречески двумя разными глаголами.

Первое впечатление, которое получается при чтении 34-37 стихов, заключается в том, что Христос запретил всякую, какую бы то ни было, клятву вовсе и безусловно. Такое впечатление подкрепляется параллельным местом Иак. 5:12, где апостол говорит: “прежде же всего, братия мои, не клянитесь ни небом, ни землею и никакою другою клят-

⁷⁸ Не клянитесь именем Моим во лжи, и не бесчести имени Бога твоего. Я Господь [Бог ваш].

вою (μη ομνύετε... άλλων τινά ὀρκον); но да будет у вас: да, да, и нет, нет; дабывам не подпасть осуждению.” Так и поняла эти слова Христа древняя церковь, в смысле абсолютного воздержания от всякой клятвы.

Иустин муч. Aроl 1:16: “Он (Иисус Христос) заповедал нам не клясться вовсе, но говорить всегда истину, в словах: не клянись вовсе и проч. (буквально приводятся слова 37 ст. с небольшими различиями).”

Евсевий (Церк. Ист. 6:5) рассказывает о мученике Василиде, что его товарищи, по какому-то случаю, требовали с него клятвы; но он утверждал, что клясться ему никак не позволено, потому что он христианин — и открыто исповедовал это. Исповедание Василида сперва принимали за шутку, но когда он твердо стоял на своем, то наконец отвели его к судье, который, выслушав то же самое, заключил его в темницу. Через несколько времени Василид был обезглавлен.

Иоанн Златоуст решительно вооружается против всякой клятвы, говоря, что она позволительна была только для древних, подобно тому, как сосцы позволительны только для детей, а не для взрослых. То, что прилично отроку, неприлично мужу. Одежда отрока в одежду человека возрастного, — будет и смешно и опасно для него ходить, потому что он часто будет запутываться. Поручи ему производство гражданских дел, поручи торговлю, заставь сеять и жать, — опять будет смешно.

“Но как же быть, скажешь ты, если кто-нибудь требует клятвы, и даже принуждает к тому? Страх к Богу да будет сильнее всякого принуждения. Если ты станешь представлять такие предлоги, то не сохранишь ни одной заповеди.”

Феофилакт: “клятва, кроме: ей и ни, излишня и есть дело дьявола. Но скажешь, неужели и закон Моисея, повелевая клясться, был худ? Узнай, что в то время клятва не составляла худого дела; но после Христа она — дело худое, подобно тому, как обрезываться и вообще иудействовать. Ведь и сосать грудь прилично младенцу, но не прилично мужу.”

Евфимий Зигабен: “пусть, говорит Он (Спаситель), слово ваше удостоверительное, когда что-нибудь утверждаете, будет да; а когда отрицаете: нет. И только этими словами пользуйтесь для удостоверения вместо клятвы, и не употребляйте ничего другого, кроме да и нет. Лишнее против этого (Спаситель) называет клятвою.”

У латинских отцов и церковных писателей встречаем некоторое колебание. Августин, правда, выражается в одном месте столь же категорически против клятвы, как и Иоанн Златоуст. “Господь не хотел, чтобы мы, не произнося клятвы, отступали от истины, а чтобы, произнося клятву в истинном, не приближались к клятвопреступлению.”

Но Иероним думал несколько иначе. Обращая внимание на то, что Спаситель не запрещал клясться Богом, Иероним говорит: “кто клянется, тот или почитает, или любит того, кем клянется. В законе дана заповедь, чтобы мы не клялись, разве только Господом Богом нашим (Втор. гл. 6 и 7)... Обрати внимание на то, что Спаситель здесь не запретил клясться Богом, а небом, землею, Иерусалимом и головою твоею.” Впрочем, замечает Иероним, “евангельская истина не обязывает к клятве (поп *recipit juramentum*), так как вся речь бывает правдивою и заменяет клятву (*cum omnis sermo fidelis pro jurejurando sit*).”

По словам Толюка, “только с пятого столетия начали считать отказ от клятвы делом еретическим” (*Bergpredigt*, с. 284). И это понятно, почему. Сделавшись господствующей, христианская Церковь вступила в ближайшее отношение к гражданской власти и должна была сделать уступку, потому что клятва требовалась для подтверждения верности царям и правителям, также и в судах. Впоследствии мы встречаемся уже постоянно с многообраз-

личными и интересными обходами положительного закона, данного Христом, в древнейшей Церкви признававшегося почти единогласно. Правда, и новейшие экзегеты иногда прямо и смело высказываются за незаконность клятвы. Так, немецкий комментатор евангелиста Матфея Мейер говорит: “христианство, каким оно должно быть по воле Христа, не должно знать никакой клятвы... Присутствие Божие должно быть настолько живо в со- вести христианина, что его да и нет, и для него самого, и для других в христианском об- ществе, равняются по значению клятве.” Но, прибавляет Мейер, клятва бывает, однако, необходима при несовершенном состоянии христианства. Поэтому, напр., анабаптисты и квакеры неправильно отвергают совсем клятву, как это сделали Иустин, Ириней, Климент, Ориген, Иоанн Златоуст, Иероним и мн. др.

По словам Цана, “Иисус запрещает не только виды ложной клятвы, но и все роды ее.” Однако в среде протестантских и католических ученых раздается много голосов и в защиту клятвы. Указывают на Спасителя, который Сам не всегда употреблял только да (ей) или нет, но и сопровождал Свои слова более сильными уверениями (аминь и проч.). Когда первосвященник с клятвой потребовал от Него сказать, Он ли Сын Божий (Мф. 26:63), то Он будто бы повторил его клятву в выражении: ты сказал (συ εἶπας). Апостол Павел не только не учил воздерживаться от клятвы, но и сам произносил ее несколько раз, напр., Рим. 1:9;⁷⁹ Флп. 1:8; 1 Фесс. 2:5,10; 2 Кор. 11:11, 31; Гал. 1:20; 1 Тим. 1:21; 1 Кор. 15:31; 2 Кор. 1:23; Евр. 6:16-18. Отрицание клятвы в древней церкви не было безуслов- ным, но находило решительных защитников. Толюк указывает на пример (еретика) Нова- та (вторая половина 3 века), который, во время причащения, “принуждал бедных людей, вместо благодарения, клясться, и при этом, держа обеими руками руки приемлющего (дары), дотоле не выпускал их, пока тот не поклялся и не произнес известных слов и проч. (Церк. Ист. Евс. 6:43); и еще на Афанасия Александрийского, — который, как ни много избегал клятвы, клялся пред Константином, — и на постановления соборов (против пела- гиан).

Отрицание клятвы, говорит Морисон, основывается на неправильном толковании ст. 34, где запрещена Спасителем клятва не абсолютно, а относительно — клятва теми предметами, которые перечисляются дальше. Сам Бог иногда произносил клятву (Пс. 109:4;⁸⁰ Иез. 33: 11; Евр. 6:13-18), и Ангелы (Откр. 10:6). По природе вещей не может считаться неправильным подъем души к Богу, как Свидетелю, Покровителю, Защитнику истины и Мстителю за ложь. Человек, который находится в общении с Богом, не может освободиться от ссылок на Бога в той или другой форме.

Цан, утверждавший, что клятва противна христианству, пишет, что только непонимание 33-37 стихов ведет к мысли, что Христос будто бы запретил клятву по требованию гра- жданских властей, а вместе с тем и добровольное употребление удостоверительных фор- мул в повседневной жизни. Такое мнение несовместимо с общею целью заповедей с 21 ст. Подобно тому, как Спаситель воздержался от всякого суждения о том, должна или не должна власть применить смертную казнь, или о том, в каких случаях развод недопусти- телен или допустителен, так и теперь Он не сказал о том, что ученики должны исполнять законы, указанные в 33 стихе, буквально.

Слова мученика Аполлония (180-185 г. по Р. Х.), который заявил своему судье, что произносить клятву для христианина есть нечто постыдное, и тут же прибавил: “если ты

⁷⁹ Свидетель мне Бог, Которому служу духом моим в благовествовании Сына Его, что непрестанно воспоминаю о вас...

⁸⁰ Клялся Господь и не раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека.

желаешь, чтобы я поклялся, что мы почитаем императора и молимся за его управление, то я принесу достоверную в этом клятву пред истинным Богом,” Цан называет превосходными. Соблюдая возможное беспристрастие, мы привели доводы pro и contra клятв. Но какой же вывод может сделать читатель из всего вышеизложенного? Тот, что Спаситель не запрещал клятвы, но ограничил слова клятвенные только “ей ей,” “ни ни,” которые по значению равняются всякой клятве. Этого совершенно достаточно во всякой практике. Этому нисколько не противоречат вышеприведенные цитаты из посланий Апостола Павла и проч., потому что в словах его нет и следа каких-либо формальных и особенно принудительных клятв, и они являются простыми только удостоверениями, в которых апостол призывает имя Божие. Распространенные клятвенные формулы нисколько не служат большим и высшим удостоверением истины сравнительно с простыми “да” и “нет.” Подробные и распространенные клятвенные формулы, произнесенные или по ошибке, или по недоразумению, или вследствие практической невозможности их исполнять, имели иногда роковые последствия. Вообще же, как видно, в словах Спасителя речь идет о запрещении не клятвы, а только различных клятвенных формул, кроме “ей ей,” “ни ни.” Защита принудительных и распространенных клятвенных формул, если принять во внимание многочисленные злоупотребления, какие бывают при этом, показывает только, что защитники вращаются среди дел плоти, где “*прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, соблазны, ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство*” (Гал. 5:19-21). И для правителей, и для управляемых, в этой ветхозаветной области, свидетельствующей о продолжении жизни ветхозаветного человека, клятвы не обходимы, как и убийства, которые являются противодействием убийствам же. Однако, опять повторим, что защитники как распространенных клятв, так и убийств, пусть никогда не говорят, что они стоят на чисто новозаветной почве, совершенно освободились от власти ветхозаветного человека и переступили в новую область, где любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание. В этой новозаветной области, когда все люди войдут в нее, никаких клятв, кроме простых удостоверений, не требуется и не будет требоваться. Выступая из Ветхого Завета и стремясь к новому, ветхозаветный человек все менее и менее делается наклонным к убийствам, казням, клятвам и проч. Наоборот, оставляя Новый Завет и стремясь к Ветхому, новозаветный человек проявляет все большую и большую склонность к ним — вследствие понятной практической необходимости, подтверждаемой всякого рода законодательствами.

Первое “да” в 37 ст. некоторые считают за подлежащее, а второе за сказуемое. Смысл: пусть “да” ваше будет “да,” т.е. истинно в утверждениях, а “нет” будет “нет,” т.е. истинно в отрицаниях. Но Цан возражает и считает такой перевод “грамматически недопустимым,” потому что ἐστὼ, как связь, очевидно относится к λόγος, а “да да” и “нет нет” связуемые. Поэтому Цан “осмеливается” повторить догадку, что переводчик здесь затемнил смысл оригинала, который вероятно гласил; “*пусть ваше утверждение будет да, и ваше нет — нет,*” т.е. пусть ваши да и нет будут истинными и достойными доверия, а не одновременными да и нет, или сегодня да, а завтра нет. Относительно του повηρού 37 стиха лучшие толкователи признают, что это средний род единственного числа и, следовательно, здесь разумеется не диавол, а вообще злое в мире. Вместо множественного τῶν повηρών поставлено единственное потому, что это грамматически возможно, когда речь идет о коллективных понятиях.

38. Закон возмездия.

38. Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб.

Слова взяты из Исх. 21:24; Лев. 24:20; Втор. 19:21, причем, прибавлено только “и,” которого нет ни в одном из указанных мест на еврейском языке. Но зато, сравнительно с еврейским, речь сокращенная, пропущено: “руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб” (Исх. 21:24); “перелом за перелом” (Лев. 24:20); “душу за душу... руку за руку, ногу за ногу” (Втор. 19:21). Еврейский текст буквально передан у LXX и также с пропуском “и.” В Ветхом Завете, как и других древних народов, существовал так называемый Закон возмездия (у римлян *jus talionis*), который применялся не только по суду, но и в отношениях частных лиц. Христос здесь на этот закон и указывает.

39. А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую;

(Лк. 6:29 с пропуском слов “не противься злему.”) Иоанн Златоуст и Феофилакт предполагают, что под “злым” разумеется здесь диавол, действующий через человека, Феофилакт спрашивает: “неужели не следует противиться диаволу?” и отвечает: “да, но только не нанесением ему ударов, а терпением. Потому что огонь не угасается огнем, а водой. Но не думай, что здесь говорит Спаситель только об ударе по щеке; Он говорит и о всякой другой обиде и вообще просто об опасности.” Другие экзегеты под τὸν πονηρὸν разумеют злого человека, и притом в дательном: “не противься злему человеку.”

Морисон спрашивает: “должны ли мы никогда не противиться злему человеку?” и отвечает: “да, должны противиться часто и до последней степени. Но это противление никогда не должно быть делом личной мести; а здесь Спаситель именно и говорит о личной мести, и только о ней.”

По мнению Дана дело идет здесь о сопротивлении не диаволу, и не человеку, а существующему в мире злу, насколько оно обнаруживает пред нами свою силу, т.е. о том, что мы не должны побороть зла злом; потому что сопротивление враждебному нападению на нас, даже в случаях необходимости, постоянно клонится к увеличению сил противника. Под τὸν πονηρὸν по Пану, следует разу меть не ὁ πονηρός, что означало бы диавола, но τὸν πονηρόν, потому что Спаситель мог объявить о сопротивлении диаволу, только как о священной обязанности. Это положение Цан доказываешь тем, что при ὁ πονηρός (в муж. роде) ставятся обыкновенно, для избежания двусмысленности, ἀνὴρ (муж), διδάσκαλος (учитель), δούλος (раб). Эти толкования, без сомнения, хороши.

Но мы еще лучше пойдем, в чем дело, если вообразим, как могли понимать слова Христа стоявшие около Него ученики и простонародье. Они не могли понимать Его слов в каком-нибудь отвлеченно философском смысле, но, естественно, разумели только какое-нибудь определенное, угрожающее им зло. В чем именно оно заключалось, трудно конечно сказать, хотя в дальнейших словах и даются его определения: “ударить в щеку,” “судиться,” “взять,” “принудить” и проч. Эти четыре определения хорошо характеризуют тогдашнее палестинское зло. Отсюда можно вывести, что “зло,” о котором говорит Спаситель, всегда должно быть конкретным, и только таким образом решать вопрос, какому злу следует сопротивляться и какому нет. Если бы Христос говорил о “мировом зле” и о не-

противлении вообще злу, то, несомненно, Его речь была бы Его слушателям непонятна. Кроме того, они могли бы усматривать в словах Христа и противоречие Его собственным действиям, потому что несомненно, что вся деятельность Христа была противодействием злу. А между тем, на указанное противоречие в словах евангелистов мы не встречаем никакого намека. Указывая, что в конкретных случаях не должно противиться злу, Христос в действительности указывает способы не непротивления, а противления злу терпением и кротостью.

У нас отвлеченное учение о непротивлении злу раскрыто особенно гр. Л. Н. Толстым. Главная ошибка этого учения заключается именно в том, что оно отличается отвлеченностью. Хороший разбор этого учения можно найти, между прочим, в книге покойного проф. А. Ф. Гусева “Основные религиозные начала графа Л. Толстого,” Казань 1893 (с. 33-108), хотя со всеми заключениями автора и нельзя согласиться. Напр., разбираемый текст нельзя переводить так, как переводил его казанский профессор г. Нефасов, на которого ссылается Гусев: “а Я говорю вам не то, чтобы не уступить злему человеку, а, напротив, кто ударит тебя по правой твоей щеке, подставь тому и другую.” Хотя глагол ἀνθίστημι и употребляется иногда в значении prospere cedo = с успехом уступаю, но такое употребление глагола Новому Завету чуждо (см. Лк. 21:15; Деян. 6:10; 13:8; Иак. 4:7; Рим. 9:19; 13:2; Гал. 2:11; Еф. 6:13; 2 Тим. 3:8; 4:15).

Кратко же и ясно принципиальное учение Спасителя можно выразить так: кто обижает, тот совершает грех; если кто противится обижающему, тот совершает такой же грех, как и он, потому что хочет его обидеть. Кто не противится, тот свободен от греха и, следовательно, оправдывается Богом. Это должно иметь и всегда имеет огромное практическое значение, потому что в таких случаях Сам Бог является мстителем виновных и защитником невинных и побеждает зло, с которым отдельному человеку бороться трудно иди невозможно. Такова, по-видимому, главная мысль последних предложений 39 стиха и след.

40. и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду;

(Лк. 6:29). Толкователи согласны с тем, что под χιτών понимается нижняя одежда, хитон, рубашка; под ἱμάτιον — верхняя, плащ и проч. Общая мысль та же, как и в предыдущем стихе.

41. и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два.

Смысл стиха понятен и не требует объяснения. Нужно объяснить только слово ἀγγαρεύσει (принудит тебя идти). Слово это происходит от персидского, которое греки выразили через ἀγγαρός, понимается ἀγγαρήσιος, курьер. Оно перешло в еврейский, греческий и латинский языки (Вульг. angariaverit). Эти курьеры были заведены Киром и несли род почтовой и транспортной службы, принудительно требуя на станциях преимущественно людей и вьючных животных (Герод. Ист. 8:98). Глагол ἀγγαρεύω встречается у Иосифа Флавия (Древн. 13:2-3 — ἀγγαρεύεσθαι τὰ Ἰουδαίων υποζύγια); у Епиктета Dissert. 4:1, 79 — ἀν δε ἀγγαρεία ἢ καὶ στρατιώτης ἐπιλάβηται, ἀφες, μὴ ἀντιτείνε μηδέ γόγγυζε. Отсюда делается понятным выражение: “кто принудит тебя идти с ним одно поприще.” Числа “одно”: и дальнейшее “два” не следует считать точно определенными. Смысл: делай больше, чем

сколько тебя принуждают. “Поприще” в точном значении — римской миле (греч. *μίλιον*), которая, по Гольцману, равняется 1000 шагов = 8 стадий = 1472 метра.

42. Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся.

(Лк. 6:30, где та же мысль выражена несколько иначе: “всякому, просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад”). Речь идет, очевидно, об имущественных отношениях и ни о чем другом. Поэтому рассуждения о том, что эта заповедь не должна исполняться буквально, и что не во всех случаях просьбы могут быть удовлетворены, напр., когда дитя просит нож, чтобы зарезаться, представляются излишними.

43. Любовь к врагам.

43. Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего.

Первое предложение заповеди заимствовано из Лев. 19:18;⁸¹ второго предложения: “ненавидь врага своего” нет в древнем еврейском законе, и Спаситель ссылается здесь или на позднейшие постановления Ездры, или же на постановления книжников, направленные к тому, чтобы развить в иудеях человеконенавистничество. *Adversus omnes alios hostile odium* — враждебная ненависть ко всем другим (Тацит, *Ист.* 5:8) со стороны иудеев была хорошо известна тогдашним язычниками, которые и сами иудеев ненавидели.

44. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас,

(Лк. 6:27, 28). В тексте весьма сильное колебание.

Выражение: “*благословляйте проклинающих вас*” выпущено в Синайском, Ватиканском, Вульгате некоторых других латин. переводах, у Тишенд. и Вестк. Хорта, и имеется в гесерта, почти всех курсивных, Иоанна Златоуста, Феодорита, Феофилакта и многих других.

Выражение: “*благотворите ненавидящим вас*” выпущено в Синайском, Ватиканском, но имеется в гесерта, почти во всех курсивных, Вульгате и Сирийском Пешито.

Наконец: “за обижающих вас” выпущено в Синайском, иканском у Тишенд. и Вест. Хорта; но имеется в гесерта, почти во всех курсивных, древних лат. и Пешито. (Но все эти слова есть в славянском. *Прим. ред.*)

Таким образом, в ряде кодексов указанных слов нет; но зато в пользу их подавляющее большинство рукописей и цитат у церковных писателей. Многие экзегеты думают, что слова эти интерполированы из Лк. 6:27, 28. Сравнивая текст Матфея и Луки находим, что, если не обращать внимания на перестановки, он одинаков у того и другого евангелиста. Но другие экзегеты держатся других мнений и говорят, что подозревать здесь интерполяцию нет достаточных оснований. Цан признает текст подлинным, хотя и не высказывается решительно. Смысл понятен. Иоанн Златоуст находит, начиная с 39 стиха, девять степеней, по которым Спаситель возводит нас все выше и выше — “на самый верх добродетели.”

⁸¹ Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя. Я Господь [Бог ваш].

“Первая степень — не начинать обиды; вторая, когда она уже причинена, не воздавать равным злом обидевшему; третья — не только не делать обижающему того, что ты потерпел от него, но и оставаться спокойным; четвертая — предоставлять себя самого зло-страданию; пятая — отдавать более, нежели сколько хочет взять причиняющий обиду; шестая — не питать к нему ненависти; седьмая — даже любить его; восьмая — благодетельствовать ему; девятая — молиться о нем Богу.” Подобное учение не было чуждо и язычникам. Так, известны буддистские изречения:

“Побеждай гнев отсутствием гнева,
Побеждай несправедливость добротой,
Побеждай подлого человека даром,
А лжеца — истиной.”

45. да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных.

Речь очень тонко и незаметно переходит опять в ряд приветствий, что свойственно блестящей ораторской речи. Делается как бы перерыв, и оратор дает возможность как бы вздохнуть своим слушателям. Спаситель приравнивает теперь их к сынам Отца Своего Небесного и они должны поступать так, как делает их Отец, подражать Ему. А Отец повелевает, чтобы солнце восходило над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных. У Сенеки находят замечательную параллель этим словам Христа: “*si deos imitaris, da et ingratis beneficia; nam et sceleratis sol oritur, et piratis patent maria*” (если будешь подражать богам, окажи и неблагодарным благодеяния, потому что и для злодеев восходит солнце и морским разбойникам открыты моря).

46. Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари?

Лк. 6:32, “мытари” заменены у Луки словом грешники. Слово “мытари” нашего русского и славянского текстов менее вероятно, чем “язычники,” имеющееся в Синайском, ВД, около 18 курсивных, большей части латинских переводов, Вульгате и проч. и принятое Тишендорфом, Вестк. Хортом и издателями английской пересмотренной Библии. В том и другом случае смысл почти одинаков, потому что мытари считались не лучше язычников. Ученики Христа должны быть выше книжников и фарисеев. Но если они будут любить только тех, которые их любят, то не станут выше даже язычников (или мытарей), которые так делают по естественному закону любви, вложенному в человека.

47. И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники?

Слово “братьев” употреблено здесь, очевидно, в общем значении — близких людей, соотечественников и проч. Это — более правильное чтение, чем “друзей” (φίλους), встречающееся более, чем в 150 курсивных рукописях. Братья противопоставляются “язычникам” (в других кодексах — “мытари”). Разница по смыслу в чтениях οὐτό (так) и τὸ αὐτό (то же самое — Синайском, Ватиканском, Тишенд., Вестк. Хорт и проч.) слишком незначительна, чтобы на ней останавливаться. Указывается, конечно, на ближе всего зна-

комые слушателям Христа восточные обычаи. Немецкий толкователь Евангелия Матфея, Мерке, приводит несколько пояснительных примеров приветствий из современной восточной жизни.

48. Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный.

У Лк. (6:33-36) имеются дополнения, каких нет у Матфея, и вообще речь излагается несколько иначе. Заключительный стих у Луки (36): “*будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд,*” сходный по конструкции с 48 Матфея, несхожен по слововыражениям. Слово τέλειος (совершенный) встречается из евангелистов только у Матфея два раза (еще 19:21), но несколько раз у Апостолов Павла, Иакова и один раз в 1 Ин. 4:18. Происходит от τέλος — в смысле достигнутой цели, употребляется о жертвенных животных, не имеющих телесных недостатков, о взрослых людях, в их отличии от младенцев, и в нравственном смысле означает совершенство, полноту, безупречность, непорочность. Слова Спасителя имеют ясную связь с Мф. 5:45, где, перечисляются не все свойства Божии, а только благодать. В этом только смысле и могли понять речь Христа Его слушатели.

Глава 6.

1. Нагорная проповедь: о милостыне;

1. Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас: иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного.

Словом “смотрите” передано греческое προσέχετε. В славянском — “внемлите.” Так как есть основание думать, что в древности это слово употреблялось, как сигнал, которым предостерегали других от какой-нибудь опасности, то слово πρόσχε означало: берегись, внимательно наблюдай за собой. Таково же главное значение и соответствующего греческому еврейского слова (шамар), которое у LXX передается через προσέχειν. Таким образом, точнее перевести это греческое слово в 1-м стихе: берегитесь, остерегайтесь, чтобы не (μ'). Дальнейшее δε выпущено в Ватиканской и других рукописях, но имеется в Синтагме, 33 и др. Некоторые толкователи утверждают, что присутствие этой частицы в тексте “слишком мало доказано.” Златоуст ее опускает. Другие говорят, что δε исчезло только с течением времени, и притом, вследствие очень простой причины, заключающейся, если не в неблагозвучии, то, во всяком случае, в некотором неудобстве произносить рядом стоящие греческие “те” и “де” (προσέχετεδέ). Некоторые помещают δε в скобках; но большая часть новейших и лучших толкователей отстаивает присутствие этой частицы или отчасти, или полностью. Так, Альфорд, хотя сам и помещает δε в скобках, но говорит, что опущение этой частицы возникло, вероятно, вследствие того, что не обратили внимания на связь первого стиха с пятой главой и предположили, что здесь начинается речь о новом предмете. Важность частицы видна из того, что с принятием или опущением ее сильно изменяется смысл. Христос раньше (5 гл.) говорил о том, в чем заключается истинная “праведность” (5:6, 10, 20), определяемая истинным и правильным толкованием духа и смысла ветхозаветного закона, и о том, что если “праведность” учеников Его не будет выше “праведности” книжников и фарисеев, то ученики не войдут в Царство Небесное. Теперь Спаситель приступает к освещению того же предмета с иных и новых сторон. В

вольном переводе смысл Его слов можно было бы передать так. Но если вы, говорит Он ученикам, и достигнете идеала, о котором Я говорил вам раньше, если усвоите истинную “праведность” (по переводу некоторых немецких ученых *Frommigkeit*, благочестие), то остерегайтесь, однако, чтобы эта праведность ваша не сделалась предметом внимательного наблюдения со стороны других людей. В этом перифразе, как видит читатель, словом праведность заменено слово “милостыня,” употребленное в русск. и слав. переводах. Такая замена имеет очень твердые основания. Прежде всего заметим, что немецкий и англ. переводы (*recepta*) согласны с русским и славянским (*Almosen, alms*). Но в Вульгате употреблено совсем другое выражение — *justitiam vestram*, соответствующее греч. *δικαιοσύνην*, значит праведность. Вопрос о том, какое слово должно быть здесь поставлено, “праведность” или “милостыня” (*δικαιοσύνην* или *ἐλεημοσύνην*), был предметом кропотливых исследований. Авторитетные издатели и толкователи Н. З. склоняются в пользу “праведности.” Такое чтение одобрено, почти единогласно, всеми выдающимися издателями и критиками. Слово это встречается в Ватиканском кодексе, у Безы, в древних латинских переводах, а также у Оригена, Илария, Августина, Иеронима и мног. друг.; но у Златоуста, Феофилакта и мног. друг. “милостыня.” Западные критики и толкователи дали себе труд проследить, откуда и почему получилась такая замена. Пропустив первое “же” или “но” в первом стихе, переписчики, как сказано выше, не обратили внимания на связь шестой главы с предыдущей и подумали, что в шестой главе начинается речь о новом предмете. О каком? Это показал им второй стих, где говорится о “милостыне.” Так как первый стих (при опущении δε) служит как бы введением ко второму, то они подумали, что в первом должна быть также речь о милостыне, и заменили ею слово праведность. Замена эта могла произойти тем легче и удобнее, что тут имелись некоторые обстоятельства, ее оправдывавшие. Если читатель даст себе труд просмотреть по русской и славянской Библии следующие места: Втор. 6:25; 24:13; Пс. 23:5, 32:5; Ис. 1:27; 28:17; 109:16; Дан. 4:24; 9:16, то найдет, что в славянском тексте везде встречаются милосердие, милостыня, милость, помилование, а в русском — праведность, правда, правосудие, и только в одном месте русский текст почти согласен с слав., именно в Пс. 23: 5 (милостыня — милость). Таким образом, одни и те же тексты в слав. и русском имеют иногда совершенно различный смысл. Так, напр., в Дан. 4:24 читаем в слав. тексте: “грехи твои *милостынею* искупи,” а в русском: “искупи грехи твои *правдой*.” Эта разница произошла от того, что наш славянский перевод сделан с LXX, где в вышеприведенных случаях (которые нами ради краткости не все указаны) употреблено слово *ἐλεημοσύνη* — милостыня, а русский с еврейского, где встречается слово *цедака*, праведность. Вопрос, следовательно, возникает о том, почему LXX нашли возможным переводить еврейское *цедака* через *ἐλεημοσύνη*, милостыня, и действительно ли *цедака*, означая собств. праведность, в некоторых, по крайней мере, случаях, служила и для выражения понятия о милостыне. Ответ должен быть дан утвердительный. Праведность — слово мудреное, особенно для простого, неразвитого человека трудно понять, что оно означает; гораздо легче понять это слово, если праведность принимает более конкретный вид — милости, милосердия, милостыни. Отсюда весьма рано, еще до Р. Х., словом *цедака* начали обозначать милостыню, что, как сказано, вероятно, и облегчило замену “праведности” милостыней в первом стихе шестой главы Матфея. Однако, такая замена была неудачна, — и это можно показать на основании “внутренних соображений” (контекста) при разборе нашего места. Смысл наставления этого стиха тот, чтобы ученики не творили своей праведности пред людьми, для показа, для того, чтобы прославляли их люди. Из дальнейших указаний видно, что для показа

не должна подаваться милостыня: но не она одна, а показными не должны быть и молитва (ст. 5 и след.) и пост (ст. 16 и след.). Если “праведность” в 1-м стихе заменить милостыней, то можно подумать, что только одна она совершается для показа, и что только показную милостыню Христос обличает, потому что 1-й стих будет поставлен тогда в ближайшее отношение только к 2-4 стихам. Из сказанного следует, что, принимая в 1-ом стихе “праведность,” мы должны считать слово за обозначение “родового” или общего понятия, которое обнимает собою милостыню, молитву и пост. Другими словами, по мысли Христа, милостыня, молитва и пост служат выражением людской праведности. Человек, отличавшийся этими добродетелями, может считаться праведным, если эта его праведность основывается на любви к Богу и ближним. Нужно, чтобы все добродетели, составляющие праведность, ни в каком случае не служили для показа. Греческое слово, употребленное для последнего понятия (θεαθήναι) означает пристальное, продолжительное, напряженное и внимательное разглядывание чего-либо, как это, напр., делается в театре, указывает на созерцание, в отличие от βλέπειν, которое означает просто видеть, смотреть, иметь к этому способность. Отсюда ясно наставление Спасителя: Он учит учеников Своих, чтобы их “праведность” не была предметом внимательного наблюдения, пристального разглядывания со стороны других людей. Вместо *чтобы они видели вас* по-гречески *чтобы быть видимою* (или чтобы быть видимыми им, αὐτοῖς, т.е. ἀνθρώποις, людям, ср. Мф. 23:). Таким образом, первую половину первого стиха лучше было бы перевести так: *но остерегайтесь (берегитесь, чтобы не творить =) творить праведность вашу пред людьми с той целью, чтобы это было видно им (бросалось им в глаза, подлежало их пристальному, продолжительному наблюдению).*

Дальнейшее иначе (в русск.) как будто относится к словам: не будет вам награды и проч. В подлиннике смысл несколько иной: остерегайтесь..; если же не будете остерегаться, то не будет вам награды и проч., т.е. здесь, для краткости речи, сделан пропуск в Евангелии (ср. 9:17; 2 Кор. 11:16⁸²). Христос не определяет, в чем должна заключаться награда. Неизвестно, земную или небесную награду Он имеет в виду, или ту и другую вместе. Ничто не мешает понимать здесь и земную и небесную награду. Но вместо русского “не будете иметь,” следует перевести просто “не имеете” (οὐχ ἔχετε), так что все выражение таково: если не будете остерегаться, то награды не имеете от Отца вашего небесного.

2. Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собою, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославляли их люди. Истинно говорю вам: они уже получают награду свою.

Перевод точен, причем, несколько двусмысленное *они* в последнем предложении должно, конечно, относиться не вообще к людям, а к лицемерам. В подлиннике двусмысленность избегается обычным опущением местоимения пред глаголами и поставлением глаголов (τοιοῦσιν ἀπεχουσιν) в одинаковых залогах, временах и наклонениях.

Иудеи, больше, чем все другие народы, отличались благотворительностью. По словам Толюка, известный педагог, Песталоцци, говаривал, что Моисеева религия побуждает к благотворительности более даже, чем христианская. Юлиан ставил иудеев язычникам и христианам в пример благотворительности. Прочитывая длинный и утомительный талмудический трактат о благотворительности (перев. Переферковича т. 1) “Об остатках в пользу бедных при жатве,” встречаемся с множеством мелочных постановлений, имевших це-

⁸² Еще скажу: не почти кто-нибудь меня неразумным; а если не так, то примите меня, хотя как неразумного, чтобы и мне сколько-нибудь похвалиться.

люю обеспечить для бедных собирание остатков после жатвы. Говорили даже, что “милостыня и безмездные услуги равнозначны всем заповедям Торы.” Возникали вопросы о том, не одно ли и то же не давать милостыни и поклоняться идолам, и как доказать, что милостыня и безмездные услуги защищают Израиля и способствуют согласию между ним и Отцом, который на небесах. Не подлежит, поэтому, сомнению, что у евреев была развита благотворительность и во времена Христа, о чем свидетельствуют и упоминания самим Христом о нищих и их очевидное присутствие, особенно в Иерусалиме. Не подлежит сомнению и то, что в этой благотворительности и раздаче милостыни бедным принимали участие и “лицемеры,” которых обличает здесь Христос. Но вопрос, “трубили ли они пред собою,” доставил много затруднений как древним, так и новейшим экзегетам. Златоуст понимал выражение: “не труби пред собою” в несобственном смысле. Спаситель “в этом метафорическом выражении не то хочет сказать, что лицемеры имели трубы, но что они имели большую страсть к показности, осмеивая (κωμῳδῶν) ее и осуждая их... Спаситель требует не того только, чтобы мы подавали милостыню, но и того, чтобы мы подавали ее так, как должно подавать.” В подобном же роде выражается Феофилакт: “у лицемеров не было труб, но Господь осмеивает (διαγέλα) помыслы их, потому что они хотели трубить о своей милостыне. Лицемеры — те, которые по виду кажутся другими, чем каковы в действительности.” Нисколько не удивительно, что и многие новейшие толкователи в своих замечаниях об этих “трубах” следуют только что приведенным отеческим толкованиям. “Не остается ничего больше, как понимать это выражение в несобственном смысле,” — говорит Толюк. Такие мнения подтверждаются тем, что до настоящего времени среди иудейских обычаев не найдено ни одного случая, когда бы “лицемеры,” раздавая милостыню, в буквальном смысле “трубили” пред собою. Английский ученый Ляйтфуг потратил на отыскание такого или подобного случая много труда и времени, но “хотя и искал много и серьезно, не нашел даже и малейшего упоминания о трубе при раздаче милостыни.” По поводу замечания Ляйтфуга другой английский комментатор, Морисон, говорит, что Ляйтфугу не было и надобности “искать так прилежно, потому что хорошо известно, что, по крайней мере, в синагогах, когда частные лица желали раздавать милостыню, трубы в буквальном смысле и не могли употребляться.” Этого мало. Говорили, что если бы “лицемеры” трубили в трубы, то такая “похвальба” их (καύχημα) пред людьми была бы мало понятна, и что если бы они захотели, то сумели бы и получше скрыть свои дурные мотивы. Известны даже случаи противоположные тому, о чем говорит Христос. Так, напр., об одном раввине, благотворительная деятельность которого считалась образцовой, рассказывается в Талмуде, что он, не желая стыдить бедных, привешивал открытый мешок с милостыней у себя за спиной, и бедные могли брать оттуда, что могли, неприметно. Все это, конечно, не служит возражением против евангельского текста, да обыкновенно и не выставляется, как возражение. Однако, конкретность и живость выражения “не труби пред собою,” и его очевидная связь с последующими обличениями лицемеров, подтверждаемыми фактически в дошедших до нас сведениях об их обычаях (ст. 5 и 16), заставили подыскивать какое-нибудь реальное, фактическое подтверждение и для него. Было найдено, что подобные обычаи действительно существовали у язычников, у которых служители Изиды и Кибелы, прося себе милостыню, били в бубны. То же, по описанию путешественников, делали персидские и индийские монахи. Таким образом у язычников шум производили сами бедные, просившие милостыню. Если применить эти факты к рассматриваемому случаю, то выражение “не труби” нужно будет толковать в смысле недозволения со стороны лицемеров бедным производить шум при требовании себе милостыни. Но автор,

указавший эти факты, немецкий ученый Икен, по словам Толюка, сам “честно” признался, что не может доказать подобного обычая ни у евреев, ни у христиан. Еще менее, по-видимому, вероятно объяснение, по которому слова “не труби...” заимствованы от тринадцати трубообразных ящиков или кружек, поставленных в храме для сбора пожертвований (ὑαζοφυλάκια, или по евр. шоферот). Возражая против этого мнения, Толюк говорит, что деньги, опускавшиеся в эти трубы (tubae), не имели никакого отношения к благотворительности, а собирались на храм; кружки же для пожертвований бедным назывались не шоферот, а “куфа,” и об их форме ничего не известно. Но если мы только в Евангелии Матфея встречаемся с указанием, что в деле благотворения употреблялись трубы, то это вовсе не исключает возможности, что и в действительности бывало так. Трубы употреблялись священниками в храме и синагогах, были “трубообразные” ящики, и потому выражение “не труби,” сделавшись метафорическим, могло иметь, в качестве метафоры, какое-нибудь основание и в действительности. В раввинских трактатах Рош-Гашана и Таанит встречается много постановлений о “трублении,” так что если выражение Христа нельзя было понимать в смысле: не труби пред собою при раздаче милостыни, то его вполне можно было понимать так: когда подаешь милостыню, не труби пред собою, как это делают лицемеры по разным другим случаям. Самый смысл выражения — привлекать общественное внимание к своей благотворительности — совершенно понятен и нисколько не изменяется, будем ли мы считать выражение соответствующим действительности или только метафорическим. Да и как можно требовать, чтобы в Талмуде отразились, несмотря на мелочность иудеев, все тогдашние иудейские обычаи со всеми их многочисленными переплетениями? Под синагогами во 2 ст. следует разуметь не “собрания,” а именно синагоги. К похвальбе в “синагогах” прибавляется похвальба “на улицах.” Цель лицемерной милостыни указывается ясно: “чтобы прославляли их (лицемеров) люди.” Это значит, что через благотворительность они желали достигнуть своих собственных, и притом своекорыстных, целей. Они руководились в своей благотворительности не искренним желанием помочь ближнему, а разными другими своекорыстными мотивами, — порок, свойственный не только еврейским “лицемерам,” но и вообще “лицемерам” всех времен и народов. Обычная цель такой благотворительности — приобретение себе доверия со стороны сильных и богатых, и за отданную бедному копейку получение от них рублей. Можно даже сказать, что истинных, совершенно нелицемерных благотворителей бывает всегда немного. Но если бы даже никаких своекорыстных целей и нельзя было достигнуть при помощи благотворительности, то “слава,” “молва,” “известность” (значение слова δόξα) составляют и сами по себе достаточную цель лицемерной благотворительности. Выражение “они получают награду свою” — достаточно понятно. Лицемеры ищут награды не у Бога, а прежде всего у людей, получают ее и должны только ею довольствоваться. Обличая дурные мотивы лицемеров, Спаситель вместе с тем указывает и на тщету “людских” наград. Для жизни по Богу, для будущей жизни они никакого значения не имеют. Ценит земные награды только тот человек, кругозор которого ограничен настоящею жизнью. Тот, кто имеет более широкий кругозор, понимает и тщету здешней жизни, и земных наград. Если Спаситель сказал при этом: “истинно говорю вам,” то этим показал Свое истинное проникновение в тайники человеческого сердца.

3. У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, 4. чтобы милостыня твоя была втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно.

Для объяснения этих стихов нужно помнить, что Спаситель не делает никаких предписаний и не дает никаких наставлений относительно самих способов благотворительности. Она может, без сомнения, выражаться в тысячах различных способах, смотря по удобствам и обстоятельствам. Кто-то сказал, что дело, совершаемое на пользу ближних, или слово, хлопоты и проч., бывают таким же благодеянием для них, как и вещественная милостыня в виде копеек, рублей и жизненных припасов. Спаситель указывает не на способы благотворительности, а на то, что делает ее истинною и богоугодною. Благотворительность должна быть тайной, и тайной глубокой. “У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая.” Но и самая открытая, широкая благотворительность не противоречит учению Христа, если вся она проникнута духом тайной благотворительности, если явный и видимый людьми благотворитель вполне усвоил или старается усвоить способы, условия, мотивы и даже привычки тайного благотворителя. Другими словами, побуждением к благотворительности должна быть внутренняя, иногда мало заметная даже самому благотворителю, любовь к людям, как своим собратьям во Христе и чадам Божиим. Благотворителю нет нужды, если дело его выплывает наружу. Но если он будет заботиться об этом, то его дело теряет всякую цену. Явная благотворительность не имеет цены без намерения сохранить тайну. Это будет проще и понятнее из дальнейшего толкования о молитве. Теперь же скажем о том, что ни сам Христос, ни Его апостолы не препятствовали явной благотворительности. В жизни Христа неизвестны случаи, когда Он оказывал бы Сам какую-либо денежную помощь нищим, хотя у учеников, ходивших за Спасителем, был денежный ящик для пожертвований (Ин. 12:6; 13:29). В одном случае, когда Мария помазала Христа драгоценным миром и ученики начали говорить: “*для чего бы не продать это миро за триста динариев и не раздать нищим?*” Спаситель сделал даже, по-видимому, возражение против этой обычной благотворительности, одобрил поступок Марии и сказал: “*нищих всегда имеете с собою*” (Ин. 12:4-8; Мф. 26:6-11; Мк. 14:3-7). Однако никто не скажет, что Христос был чужд всякой благотворительности. Его благотворительность характеризуется теми же словами, которые сказаны были Апостолом Петром, когда он исцелил хромого от рождения: “*серебра и золота нет у меня; а что имею, то даю тебе*” (Деян. 3:1-7). Благотворительность Апостола Павла хорошо известна, он сам собирал пожертвования для иерусалимских бедных, и это дело его было совершенно открытым. Однако вполне ясно, что такая благотворительность, хотя и совершенно явная и открытая, резко отличалась по духу от милостыни лицемеров и не имела целью людского прославления.

5. О молитве.

5. И, когда молишься, не будь, как лицемеры, которые любят в синагогах и на углах улиц, останавливаясь, молиться, чтобы показаться перед людьми. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою.

По лучшим чтениям — множественное, — когда молитесь, не будьте как лицемеры, потому что они любят в синагогах и на углах улиц стоя (ἑστῶτες) молиться и проч. В Вульгате множественное (“молитесь”) согласно с Ватиканским кодексом, Оригеном, Златоустом, Иеронимом и др. Во втором стихе — единственное — “когда творишь милостыню;” в дальнейшем 6-м “ты же” и проч. Переписчикам это казалось несообразным, и они во многих рукописях заменили множественное единственным. Но если “молитесь” и проч. правильно, то решение вопроса, почему здесь Спаситель изменил прежнее и дальнейшее

единственное на множественное, чрезвычайно трудно, если только не невозможно. Разночтения “когда молишься, не будь” показывают, что эта трудность чувствовалась уже в самой глубокой древности. Можно сказать только, что речь одинаково естественна и в том и другом случае. Может быть и так, что множест. употреблено для более сильного противопоставления дальнейшему стиху. Вы, слушатели, иногда молитесь, как лицемеры; ты же, истинный молитвенник, и проч. Рассматривая характеристики “лицемеров,” можно наблюдать, что склад речи почти одинаков во 2 и 5 стихах. Но μη (в выражении не труби) относится вообще к будущему и предполагаемому и заменено в 5 ст. οὐχ (не будьте). Как в первом, так и во втором случае встречается “в синагогах;” но выражение 2-го ст. “на улицах” (ἐν ταῖς ρύμαις) в 5 стихе заменено “на углах улиц” (ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν). Разница в том, что ρύμη, означает узкую, а πλατεία широкую улицу. Слово “прославляли” (δοξασθῶσιν — были прославляемы) заменено “показаться” (φανῶσιν). В остальном 5 ст. есть буквальное повторение конца 2-го ст. Если только можно утверждать, что ст. 2 и не имеет ничего, соответствовавшего тогдашней еврейской действительности, а состоит только из метафорических выражений, то относительно 5-го стиха можно сказать, что в нем содержится действительная (без метафор) характеристика “лицемеров,” известная и из других источников. Здесь нужно прежде всего знать, что как у иудеев, так впоследствии и у магометан были определенные часы молитвы — 3-й, 6 и 9 дня по нашему счету 9, 12 и 3. “И теперь магометанин и добросовестный иудей, как только пробьет определенный час, совершают свою молитву, где бы ни находились” (Толюк). В талмудическом трактате Берахот содержится множество предписаний, из которых видно, что молитвы совершались на дороге и даже несмотря на опасности от разбойников. Встречаются, например, такие характеристики. “Однажды р. Измаил и р. Элазар, сын Азари, остановились в одном месте, причем р. Измаил лежал, и р. Элазар стоял. Когда пришло время вечернего шема (молитвы), р. Измаил встал, а р. Элазар прилег” (Талм. пер, Переф. т. 1, с. 3). “Работники (садовники, плотники) читают шема, оставаясь на дереве или на стене” (там же 8). В виду таких характеристик совершенно понятными становятся остановки лицемеров на “углах улиц.”

Не будьте в греческом будет изъявительное, (ἔσεσθε), а не повелительное. С таким употреблением мы уже встречались (ἔστε в Новом Завете *ни разу*. См. Blass, Gram. с. 204). Слово “любят” (φιλοῦσιν) иногда переводят через “имеют обычай, обыкновение.” Но такого значения слово это в Библии никогда не имеет (Цан). Стоя (ἑστῶτες) — обыкновенное положение при молитве. Нет надобности предполагать, что лицемеры молились стоя именно вследствие своего лицемерия и любви к показности, и что Христос именно за это их обличает. Здесь содержится простая характеристика, на которой не поставлено логического ударения. Целью молитв на углах улиц было то, чтобы “показаться” (φανῶσιν) молящимися. Порок, свойственный всевозможным лицемерам и ханжам, которые делают часто вид, что молятся Богу, но на самом деле — людям, и особенно сильным мира сего.

Смысл последних двух предложений “истинно говорю вам... награду свою” тот же, что и во 2-м стихе: получают вполне, — таково значение слова ἀπέχουσιν. Нужно заметить, что после слов “истинно говорю вам” (как во 2-м ст.), в некоторых кодексах поставлено “что” (ὅτι): “что они получают” и проч. Прибавка “что,” хотя и правильна, может считаться излишней и не оправдывается лучшими рукописями.

6. Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно.

Как в учении о милостыне, так и здесь указываются не на способы молитвы, а на ее дух. Чтобы понять это, мы должны представить себе человека, заключившегося в комнате своей и обращающегося с молитвой к Отцу Небесному. Никто не принуждает его к этой молитве, никто не видит из людей, как он молится. Он может молиться, произнося слова и не произнося их. Этих слов никто из людей не слышит. Молитва есть акт свободного, непринужденного и тайного общения человека с Богом. Она исходит из сердца человека.

Уже в древности возбуждался вопрос: если Христос заповедал молиться тайно, то не запретил ли Он этим общественной и церковной молитвы? На вопрос этот отвечали, едва ли не всегда, отрицательно. Златоуст спрашивает: “и так что же? В церкви, говорит Спаситель, не должно молиться?” и отвечает: “должно и очень должно, но только смотря по тому, с каким намерением. Бог везде смотрит на цель дел. Если и в горницу войдешь и затворишь за собою двери, а сделаешь это на показ, то и затворенные двери не принесут тебе никакой пользы... И так, хотя бы ты затворил двери, Он желает, чтобы ты, прежде, чем затворить их, изгнал из себя тщеславие и заключил двери сердца своего. Быть свободным от тщеславия — дело всегда доброе, а особенно во время молитвы.” Такое толкование правильно, хотя с первого взгляда и представляется, что оно противоречит прямому смыслу слов Спасителя. Несколько иначе и довольно остроумно объясняют это новейшие экзегеты. “Если,” говорит Цан, “милостыня есть по самой своей природе открытая и относящаяся к собратьям людям деятельность, и потому не может быть совершенно тайною, то молитва по самой своей сущности есть речь сердца человеческого к Богу. Поэтому для нее всякое оставление общности не только не вредно, но она еще и ограждается тогда от всякой примеси посторонних влияний и отношений. Спаситель не счел нужным ослаблять энергии Своей речи мелочными предостережениями против неразумных обобщений, вроде, например, запрещения всякой общественной молитвы (ср. ст. 9 и след.; 18:19 и след.); или вообще какой бы то ни было молитвы, слышимой другими (ср. 11:25; 14:19; 26:39 и след.)” Иначе сказать, тайная молитва и не нуждается в каких-либо ограничениях. Дух тайной молитвы может присутствовать в явной молитве. Последняя не имеет цены без тайной молитвы. Если человек молится в церкви с таким же расположением, как у себя дома, то и его общественная молитва принесет ему пользу. Здесь не место рассуждать о значении общественной молитвы самой по себе. Важно только, что ни Христос, ни Его апостолы не отрицали ее, как это видно из вышеприведенных цитат.

Переход от “вы” 5-го ст. к “ты” может быть опять объяснен желанием усилить противоположение истинной молитвы молитве лицемеров.

“Комната” (ταμεῖον) — здесь разумеется всякая затворяющаяся или запирающаяся комната. Первоначальное значение этого слова (правильнее, τασιεῖον) было кладовая для провизии, хранилище (см. Лк. 12:24), потом спальня (4 Цар. 6:12; Еккл. 10:20).

Здесь следует обратить внимание на общий вывод, который делает Златоуст, рассматривая этот стих. “Будем творить молитвы не с движениями тела, не крикливым голосом, но с добрым душевным расположением; не с шумом и гамом, не для показности, как бы для того, чтобы отогнать ближнего, но со всяким приличием, сокрушением сердца и непритворными слезами.”

7. А молясь, не говорите лишнего, как язычники, ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны;

Ясный переход опять к речи на “вы.” Пример берется теперь не из иудейской, а из языческой жизни. Все объяснение стиха зависит от значения, какое мы придадим словам “не говорите лишнего” (μη βατταλογήσητε; слав. “не лишнее глаголите;” Вульг. *polite multum loqui* — не говорите много). Прежде всего заметим, что определение значения греческого слова βατταλογήσητε имеет важное значение для определения свойств истинной молитвы. Если мы переведем “не говорите много,” то, значит, наши (равно как католические и другие) церковные службы, по учению Христа, излишни вследствие своего многословия; если переведем “не повторяйте,” то это будет обличением многократного употребления одних и тех же слов при молитве; если — “не говорите лишнего,” то смысл наставления Христа останется неопределенным, потому что неизвестно, что именно должны мы здесь разуметь под “лишним.” Нисколько не удивительно, что это слово издавна занимало экзегетов, тем более, что оно чрезвычайно трудное, потому что в греческой литературе оно самостоятельно встречается только здесь, в Евангелии Матфея, и еще у одного писателя 6-го века, Симплиция, (Comment, in Epictet. Encheirid. гл. 27, а). Можно было бы надеяться, что при помощи этого последнего удастся бросить свет и на значение разбираемого слова у Матфея. Но, к сожалению, у Симплиция смысл слова столь же мало ясен, как у Матфея. Во-первых, у Симплиция не βατταλογεῖν, как в Евангелии (по лучшим чтениям), а βατταλογεῖν; но это не представляет особенной важности. Во-вторых, слово несомненно означает у Симплиция “болтать,” “пустословить” (нем. *schwätzen*), и имеет, следовательно, неопределенное значение. О рассматриваемом слове на западе существует целая литература. Говорили по этому поводу так много, что экзегетическая “ватталогия” вызывала даже насмешки. “Ученые толкователи,” говорил один писатель, “подлежат ответственности за то, что они по поводу этого слова так много *ваттологизировали*.” Результатом многочисленных исследований было то, что слово до настоящего времени считается “загадочным.” Пробовали производить его от собственного имени Ваттос. Так как предание указывает на три различных Ватта, то старались отыскать, от какого из них происходит рассматриваемое слово. В истории Геродота IV, 153 и след. подробно рассказывается об одном из них, который заикался, и от него производили слово ватталогия. Подкреплением для такого мнения могло служить обстоятельство, что Демосфена называли в насмешку βατταλος, заика. Таким образом, и евангельское слово βατταλογήσητε можно было бы переводить “не заикайтесь,” как язычники, если бы только смысл речи и контекст позволяли это сделать. Предположение, что Спаситель обличал здесь языческое и какое бы то ни было “заикание,” совершенно невозможно и в настоящее время совершенно оставлено. Из предложенных производств лучшим представляется то, что это так называемое *vox hybrida*, помесь из разных слов, в данном случае еврейского и греческого. Греческое, вошедшее в состав этого сложного слова — λογέω то же, что λέγω, значит говорить. Но относительно того, от какого именно еврейского слова производится первая часть выражения, мнения экзегетов разнятся. Одни производят от евр. *бата* или *вата*, болтать, бессмысленно говорить; другие от *батал* — быть праздным, бездействовать, или от *бетел*, не действовать, прекращаться и — мешать; из этих двух слов могло быть образовано слово βατάλογος вм. βαταλόλογος, подобно тому, как *idolatra* из *idololatra*. Но в евр. не два “т,” как в греческом, а одно. Для того, чтобы объяснить два “т” воспользовались довольно редким словом βατταρίζειν, которое означает “болтать,” и таким образом получилось βατταλογέω (Мф. 6:7). Из этих двух производств следует отдать предпочтение первому, на

том основании, что и содержится в греч. λογέω (λέγω), и потому для производства нет необходимости принимать в расчет эту букву. Если производить от *бата* и λογέω, то объяснение слова будет сходно с тем, какое дает ему Златоуст, считая βαττολογία — φλυαρία; это последнее значит пустая болтовня, пустяки, вздор. Так передано это слово в нем. пер. Лютера — *soltt ihr nicht viel flappern*, вы не должны много болтать. В англ.: “не делайте пустых повторений.” Единственное возражение, которое может быть сделано против этой интерпретации, заключается в том, что евр. *бата* уже само по себе заключает понятие о пустословии, и непонятно, почему прибавлено еще греческое λογέω, которое также значит “словить,” так что, если перевести выражение буквально на русский, то оно получило бы такой вид: “пустословить — словить.” Но правда ли, что, как утверждает Цан, λογέω значит именно говорить? Этот глагол в греческом появляется только в сложных словах и означает, как и λέγω, всегда говорить осмысленно, по плану, с рассуждением. Для обозначения бессмысленного говорения употребляется обыкновенно λαλεῖν. Получается нечто несообразное, если мы соединим λογέω — говорить осмысленно с евр. *бата* — говорить бессмысленно. Этой трудности можно, по-видимому, избежать, если мы придадим значение λογέω — более мыслить, чем говорить. Отсюда получится более ясное значение глагола в Мф. 6:7 — *не мыслите праздно*, или, лучше, не мыслите празднословно, как язычники. Подтверждение такого толкования можно встретить в том, что, по словам Толюка, у древних церковных писателей “понятие о многословии отступало на задний план и, напротив, выдвигались молитвы о недостойном и неприличном.” Свои слова Толюк подтверждает значительным количеством примеров из святоотеческих писаний. Ориген говорит: μη βαττολογήσωμεν ἀλλὰ θεολογῶμεν, обращая внимание не на процесс говорения, а на самое содержание молитвы. Если, далее, обратить внимание на содержание молитвы Господней, которая, как видно по смыслу речи, должна была служить образцом отсутствия ватталогии, то можно видеть, что в ней устранено все недостойное, несмысленное, пустячное и достойное порицания или презрения. Таким образом приходим к выводу, что в слове βαττολογεῖν порицается прежде всего праздная мысль при молитве, зависящее от нее праздное говорение и между прочим “многословие” (πολυλογία) — слово это употребляет далее и сам Спаситель, и это, по-видимому, имеет значение и для объяснения ватталогии.

Выше было сказано, что Христос предостерегает теперь от подражания не “лицемерам,” а язычникам. Рассматривая это предостережение с фактической стороны, находим примеры, доказывающие, что в обращении к своим богам язычники отличались и мало-мыслием и многословием. Такие примеры можно встретить у классиков; в Библии же это подтверждается два раза. Жрецы Ваала призывали имя его от утра до полудня, говоря: “*Ваале, услышь нас!*” (3 Цар. 18:26). Язычники в Ефесе, исполнившись ярости, кричали: “*велика Артемида Ефесская*” (Деян. 19:28-34). Представляется, впрочем, сомнительным, могут ли эти случаи служить иллюстрацией многоглаголивой молитвы язычников. Гораздо ближе подходит сюда общее замечание, что язычникам многословие было вообще свойственно и имело у них даже различные названия — διπλασιολογία (повторение слов), куклоπρεῖα (обход), тавтология и многоглаголание в собств. смысле. Множественность богов побуждала язычников к болтливости (στωρῦλια): богов насчитывали до 30 000. При торжественных молитвах богам следовало перечислять их прозвища (ἑπωνυμῖαι), которые были многочисленны (Толюк). Для толкования ст. 7 у Мф. для нас было бы совершенно достаточно, если бы в язычестве встретился хотя бы один ясный случай, подтверждающий слова Спасителя; такое совпадение было бы вполне важно. Но если случаев, известных

нам, и притом довольно ясных, немало, то приходим к выводу, что Спаситель в точности изображает современную Ему историческую действительность. Протесты против длинных и бессмысленных молений встречаются и в Библии, напр., Ис. 29:13;⁸³ Сир. 7:14.⁸⁴

8. не уподобляйтесь им, ибо знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него.

Смысл этого стиха ясен. *Им*, т.е. язычникам. Иероним указывает, что вследствие этого учения Спасителя возникла ересь и извращенная догма некоторых философов, говоривших: если Богу известно, о чем мы стали бы молиться, если прежде наших просьб Он знает наши нужды, то напрасно Ему, знающему, мы будем говорить. На эту ересь как Иероним, так и другие церковные писатели отвечают, что мы не рассказываем в своих молитвах к Богу о своих нуждах, а только просим. “Иное дело рассказывать незнающему, иное — просить у знающего.” Эти слова можно считать достаточными для объяснения 8-го ст. Можно только прибавить разве, вместе с Златоустом и другими, что Христос не препятствует настойчивым и усиленным просьбам людей к Богу, на что указывают притчи Христа о бедной вдове (Лк. 18:1-7) и о настойчивом друге (Лк. 11:5-13).

9. Молитесь же так: Отче наш, сущий на небесах! да святится имя Твое;

Молитесь же так: буквально — *и так*, молитесь вы *так*. На русском неблагозвучное *и так* (οὕ) в соединении с *так* (οὕτως) было очевидной причиной, по которой “*и так*” изменено было на “*же*.” Греческая частица выражена в Вульгате словом “следовательно” (*si ergo vos orabit*), а в нем и англ. “поэтому” (*darum, therefore*). Общая мысль выражается и в этих переводах недостаточно ясно и верно. Это зависит не только от трудности, но и прямо от невозможности передать здесь точно греческую речь на другие языки. Мысль та, что “так как вы в своих молитвах не должны походить на молящихся язычников, и так как ваши молитвы должны отличаться иным характером сравнительно с их молитвами, то молитесь так” (Мейер). Но и это к смыслу лишь некоторое приближение, дальше которого, по-видимому, идти уже невозможно. Между тем, от верного объяснения слова “так” зависит многое. Если мы примем его в значении *именно так, а не иначе*, то будет ясно, что все наши церковные и другие молитвы, за исключением “Отче наш,” излишни и несогласны с учением Спасителя. Но если бы Спаситель заповедал произносить только эту молитву (ταύτην τὴν εὐχὴν), или только то, что Он сказал (ταῦτα), то в слововыражении следовало бы ожидать полной точности; и было бы, кроме того, непонятно, почему в двух редакциях молитвы Господней, у Матфея и Луки (11:2-4), существует разница. Разностей больше на греческом языке, чем на русском: но и на последнем она заметна в 4-м прошении (Лк. 11:3). Если мы сделаем перевод οὕτως — таким образом, в этом роде, в этом смысле, подобно этому (*simili* или *eodem modo, in hunc sensum*), то это будет значить, что молитва Господня, по мысли Спасителя, должна служить только образцом для других молитв, но не исключать их. Но в этом последнем случае мы придадим значение слову οὕτως такое, какого оно в действительности не имеет, и особенно оно не употребляется в значении *simili modo* или *in hunc sensum*. Далее, говорят, что если бы выражение следовало понимать не в строгом смысле, то было бы сказано: “молитесь как бы так” (οὕτως πῶς — Толюк). На точность и определенность слов молитвы, по мнению некоторых экзегетов, ука-

⁸³ И сказал Господь: так как этот народ приближается ко Мне устами своими, и языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от Меня, и благоговение их предо Мною есть изучение заповедей человеческих;

⁸⁴ Пред собранием старших не многословь, и не повторяй слова в прошении твоём.

зывают и слова из Луки “когда молитесь, говорите” (11:2), где, словом “говорите” выражается точное повеление, чтобы молящие произносили те именно слова, какие указаны Христом.

Ни с тем, ни с другим из приведенных толкований нельзя, однако, вполне согласиться вследствие их односторонности. Нужно помнить, что Христос, как прежде, так и здесь, предоставляет самим людям выводить из Своих слов дальнейшие заключения и следствия. Так и здесь излагается просто начальная или первоначальная молитва, молитва всех молитв, превосходнейшая молитва. Ее изучение прежде всего нужно для каждого христианина, будет ли это взрослый или ребенок, потому что, по своей детской простоте, она доступна пониманию ребенка и может служить предметом глубокомысленных рассуждений для взрослого. Это детский лепет начинающего говорить ребенка и глубочайшее богословие взрослого мужа. Молитва Господня не есть образец для других молитв и не может быть образцом, потому что она неподражаема по своей простоте, безыскусственности, содержательности и глубине. Она одна достаточна для человека, не знающего никаких других молитв. Но, будучи начальной, она не исключает возможности продолжений, следствий и разъяснений. Сам Христос в Гефсимании молился, произнося собственную эту молитву (“да будет воля Твоя” и “не введи нас во искушение”), выражая это только в других словах. Также и Его “прощальная молитва” может считаться расширением или распространением молитвы “Отче наш” и служить для ее истолкования. Как Христос, так и апостолы молились и иначе, и дали нам пример произнесения других молитв.

Судя по сообщению Луки, Спаситель, в несколько измененном виде, произнес ту же молитву в другое время, при других обстоятельствах. Но существует и мнение, что он произнес эту молитву только один раз, и что или у Матфея, или Луки время и обстоятельства произнесения не определяются точно. Решить вопрос, как это было, в настоящее время нет никакой возможности.

Есть ли молитва Господня произведение самостоятельное, или же она в целом или в отдельных выражениях заимствована из священного писания и из других источников? Мнения опять разделяются. Одни говорят, что “вся она искусно составлена из еврейских формул (*tota haec oratio ex formulis Hebraeorum cocinnata est tam arte*). Другие держатся противоположного мнения. Утверждая, что первый взгляд, если бы и был принят, не сохранил бы в себе ничего непочтительного или подлежащего возражениям, указывают, однако, что попытки подыскать параллели для молитвы Господней из библейских или раввинских источников до настоящего времени оказывались неудачными. Такое мнение в настоящее время преобладает в новозаветной экзегетике. Отдаленные параллели, как утверждают, если и можно подыскать, то только к первым трем прошениям. Указываемое Бенгелем и другими сходство молитвы Господней с некоторыми изречениями в первом послании Петра и проч., следует признать лишь весьма отдаленным и, может быть, только случайным, хотя встречающиеся здесь параллели и имеют для истолкования некоторое значение. В церковной литературе самое древнее упоминание о молитве Господней встречается в “Учении 12 апостолов” (Διδαχή гл. 8), где она приведена полностью по Матфею с небольшим различием (ἀφιέρειν — ἀφίκαειν), с добавлением “славословия” и слов: “так молитесь трижды в день.”

Число прошений определяется различно. Блаженный Августин принимает 7 прошений, святой Иоанн Златоуст 6.

Молитва начинается призыванием, где Бог называется “Отцом.” Такое название встречается, хотя и редко, в Ветхом Завете. Не говоря о том, что в Ветхом Завете люди

иногда называются “сынами Божиими,” встречаются и прямые названия Бога Отцом, напр., Втор. 32:6;⁸⁵ Прем. 14:3;⁸⁶ Ис. 63:16; Иер. 3:19; Мал. 1:6. В Сир. 23:1⁸⁷ имя Бога, как Отца, употреблено в качестве призывания. И не только евреи, но и язычники называли, напр., Зевса или Юпитера отцом. В “Тимее” Платона есть место, где Бог называется Отцом и Творцом мира (ο πατήρ και ποιητής του κόσμου); Юпитер по Толлоку = Diovis = Deus et pater. Но вообще в ветхозаветной идее (не говоря об язычниках) мы наблюдаем, что она была больше специальна, чем универсальна, и не сделалась концепцией, определяющей характер Бога. Отношение Бога к Израилю было отеческим, но не было видно, чтобы оно было таковым по самой своей сущности, и что все люди подлежали Божиим отеческой любви и попечению. Законная идея о Боге все еще преобладала. Могущество и трансцендентальность были выдающимися свойствами Божиими. (**Трансцендентальность** — понятие схоластической философии, обозначающее аспекты бытия, которые выходят за пределы ограниченного существования, эмпирического мира. Трансцендентальность характеризует высшие и универсальные предметы метафизического познания. *Прим. ред.*) Признание этого было правильным и важным, но оно подлежало одностороннему развитию, и такое развитие приняло обособленный вид в позднейшем иудействе. Законничество и обрядность позднейшего иудейского периода возникли, в значительной степени, от неспособности народа восполнить истину о царском Могуществе Божиим истиною об Его отеческой любви. Законное подчинение, выражающееся в обрядах, в которых думали выразить почтение трансцендентальному величию Божию, более, чем сыновнее почтение и нравственное повинование, было господствующей нотой фарисейского благочестия.” Но Иисус Христос говорил о Боге, преимущественно, как об отце. Выражение “Отче наш” — единственное, где сказано Христом “наш” вместо “ваш;” обыкновенно же “Мой Отец” и “ваш Отец.” Легко понять, что в призывании Спаситель не ставит Себя в отношении к Богу, одинаковое с другими людьми, потому что молитва была дана другим. Словами “сущий на небесах” не выражается мысли: “возвышеннейший и вездесущий Отец,” или “высочайший, всемогущий, преблагий и всеблаженный” и проч. Здесь обозначается просто обычное представление людей, какое они имеют о Боге, как о Существо, имеющем особенное пребывание на небесах. Если бы не было прибавлено “сущий на небесах,” то молитва могла бы почти относиться ко всякому земному отцу. Прибавление этих слов показывает, что она относится к Богу. Если бы в призывании сказано было: “Боже наш,” то не было надобности вовсе прибавлять “сущий на небесах,” потому что и без того это было бы понятно. Таким образом, “Отче наш” равносильно и равнозначительно слову Бог, но с прибавкой важной характеристики — отчества Божия, и вместе с тем мысли о любвеобильном отношении Бога к людям, как Отца к Своим детям. Замечания экзегетов о том, что Спаситель хотел здесь обозначить не только отчество, или отеческую любовь к людям, но и самое братство людей между собою, участие всякого верующего в этом братстве, могут быть приняты. Сыновнее отношение людей к Богу основывается, однако, на личном отношении их ко Христу, потому что только через Него люди имеют право называть Бога своим Отцом.

Да святится имя Твое. Вместо всяких хитроумных рассуждений и толкований этих слов легче всего, как кажется, понять смысл прошения из противоположения. Когда не святится среди людей имя Божие? Когда они не знают Бога, учат о Нем неправильно, не чтут Его своею жизнью и проч. Отношение людей к Богу во всех прошениях представ-

⁸⁵ Сие ли воздаете вы Господу, народ глупый и несмысленный? не Он ли Отец твой, Который усвоил тебя, создал тебя и устроил тебя?

⁸⁶ но промысл Твой, Отец, управляет кораблем, ибо Ты дал и путь в море и безопасную стезю в волнах

⁸⁷ Господи, Отче и Владыко жизни моей! Не оставь меня на волю их и не допусти меня пасть чрез них.

ляется под образами земных отношений. Нам вполне понятно, когда дети не чтут своего земного отца. То же можно сказать и относительно почитания имени Бога. Бог Сам по Себе свят. Но мы противоречим этой святости, когда с непочтением относимся к имени Божию. Дело, таким образом, не в Боге, а в нас самих. Что касается самого выражения “да святится имя Твое,” а не самое существо, или какое-либо из свойств Божиих, то о существовании Божием и свойствах не говорится не потому, что оно само по себе свято, а потому, что самое существо Божие для нас непостижимо, и что имя Божие есть обозначение, в смысле, доступном всем простым людям, самого божественного Существа. Не о существовании Бога, а о имени Его говорят простецы, об имени думают, при помощи имени отличают Бога от всех других существ. По словам Толюка, слово “святить” соответствует “прославлять” и “славословить” (εὐλογεῖν). У Оригена — возвышать, возвеличивать и прославлять. Феофилакт говорит: “сделай нас святыми, подобно тому, как и Ты через нас прославляешься. Как богохульства произносятся мною, так пусть и святится Бог мною же, т.е. пусть прославляется, как Святой.”

10. да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе;

Буквально — *да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя, как на небе, и на земле*. В греч. только слова расставлены иначе, но смысл одинаков. Оба прошения 10 ст. перемещает Тертуллиан, поставляя после “да святится имя Твое” — “да будет воля Твоя” и проч. Слова: “как на небе, так и на земле” могут относиться ко всем трем первым прошениям. Много рассуждений встречается у экзегетов по поводу слов: “да придет Царствие Твое.” Какое царствие? Некоторые относят это выражение к концу мира и понимают исключительно в так называемом эсхатологическом смысле; т.е. думают, что Христос здесь научил нас молиться о том, чтобы скорее совершился страшный суд и настало Царство Божие в “воскресение праведных,” с погублением злых людей и вообще всякого зла. Другие оспаривают это мнение и утверждают, что второе и третье прошение имеют между собою близкую связь — воля Божия исполняется тогда, когда приходит Царствие Божие; и, наоборот, наступление Царства Божия есть необходимое условие для исполнения воли Божией. Но к третьему прошению прибавлено: как на небе, и на земле. След., здесь говорится о царстве земном, в отличие от небесного. Очевидно, небесные отношения служат здесь просто образцом для земных отношений и притом одновременных. Это, во всяком случае, лучшее объяснение. Христос едва ли говорил здесь о далеком будущем, в эсхатологическом смысле. Наступление на земле Царства Божия есть медленный процесс, подразумевающий постоянное усовершенствование человека, как нравственного существа, в нравственной жизни. Момент, когда человек осознал себя, как нравственное существо, был уже сам по себе наступлением Царства Божия. Далее, евреям, которым говорил Христос, было известно продолжение и развитие Царства Божия из их предшествующей истории, при постоянных неудачах и препятствиях со стороны зла. Царство Божие есть владычество Бога, когда законы, данные Им, получают все больше и больше силы, значения и уважения среди людей. Этот идеал осуществим в здешней жизни и об осуществлении его научил нас молиться Христос. Осуществление его находится в связи с молитвой о том, чтобы свяtilось имя Божие. “Пред глазами поставлена цель, которой можно достигнуть” (Цан).

11. хлеб наш насущный дай нам на сей день;

Буквально — *хлеб наш насущный дай нам сегодня* (слав. днесь; Вульг. hodie). Слово “хлеб” совершенно аналогично тому, какое употребляется в наших русских выражениях: “трудом зарабатывать себе хлеб,” “трудиться из-за куска хлеба” и проч., т.е. под хлебом здесь следует понимать вообще условие для жизни, пропитание, известное благосостояние и т.д. В священном писании “хлеб” часто употребляется в собственном смысле (cibus, a farina cum aqua permixta compactus atque coctus — Гримм), но означает также и вообще всякую пищу, нужную для существования человека, и не только телесную, но и духовную (ср. Ин. 6 гл. — о хлебе небесном). Комментаторы совсем не обращают внимания на слово “наш.” Это, положим, мелочь, но в Евангелии важны и мелочи. С первого раза представляется не совсем понятным, зачем нам нужно просить себе хлеба у Бога, когда этот хлеб “наш,” т.е. уже принадлежит нам. Слово “наш” представляется, по-видимому, лишним; можно было бы просто сказать, “хлеб насущный дай нам сегодня.” Объяснение будет дано ниже. “Насущный” (ἐπιούσιος) объясняется различно и принадлежит к числу труднейших. Слово встречается только здесь и еще у Лк. 11:3. В ветхозаветной и классической греческой литературе оно нигде еще не найдено. Объяснение его “было пыткой для богословов и грамматиков” (carnificina theologorum et grammaticorum). Один писатель говорит, что “желать достигнуть здесь чего-нибудь точного — это все равно, что губкой гвоздь вколачивать” (σπογγὴν λάτταλον κρούειν). Пробовали избежать затруднений указанием, что здесь — ошибка переписчика, что в подлиннике первоначально было τὸν ἄρτον ἐπὶ οὐσίᾳ, т.е. хлеб для нашего существования. Переписчик удвоил по ошибке τὸν в слове ἄρτον и в соответствие этому изменил ἐπιουσίαν в ἐπιούσιον. Так и образовалось евангельское выражение: τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον. На это, не входя в подробности, скажем, что слово ἡμῶν (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον) препятствует совершенно такому толкованию; кроме того, у Лк. 11:3 стоит несомненно ἐπιούσιον — как и у Матфея. Поэтому рассматриваемое толкование теперь совершенно оставлено. Из существующих и принятых новейшими учеными толкований можно отметить три.

1. Производят слово “насущный” от греч. предлога ἐπὶ (на) и οὐσία (так в оригинале) от εἶναι, быть. Такое толкование имеет за себя авторитет древних церковных писателей, и именно тех, которые писали на греческом языке, между ними Златоуста, Григория Нисского, Василия Великого, Феофилакта, Евфимия Зигабена и др. Если слово понимать так, то оно будет значить: “хлеб, нужный для нашего существования, необходимый для нас, дай нам сегодня.” Такое толкование, очевидно, принято и в нашей славянской и русской Библии. Против него возражают, что если нигде, кроме молитвы Господней, не встречается слова ἐπιούσιος, то встречается, однако, ελεῶσι и др., слово, сложенное из того же предлога и глагола, но с опущением и. Поэтому, если бы в Евангелии говорилось именно о хлебе “насущном,” то сказано было бы не ἐπιούσιος, а ἐπιούσιος. Далее, οὐσία в народном словоупотреблении означало имущество, состояние, и если бы Христос употребил οὐσία именно в этом смысле, то это было бы не только “бесцельно” (Винер-Шмидель), но не имело бы и смысла; если же Он употребил его в смысле бытие (хлеб, нужный для нашего бытия, существования) или существо, сущность, действительность, то все это отличалось бы философским характером, так как οὐσία в этом смысле употребляется исключительно у философов, и слова Христа не были бы понятны простому народу.

2. Производят слово ἐπιούσιος от ἐπὶ и ἰέναι — приходить, наступать. Слово это имеет разные значения; для нас важно только, что в выражении ἐπιούσιος ἡμέρα оно означает завтрашний, или наступающий, день. Слово это составлено самими евангелистами и приложено к ἄρτος в значении будущий хлеб, хлеб наступающего дня. Подкрепление для

такого толкования находят в словах Иеронима, у которого, среди его, довольно кратких толкований, встречается следующая заметка. “В Евангелии, которое называется Евангелием Евреев, вместо насущного хлеба я нашел *махар*, что значит завтрашний (*crastinum*); так что смысл должен быть таков: хлеб наш завтрашний, т.е. будущий дай нам сегодня.” На этом основании множество новейших критиков, включая сюда и лучших, напр., немецких составителей грамматик к Новому Завету Винер-Шмиделя, Блясса и экзегета Цана, предположило, что слово означает завтрашний (от ἡ ἐπιούσα, т.е. ἡμερα). Такое объяснение дает, между прочим, и Ренан. Совершенно понятно, какая разница в смысле получается от того, примем ли мы это толкование, или согласимся с предыдущим. Однако, если принять толкование Иеронима, то следовало бы признать, не говоря о разных филологических затруднениях, что оно противоречит словам Спасителя в 6:34 — “не заботьтесь о завтрашнем дне;” непонятно было бы также, почему же мы просим: “завтрашний хлеб дай нам сегодня.” Указывая на *махар*, сам Иероним переводит ἐπιούσιος словом *super-substantialis*. От ἔναι и сложных с ним, по Кремеру, нельзя доказать ни одного производства с окончанием на ούσιος; напротив, от ουσία таких слов производится много. В словах, сложенных с ἐπί, у которых корень начинается с гласной, слияние избегается через опущение ι, как в слове ἐπέιναι; но так бывает не всегда и ι удерживается, напр., в таких словах, как ἐπιέτης (в других случаях ἐτέτιος), ἐπιорκεῖν (в церк. греч. ἐπορκίζειν), ἐπιεικής, ἐπίουρος (у Гомера = ἔφορος). Таким образом, следует допустить, что ἐπιούσιος образовалось от ουσία, подобно аналогичным образованиям из слов, оканчивающихся на ἰα — ἰός (ἐπιθυμία — ἐπιθύμιος ἐλικαρτία — ἐλικαρτίος, περὶ ουσία — περὶ ούσιος и проч.). Значение же ουσία в рассматриваемом месте будет не философское, а просто — существо, природа, и ἄρτος ἐπιούσιος означает “хлеб, нужный для нашего существования или для нашей природы.” Понятие это хорошо выражается в русском слове “насущенный.” Такое объяснение сильно подтверждается и употреблением слова, ουσία у классиков (напр., у Аристотеля) в смысле даже жизни, существования. “Хлеб насущный,” т.е. нужный для существования, для жизни, есть, по Кремеру, краткое обозначение встречающегося в Притч. 30:8⁸⁸ еврейского *лехем хок*, урочный хлеб, которое у LXX переводится словами: нужный (нужное) и достаточный (русск. насущный). По Кремеру следует переводить: “наш, нужный для нашей жизни, хлеб дай нам сегодня.” Обстоятельство, что толкование “завтрашний” встречается только у латинских писателей, но не греческих, имеет здесь решающее значение. Златоуст, конечно, неплохо знал греческий язык, и если не сомневался, что ἐπιούσιος употреблено в смысле “насущенный,” то это толкование следует предпочитать толкованию латинских писателей, которые хорошо иногда знали греческий, но не так все-таки, как природные греки.

3. Толкование аллегорическое, отчасти вызванное, по-видимому, трудностями других толкований. В духовном смысле объясняли это слово Тертуллиан, Киприан, Афанасий, Исидор Пилусиот, Иероним, Амвросий, Августин и мн. др. Конечно, в приложении выражения к “духовному хлебу” нет, собственно, ничего, подлежащего возражениям. Однако в понимании этого “духовного хлеба” среди толкователей встречается такая разница, что это лишает их толкования почти всякого значения. Одни говорили, что под хлебом здесь разумеется хлеб таинства причащения, другие указывали на духовный хлеб — Самого Христа, причисляя сюда и евхаристию, третьи — только на учение Христа. Таким толкованиям больше всего, по-видимому, противоречит слово “сегодня,” а также и то обстоятельство, что в то время, когда произносил Свои слова Христос, по евангелисту, таинство причащения еще не было установлено.

⁸⁸ суету и ложь удали от меня, нищеты и богатства не давай мне, питай меня насущным хлебом...

Переводы “ежедневный” хлеб, “сверхъестественный” следует признать совершенно неточными.

Читатель видит, что из приведенных выше толкований лучшим представляется первое. При нем получает некоторое особенное значение и слово “наш,” которое, говорят, хотя и “не представляется излишним,” но могло бы быть и опущено. По нашему мнению, наоборот, оно имеет смысл, и довольно важный. Какой хлеб и по какому праву мы можем считать “нашим?” Конечно, тот, который приобретается нашими трудами. Но так как понятие о заработанном хлебе весьма растяжимо, — один трудится много и приобретает мало, другой трудится мало и приобретает много, — то понятию о “нашем,” т.е. заработанном, хлебе ограничивается словом “насущенный,” т.е., необходимый для жизни, и затем словом “сегодня.” Хорошо было сказано, что здесь просто указывается на золотую середину между бедностью и богатством. Соломон молился: “*нищеты и богатства не давай мне, — питай меня хлебом насущенным*” (Притч. 30:8).

12. и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим;

Русский перевод точен, если только признать, что “оставляем” (ἀφίεμεν) действительно поставлено в настоящем времени, а не в аористе (ἀφίκαμεν), как в некоторых кодексах. (Аорист (греч. “неопределенный”), глагольная форма, выражающая одновременно прошедшее время и совершенный (или ограниченный) вид; аористом может называться и сама эта комбинация значений прошедшего времени и совершенного вида, особенно если она выражается единым, нечленимым в формальном отношении показателем. Наиболее известны примеры аориста в древних индоевропейских языках: древнегреческом (из грамматической традиции которого данный термин и заимствован), древнеиндийском, старославянском. Прим. ред.) Слово ἀφίκαμεν имеет “лучшую аттестацию.” Тишендорф, Альфорд, Весткотт-Хорт ставят ἀφίκαμεν, мы оставили, но Вульгата — настоящее (dimittimus), так же Иоанн Златоуст, Киприан и другие. Между тем, разница в смысле, смотря по тому, примем мы то или другое чтение, получается значительная. Прости нам грехи наши, потому — что мы сами прощаем, или уже простили. Всякий может понять, что второе, так сказать, категоричнее. Прощение нами грехов ставится как бы условием для прощения нас самих, деятельность наша земная здесь служит как бы образом для деятельности небесной. Образы заимствованы от обыкновенных заимодавцев, дающих займы деньги, и должников, их получающих и затем возвращающих. Пояснением прощения может служить притча о богатом, но милостивом царе и безжалостном должнике (Мф. 18:23-35). Греч. οφειλέτης означает должника, который должен уплатить кому-нибудь ὀφείλημα, денежный долг, чужие деньги (aes alienum). Но в более обширном смысле ὀφείλημα означает вообще какие-нибудь обязательства, всякую плату, подать, а в рассматриваемом месте слово это поставлено вместо слова грех, преступление (ἁμαρτία, παράπτωμα). Слово употреблено здесь по образцу еврейского и арамейского лоб, которое означает и денежный долг (debitum), и вину, преступление, грех (= culpa, reatus, peccatum).

Второе предложение (как и мы оставляем и проч.) приводило издавна в большое затруднение толкователей. Прежде всего рассуждали о том, что разуметь под словом как (ὡς), — принимать ли его в строжайшем смысле, или в более легком, применительно к человеческим слабостям. Понимание в строжайшем смысле приводило многих церковных писателей в трепет от того, что самый размер или количество божественного прощения наших грехов вполне определяется размерами нашей собственной способности или возможности прощения грехов нашим ближним. Другими словами, божественное милосердие определяется здесь человеческим милосердием. Но так как человек не способен к та-

кому же милосердию, какое свойственно Богу, то положение молящегося, не имевшего возможности примириться, заставляло многих содрогаться и трепетать.

Автор приписываемого святому Иоанну Златоусту сочинения *Opus iniperf. in Matth.* свидетельствует, что в древней церкви молящиеся второе предложение пятого прошения совсем опускали. Один писатель советовал: “говоря это, о, человек, если будешь делать так, т.е. молиться, думай о том, что сказано: “страшно впасть в руки Бога живого.”

Некоторые, по свидетельству Августина, старались сделать как бы некоторый обход и вместо грехов разумели денежные обязательства. Иоанн Златоуст, по-видимому, желал устранить затруднение, когда указывал на различие отношений и обстоятельств: “отпущение первоначально зависит от нас, и в нашей власти состоит суд, произносимый о нас. Какой ты сам произносишь суд о себе, такой же суд и Я произнесу о тебе; если простишь своему собрату, то и от Меня получишь то же благодеяние — хотя это последнее на самом деле гораздо важнее первого. Ты прощаешь другого потому, что сам имеешь нужду в прощении, а Бог прощает, Сам ни в чем не имея нужды; ты прощаешь собрату, а Бог рабу; ты виновен в бесчисленных грехах, а Бог безгрешен.” Современные ученые также не чужды сознания этих трудностей и стараются объяснить слово “как” (ὡς), — по-видимому, правильно, — в несколько смягченном виде. Строгое понимание этой частицы не допускается контекстом. В отношениях между Богом и человеком с одной стороны и человеком и человеком с другой не наблюдается полного равенства (*paritas*), а есть только сходство довода (*similitudo rationis*). Царь в притче оказывает рабу больше милосердия, чем раб — своему товарищу. И “как” можно переводить словом “подобно” (*similiter*). Здесь подразумевается сравнение двух действий по роду, а не по степени.

В заключение скажем, что мысль о прощении грехов от Бога под условием прощения грехов нашим ближним была, по-видимому, чужда по крайней мере язычеству. По словам Филострата (*Vita Apoll.* 1:11), Аполлоний Танский предложил и рекомендовал молящемуся обращаться к богам с такою речью: “вы, о боги, заплатите мне мои долги, — мне должное” (ὡ θεοί δοίητέ μοι τα οφειλόμενα).

13. и не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого. Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь.

Слова “и не введи” сразу же дают понять, что Бог вводит в искушение, есть причина его. Другими словами: если мы не будем молиться, то можем впасть в искушение от Бога, который введет нас в него. Но возможно ли и каким образом возможно приписывать такое дело Высочайшему Существованию? С другой стороны, такое понимание шестого прошения, по-видимому, противоречит словам Апостола Иакова (1:13), который говорит: “в искушении (во время, среди искушения) никто не говорит: Бог меня искушает; потому что Бог не искушает злом и сам не искушает никого.” Если так, то зачем — молитва к Богу, чтобы Он не вводил нас в искушение? Он и без молитвы, по апостолу, никого не искушает и не будет искушать. В другом месте (1:2) тот же апостол говорит: “с великою радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения.” Отсюда можно заключить, что, в некоторых по крайней мере случаях, искушения бывают даже полезны и потому об избавлении от них молиться нет надобности. Если мы обратимся к Ветхому Завету, то найдем, что “Бог искушал Авраама” (Быт. 22:1); 2 Цар. 24:1: “гнев Господень опять возгорелся на Израильтян, и возбудил Он в них Давида сказать: пойдя, исчисли Израиля и Иуду” (ср. 1 Пар. 21:1⁸⁹). Мы не объясним этих противоречий, если не признаем, что Бог

⁸⁹ И восстал сатана на Израиля, и возбудил Давида сделать счисление Израильтян.

попускает зло, хотя и не есть виновник зла. Причиною зла служит свободная воля свободных существ, которая раздвояется вследствие греха, т.е. принимает или доброе, или злое направление. Вследствие существования в мире добра и зла, самые мировые действия или явления разделяются также на злые и добрые, зло появляется подобно тому, как муть среди чистой воды или как отравленный воздух в чистом. Зло может существовать независимо от нас; но мы можем сделаться в нем участниками в силу того, что живем среди зла. Глагол εἰσφέρω, употребленный в 13 ст., не так силен, как εἰσβάλλω, первым не выражается насилия, вторым — выражается. Таким образом “не введи нас в искушение” значит “не вводи нас в такую среду, где существует зло,” не допускай этого. Не допускай того, чтобы мы, вследствие своего неразумия, шли в сторону зла, или, чтобы зло надвинулось на нас независимо от нашей вины и воли. Такая просьба естественна и была вполне понятна слушателям Христа, потому что основывается на глубочайшем знании человеческой природы и мира. По-видимому, нет особенной надобности рассуждать здесь о самом характере искушений, из которых одни представляются полезными для нас, а другие вредными. В еврейском существуют два слова, *бахан* и *наса* (оба слова употреблены в Пс. 25:2⁹⁰), которые значат испытывать, и употребляются чаще о справедливом, чем несправедливом испытании. В Новом Завете обоим этим словам соответствует только одно πειρασμός, а LXX переводят их двумя (δοκιάζω и πειράζω). Целью искушений может быть то, чтобы человек был δοκιός — испытан (Иак. 1:12⁹¹), и такая деятельность может быть свойственна Богу и полезна для людей. Но если христианин, по Иакову, должен радоваться, когда впадает в искушение, потому что вследствие этого он может оказаться δοκιός, и получит венец жизни (Иак. 1:12), то и в этом случае он должен “молиться о сохранении от искушений,” потому что он не может утверждать, что преодолет испытание — δοκιός. Так Христос называет (Мф. 5:10-11) блаженными тех, которых преследуют и злословят за имя Его; но “какой христианин будет искать злословия и преследований, и даже сильно к ним стремиться?” (Толук).

Тем опаснее для человека искушения от диавола, который называется πειραστής, πειράζων. Это слово со временем получило худое значение, как и употребленное несколько раз в Новом Завете πειρασμός. Отсюда под словами “не введи нас в искушение” можно разуметь не искушение от Бога, а от диавола, который действует на наши внутренние склонности и этим ввергает нас в грех. Понимание “не введи” в позволительном смысле: “не попускай, чтобы мы были искушаемы” (Евфимий Зигабен), и πειρασμός в особенном смысле, в смысле искушения, которого мы не можем перенести, нужно отвергнуть, как ненужное, и произвольное. Если, таким образом, искушение в рассматриваемом месте означает искушение от диавола, то такое объяснение должно повлиять на последующее значение от лукавого — του πονηροῦ. С этим словом мы уже встречались, здесь оно переводится в русском и славянском неопределенно “от лукавого,” в Вульг. a malo, нем. перев. Лютера von dem Uebel, англ. from evil, т.е. от зла. Такой перевод оправдывается тем, что если бы здесь следовало разуметь “от диавола,” то была бы тавтология: не введи нас во искушение (подразум. от диавола), но избавь нас от диавола. Το πονηρόν в средн. роде с артиклем и без существит. означает зло (см. объяснения к 5:39); а если бы Христос разумел здесь диавола, то, как справедливо замечают, мог бы сказать: ἀπό του διαβόλου или του πειράζοντας. В связи с этим следует объяснить и “избави” (ῥῶσαι). Глагол этот соединяется

⁹⁰ Искуси меня, Господи, и испытай меня; расплавь внутренности мои и сердце мое...

⁹¹ Блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его.

с двумя предложениями “от” и “из,” и это, по-видимому, определяется реальным значением такого рода соединений. О человеке, погрузившемся в болото, нельзя говорить: избавь его от (από), но из (εκ) болота. Можно было бы предполагать поэтому, что в 12 стихе лучше было бы употребить “из,” если бы здесь говорилось о зле, а не диаволе. Но в этом нет надобности, потому что из других случаев известно, что “избавлять из” указывает на действительную, уже наступившую, опасность, “избавлять от” — предполагаемую или возможную. Значение первого сочетания “избавлять от,” второго “предохранять,” причем не устраняется вовсе мысли и об избавлении от уже существующего зла, которому человек уже подвержен. (Данное толкование слова “лукавый” противоположно толкованию Иоанна Златоуста, где он совершенно конкретно говорит, что в данном случае имеется ввиду **диавол** и его действия. См. Беседу на 6 главу Евангелия от Матфея. *Прим. ред.*)

В заключение заметим, что изложенные в 13 стихе два прошения многими сектантами (реформатами, арминианами, социнианами), считаются за одно, так что молитва Господня имеет только шесть прошений.

Славословие принимают святой Иоанн Златоуст, Постановления Апостольские, Дидахе, Феофилакт, протестанты (в нем. пер. Лютера, английск.); также славянский и русский тексты. Но ныне некоторые исследователи находят основание думать, что оно не было сказано Христом, и поэтому его не было в первоначальном евангельском тексте. На это прежде всего указывают различия в произнесении самих слов, которые можно наблюдать и в наших славянских текстах: “яко Твое есть царствие и сила и слава во веки, аминь,” — так в Евангелии. Но священник произносит после “Отче наш:” “яко Твое есть царство и сила и слава, Отца и Сына и Святого Духа, ныне и присно и во веки веков.”

В греческих текстах, дошедших до нас, подобные различия еще заметнее, чего не могло бы быть, если бы славословие было заимствовано из подлинного текста. Его нет в древнейших манускриптах и Вульгате (только: аминь), оно не было известно Тертуллиану, Киприану, Оригену, Кириллу Иерус., Иерониму, Августину, Григорию Нисскому и другим. Евфимий Зигабен прямо говорит, что оно “приложено церковными толкователями.” Вывод, который можно сделать из 2 Тим. 4:18, по словам Альфорда, скорее говорит против славословия, чем в пользу его. Единственное, что можно сказать в его пользу, это то, что оно находится в древнем памятнике “Учении 12 апостолов” (гл. 8) и в сирийском переводе Пешито. Но в “Учении 12 апостолов” оно имеется в такой форме: “потому что Твоя есть сила и слава вовеки;” а Пешито “не стоит вне подозрений в некоторых интерполяциях и прибавках из лекционариев.” Предполагают, что это была богослужебная формула, с течением времени внесенная в текст молитвы Господней (ср. 1 Пар. 29:10-13). Первоначально было внесено только, может быть, слово “аминь,” а затем эта формула была распространена отчасти на основании существовавших богослужебных формул, а отчасти прибавкою произвольных выражений, подобно тому, как распространены в нашей церковной (и католической) песни “Богородице, дево, радуйся” евангельские слова, сказанные архангелом Гавриилом. Для толкования евангельского текста славословие не имеет или вовсе значения, или имеет только небольшое.

14. О прощении грехов ближним.

14. Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный, 15. а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших.

(Ср. 18:35; Мк. 11:25, 26). Слова эти можно считать дополнением и развитием пятого прошения молитвы Господней, причем употреблено одинаковый греческий глагол “оставлять” (ἀφίεναι), но “долги” заменены “Грехами” (παράπτώματα).

16. О посте.

16. Также, когда поститесь, не будьте унылы, как лицемеры, ибо они принимают на себя мрачные лица, чтобы показаться людям постящимися. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою.

В Библии рассказывается много случаев, когда постящиеся надевали траурные одежды и посыпали пеплом свои головы в знак скорби. Еврейские названия поста указывают преимущественно на смирение и сокрушение сердца, и LXX переводят эти названия через *ταπεινοῦν τὴν ψυχὴν* — смирать душу. В талмудических трактатах Таанит (пост) и Иома встречается насколько предписаний о посте. Нисколько не удивительно, что с течением времени здесь развилось грубое лицемерие, которое и обличает Христос. “Унылы” (*σκυθρωποί, στ σκύθρος, угрюмый, и ὤφ, лицо; ср. Лк. 24:17; LXX; Быт. 40:7; Неем. 2:1; Сир. 25:25 — русск.; и Дан. 1:10, — πρόσωπα σκυθρωπά*) можно перевести еще мрачный или печальный. Исаия (61:3) характеризует пост (сетование) пеплом, плачем и унылым духом (ср. Дан. 10:3; 2 Цар. 12:20). Лицемеры особенно пользовались этими способами, чтобы привлечь внимание на свои посты, сделать их заметными. Что касается *ἀφανίζω*, переведенном в русском “принимают на себя мрачные лица,” то смысл его понимается различно и для объяснения его было много написано. Златоуст понимал его в смысле “искажать” (*διαφθεירוσιν, ἀπολλύουσιν* — последнее значит губить). Указываемые Мейером примеры такого искажения в Библии 2 Цар. 15:30; Есф. 6:12 едва ли сюда подходят. “*Αφανίζω*” вообще значит затемнять, делать неясным, неузнаваемым. Некоторые объясняли это в том смысле, что лицемеры загрязняли, пачкали свое лицо, хотя это — и позднейшее значение слова (в древности оно употреблялось в смысле совершенно закрывать — *τελέως ἀφανή ποιῆσαι*). В смысле пачкать, загрязнять, по-видимому, употреблялось это слово у классиков: они произносили его о женщинах, которые “красятся.” Поэтому, говорит Альфорд, намек здесь не на закрытие лица, на что можно было бы смотреть, как на знак скорби, а на нечистоту лица, волос, бороды и головы. На это указывает и дальнейший контраст — ст. 17. Справедливо видят здесь игру слов (*ἀφανίζουσι — φανῶσι*), понятную, конечно, только на греческом языке.

17. А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лице твое,

Здесь почти точное соответствие с постановлениями Таанит и Иома. Только там это служило признаком прекращения поста, здесь — его начала и продолжения. Думали, что Спаситель говорит только о частных постах, при которых возможно соблюдение данных Им постановлений. Что же касается общественных постов, то неудобно было бы выступать с умытым лицом и веселым видом в то время, когда все другие вели себя иначе. Но такое различие, по-видимому, не необходимо; и тот и другой пост для лицемеров мог служить поводом для показухи, и эта последняя осуждается для всех видов поста. По учению Спасителя пост должен быть во всех случаях тайным, внутренним расположением человека в его отношениях к Богу, постом для Бога, а не для человека.

18. чтобы явиться постящимся не пред людьми, но пред Отцом твоим, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно.

Конструкция и выражения этого стиха весьма сходны с 6. Слово “втайне” 6-го стиха (εν τω χυρπτω заменено два раза í φ χρυφσιφ. Никакой разницы по смыслу между этими выражениями нет, хотя объяснить, почему одно выражение заменено другим, и трудно. Последнего слова “явно,” как и в 6 стихе, нет почти во всех унциальных, более чем 150 курсивных, в главных древних переводах и у важнейших церковных писателей. Думают, что это выражение внесено сюда с полей какого-нибудь древнего манускрипта.

19. О земных и небесных сокровищах.

19. Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут,

В этом стихе Спаситель сразу же переходит к речи о таком предмете, который не имеет, по-видимому, никакой связи с предыдущими Его наставлениями. Цан объясняет эту связь так: “Иисус, говоривший Своим ученикам в слух иудейской толпы, проповедует здесь не вообще против языческого и мирского образа мышления (ср. Лк. 12:13-31), а показывает несовместимость такового с благочестием, о котором ученики должны и будут заботиться. Именно здесь и находится связь с предыдущими частями речи. Фарисеи считались до того времени в народе преимущественно людьми благочестивыми; но с благочестивой ревностью, которой для них ни разу не отрицал Иисус Христос, связывались у многих фарисеев и раввинов мирские интересы. Рядом с гордостью (6: 2, 5, 16; 23:5-8; Лк. 14: 1, 7-11; Ин. 5:44; 7:18; 12:43) указывается преимущественно на их любовь к деньгам. Таким образом и рассматриваемый отдел служит к объяснению 5:20.”

Можно принять, что такое мнение вполне точно раскрывает, в чем заключается связь, если только действительно она существует, между этими разными отделами. Но связь можно выразить и яснее. Мы думаем, что вся нагорная проповедь представляет из себя ряд *очевидных истин*, и что отыскать между ними связь иногда чрезвычайно трудно, подобно тому, как трудно отыскать ее в словаре между словами, напечатанными на одной и той же странице. Нельзя не видеть, что мнение Цана о таковой связи отличается некоторою искусственностью, и во всяком случае такую связь едва ли могли усматривать ученики, которым говорил Иисус Христос, и народ. На основании этих соображений мы имеем полное право считать ст. 19 началом нового отдела, где говорится о совершенно новых предметах и притом без ближайшего отношения к фарисеем или язычникам. Христос в нагорной проповеди не столько обличает, сколько научает. Он пользуется обличениями не ради них самих, а опять — для той же цели — научить. Если и можно предполагать связь между разными отделами нагорной проповеди, то она заключается, по-видимому, в разнообразии указаний на извращенные понятия о праведности, какие свойственны естественному человеку. Нить нагорной проповеди — описание этих извращенных понятий и затем разъяснение, каковы должны быть истинные, правильные понятия. К числу извращенных понятий грешного и естественного человека, относятся и его понятия и взгляды на мирские блага. И здесь Спаситель опять предоставляет людям сообразоваться с данным Им учением, оно является только светом, при котором возможна нравственная работа, имеющая целью нравственное усовершенствование человека, но не самую эту работу.

Правильный и общий взгляд на земные сокровища заключается в следующем: “не собирайте себе сокровищ на земле.” Нет надобности рассуждать, как это делает Цан, о

том, разумеются ли здесь только “большие накопления,” “собрание больших капиталов,” наслаждение ими скупца, или также и собрание незначительных капиталов, заботы о насущном хлебе. Спаситель, по-видимому, не говорит ни о том, ни о другом. Он высказывает только правильный взгляд на земные богатства и говорит, что самые свойства их, сами по себе, должны препятствовать тому, чтобы люди относились к ним с особенной любовью, приобретение их ставили целью своей жизни. Свойства земных богатств, указанные Христом, должны напоминать людям о нестяжательности, и последняя должна определять отношение человека к богатству и вообще к земным благам. С этой точки зрения богатый человек может быть так же нестяжателен, как и бедный. Всякие, даже “большие накопления” и “собрание больших капиталов” могут быть правильны и законны с нравственной точки зрения, если только в эти действия человека вносится дух нестяжательности, указанный Христом. Христос не требует от человека аскетизма.

Не собирайте себе сокровищ на земле (μὴ θησαυρίζετε θησαυρούς) — лучше, по-видимому, перевести так: не цените сокровищ на земле, причем “на земле” будет, конечно, относиться не к сокровищам, а к “не цените” (“не собирайте”). Т.е. не собирайте на земле. Если бы “на земле” относилось к “сокровищам,” т.е. если бы здесь разумелись “земные” сокровища, то, во-первых, стояло бы, вероятно, θησαυρούς τοὺς ἐπὶ τῆς γῆς, так же было бы в следующем стихе или, может быть, τοὺς θησαυρούς ἐπὶ τῆς γῆς. Но указание Цана, что если бы “на земле” относилось к сокровищам, то следовало бы ожидать οὐς; вместо поставленного здесь ολοῦ, едва ли может быть принято, потому что ὅλου могло бы стоять и в том, и другом случае. Почему мы не должны собирать себе сокровищ на земле? Потому что (ολοῦ habet vim aetiologiae) там моль и ржа истребляют и воры подкапывают и крадут. Моль (σης) — сходно с евр. *sac* (Ис. 51:8⁹² — только один раз в Библии) и имеет одинаковое значение, — следует принимать вообще за какое-нибудь вредное насекомое, которое вредит имуществу. Также и слово “ржа,” т.е. “ржавчина” — под этим последним словом нужно разуметь тление всякого рода, потому что Спаситель не хотел, конечно, сказать того, что не следует сохранять только тех предметов, которые подвержены порче со стороны моли или ржавчины (хотя буквальный смысл этих слов и таков), а выразился только в общем смысле; в том же смысле сказаны и последующие слова, потому что причиной убытков бывает не одно только подкапывание и кражи в буквальном смысле. Параллельное место у Иак. 5:2, 3.⁹³ У раввинов для обозначения ржавчины было ходячее слово *халюда* (Толук).

20. но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут,

Противоположение предыдущему. Разумеются, очевидно, духовные сокровища, которые не подлежат такому же истреблению, как земные. Но ближе, в чем именно должны состоять эти духовные сокровища, не определяется (ср. 1 Пет. 1:4-9; 2 Кор. 4:17⁹⁴). Объяснения требует здесь только слово не истребляет (αφανίζει — то же слово, какое употреблено в 16 стихе о лицах). “Αφανίζω” (от φαίνω) здесь значит удалять из вида, отсюда

⁹² Ибо, как одежду, съест их моль и, как волну, съест их червь; а правда Моя пребудет вовек, и спасение Мое — в роды родов.

⁹³ Богатство ваше сгнило, и одежды ваши изъедены молью. Золото ваше и серебро изоржавело, и ржавчина их будет свидетельством против вас и съест плоть вашу, как огонь: вы собрали себе сокровище на последние дни.

⁹⁴ Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу...

— губить, погублять, истреблять. В остальном конструкция и выражение те же, как и в 19 стихе.

21. ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше.

Смысл ясен. Жизнь человеческого сердца сосредоточивается на том и около того, что человек любит. Человек не только любит те или иные сокровища, но и живет, или старается жить около них и вместе с ними. Смотря по тому, какие сокровища человек любит, земные или небесные, и жизнь его бывает или земной или небесной. Если в сердце человека преобладает любовь к земным сокровищам, то небесные отходят для него на задний план и наоборот. Здесь, в словах Спасителя, глубокое обличение и объяснение тайных, сердечных человеческих помышлений. Как часто мы заботимся, по-видимому, только о небесных сокровищах, но сердцем своим привязаны бываем только к земным, и самые наши стремления к небу бывают только видимостью и предлогом для сокрытия от посторонних взоров нашего любвеобилия к сокровищам только земным. Вместо “ваше” Тишendorф, Вест. Хорт и другие — “сокровище твое,” “сердце твое.” Может быть, в гесерта и многих курсивных “твое” заменено словом “ваше” для согласования с Лк. 12:34,⁹⁵ где “ваше” не подлежит сомнению. Цель употребления “твое” вместо “ваше,” может быть, заключалась в том, чтобы обозначить индивидуальность сердечных склонностей и стремлений человека со всем их бесконечным разнообразием. Один любит одно, другой другое. Знакомое всем выражение “у меня сердце лежит” или “не лежит к тому-то” почти равнозначно евангельскому выражению 21 стиха. Его можно перефразировать так: “где находится то, что ты считаешь своим сокровищем, туда будут направляться и сердечные помыслы твои, и любовь твоя.”

22. О светлом и помраченном глазе.

22. Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то всё тело твое будет светло; 23. если же око твое будет худо, то всё тело твое будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?

Толкование этого места у древних церковных писателей отличалось простотой и буквальным пониманием. Златоуст принимает “чистый” (απλούς) в значении “здоровый” (ύγιής) и толкует так: “ибо как глаз простой, т.е. здоровый, освещает тело, а если худ, т.е. болезнен, затемняет, так и ум потемняется от заботы.” Иероним: “как все тело наше бывает во тьме, если глаз не прост (simplex), так, если и душа потеряла свой первоначальный свет, то все чувство (чувственная сторона души) остается во мраке.” Августин разумеет под глазом намерения человека, — если они будут чисты и правильны, то и все наши дела, исходящие из ваших намерений, хороши.

Иначе смотрят на это дело некоторые современные экзегеты. “Идея 22 стиха,” говорит один из них, довольно наивна — “будто глаз есть орган, через который свет находит доступ ко всему телу, и будто существует духовное око, через которое входит духовный свет и освещает всю личность человека. Это духовное око должно быть чисто, иначе свет не может входить и внутренний человек живет во тьме.” Но даже с точки зрения современной науки какой же другой орган может быть назван светильником (хотя бы для тела), как не глаз? Идея 22 ст., поэтому, вовсе не так “наивна,” как воображают, тем более, что

⁹⁵ ибо где сокровище ваше, там и сердце ваше будет.

Спаситель не употребляет тех выражений: “находит доступ,” “входит,” какие употребляются людьми, знакомыми с последними выводами естественных наук. Гольцман называет глаз “специфическим световым органом (Lichtorgan), которому тело обязано всеми своими световыми впечатлениями.” Несомненно, что глаз есть орган для их восприятия. Если глаз не чист, то, — какое бы из этих выражений мы ни выбрали, — получаемые нами световые впечатления не будут иметь такой живости, правильности и силы, какие бывают у здорового глаза. Это правда, что с современно-научной точки зрения выражение: “светильник для тела есть око” могло бы показаться не совсем ясным и научно правильным. Но Спаситель и не говорил современным нам научным языком. С другой стороны, и современная наука не чужда подобных неточностей, напр., “солнце восходит и заходит,” тогда как солнце остается неподвижным, и никому нельзя ставить подобных неточностей в вину. И так выражение должно считаться правильным и равносильно современному научному выражению: глаз есть орган для восприятия световых впечатлений. При таком понимании нет надобности вводить и дальнейших рассуждений, будто противоположными рассуждениями этого и дальнейшего стиха внушается контраст между щедростью и милостью, и что по иудейской аксиоме “хороший глаз” есть метафорическое обозначение щедрости, “худой глаз” — скарденности. Это правда, что в нескольких местах Священного Писания “жадный” и “завистливый” глаз употребляются в этом смысле (Втор. 15:9; 28:54-56; Притч. 23:6; 28:22; 22:9; Тов. 4:7; Сир. 14:10). Но в рассматриваемом месте нет речи ни о щедрости, ни о милостыне, а просто выясняется, каково должно быть отношение человека к земным благам. В этом последнем и связь 22 и 23 стихов с предшествующею речью. Тусклый, помраченный, больной глаз любит больше созерцать земное (по аналогии с плохо зрящим человеком — смотреть под ноги, не смотреть вдаль; *прим ред.*), для него тяжело смотреть на яркий свет, на небесное. По словам Бенгеля, в священном писании слова, выражающие простоту (*απλούς, ἀπλότης*) никогда не употребляются в худом смысле. Простой и добрый, имеющий небесные намерения, стремящийся к Богу — одно и то же. В 23 ст. — противоположение предыдущей речи. Последние предложения этого стиха всегда представлялись трудными. Можно наблюдать в этом месте чрезвычайно поэтическую и тонкую игру слов, и переводить так же, как в нашем русском (слав. тьма кольми — точно, но неясно) и Вульгате (*ipsae tenebrae quantae sunt*), не относя слова тьма к “внутренним помыслам человека, его страстям и наклонностям.” Последний смысл только дальнейший и несобственный, поскольку образы и метафоры служат обозначением внутренних духовных отношений. Метафора основывается на различии степеней тьмы, начиная от недостатка света, сумерек и кончая полным мраком. Глаз нездоров (*πονηρός*) в противоположность здоровому (*απλούς*), и тело освещается только отчасти; иначе сказать, глаз только отчасти воспринимает световые, и притом неверные, впечатления. Так что “если свет в тебе” равняется тьме, то “сколько тьмы.” Grimm объясняет это выражение так: “если свет твой внутренний есть тьма (темен), т.е. если ум лишен способности разумения, то как велика будет тьма (насколько больше она достойна сожаления в сравнении с слепотою тела).” *Σκότος* относится к так называемым “колеблющимся” выражениям у классиков, которые употребляют его и в мужском и среднем роде. В Мф. 6:23 — средний род и употреблено в значении нездоровье, пагуба (ср. Ин. 3:19; Деян. 26:18; 2 Кор. 4:6⁹⁶ — Кремер).

⁹⁶ Потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа.

24. О невозможности служить двум господам.

24. Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне.

Вместо “одному усердствовать” лучше — “одного предпочитать и другим пренебрегать” (слав. “...или единаго держится, о другом же нерадити начнет”). Обращает на себя прежде всего реальный смысл выражения: бывает ли действительно так, что человек не может служить двум господам? На это можно сказать, что нет правила без исключений. Но обыкновенно бывает так, что когда “много хозяев,” то рабская служба бывает не только трудна, но и невозможна. Даже в практических целях производится, поэтому, сосредоточение одной власти в одних руках. Затем обращает внимание еще конструкция речи. Не сказано: *одного* (τον ενα) будет ненавидеть и одного презирать, потому что в этом случае получилась бы ненужная тавтология. Но *одного* будет ненавидеть, *одного* будет предпочитать, *другого* будет любить, *другого* ненавидеть. Указываются два господина, резко отличные по характеру, что, по-видимому, выражено словом *έτερος*, которое (в отличие от *άλλος*) вообще означает родовое различие. Они совершенно разнородны и разнохарактерны. Поэтому “или” “или” не повторения, но предложения, обратные одно другому. Мейер выражает это так: “будет ненавидеть А и любить Б, или будет предпочитать А и презирать Б.” Указываются на разные отношения людей к двум господам, начиная с полной преданности и любви с одной стороны и ненависти с другой, и кончая простым, хотя бы даже и лицемерным, предпочтением или презрением. В промежутке между этими крайними состояниями можно подразумевать различные отношения большей или меньшей силы и напряженности. Опять чрезвычайное тонкое и психологическое изображение людских отношений. Из этого делается вывод, оправдываемый взятыми образами, хотя и без *οὐν*: “не можете служить Богу и маммоне,” — не просто “служить” (*διακονεῖν*), но быть рабами (*δοιλεῦεῖν*), находиться в полной власти. Очень хорошо объясняет это место Иероним: “ибо кто раб богатства, оберегает богатства, как раб; а кто сверг с себя рабское иго, тот распоряжается ими (богатствами), как господин.” Слово мамона (не маммона и не маммонас, — удвоение *м* в этом слове доказано очень слабо, Блясс) — означает всякие роды обладания, наследия и приобретения, вообще всякое имущество и деньги. Находилось ли это, позднее образовавшееся, слово в еврейском, или оно может быть сведено к араб. слову, — сомнительно, хотя Августин и утверждает, что маммона у евреев называются богатства, и что с этим согласуется пуническое название, потому что *luscum* на пуническом языке выражается словом маммон. У сирийцев в Антиохии слово было обычно, так что Иоанн Златоуст не счел нужным объяснить его, подставив вместо него *χρυσός* (золотая монета — Цан). Тертуллиан переводит мамона словом *pimtus*. Что мамона есть название языческого бога, — это средневековая басня. Но маркиониты объясняли его преимущественно об иудейском боге, а Григорий Нисский считал его именем дьявола Веельзевула.

25. Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды?

Связь с предыдущим стихом выражена через *διὰ τοῦτο*, поэтому, посему, по этой причине. Спаситель говорит здесь как бы так: “так как вы не можете собирать сокровищ одновременно и на земле и на небе, потому что это значило бы служить двум господам, то оставляйте, поэтому, мысли о земных сокровищах, и даже о самом необходимом для ва-

шей жизни.” По Феофилакту Спаситель “есть здесь не препятствует, а препятствует говорить: что будем есть? Так говорят богачи с вечера: что будем есть завтра? Видишь, что Спаситель здесь запрещает изнеженность и роскошь.” Иероним замечает, что слово “*пить*” добавлено только в некоторых кодексах. Слова “*и что пить*” опущены у Тишендорфа, Вест. Хорта, Вульгата и мн. др. Смысл почти не изменяется. Слова “для души” противоплагаются дальнейшим “для тела,” но их нельзя принимать в значении только души, а, как правильно замечает об этом Августин, для жизни. Иоанн Златоуст говорит, что “для души” сказано не потому, чтобы она нуждалась в пище, и что здесь просто Спаситель обличает дурной обычай. Дальнейшего слова нельзя перевести через “жизнь;” не больше ли жизнь пищи и тело одежды? Стало быть *φυχή* имеет здесь какое-нибудь другое значение. Нужно думать, что здесь разумеется нечто близкое к *σώμα*, живой организм, и что *φυχή* употреблено в каком-нибудь простонародном смысле, вроде того, как у нас выражаются: душа не принимает и проч.

26. О пище.

26. Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их?

Можно ли человеку жить, как птицы небесные? Невозможность этого заставила древних толкователей объяснять стих в аллегорическом смысле. “И так что же? спрашивает Златоуст; не нужно и сеять? Но Спаситель не сказал: не должно сеять и совершать полезный труд, но что не должно быть малодушным и бесполезно предаваться заботам.” Позднейшие писатели (между ними — Ренан) позволяли себе даже глумиться над этим изречением и говорили, что Христу можно было проповедовать так в стране, где насущный хлеб добывается без особенных забот, но что слова Его совершенно неприложимы к людям, живущим в более суровых климатах, где забота об одежде и пище необходима и сопряжена иногда с большими трудностями. В народном употреблении сделавшееся почти пословицей выражение “жить, как птицы небесные” стало обозначать легкомысленную, бездомную и беззаботную жизнь, которая, конечно, предосудительна. Истинное значение этих выражений заключается в том, что Спаситель только сравнивает людскую жизнь с жизнью птиц небесных, но вовсе не учит тому, что люди должны жить так же, как они. Мысль сама по себе правильна и выражена ярко. В самом деле, если Бог заботится о птицах, то почему же люди должны поставлять себя вне Его заботы? Если они уверены, что Промысел Божий заботится о них не менее, чем о птицах, то этой уверенностью определяется вся их деятельность относительно пищи и одежды. Заботиться о них нужно, но при этом нужно и помнить, что пища и одежда для людей есть в то же время и предмет заботы и попечения Божиих. Это должно отклонять от отчаяния бедняка и в то же время сдерживать богача. Между полным отсутствием заботы и излишним, скажем даже, болезненным, попечением существует множество промежуточных стадий, и во всех один и тот же принцип — надежда на Бога — должен действовать одинаково.

Для примера избраны птицы небесные, чтобы яснее выразить, кому человек должен подражать. Слово “небесные” не излишне, и указывает на свободу и приволье жизни птиц. Под птицами не разумеются хищные, потому что для характеристики избраны выражения, указывающие на таких птиц, которые питаются зернами. Это самые незлобивые и чистые из птиц. Выражение “птицы небесные” встречается у LXX — они передают так еврейское выражение *יֹאֲמַר גַּא-שָׁמַיִם*.

27. Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть?

Греческое слово ἡλικία означает и рост, и возраст. Многие комментаторы предпочитают переводить его словом возраст, т.е. продолжение жизни. В сходном смысле употреблено подобное же выражение в Пс. 38:6: *“вот Ты дал мне дни, как пяди,”* т.е. очень короткие дни. Но против такого толкования возражают, что если бы Спаситель имел в виду продолжение жизни, то Ему было бы весьма удобно употребить вместо *“локоть”* (πῆχυς) какое-нибудь другое слово, обозначающее время, напр., мгновение, час, день, год. Далее, если бы Он говорил о продолжении жизни, то Его мысль была бы не только не совсем понятна, но и не верна, потому что при помощи забот и попечения, мы, по крайней мере большею частью, можем прибавить к своей жизни не только дни, но и целые годы. Если согласиться с таким толкованием, то *“вся медицинская профессия показалась бы нам ошибкой и нелепостью.”* Значит, под словом ἡλικία нужно понимать не возраст, а рост. Но при таком толковании мы встречаемся с неменьшими трудностями. Локоть есть мера длины, может быть и мерою роста; она равняется приблизительно 1½ нашим футам. Едва ли Спаситель хотел сказать: кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя бы на один локоть и сделаться таким образом исполином или великаном? Сюда присоединяется и еще одно обстоятельство. В параллельном рассматриваемому месту у Луки 12:25, 26, говорится: *“да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе роста хотя на один локоть? И так, если малейшего сделать не можете; что заботитесь о прочем?”* Прибавка роста на один локоть здесь считается делом малейшим. Для решения вопроса о том, какое из двух приведенных толкований верно, мало можно заимствовать из филологического разбора обоих слов: возраст (ἡλικία) и локоть (πῆχυς). Первоначальное значение первого, несомненно, продолжение жизни, возраст, и только в позднейшем новозаветном оно получило значение и роста. В Новом Завете употребляется в обоих смыслах (Евр. 11:11; Лк. 2:52; 19:3; Ин. 9:21, 23; Еф. 4:13). Таким образом, выражение представляется одним из трудных. Для правильного истолкования его нужно прежде всего обратить внимание на то, что стих 27 несомненно имеет ближайшее отношение к предшествующему стиху, а не к последующему. Эта связь в настоящем случае выражена частицею δε. По словам Морисона экзегеты мало обращали внимания на эту частицу. Связь речи такова. Отец ваш небесный питает птиц небесных. Вы гораздо лучше их (μᾶλλον нет надобности переводить словом больше); следовательно, вы можете вполне надеяться, что Отец небесный будет питать и вас, и притом без особенных забот и попечения с вашей стороны. Но если вы оставите надежду на Отца небесного и сами будете прилагать много забот о пище, то это совершенно бесполезно, потому что сами, своими заботами, не можете прибавить своим питанием роста человеку даже и на один локоть. Правильность этого толкования можно подтвердить тем, что в 26 ст. говорится о телесном питании, которое, конечно, прежде всего способствует росту. Рост совершается естественно. Какое-нибудь усиленное питание не может прибавить к росту младенца даже одного локтя. Поэтому нет никакой надобности предполагать, что Спаситель говорит здесь о гигантах или великанах. Прибавление роста на локоть — это незначительная величина в человеческом росте. При таком объяснении устраняется всякое противоречие с Лукой.

28. Об одежде.

28. И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут;

Если человек не должен чрезмерно заботиться о питании, то излишни для него также большие заботы и об одежде. Вместо “посмотрите” в некоторых текстах “научитесь” или “поучитесь” (καταμάθετε) — глагол, подразумевающий больше внимания, чем “взгляните” (ἐμβλέφατε). Полевые лилии не летают по воздуху, а растут на земле, людям можно с большею легкостью наблюдать и изучать их рост (теперь — αὐξάνουσιν). Что касается самых полевых лилий, то одни разумеют здесь “императорскую корону” (fritillaria imperialis, κρίνον βασιλικόν), дико растущую в Палестине, другие amaryllis lutea, которая с своими золотисто-лиловыми цветками покрывает поля Леванта, третьи так называемую Тулееву лилию, которая очень велика, имеет пышную корону и неподражаема по своей красоте. Она встречается, хотя, кажется, и редко, на северных склонах Фавора и холмах Назарета. “Сказав о необходимой пище и показав, что о ней не нужно заботиться, Он переходит далее к тому, о чем еще менее надобно заботиться, потому что одежда не так необходима, как пища” (святой Иоанн Златоуст).

29. но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них;

О славе Соломона см. 2 Пар. 9:15⁹⁷ и след. Человеческие украшения все несовершенны сравнительно с природными. Человек до настоящего времени не мог превзойти природы в устройстве различных красот. Способы делать украшения совершенно естественными до настоящего времени еще не найдены.

30. если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, малoverы!

Трава полевая отличается красотой, одевается так, как не одевался Соломон. Но обыкновенно она годится только на то, что ее бросают в печь. Вы заботитесь об одежде. Но вы несравненно превосходите полевые лилии, и потому можете надеяться, что Бог оденет вас еще лучше, чем полевые лилии.

“Малoverные” — слово не встречается у Марка, но однажды у Луки 12:28. У Матфея 4 раза (6:30; 8:26; 14:31; 16:8). В языческой литературе слова этого нет.

31. О надежде на Бога и искании Царства Божия.

31. Итак не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться?

Смысл выражений тот же, что и в 25 ст. Но здесь мысль излагается уже в качестве вывода из предыдущего. Она блестяще доказана приведенными примерами. Смысл тот, что все наши попечения и заботы должны быть проникнуты духом надежды на Отца небесного.

32. потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом.

⁹⁷ И сделал царь Соломон двести больших щитов из кованого золота, — по шестисот сиклей кованого золота пошло на каждый щит.

Несколько странным с первого раза представляется здесь упоминание об язычниках (τὰ ἔθνη). Вполне хорошо объясняет это Иоанн Златоуст, говоря, что Спаситель потому здесь упомянул об язычниках, что они трудятся исключительно для настоящей жизни, не размышляя о будущем и небесном. Иоанн Златоуст придает также значение обстоятельству, что Спаситель не сказал здесь Бог, а назвал Его Отцом. Язычники еще не стали в сыновнее положение к Богу; но слушатели Христа, с приближением Царства Небесного, уже становились. Поэтому Спаситель вселяет в них высшую надежду — на небесного Отца, который не может не видеть чад Своих, если они находятся в затруднительных и крайних обстоятельствах.

33. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам.

Переведено точно, и однако не согласно с некоторыми кодексами. По русскому переводу выходит, что “его” относится к царству, т.е. ищите Царства Божия и правды этого Царства; между тем в некоторых греческих текстах, если бы местоимение “его” относилось к Царству (βασιλεία), то вместо αὐτοῦ (муж. рода) стояло бы αὐτῆς. Значит слово “Его” должно относиться к “Отец ваш на Небе,” и смысл выражения таков: ищите прежде Царства и правды Отца вашего небесного. В русском переводе это, впрочем, выражено тем, что “Его” напечатано с прописной буквы. Чтобы избежать всякой двусмысленности в греческом в нескольких кодексах прибавлено к τὴν βασιλείαν — τοῦ θεοῦ (в Вульг. и лат. перев.: regnum Dei, et justitiam ejus); а в некоторых τοῦ θεοῦ еще и после δικαιοσύνην, что излишне. Кодекс В перемещает: ищите прежде правды и Царства, — что, вероятно, вызвано тем соображением, что правда служит условием для вступления в Царство 5:20, и потому должна стоять впереди. Встречающееся у Оригена, Климента и Ефсевиа изречение Христа: “просите многого и малое приложится вам; просите небесного и земное приложится вам,” объясняет смысл 33 стиха, но не вполне. “Ищите” здесь заменено “просите.” Люди должны прежде всего стремиться к тому, чтобы на земле наступило или появилось Царство и правда Божия, всячески содействовать этому своею жизнью, поведением и верою. Это в положительном смысле; в отрицательном — уклоняться от всякой неправды (лжи, обмана, показухи и проч.), где бы она ни существовала. Если бы такое стремление было общим, то все остальное, чего язычники так усердно ищут и о чем так много заботятся, появится без особенных трудов и забот. Опыт действительно показывает, что благосостояние среди людей появляется не тогда, когда они все свое внимание сосредоточивают в мирских интересах и своекорыстии, а когда ищут правды. Благосостояния людей никогда не отрицает Христос.

34. Итак не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы.

Иоанн Златоуст объясняет эти слова так: “не сказал — не заботьтесь, но не заботьтесь о завтрашнем дне.” Если принять это толкование отдельно и без связи с другими толкованиями, то получается некоторая двусмысленность. О завтрашнем дне не следует заботиться; но зато следует заботиться о других, дальнейших днях. Можно думать, что Спаситель вообще дает здесь наставление не заботиться о будущем, что ясно из контекста. Поэтому о завтрашнем дне сказано в общем смысле и, может быть, потому, что он бывает обыкновенно предметом наших ближайших и особенных забот. Сам будет заботиться о своем μερῶν ἑαυτῆς; — в греческом довольно грубая конструкция, обязанная переводу с арамейского. По-видимому, для того, чтобы придать некоторый классический вид этому

выражению, в некоторых кодексах поставлено τα εαυτέс или τα περί αὐτήс. Второе предложение служит доказательством первого. Мы и обыкновенно в действительности заботимся только о нынешнем дне. Распространять свои заботы на завтрашний и несколько дней — не в наших силах. Наше так называемое “предвидение” часто не оправдывается в будущем. Смысл выражения, след., таков. Заботьтесь — можете заботиться только о нынешнем дне, как вы и обыкновенно это делаете. В завтрашний день наступят свои особенные заботы, свойственные только этому дню. И это доказывается тем, что довольно для каждого дня своей заботы. Довольно как в русском так и в греческом — средний род буквально: *довольно для дня злоба* (вм. забота). Такое сочетание невозможно на русском, но на греческом допустимо, встречается в других местах Нового Завета, (напр., 2 Кор. 2:6;⁹⁸ Лк. 22:38⁹⁹), хотя и не может быть подведено под общее правило. Злоба (κακία) имеет много значений, по смыслу вообще противоположно слову добродетель (ἀρετή), а здесь употреблено в смысле тягость, бедствие, зло (как у Сир. 19:6;¹⁰⁰ Амос. 3:6;¹⁰¹ 1 Мак. 7:23¹⁰² и друг.). К обычной, ежедневной деятельности человека всегда примешивается “элемент зла” в виде различных огорчений, неудач, неприятностей, разочарований, усталости, изнеможения, болезней и т.п. В Новом Завете слово это поставляется иногда рядом с перечислением различных пороков (Рим. 1:29;¹⁰³ Кол. 3:8; Тит. 3:3).

Глава 7.

1. Нагорная проповедь: суд (осуждение) ближних.

1. Не судите, да не судимы будете,

(Лк. 6:37¹⁰⁴). Прежде всего обращает на себя внимание вопрос, существует ли связь, и какая именно, первого стиха и вообще всей седьмой главы с тем, о чем говорилось в предшествующей главе и, ближе всего, в 34 стихе этой главы. Нужно только просто соединить 6:34 с 7:1: “*довольно для каждого дня своей заботы. Не судите, да не судимы будете,*” чтобы видеть, что *никакой* связи между этими стихами не существует. Такое заключение подтверждается тем, что в 7:1 нет никакой соединительной частицы, как, например, “же” (δέ), “и,” “или” и проч., употребляемой в греческом языке для выражения связи. Если, следовательно, и существует какая-либо связь с предыдущим, то она может относиться не к отдельному стиху, а ко всей предшествующей главе. Но многие экзегеты совсем отрицают и эту связь, говоря, что в 7-ой главе начинается речь совершенно о новых предметах. “Никакой связи с предыдущим,” так кратко и энергично выражается один не-

⁹⁸ Для такого довольно сего наказания от многих...

⁹⁹ Они сказали: Господи! вот, здесь два меча. Он сказал им: довольно.

¹⁰⁰ Обуздывающий язык будет жить мирно, и ненавидящий болтливость уменьшит зло.

¹⁰¹ Трубит ли в городе труба, — и народ не испугался бы? Бывает ли в городе бедствие, которое не Господь попустил бы?

¹⁰² И увидел Иуда все зло, какое причинил Алким со своими сообщниками сынам Израилевым, — больше, нежели язычники;

¹⁰³ так что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распрей, обмана, злонравия...

¹⁰⁴ Не судите, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете осуждены; прощайте, и прощены будете;

мецкий комментатор (Де-Ветте). Те экзегеты, которые признают связь, дают объяснения, которые иногда совершенно не походят одно на другое.

Одни объясняют связь, говоря, что в 7-ой главе содержится противоположение тому, что сказано в 6:14 и след., или же тому, что сказано в этой главе о фарисеях, и таким образом указывается, что суда не должно быть вследствие обязанности людей прощать друг другу, или по крайней мере, что суд не должен быть фарисейским.

Другие объясняют связь так: в шестой главе говорилось об отношении людей к Царству Небесному; теперь начинается речь об отношении их друг к другу. Граждане Царства Христова должны судить осмотрительно своих сограждан и прежде всего улучшать самих себя, если хотят быть судьями и исправлять других.

Третьи: если вы серьезно и ревностно стремитесь к совершенству, то и по отношению к ближним вам следует быть кроткими и не осуждать.

Еще объяснение: “с помрачением человеческого чувства о Боге, которое выражается в попечении только о земных благах, все более и более развивается крайняя испорченность религиозной жизни, выражающаяся в фарисейской праведности, и среди людей с одной стороны развивается фанатизм, который судит ближнего все с большей и большей черствостью, а с другой — все более и более плотское поведение и пренебрежение святыней” (Лянге). Альфорд выражает связь в следующих формулах: “связью с предыдущей главой непосредственно служит слово как *κία* (6:34), при помощи которого Спаситель бросает взгляд в лучшем случае на бедность и греховность человеческой жизни; и теперь Им даются правила, как нужно жить в этом Мире и среди таких же грешников, как мы сами; посредственно же — и в более общем смысле — здесь продолжающееся предостережение против лицемерия в нас и других.” Все эти и подобные предположения представляются мало вероятными.

Лучшим представляется толкование Цана, который говорит, что если до сих пор речь в нагорной проповеди представляла из себя упорядоченное целое, была составлена из ясно обособленных, но однако внутренне связанных между собою групп мыслей, то с 7:1 следует ряд очень разнообразных маленьких отрывков, связь которых с первого взгляда походит на шнур, на который нанизаны перлы, и с двухсоставной речью 6:19-34 эта связь не ясна. Такое объяснение, по-видимому, всего ближе подходит к делу. Нагорная проповедь вся состоит из так называемых очевидных истин, постепенно сделавшихся неясными естественному человеку и проясненных для его сознания Спасителем. Если так, то отыскивать близкую связь между отдельными изречениями, по крайней мере в некоторых случаях, напрасно. Тут только и можно отыскивать шнур, на который нанизаны перлы, все одинакового достоинства, но не соприкасающиеся одни с другими. Где же этот шнур? Не заходя слишком далеко назад, возьмем только шестую главу и посмотрим, нельзя ли его здесь отыскать и видеть. Мы встречаемся здесь с целым рядом отрицательных выражений, или запрещений, к которым по местам присоединяются положительные заповеди. Запрещения не имеют повсюду одинаковой формы (в греч.); однако видно, что в них содержится перечисление того, чего люди не должны делать.

Таким образом, схематически, с присоединением выражений и 7-й главы, все дело можно представить так. Спаситель говорит: “не труби пред собою” (6:2); “не будьте, как лицемеры” (6:5); “не говорите лишнего, как язычники” (6:7), “не уподобляйтесь им” (6:8); “не будьте унылы” (6:16); “не собирайте себе сокровищ на земле” (6:19); “не заботьтесь для души вашей” (6: 25); “не заботьтесь и не говорите...” (6:31); “не заботьтесь о завтрашнем дне” (6:34).

В 7-й главе речь продолжается в том же духе: “не судите” (7:1); “не давайте святыни псам” (7: 6). Если говорить, что между 7:1 и 6:34 нет связи, то она неясна была и раньше, например, в 6:19, потому что и там не было никакой соединительной частицы. Просматривая все вышеприведенные отрицательные выражения, какую связь мы можем открыть между ними? Очевидно, что связи никакой нет или местами она очень незначительна. И однако мы видим, что вся эта речь совершенно естественна и соответствует народной ораторской речи, в которой мысли текут строго логически и связно. Связь эта отличается крайней простотой и настолько безыскусственна, что в некоторых случаях как будто даже вовсе исчезает. Все это может доставлять затруднения ученым; но, напротив, сильно облегчает понимание речи для простых людей, которые обыкновенно следят не за тем, как одно предложение логически вытекает из другого, а больше за отдельными мыслями самими по себе. К сказанному нужно прибавить, что отыскание надлежащей связи между 6-й и 7-й главами и в изречениях этой последней затрудняется еще и тем, что 7 глава имеет сходство с частью нагорной проповеди, изложенной у Луки 6:37-49, тогда как вся шестая глава Матфея у Луки пропущена. Говорят, что в изложении Луки больше связи, чем у Матфея. Но с первого раза этого, однако, не видно.

Что касается смысла самого выражения: “не судите, да не судимы будете,” то для объяснения его может служить прежде всего то обстоятельство, что Апостол Павел решительно восстает против обычая коринфских христиан “судиться у нечестивых,” увещевает их судиться “у святых,” отрицая здесь, очевидно, тогдашний гражданский суд (1 Кор. 6:1 и след.). Полезно заметить, что в древнейшей христианской литературе изречение Христа приводится в послании к филиппийцам Поликарпа, епископа Смирнского (11:3), и Климента Римского (1 Кор. 13). Так как реальный смысл изречения Христа, несмотря на его видимую простоту, представляется одним из самых труднейших для толкования, то далеко не мешает обратить внимание и на то, как понято было изречение в самой глубокой древности, непосредственными и ближайшими учениками апостолов. Поликарп приглашает лиц, к которым пишет, оставлять пустое празднословие (ἀπολιπόντες τὴν κενὴν ματαλολογίαν, 11:1). Воскресивший Христа из мертвых, говорит Поликарп, и нас воскресит, если будем исполнять волю его, возлюбим то, что Он возлюбил, и будем уклоняться от всякой неправды, корыстолюбия, сребролюбия, злословия (или клеветы — χатаλαλίαις, 11:2). Эти свои тезисы Поликарп доказывает текстами, заимствованными из нагорной проповеди, по изложению Матфея и Луки (Мф. 7:1; 5:3, 10; Лк. 6:20, 37). Текст не “судите, да не судимы будете” приведен буквально по Мф. 7:1. Для нас теперь важно не это, а то, что текст ясно приводится Поликарпом в доказательство греховности злословия, клеветы и ложного свидетельства. Поликарп не применяет его к судебным установлениям и их деятельности, а только — к различным грехам и недостаткам в человеческом обществе.

По Клименту “неосуждение” других есть результат смирения. Далее следует такое увещание: “милуйте, чтобы быть помилованными, прощайте, чтобы прощено было вам, как вы делаете, так будет сделано и вам; как даете, так воздается и вам; как судите, так и будете судимы (ἢς κρίνετε οὕτως κριθή σεις); какую мерою мерите, такую отмерено будет и вам.” И здесь опять нет речи ни об официальных судьях, ни о судебных установлениях. Общий тон рассуждений позднейших церковных писателей, насколько нам известно, таков же. Они не говорят о гражданском суде. Рассуждая о частном суде, они указывают, что человек не должен быть суровым судьей (πικρός δικάστης), и что самый суд должен заключаться во внушении, совете, желании исправления. Но частный суд не отрицается. “И так что же? спрашивает Иоанн Златоуст, если (кто-нибудь) соблудит, то неужели мне не

говорить, что худо блудодеяние, и неужели не следует исправлять распутника? Исправляй, но не как враг, и не как враг, требующий возмездия, но как врач, прилагающий лекарство. Спаситель не сказал, не останавливай грешника, но: не суди, т.е. не будь жестоким судьей.”

Иоанн Златоуст говорит, что и Сам Христос и апостолы судили много раз и осуждали грешников, и что если бы понимать текст в буквальном смысле, то такое понимание противоречило бы многим др. местам Нового Завета. Слова эти справедливы, потому что в Новом Завете действительно указывается, что Христос и Сам судия людей (Мф. 23:14, 33); дал власть судить и апостолам, которые этою властью пользовались (1 Тим. 5:20;¹⁰⁵ 2 Тим. 4:2; Тит. 1:9;¹⁰⁶ 2:15; также 2 Ин. 10).

Августин предлагал объяснять здесь “сомнительные факты,” истолковывая их “с лучшей стороны.” “В двух случаях, говорит он, мы должны остерегаться безрассудного суда: когда неизвестно, с каким намерением совершено какое-нибудь дело; или же неизвестно, каков будет человек, который кажется или добрым, или злым.” Иероним, указав на то, что Павел осудил Коринфского прелюбодея (1 Кор. 5), а Петр Ананию и Сапфиру (Деян. 5), говорит, что Христос не запретил, а научил, как судить. Таким образом, видно, что церковные писатели, уклоняясь от рассуждений о гражданском суде, признают, однако, необходимость частного или даже церковного суда, делая уступки практической необходимости осуждать грех, как таковой.

В позднейшее время некоторые толкователи заповедь Спасителя понимают гораздо строже. Категорическая и сказанная без всяких ограничений заповедь многими, преимущественно сектантами, понималась буквально в смысле отрицания всякого суда, выступления против властей и свержения их (анабаптисты). С другой стороны, подобные же толкования в новое время часто делались поводом к усвоению “слабой сентиментальности” и “субъективной несдержанности” по отношению к преступникам, служили оправданием широкой терпимости, которая относилась безразлично ко лжи и греху, к правде и справедливости. А в тех случаях, когда суд за преступления не ослаблялся, пытались основывать на заповеди Христа по крайней мере терпимость к ложным учениям или заблуждающимся в мнениях или учениях людям. Немудрено, поэтому, если и новейшие экзегеты сосредоточивали все свое внимание на объяснении этого трудного изречения и старались это выяснить. Мнения, высказанные ими, до того разнообразны, что их трудно и перечислить. Утверждали, напр., что Христос говорит не “*de ministeriis vel officiis, divinitus ordinatis, sed de judiciis, quae fiunt extra seu praeter vocationes et gubernationes divinas* (не о служениях, божественно установленных, а о судах, которые происходят вне или помимо призваний или управлений божественных).” Возражая против отрицания светских судов, указывали на то, что заповедь Христа нельзя понимать категорически в виду того, что с одной стороны, противоположения: не судите — не будете судимы, которое будто бы можно изменить так: судите, но так, чтобы вам можно было получить оправдательный приговор, когда сами предстанете на суд, а с другой — что Христос в 5 стихе не запрещает совсем суда над ближним, но требует, чтобы судья предварительно вынул сначала бревно из глаза своего. Таким образом в стихах 2-5 подразумевается ограничение категорической заповеди, данной в 1 стихе. Христос запрещает не вообще всякий суд, а только “некомпетентный,” который совершается не по призванию, не по должности и без

¹⁰⁵ Согрешающих обличай перед всеми, чтобы и прочие страх имели.

¹⁰⁶ держащийся истинного слова, согласного с учением, чтобы он был силен и наставлять в здравом учении и противящихся обличать.

любви. Далее, высказывалось мнение, что в 7:1 разумеется только фарисейский суд, что Христос по-прежнему осуждает здесь только лицемеров. Но, говорили, человек обладает рассудком и эта способность есть критическая. Если бы мы были лишены способности суждения, то находились бы в зависимости не только от всякого ветра учения, но также и от всякого прилива страсти. Поэтому Спаситель, говоря “не судите,” не разумеет здесь ни обыкновенного суда, ни обыкновенной критики. Его речь есть “эпиграмматическая” и направлена против книжников, фарисеев и других, которые любили судить о других и осуждать их (Мф. 9:11-13; 11:7; Лк. 7:39; 15:2; 18:9-14; Ин. 7:49). Однако против такого мнения можно сказать, что Христос обращается к ученикам, а не к книжникам и фарисеям. Если бы он имел в виду только последних, то вероятно сказал бы: не судите, как книжники и фарисеи. Выражение ничем вообще не ограничено. Слова κρίνειν, κατακρίνειν, καταδικάζειν могут означать вообще всякий суд, будет ли он официальный или частный.

Может быть, один из новейших экзегетов, Цан, имел в виду это последнее, когда, толкуя рассматриваемое выражение, сказал, что Христос в нем действительно имеет ввиду всякий, какой бы то ни было суд. Но запрещение судить, по Цану, относится *только* к ученикам, которые не должны принимать на себя обязанности судей, предоставляя это дело другим. Это мнение не может считаться состоятельным. Неужели Христос не предвидел, что судьями в Его Царстве могут быть и Его ученики? Мы, по-видимому, никогда не поймем этого, с одной стороны ясного и чрезвычайно простого выражения, а с другой и чрезвычайно трудного, если не предположим, что оно, подобно и другим выражениям Христа в нагорной проповеди, не есть отвлеченное или теоретически философское. Нужно иметь опять ввиду, что Христос говорил простецам, а не официальным судьям, которых, может быть, и не было среди окружавшего Его простого народа. Как могли понять Его изречение простецы? Несомненно в том смысле, что Христос здесь совсем ничего не говорил о гражданских судьях или судебных установлениях. Поэтому на Его учение можно смотреть, как на свет, освещающий человеческую деятельность в области всякого суда и критики. Но это только свет. Все дальнейшее Спаситель предоставляет уже самим людям, которые должны заниматься разработкой разных юридических вопросов, когда к этому вынуждает их господство в них самих и в других *ветхого человека*.

Выражение “да не судимы будете” толкуют в том смысле, что здесь разумеется исключительно суд Божий. “Не судите,” чтобы не быть судимыми на последнем суде. Другие говорят, что здесь имеется ввиду исключительно людской суд, т.е. если мы судим людей, то в свою очередь и от них будем судимы. В виде аналогии к этому месту указывают на притчу Мф. 24:48, 49, где говорится о злом рабе и указывается, во-первых, на мирское попечение и заботы (“*если же раб тот, будучи зол, скажет в сердце своем: не скоро придет господин мой*”); во-вторых, на юридический фанатизм, осуждение и кары ближних (“*и начнет бить товарищей своих*”) и, в-третьих, на поругание святыни (“*и есть и пить с пьяницами*”). Впрочем и в этом последнем толковании экзегеты не во многом согласны между собою; одни понимают здесь непосредственно суд человеческий, другие собственно суд Божий, который пользуется судом человеческим, как орудием для своих целей. В божественном устройстве мира господствует в известном смысле закон возмездия (*jus talionis*). Как мы сами поступаем с людьми, так и с нами будет поступлено; часто это бывает и здесь на земле, но, конечно, так неизбежно будет на последнем суде (Мк. 4:24; Иак. 2:13). Правильнее, по-видимому, видеть в рассматриваемых словах вообще суд, как Божий, так и человеческий, производимый людьми, обыкновенно действующими, хотя и бессознательно, но по велениям Бога. Человек жнет, что посеет.

2. ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить.

(Лк. 6:38¹⁰⁷). Буквально: в каком суде судите, будете осуждены; и какой мерой мерите, отмеряется и вам. Смысл этого изречения ясен. Каков наш суд, или как мы судим своих ближних, так и нас будут судить (люди или Бог). Если будем судить жестоко, немилосердно, то и сами можем ожидать себе такого же жестокого и немилосердного суда. Суд без милости тому, кто сам не имеет или не знает, или не обнаруживает милости. Это не столько подтверждается, сколько выясняется сравнением: какою мерою мерите... И этот образ понятен, особенно нам, русским, где и зерно и плоды продаются и покупаются “мерами.” Нет надобности предполагать, что здесь в слове “мера” (μέτρον) разумеется какая-либо определенная, точная мера, напр., “гарнц” или лат. *mobius*, а — всякая “мера” сыпучих тел, к примеру, как сосуд, которым мерят зерно, безотносительно к его величине. На востоке (и у нас, в России) обычаи, изображенные Спасителем, существуют до сих пор. В Палестине, по свидетельству путешественников, зерно приносится или привозится на рынки в мешках и из них насыпается в “меру,” и это торговцы делают постоянно. Сидя на земле; со сложенными ногами, они наполняют руками “тимне,” которую сотрясают, чтобы зерно хорошенько улеглось, а когда “мера” наполнена, то округляют сверху зерно рукой и в случае просьбы подсыпают. Понятно, что и покупатель, и продавец должны пользоваться теми мерами, какие употребительны. Такой или иной суд есть мера, которая одинаково может быть употреблена как для подсудимого, так и для самого судьи, если последний совершит какое-либо преступление.

Остается сделать несколько замечаний более филологического характера.

Κρίμα (суд), — слово редкое у классиков, заменяется у них словом κρίσις (суд), — имеет разные значения: судебный приговор, кару (в случае обвинения) и даже = слову право. У Матфея 7:2 употреблено в первом из указанных значений. Выражение имеет только вид *dativus instrumentalis*, но по значению не может быть принято за таковой, потому что ни “мера,” ни суд, по крайней мере, в этом месте, не служат “орудиями,” а употреблены просто для выражения “соответствия” или “соразмерности,” как у Апостола Павла 2 Кор. 10:12 (у Лк. 6:38 — то же выражение, как у Матфея, но без *εν*). Выражение 2 стиха было употребительно у евреев и встречается в разных местах Талмуда и “кажется, было пословицей” (Эдершейм).

3. И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревна в твоем глазе не чувствуешь?

(Лк. 6:41¹⁰⁸). При толковании этого стиха многое зависит от того, что понимать под словом *κάρφος*, соринку ли, попавшую в глаз, или действительно древесный сучок, хотя бы и маленький. Слово, конечно, имеет и то, и другое значение (Вульгат. *festuca* — сучок; нем. пер. Лютера: *Splitter*, заноза, спичка, осколок; англ. *mote* — атом, маленькая частичка, спичка). По всей вероятности неточные слова, поставленные в немецком и английском переводах, были причиной того, что западные экзегеты, по-видимому, почти совсем не понимают этого текста и их рассуждения представляются иногда даже странными.

¹⁰⁷ давайте, и дастся вам: мерою доброю, утрясенною, нагнетенною и переполненною отсыплют вам в лоно ваше; ибо, какою мерою мерите, такою же отмерится и вам.

¹⁰⁸ Что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревна в твоем глазе не чувствуешь?

Впрочем, этот упрек может относиться не к ним одним, но и к некоторым древним толкователям. Напр., Феофилакт пишет: “Господь показывает, что *тот, кто много грешит, не может хорошо видеть греха брата своего* (δείκνυσι δὲ ὁ κύριος, ὅτι οὐδέ δύναται ἰδεῖν καλῶς τὸ τοῦ ἀδελφοῦ ἀμάρωμα ὁ μεγάλα ἀμαρτάνων); потому что каким образом может увидеть прегрешение другого, легко уязвленного, тот, кто сам имеет бревно в глазу?” Но об этом ли говорит Спаситель? Кажется, что Он как раз выражается наоборот, что грех брата мы обыкновенно хорошо видим, а своего собственного большого греха не замечаем. Объяснения западных экзегетов еще более неудовлетворительны, чем объяснение Феофилакta. Так, Толюк говорит, что “собственная греховность лишает человека правильного духовного взгляда, чтобы судить о нравственных преступлениях других.” Цан утверждает, что попавшее в глаз “маленькое постороннее тело затрудняет зрение, а большое делает его невозможным.” Соринка или бревно суть, следовательно, образы малых и больших нравственных недостатков и мешают нам правильно познавать предметы и обходиться с ними. Поэтому Цан считает непонятным, чтобы тот, у кого большой недостаток (как бревно), замечал неважный недостаток у другого, и думает, что “в области телесной жизни” это даже и “невозможно.” Хотя так и бывает на “нравственной почве,” однако все это представляется столь “неестественным,” что на вопрос, почему так именно поступает лицо, к которому Спаситель обращается с речью (τί δὲ βλέπεις), “не мыслим” никакой удовлетворительный, оправдывающий его деяние ответ.

По поводу этого толкования следует сказать, что действительно, если в глазу брата моего соринка, причиняющая ему боль, а у меня в глазу гораздо большее тело, целое бревно, то последнее мне не только должно причинять боль, но еще и совершенно загоразживает от меня какие бы то ни было чужие соринки, или грехи. Что соринка может попасть в глаз брата, — это случается часто и потому вполне понятно. Но каким образом может попасть и находиться в моем глазу целое бревно? В комментариях мы нигде не нашли нужного объяснения. Если скажут, что все это — только образы для обозначения нравственных отношений, то на это можно ответить, что образы должны же сколько-нибудь соответствовать природе и действительности, иначе они окажутся слишком грубыми, неестественными и преувеличенными, что вполне и признают разные толкователи. Мы, с своей стороны, думаем, что под κάρφος 3-го стиха следует разуметь не “соринку” и не “соломинку,” причиняющую боль (об этой боли ничего Спаситель не говорит), а целый действительный “сучок,” *festuca*, как в русском, славянском и Вульгате, и что этот сучок вовсе не причиняет никакой боли. В глазу всегда отражаются разные внешние предметы, как в зеркале, что может видеть (βλέπειν) всякий, кто близко смотрит в глаз своего брата. Он может видеть отражающиеся за роговой и другими оболочками в глазу другого, в зрачке, предметы (διαβλέπειν — с. 5). Понятно, что такие отражавшиеся предметы не производят и не могут производить никакой боли, и нисколько не препятствуют видеть. В моем глазу может отражаться целое бревно, а в глазу брата — сучок. Я не вижу бревна, а сучок вижу. При таком толковании удовлетворительно объясняется и другое выражение: *κατανοεῖν*. Спаситель не говорит: ты не чувствуешь боли от бревна, или ты не видишь его, а собственно не думаешь, не размышляешь о том, что отражается у тебя в твоём собственном глазу (значение *κατανοεῖν* только в виде исключения — переходное = просто размышлять, обыкновенное же переходное, направлять внимание на что-нибудь, рассматривать, замечать, примечать — Кремер).

Следовательно, образы, употребленные Спасителем, представляются вполне естественными и отвечающими действительности. Правда, против предлагаемого нами толко-

вания можно возразить, что ему, по-видимому, противоречат выражения следующих 4 и 5 стихов. Об этом мы скажем в своем месте; теперь же заметим, что связь ст. 3-го с предыдущим понятна. В 3 стихе Спаситель объясняет, почему мы не должны судить других, — потому, что судить значит вглядываться в глаза брата, замечать его недостатки, и не обращать внимания на свои собственные. А между тем последние — больше грехов брата. Мысль та же, какая выражена в притче Мф. 18:23-35. К сказанному прибавим, что подобная же мысль встречается в Талмуде в нескольких местах (см. Эдершейм, Жизнь и время Иисуса Мессии, т. 1 с. 678 и след.).

4. Или как скажешь брату твоему: “дай, я выну сучок из глаза твоего,” а вот, в твоём глазе бревно?

(Лк. 6:42). Мысль этого стиха, по-видимому, противоречит приведенному выше толкованию. Если Спаситель говорит только об отраженных или отражающихся предметах, то непонятно, каким образом можно говорить брату: “дай, я выну,” и дальше (ст. 5) “вынь бревно” и проч. Объяснения экзегетов и здесь неудовлетворительны. Так, напр., один из них думает, что здесь речь о “глазных операциях” и что Спаситель будто бы говорит: *mit dem Balken im Auge bist du ein schlechter Augen-operateur* (с бревном в глазу ты — плохой глазной врач-хирург). Но если что не подлежит здесь никакому сомнению, так это именно то, что ни о каких глазных операциях Спаситель не говорит. Речь образная, но в 3-м стихе она имеет буквальный смысл, а в 4-м — переносный. Естественные и вполне понятные образы 3-го стиха дают повод говорить в переносном смысле об извлечении сучков или бревен из глаза. Прежние образы не оставляются, но применение их уже иное. Так часто бывает и в обыкновенных речах; нечто подобное встречается и в Евангелиях. Первоначальная мысль, так сказать, корень образа, исключительно сосредоточивается на цветке, на лилии, на том, как они растут; а потом совершается при помощи посредствующих мыслей (не трудятся, не прядут — все это соответствует действительности) переход к мысли о том, как лилии *одеваются*. Совершенно понятно, что об *одежде* лилий можно говорить только в несобственном, переносном смысле, потому что на самом деле лилии никаких одежд не имеют.

Таким образом, и в речи Спасителя *простое упоминание* о бревне и сучке, отражающихся в глазах, дает повод к возникновению новых образов, все еще верных действительности и не имеющих переносно-духовного значения, но выясняющих истину уже с других Сторон. Всем слушателям Христа было известно, как люди обращаются с сучками и бревнами: их берут, несут, выкидывают, обрубают, пилят, строят из них дома, сжигают. Все эти сказуемые могли бы быть приложены и к бревнам, отражающимся в глазу. Но для цели, которую поставил пред собою Господь, удобно было одно только слово: *εκβαλε* (букв. выбрось, ст. 5). Спаситель мог бы выразиться и иначе: перестань глядеть на бревно, отвернись от него, чтобы оно не отражалось в твоём глазу. Но такая речь не обладала бы надлежащей силою и не относилась бы к делу.

Вместо “как скажешь” некоторые переводят: “как можешь сказать.” Это, по-видимому, без всякой надобности. “Дай, я выну,” по-гречески и по-русски правильнее было бы: дай мне вынуть (неопр. накл.). Но соединение двух глаголов в повелительном и изъявительном (вместо неопределенного) наклонениях не необычно и в других местах Нового Завета. Спаситель обличает здесь зло, когда люди, и притом лучшая их часть, никогда ничего больше не слушают и ни о чем больше не говорят так охотно, как об ошибках дру-

гих людей. У Цицерона встречается изречение: “видеть пороки других, и забывать о своих свойственно глупцам.”

5. Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего.

(Лк. 6:42). Обращает на себя внимание прежде всего слово “лицемер.” Оно дает некоторым толкователям повод предполагать, что Спаситель здесь возвращается к прежней Своей речи о лицемерах и начинает их снова обличать. Это влияет и на объяснение 1-го стиха, так как и здесь предполагается обличение суда только такого, который совершается фарисеями. Но все это произвольно. Слово ὑποκριτά, конечно, значит лицемер, и нет никакой надобности отыскивать или придумывать какие-либо другие значения этого слова. Но нельзя не заметить, что оно отличается большим сходством с употребленными в начале речи κρινεῖν, κριμάτι, χριῖτή σεσοῦε, и имеет с ними одинаковый корень, хотя по смыслу и различно. Можно, поэтому, думать, что оно внушено этими словами, и следует разуметь здесь не фарисеев, а всех вообще людей, которые судят об ошибках ближнего, имея в своем собственном глазу целые бревна. Судить ближнего — легко. Но трудно всегда судить самого себя. На это и указывают сравнения.

Спаситель, далее, не говорит: ты увидишь ясно сучок в глазу брата своего, после того, как вынешь бревно из глаза своего; но: ты увидишь ясно, как вынуть сучок. Нужно исполнить сначала и прежде всего самое трудное дело, и тогда небольшое дело будет легко. Если бы правила эти исполнялись всеми, и частными людьми, и судьями, то на земле наступил бы золотой век.

6. Извращенная, неправильная ревность к “святыне.”

6. Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, растерзали вас.

Самый перевод сомнений не возбуждает, но связь рассматриваемых слов с предыдущими всегда представлялась затруднительной. Некоторые говорят, что ст. 6 непосредственно примыкает к предыдущему. Деятельность лиц, способных судить и исправлять недостатки других, не должна состоять в бросании драгоценных камней пред свиньями. Поэтому отрицать здесь связь нет никакой надобности. Объясняют связь и так, что если предшествующие стихи указывают на излишек в суждениях, не слишком большую строгость суждений о проступках ближних, то стих 6, напротив, указывает на рассудочную или критическую слабость людей, когда без всяких рассуждений и опасений, с полною снисходительностью, не обращая никакого внимания на различные характеры, дают людям то, чего они не могут принять по своей злобе и по своему характеру. Таким образом, по этому мнению внутренняя связь заключается в обозначении существенной разницы между фанатической черствостью и нравственной слабостью в обращении со святыней. Далее, думают, что кроме внутренней, есть еще и внешняя связь, которая заключается в противопоставлении брата, об исправлении и спасении которого мы лицемерно заботимся, *псам и свиньям*, которые относятся к нам совершенно иначе, чем братья, и совершенно иначе принимают наши о себе заботы, чем брат. Спаситель говорит как бы так: ты лицемеришь по отношению к брату, которому ты должен, по своей любви к нему, преподавать только святыню. Но, по отношению к другим людям, которых ты не можешь назвать своими братьями и не можешь вести себя с ними, как с братьями, ты не лицемеришь, а препо-

даешь действительно святыню. Есть и еще мнение: люди, которых мы судим, но которых, однако, судить не должны, представляют из себя свиней и псов. Мы воздерживаемся от суда над ними; однако не должны при этом слишком сентиментальничать, то есть, воздерживаясь от осуждения, преподавать им еще и святыню. Осуждать других — это крайность; быть слишком снисходительными к людям, вступать с ними в общение, стараться просветить их, давать им то, что свято, когда они этого недостойны, — это другая крайность, от которой должны воздерживаться ученики Христа. В первых 5 стихах осуждается слишком большая суровость; в 6 стихе — слишком большая слабость. Ученики не должны стремиться быть судьями других; но они не должны безрассудно выставлять пред людьми и свое высокое призвание. Потому что священное и ценное дано им не только для обладания, но и с тою целью, чтобы они сообщали его другим людям. Но ученики исполнили бы худо эту обязанность, если бы свои, вверенные им, ценные и священные блага преподавали таким людям, о которых знают или могут знать, что у них не достает никакого понимания священного и его цены. Всеми этими мнениями содержание 6-го стиха, хотя и объясняется, но немного. Вероятнее думать, что здесь начинается новая речь, не имеющая заметной внутренней связи с предыдущей. Внешняя связь дается, как и прежде, отрицаниями. Впрочем, можно думать, что и Сам Господь, и Его слушатели могли смотреть на все, прежде Им сказанное, как на святыню. В 6 стихе Спаситель говорит, что этой святыни не следует раскрывать пред людьми, ее непонимающими. Или можно считать 6 стих введением к последующей речи и объяснять его в том же смысле.

Так как выражение “святыня” очевидно образное и применено к людским отношениям, то толкование во многом зависит, поэтому, от точного определения самого слова “святыня.” Слово это настолько трудно, что для объяснения его обращались даже к санскритскому языку и там старались понять, что оно значит. В этом языке сходные с греч. то αἴον слова jag, jagamī означают приношу жертву, почитаю; а jagus, jagam, jagnam (по-русский агнец) — жертва. Далее, сопоставляли это слово с еврейским *ко деш*, святыня; а это последнее производили от слова *ка д*, что значит выделенное, отделенное. Но хотя этимология, говорит Кремер, и бросает некоторый свет на рассматриваемое слово, однако она редко открывает его значение в обычном употреблении. Один ученый высказал догадку, что арамейское слово, употребленное здесь Христом, было *ке д а ш а*. В греческом переводе Евангелия Матфея это слово передано неточно, словом “святыня” (то αἴον), между тем как оно означает собственно амулет, преимущественно серьгу. При таком толковании “святыню” можно было сблизить и с дальнейшим “жемчуг,” как предмет, который можно так же, как и жемчуг, бросать пред животными. Однако такая гипотеза признается в настоящее время несостоятельной, и, если о ней и можно еще говорить, то не в истолковательных, а в чисто исторических интересах.

Не имея возможности найти какие-либо подходящие образы в действительной жизни и природе, старались объяснить слово *святыня*, равно как и другие слова этого стиха, *жемчуг*, *свиньи* и *псы*, в иносказательном смысле. Так, напр., Иероним под святыней разумел хлеб детей. Мы не должны отнимать хлеб у детей и бросать его псам. Иоанн Златоуст и другие под псами понимали язычников и по причине их дел, и по причине их веры, а под свиньями — еретиков, которые, по-видимому, не признают имени Господня. Интересна ссылка на этот стих, встречающаяся в одном из самых древних документов, именно в “Учении 12 апостолов” 9:5 (у Цана ошибочно 10:6). Здесь речь об евхаристии: “никто не должен есть и пить от нашей евхаристии, кроме крестившихся во имя Господне; ибо об этом и сказал Господь: не давайте святыни псам.”

Из пяти слов, которыми обозначалось у греков “священное,” слово ἅγιος самое редкое, и в отличие от других синонимических терминов указывало преимущественно на святое в нравственном смысле. Будучи мало употребительно у язычников, слово это, можно сказать, проникает весь Ветхий и Новый Завет и выражает понятие, в котором сосредоточивается все божественное откровение. Поэтому слово имеет вообще обширный смысл. Но главный момент здесь — нравственное представление, понятия о котором у греков и римлян почти совсем не имеется. Понятие о святости получает свою особенную окраску от того, что святость прилагается к Богу и тому, что Ему принадлежит. Кроме Бога это понятие прилагается только к таким людям и предметам, которые особенно принадлежат Богу. Слово “святыня” или “святое” или “святая” (мнж.) употребляется в Ветхом Завете о храме. Далее, оно употребляется, как в Лев. 22:14,¹⁰⁹ о священной пище обыкновенно во мнж. (ср. Лев. 22:2-5¹¹⁰). Поэтому большинство толкователей расположено думать, что образ в 6 стихе взят Спасителем от жертвенного мяса, которого нельзя было есть никому, кроме священников (Исх. 29:33;¹¹¹ Лев. 2:3; 22:10-16; Чис. 18:8-19). Псам этого мяса совершенно нельзя было давать — это было бы преступлением, и, если бы кто сделал так, то наказан был бы смертью (Толук). Священного мяса не должно было есть и ни одно нечистое лицо (Лев. 22:6, 7, 10, 13, 15, 16). Некоторые разумеют под святыней все, что противоположно нечистому, или “чистое.” Спаситель приложил таким образом ветхозаветные образы к истинам, которые должны были сделаться новым вином и новой одеждой в учреждаемой Им церкви, как Царства Божия. Сам Он называл Свое учение тайнами Царствия Божия (ср. Мф. 13:11; Мк. 4:11;¹¹² Лк. 8:10). Он говорил ученикам Своим, что им дано знать тайны Царства Божия, а другим людям не дано, и воздерживался от прямого раскрытия этих тайн пред людьми, без помощи притчей. Далее, разъясняя тайны Царства, Он говорил, что Царство Небесное подобно *“сокровищу, скрытому на поле, которое нашел человек утаил, и от радости о нем идет и продает все, что имеет, и покупает поле то”* (Мф. 13:44); *“купцу, ищущему хороших жемчужин, который, нашел одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее”* (Мф. 13:45, 46).

Первую часть стиха: *“не давайте святыни псам”* можно отделить от второй и рассматривать саму по себе. Это нужно потому, что некоторые толкователи не могли понять, каким образом свиньи могут, обратившись, растерзывать людей, потому что на это способны псы, и относили последние слова стиха к псам. Но такое мнение не имеет для себя никаких оснований. Жертвенная пища, мясо и хлеб, для псов — приятная пища. В первой половине предложения поэтому употреблен глагол (δίδωμι), а не дальнейший — бросать. О псах нередко упоминается в ветхозаветном писании. Моисей говорит своим соотечественникам, что их исход из Египта совершился в такой тишине, что даже и пес не пошевелил языком своим ни на человека, ни на скот (Исх. 11:7¹¹³). Юдифь говорит Олоферну то же самое, — что она проведет его до Иерусалима так, что и пес не пошевелит против него языком своим. Многое от доброго старого времени осталось и до настоящего

¹⁰⁹ Кто по ошибке съест что-нибудь из святыни, тот должен отдать священнику святыню и приложить к ней пятую ее долю.

¹¹⁰ скажи Аарону и сынам его, чтоб они осторожно поступали со святынями сынов Израилевых и не бесчестили святого имени Моего в том, что они посвящают Мне. Я Господь...

¹¹¹ ибо чрез это совершено очищение для вручения им священства и для посвящения их; посторонний не должен есть сего, ибо это святыня;

¹¹² И сказал им: вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах;

¹¹³ у всех же сынов Израилевых ни на человека, ни на скот не пошевелит пес языком своим, дабы вы знали, какое различие делает Господь между Египтянами и между Израильянами.

времени, в том числе и псы, которые и теперь во множестве ходят и живут в палестинских городах. Они спят днем, поднимаются при заходе солнца и начинают очистку грязных закоулков на улицах. В это время они воют, ворчат и между ними начинается грызня из-за отбросов и нечистот, которые выкидываются из домов, потому что в восточных городах все выбрасывается на улицы и поедается собаками. Они единственные санитары в грязных восточных городах. Переходим к другому образу. Прежнее “не давайте” (μη δώτε) заменяется словами “не бросайте” (μη βάλητε). Под жемчугом (μαργαρίτας) нужно разумеет жемчужины, перлы, и, может быть, перламутр, но не бисер, как в нашем славянском. В Вульгате — margaritas — то же слово, как и в греческом. Жемчужины походят на горох или даже на желуди, которые любят и едят свиньи. Но для них имеют значение больше эти дешевые съедобные предметы, чем драгоценный жемчуг. Разумеется, факты, когда бы свиньи растерзывали, например, человека, мало известны, если только известны. Нет никакой надобности разумеет здесь под словом “свинья” какую-либо свирепую породу свиней, вроде, например, кабана. Об обыкновенных домашних свиньях из практики известно, что они едят животных и иногда загрызают до смерти детей, могут, следовательно, загрызть и взрослого человека. На основании контекста нет никаких оснований специально относить слова Христа или к язычникам, или к еретикам. Первое было бы неправильно уже потому, что Он пришел проповедать язычникам и спасти их, а апостолы должны были, по Его повелению, “идти и научить все народы.” А об еретиках тогда не было и помину, и если бы о них стал говорить теперь Христос, то Его речь едва ли была бы понятна Его слушателям. В заключение объяснения этого стиха заметим, что в нем наблюдается усиление от начала к концу, — сначала говорится о псах, которые не свирепеют, а могут есть священное мясо, а потом о свиньях, которые свирепеют и растерзывают дающего. По Толюку здесь разумеется вообще бесстыдство (ἀναίσχυντία) людей.

7. О молитве.

7. Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам;

Замечательно, что в этом стихе не существует никаких “разночтений.” Перевод точен. Но связь этого стиха с предыдущими объяснить еще труднее, чем 6-го. Некоторые толкователи не находят здесь вовсе никакой связи, и стих 6-й является у них написанным как бы невпопад в общем изложении. Некоторые объясняют дело так. Из предыдущих стихов было видно, что всякий должен стараться быть мудрым и добрым, чтобы сослужить как можно больше службы другим людям, своим собратьям. Кто же может это сделать? Мы не можем сделать этого своими собственными силами. Но это возможно для нас, если Бог даст нам Свою помощь. Поэтому Спаситель и заповедует обращаться к Богу с молитвой о нужных нам дарах и благодати. Не трудно видеть, что такая связь чисто внешняя и нисколько не затрагивает сущности дела

Из экзегетов, с которыми мы успели ознакомиться, ближе всех, по-видимому, подходит к делу Августин. Но объяснение его, как сейчас увидим, отличается некоторыми странностями. “Когда,” говорит он, “была дана заповедь не давать святыни псам и не бросать жемчуга пред свиньями, то слушатель, сознавая свое невежество, мог сказать: я не вижу, чтобы у меня было то, что Ты запретил мне давать свиньям. И потому хорошо Спаситель присовокупил, говоря: “просите и получите.” Нам кажется, что если бы Августин выразился только немного иначе, то лучше бы объяснил дело. Спаситель не заповедовал того, чтобы люди при обращении с земными благами были скупы. Но совсем иное должно

быть отношение людей к духовным благам. Тут требуется некоторая сдержанность или даже скупость, потому что иначе святыня может попасть в распоряжение таких людей, которые, будучи нечистыми, или осквернят ее, или, не понимая ее ценности, растопчут ее. Следовательно, эти люди, не понимающие и не ценящие святыни, должны быть лишены ее. Она дана верующим, останется у них и приумножится. А чтобы она приумножилась, для этого нужно обращаться с прошениями к Отцу Небесному. Вы не давайте, а вам будет дано.

В словах, обозначающих, как люди должны просить себе благ, заметна некоторая постепенность и переход от меньшего к большему. Сначала просто “просите;” затем подразумеваются большие усилия и труд в сравнении с обыкновенной просьбой: “ищите;” затем, когда и эти действия не приведут к цели, “стучите.”

Выражения 7-го и 8-го ст. Матфея буквально повторяются у Луки 11:9,10, но в другой связи, и там эта связь, по мнению экзегетов, “искуснее.” После “молитвы Господней” речь у Луки о человеке, который просит хлеба у своего друга. Последний сначала просит не беспокоить его, а потом, по его неотступной просьбе, дает ему то, чего он просит. Затем следуют слова: “просите” и проч. до 11 стиха буквально сходные с словами Матфея, а с 11 встречается разница. Думают, поэтому, что и у Матфея выражения 7-го и 8-го ст. только тогда имели бы связь с предыдущим, если бы стояли после 6:15, и что если не предполагать, что Матфей заимствовал эти стихи из “Логий” и поместил их в ненадлежащем порядке, то связь вообще объяснить трудно. Но это едва ли представляется особенно важным. Гораздо важнее вопрос, чего именно должен просить себе человек. Стих 11 с ясностью показывает, что люди должны просить себе благ у Бога.

Каких благ?

Большинство толкователей утверждает, что тут разумеются исключительно духовные блага. Типом такого толкования могут служить слова Иоанна Златоуста: “ничего не проси мирского, но всего духовного, и получишь все.” Однако Сам Спаситель не ограничивает наших просьб только духовным и вообще ничего не говорит о том, каково должно быть содержание наших просьб. Речь же, изложенная в 7-11 стихах, одна из самых привлекательнейших и любезнейших для человеческого сердца. По-видимому, и церковь понимает эти слова в более широком смысле, а не в одном только духовном, т.е. что Спаситель, в ответ на просьбы верующих, обещал им преподание не только духовных, но и вещественных благ. Эти слова читаются у нас на молебнах Спасителю, совершаемых по разным случаям и при различных обстоятельствах. Следовательно, мы можем, согласно словам Спасителя, просить себе у Бога всяких благ, и духовных и телесных, и надеяться на получение их. Но мы считаем благом многое, что на самом деле не есть никакое благо. Вещественные блага, по евангельскому учению, находятся в ближайшей связи с духовными, и, следовательно, мы можем просить и вещественных благ, каковы благосостояние, здоровье, жизненные успехи, имея постоянно в виду близкую зависимость вещественного от духовного, и особенно же стремиться к правде Божьей, будучи уверены, что остальное все приложится нам.

8. ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят.

В некоторых кодексах вместо “отворят” — “отворяют,” или, лучше, “отворяется.” Выражения 8-го стиха вполне параллельны выражениям 7-го. Они служат как бы поощрением к молитве. Нет никаких ограничений для слова “всякий.” Образы взяты из действительной жизни, где действительно просящие обыкновенно получают, ищущие находят, и

тем, которые стучат, отворяется. Как у людей, так и у Бога. Продолжительные, неотступные просьбы приводят к желаемому. Если Бог, по словам Августина, часто не дает нам того, чего мы хотим, то дает то, чего мы еще больше хотим.

9. Есть ли между вами такой человек, который, когда сын его попросит у него хлеба, подал бы ему камень?

Разница в переводе может зависеть здесь от того, в каком смысле, во-первых, мы примем поставленную в самом начале стиха частицу ἢ, и далее примем ли τίς за относительное или вопросительное местоимение. Если переводить выражениями “иначе,” “в противном случае” (alioquin), то не получится удовлетворительного смысла; если через “ибо” (nam), то не понятно, почему ст. 9 служит доказательством предшествующего и в чем именно. Это не может быть принято тем более, что в предшествующем стихе есть уже свое “ибо,” которое служит доказательством для ст. 7-го. Точно также едва ли возможно переводить: “есть ли между вами такой человек” (an quisquam vestrum), как в нашем русском и слав., причем, считали ἢ за вопросительную частицу, а τίς за местоимение неопределенное. В 10 стихе это ἢ повторяется, но русские переводчики выразили его через “и”; ἢ следует здесь, по Толюку, принимать за разделительную частицу, соответствующую таковой же в стихе 10. Такое употребление часто (ст. 4; также 12:29; 16: 26; 20:15; Рим. 3:1;¹¹⁴ 11:2¹¹⁵). В Вульгате частица передана правильно через дважды повторенное в 9 и 10 ст. aut: или кто есть из вас человек, у которого, если сын попросит у него хлеба, неужели подаст ему камень? Таким образом, в Вульгате две частицы (или и неужели — aut и numquid), одна служит для разделения речи, а другая — вопросительная. Первая (ἢ) почти равносильна здесь нашим выражениям: с одной стороны, иначе скачать, во-первых, во-вторых.

Слова Спасителя в этом стихе отличаются полной естественностью. По-видимому, с намерением не прямо представлена бедность сына, который нуждается только в хлебе. Сын просит куска хлеба для утоления голода, и только в виде исключения разве может найтись столь жестокий отец, который вместо хлеба подаст ему камень. Необычайная реальность и живописность сравнения усиливается еще тем обстоятельством, что камень подходит на хлеб, и таким образом подача камня вместо хлеба была бы не только жестоко-стью, но еще и обманом. При этом замечательно, что для иллюстрации выбраны самые простейшие, совершенно несложные обстоятельства, которые, несмотря на свою простоту и несложность, все-таки почти невозможны даже и в среде людей, по природе своей злых. Под хлебом здесь вообще нельзя разуместь только “учения или милости” или “духовного.” Конечно, такое значение слово иметь может, но только в переносном смысле. У Луки в этой речи прибавлено: или, если попросит яйца, подаст ему скорпиона (11:12)?

10. и когда попросит рыбы, подал бы ему змею?

Буквально; или если и рыбы попросит (кроме хлеба), неужели подаст ему змею? В Вульгате “и” пропущено, также в славянском. Конструкция стиха и смысл одинаковы с предшествующим. Но от разницы перевода получается несколько и иной смысл. В русском и других переводах просьба представляется отдельной, самостоятельной, т.е. сын просит рыбы прежде всего, не попросив предварительно хлеба. В греческом эта последняя

¹¹⁴ Итак, какое преимущество быть Иудеем, или какая польза от обрезания?

¹¹⁵ Не отверг Бог народа Своего, который Он наперед знал. Или не знаете, что говорит Писание в повествовании об Илии?...

просьба служит как бы дополнением к предыдущей, что представляется более естественным. Для удовлетворения голода нужен прежде всего хлеб, а рыба и прочее представляются уже некоторой роскошью для голодающего человека. Но даже и при этом отец, подающий своему сыну змею вместо рыбы, представлялся бы крайним и отвратительным исключением. Сравнение опирается на сходство рыб, и особенно некоторых, с змеями. При выборе сравнений, если бы речь шла только о духовных благах, Спаситель мог бы вполне удобно заменить эти образы также духовными предметами, например, сказать: если сын твой просит у тебя любви, или благоволения, или наставления, то неужели ты дал бы ему что-нибудь другое? Этим вполне опровергается мысль, что наши просьбы к Богу должны ограничиваться только духовными благами.

11. Итак если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него.

Стих связывается с предыдущим соединительной частицей “итак,” которая показывает, что он есть здесь продолжение предыдущей речи. Частные факты человеческой жизни, указанные в 10 ст., здесь как бы обобщаются, понимаются в более широком смысле. Спаситель говорит как бы так: вот видите, как у вас делается и что происходит. И это бывает у вас в то время, когда вы злы. Слово *πovήροί* в связи с *πόνοσ*, работа, усталость, и *πενία* бедность, указывает собственно на обремененность, худобу; в нравственном смысле *πovήροσ* худой, злой; в обоих случаях противоположно *χρητόσ*. Далее, *πovήροσ* означает конкретное явление сравнительно с общим, выражаемым через *κακόσ*. Последнее больше о сущности и характере, первое о деятельности и ценности наших поступков по отношению к другим (ср. Мф. 5:45; 22:10; 13:49; 7:11; Лк. 6:35; 11:13, — Кремер).

Совершенно неверно выражает мысль этого стиха Августин, по которому люди называются здесь злыми потому, что, будучи любителями мира сего и грешниками, когда дают и блага какие-нибудь, называют их благами в своем смысле, хотя они по природе и не суть действительные блага, а только временные, относящиеся к настоящей непрочной жизни. Но почему же хлеб и рыба должны считаться благами только в нашем собственном, грешном смысле? Разве называет Спаситель эти блага неистинными, ложными? Суть дела, очевидно, не в благах, которые суть блага во всяком смысле, а в том, что люди злы. Хорошие блага — это противоположение людям злым. Люди злы, и однако и они умеют давать своим детям блага.

Некоторая резкость и категоричность выражения: “если вы, будучи злы” дали повод толкователям думать, что здесь Спаситель хотел указать на первородный, свойственный людям, грех. По словам одного писателя “это изречение представляется сильнейшим *dictum probans* во всех писаниях в защиту первородного греха.” Но почему же Спаситель не сказал: и так если все вы, будучи злы?... Тогда Его слова с большей вероятностью свидетельствовали бы о присутствии в людях всеобщего первородного греха. Поэтому можно думать, что в рассматриваемом выражении о первородном грехе нет мысли. Учение о первородном грехе можно, конечно, выводить из других мест священного писания, но не из этого. Тут просто обычная характеристика людей, которые действительно проявляют в отношениях больше зла и злобы, чем добра и благоволения. Слово “умеете” (*οἶδατε*) переводят различно: знаете, как давать, привыкли давать. Некоторые же говорят, что “умеете” или “знаете” (в переводах) совершенно излишне и что можно просто переводить: даете. Наконец, еще трети утверждают, что здесь сжато представлены две мысли: (1) если вы,

будучи злы, даете дары вашим детям и (2) если вы умеете давать добрые дары, имеет смысл давать хорошее, не камни вместо хлеба и не змей вместо рыбы...

Такое толкование представляется, однако, несколько искусственным и едва ли не излишним. В противоположность людям указывается Отец Небесный, который, не как люди, добр и благ по самой природе Своей. Когда люди обращаются к Нему с просьбами, то Он очевидно более, чем люди, дает “благое” просящим у Него. Прежние “благие дары” (δόματα ἀγαθὰ) заменяются здесь, во второй половине предложения, просто словом “благое” без упоминания о дарах. Но понятно, что смысл один и тот же. Замечательно, однако, что как в первом случае δόματα ἀγαθὰ стоит без члена, так и во втором простое ἀγαθόν, также без члена. Этого трудно было бы ожидать, если бы под “дарами” или “хорошим” разумелось что-нибудь определенное. У Луки 11:13 встречаем попытку несколько ближе и конкретнее определить, в чем заключаются эти “добрые дары.” Вместо “даст блага” у Луки “тем более Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него.” Мейер думает, что это выражение у Луки есть позднейшая, более определенная прикраса. Чтение в этом месте у Луки сильно колеблется. В некоторых кодексах “Духа Святого,” в других “доброто Духа” (πνεύμα ἀγαθόν) или “добрый дар;” Вульгата и с него 130 латинских переводов доброго Духа (spiritum bonum). Нам теперь нет, конечно, надобности разбирать, подлинно или не подлинно это выражение у Луки.

Следует обратить внимание на выражения: “Отец на небесах” (ο πατήρ ο εν τοις ουρανοις), как здесь, и “Отец с неба” (εξ ουρανοις). Первое употребляется, когда к Отцу Небесному обращаются с просьбой; второе — когда Отец Небесный Сам преподает какие-либо блага с неба (Лк. 11:13).

12. Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки.

(Лк. 6:31). В греческом речь несколько своеобразная и свойственная только этому языку: и так все, сколько пожелаете, чтобы делали (не поступали) вам люди, так и вы делайте им; ибо таков (таковы) закон и пророки. При толковании этого стиха многое зависит от того, признаем или нет подлинным поставленное в начале стиха “итак” (οὖν). Чтение сильно колеблется: во многих кодексах этой частицы нет. Вульгата “ergo.” Если “итак” должно быть удержано, то между 12 и предыдущим стихами будет близкая связь. 12 стих будет просто выводом из предыдущего стиха. Если “итак” опустить, то мысль 12 стиха получит самостоятельное и независимое от предыдущей речи значение; другими словами, здесь связь или будет вовсе неясна, иди же ее и совсем не будет. Некоторые новейшие экзегеты принимают последнее.

По мнению Цана, можно найти достаточные свидетельства в пользу того, что в первоначальном тексте этого “и так” не было и что оно подозрительно и в других местах, несмотря на древнее и более или менее сильное свидетельство в его пользу (Мф. 6:22; 7:19, 24; 13:28; 28:19; Лк. 11:36; Ин. 4:9, 30). Попробуем прежде всего взвесить, какая мысль получается при опущении “итак.” Почти единогласное объяснение таково, что этот стих поставлен у Матфея не на своем месте. Тут нам представляются целые теории. У Лк. 6:30 выражение параллельно Мф. 5:42. Поэтому 12 стих Матфея во всяком случае более уместен в 5:38-48, где идет речь о том, как мы должны обращаться с другими. Но выражение могло бы быть поставлено и у Мф., после 7:1, 2. Ст. 3-5 и 7-11 суть “интерполяции” из разных частей Логий.

(Логии, одна из ранних форм устной и письменной досиноптической традиции Евангелий. Впервые термин Логии употребил во 2 в. Папий. Жанр литературный Логий восходит к ветхозаветным вре-

менам; прообразом их служили притчи, т.е. краткие афоризмы, классический образец которых содержится в Книге Притчей Соломоновых. В междузаветный период и евангельскую эпоху поучения наставников принято было заучивать наизусть. Часть таких поучений была записана в первые века н.э. и составила сборник “Речения Отцов” (евр. Пирке-Авот). Следует отметить, что еврейский эквивалент термина Л. диврей может означать и слова, и деяния. По свидетельству Папия, евангелист Матфей первоначально записал Логии Христовы на еврейском (или, может быть, на арамейском) языке, и они вошли в греческую версию Евангелия от Матфея. Образцом Логий может служить Евангелие от Фомы. Оно состоит из 118 речений, каждое из которых начинается словами: “Иисус сказал.” По мнению большинства исследователей, Логии были одним из важнейших источников для евангелистов.)

Отсюда легко видеть, какая путаница получается, если выпустить οὖν. Другие экзегеты не столь строги. Они не заподозревают стих в подлинности; но говорят, что он не имеет никакой связи с предыдущими, οὖν следует здесь совсем зачеркнуть и допустить, что в 7:12 содержится самостоятельный член в цепи одинаково не имеющих синтаксической связи увещаний (7:1-5, 6, 7-11, 13-14, 15-20). Связующей нитью в этих выражениях служит только κρίνειν. К этой нити нужно прицепить и стих 15. Теперь посмотрим, какая мысль получается, если οὖν признается подлинным. Иоанн Златоуст принимал οὖν, хотя и считал его загадочным. Связь, которую он предполагает между 12 и предшествующим стихами, по мнению Толюка, неестественна, хотя иначе, говорит Толюк, чем Иоанн Златоуст, ее и нельзя понимать.

Как же понимал эту связь Иоанн Златоуст? “В этих кратких словах (12 стиха) Спаситель заключил все и показал, что добродетель и кратка, и удобна, и всем известна. И не просто сказал: “во всем, как хотите;” но: “итак (οὖν) во всем, как хотите;” слово: итак не без намерения употребил, но с особенной мыслью. Если хотите, говорит Он, быть услышаны, то, кроме того, сказанного Мною, и это делайте.”

Теперь какое же мнение из указанных считать верным? Следует ли считать οὖν подлинным? Из двух предположений, по нашему мнению, вероятнее второе: οὖν следует принимать за подлинное. Слова же 12-го стиха относятся не к ближайшему 11-му, а ко всей предшествующей речи, где говорится об отношении людей друг к другу. Подобные же вставки встречаются и во всех других ораторских речах и служат или для отдохновения самого оратора, или для того, чтобы дать возможность слушателям собраться с мыслями. Во многих случаях часто встречаются здесь повторения или обобщения, или просто бросается беглый взгляд на сказанное прежде.

Содержание стиха или выражаемая в нем мысль были известны еще в древности. Гиббон, по-видимому, с целью унизить правило, предложенное Христом, указывал, что оно встречается у Сократа за четыреста лет до Р.Х. в таком виде: “чем прогневляют тебя другие, того не делай им.” Диоген Лаэртский говорит, что Аристотель, когда его спросили, как нам следует вести себя по отношению к друзьям, ответил: так, как нам желательно, чтобы они вели себя по отношению к нам. Конфуций, когда его спросили, существует ли слово, в котором выражалось бы все, как мы должны вести себя, ответил: не есть ли такое слово взаимность? Чего ты не делаешь себе, того не делай другим. Подобные же выражения приписываются Будде, Сенеке, Филону и раввинам. В Ветхом Завете такого же выражения не встречается. Но древние, жившие до Христа, никогда не выражали с такой силой идеала, как Он. У Аристотеля о друзьях; в словах Иисуса Христа — о всех людях. У других лиц, высказавших такую же мысль (между прочим у еврейского раввина Гиллеля), правило выражено в отрицательной форме; у Христа — положительно. Далее, справедливо замечают, что Христос, высказав заповедь, и положив ее основание естественного пра-

ва, не выставляет того, что Он хотел выступить с каким-либо новым открытием и указывает, что “в этом закон и пророки” (ср. Мф. 22:40). Однако пророки доходили до этого правила только “едва,” как Мих. 6:8. В этой заповеди выражается скорее дух и сущность ветхозаветного закона и чаяние пророков, чем самые их слова.

Выражение не значит: “что делают вам люди, то же самое делайте и вы им,” потому что мы часто не можем делать другим всего того, что делают они нам. Следует понимать его в более общем смысле: за любовь мы должны отплачивать любовью же. Общая мысль та, что мы должны делать людям, чего желаем себе. Далее, не всегда мы можем и должны делать другим то, чего желали бы себе самим, потому что, как правильно замечает Альфорд, иногда то, что было бы удобно для нас, было бы неудобно для других. “Мы должны думать о том, что нравится нам, и затем прилагать это правило к нашему обращению с другими, т.е. делать им то, чего, как мы имеем основание предполагать, они желали бы. Это очень важное различие, и такое, на которое часто не обращают никакого внимания при толковании этого золотого правила” (Альфорд).

13. Тесные врата и узкий путь, ведущий в жизнь.

13. Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими;

Буквально: входите через тесные врата, потому что гладок и широк путь, ведущий в погибель, и много таких, которые входят через него. Прежде всего заметим, что речь с 13 до 27 ст. считается эпилогом нагорной проповеди. Когда сравнивают ее с десягословием, то говорят, что это последнее имеет “пролог:” — “Я, Господь Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской” (Исх. 20:2). В нагорной проповеди наоборот. Вместо пролога в ней — эпилог. Он состоит из отдельных заключительных увещаний и предостережений. В 13, 14 содержится увещание к серьезному исканию правильного пути, в 15-23 предостережение против таких худых руководителей на пути, которые имеют личину праведности, но отрицают ее сущность; в 24-27 заключительное увещание — укреплять веру делами. Вообще же здесь выставляются особенно сильно опасности лицемерия и дается предостережение против лицемерных учителей в нашей внутренней жизни.

В начале речи содержится приглашение входить тесными вратами. Сначала врата, а потом путь. Если бы было наоборот, то такое представление дела, по мысли Мейера и других ученых, было бы аскетическим: т.е. прежде, чем вступить во врата, требуется долгий путь для того, чтобы достигнуть надлежащей цели, за которой наступает вечная жизнь. Совсем другая мысль Христа: сначала врата узкие, через которые можно входить в жизнь, а потом уже путь. Чтобы войти в эти врата, нужно, очевидно, принять предложенное Христом учение о том, как вести себя по отношению к нашим ближним и по отношению к Богу. Много, что было предложено Христом, казалось трудным для исполнения; но потом может оказаться, что предложенные Им заповеди отличаются легкостью. Ударение делается на выбор узких врат, а не на требовании входить в них. Через узкие врата нужно входить, потому что широкие врата и вместительный и широкий путь только тот, через который многие входят для погибели. Разумеется, под узкими вратами не следует разуметь одной, только что изложенной, заповеди — не делать другим того, чего мы не желаем себе, как некоторые толковали это место.

Относительно второго ἢ πύλη нужно сказать, что оно опущено в некоторых кодексах и многими отцами. Подлинность его вообще сомнительна. Тишендорф помещает его в

скобках. Слово это было, вероятно, вставлено переписчиками, “чтобы пополнить параллелизм.” Существование этого слова не подлежало бы сомнению, если бы в греческом вместо ἡ ἀπάγουσα стояло множественное, а вместо “через него” — “через них,” как неправильно в русском переводе (“ведущие,” “ими”).

14. потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их.

Правильный перевод этого места зависит от решения вопроса, какое слово должно быть поставлено в начале стиха, τί или δι. Во многих унциальных кодексах и древних латинских переводах читается τί; но Златоуст и другие δι. Если бы чтение было τί, то смысл был бы сентиментален: как тесны врата, и как узок путь, ведущие в жизнь! Феофилакт говорит, что τί здесь есть восклицательное. Иероним переводит: quam angusta porta! Цан принимает τί. С другой стороны, если бы было δι, то в ст. 14 содержалось бы почти совершенно ненужное доказательство мысли, высказанной в 13 стихе. “Входите тесными вратами... по тому что тесны врата...” Но, с принятием δι, можно понимать выражение и так: в первом предложении 13 стиха дается заповедь: входите тесными вратами, и она доказывается в дальнейших словах, смысл которых тот, что широкий путь за вратами ведет к гибели. В следующем 14 стихе доказывается та же мысль, но с другой стороны.

Если многие идут широким путем, то одно это уже служит достаточным основанием для того, чтобы ученики Христа не следовали преданной роскоши и развратной толпе; они должны идти собственной дорогой, которую указал им Христос. Логическое ударение стоит здесь, следовательно, не над словами широкий или тесный путь, а на том, что многие или погибают, или получают жизнь. На этих основаниях можно считать более вероятным δι (потому что — как в русском).

15. Ложные пророки.

15. Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные.

Для слова *берегитесь* греческий глагол тот же, что в 6:1. Кого следует здесь разуметь под лжепророками? Одни разумеют просто руководителей, которые встречаются на широком пути, указанном Христом раньше. Как скоро Спаситель заговорил о пути, то у Него тотчас же явилась мысль и о людях, которые стоят на пути и показывают его. На ложном пути стоят ложные, обманывающие народ руководители, или лучше, путеводители, — их нужно беречься. Это и есть лжепророки. Другие разумеют фарисеев, которые были учителями и развращали народ. Наконец, третьи “еретиков,” или ложных мессий, ложных христианских учителей, которых так много было в первоначальной апостольской церкви, о которых говорит и Сам Христос, и апостолы. Не трудно заметить, что Христос говорит здесь о ложных пророках в совершенно общем смысле, не указывая ближе на отдельных лиц или на отдельные классы людей. Самое слово “лжепророков” можно понимать не в том смысле, что здесь разумеются люди, наделенные даром пророчества, хотя бы и ложным, но вообще говорящие ложь, обманывающие. Эти лжепророки приходят к верующим в овечьей шкуре. Последняя, в отличие от ца́тiov, означает цельную или всю одежду. Немецкие ученые не могут понять, каким образом волки могут наряжаться в овечьи шкуры

“Волки,” говорит Цан, “не носят никаких одежд, чтобы их можно было не узнать, даже и тогда, когда овца бывает их жертвой. С другой стороны, овечья шкура, которую

носят люди из низших сословий и пастухи, не служит признаком их овечьего образа мыслей.” Разумеется, настоящий волк, животное, никогда не надевает и не может надеть овечьей шкуры. Но разве не говорят про животных, что они делают действия, подобные человеческим? Это известно во всех литературах. На основании своих соображений Цан приходит к заключению, что овечью шкуру нужно здесь толковать в смысле грубой пророческой власяницы, которую носили ложные пророки (Зах. 13:4). Конечно, можно. Но суть дела не в этом. Выражения волки и овечьи шкуры суть очевидно образные, и здесь употреблены образы весьма знакомые в еврейской литературе. Народ израильский представлялся под образом овчего двора (Пс. 77:52;¹¹⁶ 79:2; 90:3). Между другими хищными животными (Иер. 5:6¹¹⁷) — волк (Соф. 3:3; Иез. 22:27;¹¹⁸ Мф. 10:16; Ин. 10:12; Деян. 20:29) и к ним принадлежат и ложные пророки (Иез. 22:28;¹¹⁹ Мих. 3: 9-11). Так по словам самого же Цана. Таким образом, ложные пророки были известны в древности, из священного писания Ветхого Завета. По словам Иоанна Златоуста Спаситель здесь понимает под лжепророками не еретиков, но тех, которые, ведя развратную жизнь, прикрывают себя личиною добродетели, которых обыкновенно называют обманщиками. Выражение встречается в сочинениях Ерма. Он говорит: “суди по делам и жизни о человеке, который говорит о себе, что он получил вдохновение от Бога (Mand. 11:16).”

16. По плодам их узнаете их. Собирают ли с терновника виноград, или с репейника смоквы?

Большое недоумение, еще у древних толкователей, возбуждало здесь слово “плоды,” — что именно следует разуметь под ними? Иероним толковал это слово так: вы узнаете лжепророков по их учениям. Такого же мнения держались многие западные богословы, в том числе и новейшие. Изречение Христа было щитом — якорем инквизиции, которая преследовала сектантов за их учение. Но тут представлялось важное затруднение: некоторые сектанты, несмотря на свое еретичество, отличались большой чистотой жизни. Как это объяснить? Прибегали в таких случаях к жалкой уловке, что в сектантов в это время вселялся диавол и заставлял их вести хорошую жизнь. Но речь Христа здесь настолько проста и вразумительна, что нужно только посмотреть на дело прямо, чтобы понять ее значение. Люди разделяются на добрых и злых. Люди добрые приносят и плоды добрые. К этим плодам относится все, что есть доброго в людях, будет ли это учение, или добродетельная жизнь, или же вообще какая-либо полезная для людей деятельность. Добрых плодов духа так много, что их нельзя и перечесть, как и различные добрые плоды, которые растут на разных хороших деревьях. Что касается самых растений, которые взяты здесь для примера, то под ἀκανθαи понимаются здесь вообще колючие растения, и преимущественно терновник, который растет во множестве в Палестине. Он по внешнему виду несколько походит на виноград и, может быть, поэтому сказано: собирают ли с терновника виноград? Под τριβωλος разумеется колючее растение, известное под названием чертополоха, или репейника. С этого растения, конечно, смоква никогда не собирается. Последнее, хотя и полезно в лекарственном отношении, однако всегда считается плевелом, вредным для хлебных растений.

¹¹⁶ и повел народ Свой, как овец, и вел их, как стадо, пустынею;

¹¹⁷ За то поразит их лев из леса, волк пустынный опустошит их, барс будет подстерегать у городов их: кто выйдет из них, будет растерзан; ибо умножились преступления их, усилились отступничества их.

¹¹⁸ Князя у нее как волки, похищающие добычу; проливают кровь, губят души, чтобы приобрести корысть.

¹¹⁹ А пророки ее все замазывают грязью, видят пустое и предсказывают им ложное, говоря: "так говорит Господь Бог", тогда как не говорил Господь.

17. Так всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые.

Сравнения, взятые из действительной жизни природы. Мы разделяем деревья на хорошие и дурные, не рассуждая или мало рассуждая о том, насколько такое наше деление соответствует самой действительности. Так, например, про дикую яблоню можно сказать, что она приносит дурные яблоки, а о привитой, что на ней появляются хорошие плоды. Но есть разные сорта различных деревьев, которые, как ни полезны в лекарственном отношении, не считаются, однако, добрыми деревьями, приносящими хорошие плоды. Спаситель берет сравнение в этом общем смысле, не обращая внимания на то, насколько оно соответствует научной действительности.

18. Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые.

Для разъяснения одинаковой мысли употреблены целых четыре стиха, в которых предмет рассматривается с разных сторон, почти до тавтологии. Но, по словам Златоуста, если Спаситель говорит об одном и том же два раза, то тут нет тавтологии. “Чтобы кто-нибудь не сказал, что худое дерево, хотя и приносит плоды худые, но может приносить и добрые, а при двояком плодоношении трудно уже делать различие, в опровержение этого Спаситель говорит, что так не бывает, что оно приносит только худые плоды, и никогда не может принести хороших, и наоборот. Что же, неужели добрый человек не может сделаться худым и наоборот? Жизнь человеческая наполнена многими такими примерами. Но Христос не то говорит, будто худому человеку невозможно перемениться, или доброму невозможно пасть, но то, что человек не может принести доброго плода, пока живет худо.” По словам Августина под деревом разумеется здесь человеческая душа. Под плодом же дела человека; ибо не может худой человек делать доброе, и добрый злое. Следовательно, если пожелает худой делать доброе, то должен сначала сделаться добрым.

19. Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь.

И здесь Христос выражается только в общем смысле. Конечно, не всякое дерево постигает такая судьба. Многие деревья сохраняются в целости, несмотря на то, что никакого плода не приносят. Но обыкновенно бывает иначе.

20. Итак по плодам их узнаете их.

Ἐπιγνώσεσθε сильнее, чем простое γνώσεσθε. Вы узнаете их вполне, совершенно. Ср. 1 Кор. 13:12.¹²⁰ По одним торжественное повторение сказанного прежде, для утверждения высказанной мысли. Но иначе смотрят на это другие. Ссылаются на вставку Матфея 20:1-15 для объяснения 19-30, также на вставку притчей 24:43-25:12 для объяснения 24:42. В 25:13 Матфей также повторяет стих, с которого начал (24:42). Матфей нашел, вероятно, в “Логиях,” после изречения о ложных пророках, ст. 15, слова ст. 16-го: ἀπό τῶν ἡρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς по плодам их узнаете их, и это побудило его вставить “откуда-нибудь” из Логий изречение о деревьях и плодах, которое он заканчивает, повторяя слова, внушившие это изречение. Но дело это настолько темно, что трудно сказать, как было в действительности. Узнавать, каков действительный характер людей, можно

¹²⁰ Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан.

различными способами, по друзьям, которых они выбирают, по речам, которые произносят, по занятиям, образу жизни и проч. Но лучшее и самое надежное свидетельство о человеке — это те плоды, которые он приносит. Плоды, приносимые худыми людьми иногда кажутся даже добрыми. Но на самом деле всегда бывают худы и вредны.

21. Не всякий, говорящий Мне: “Господи! Господи!” войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного.

Смысл этого места весьма хорошо объяснен Климентом Римским в его 2 послании Коринфянам 4:1-4: “и так не будем называть Его только Господом, потому что это не спасет нас. Потому что Он говорит: не всякий говорящий Мне: Господи! Господи! спасется, но творящий праведность (ου πας ὁ λέγων μοι Κύριε Κύριε, σωθήσεται ἀλλ’ ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην). Так что, братья, будем исповедывать Его в делах любви друг к другу, не прелюбодействуя, не оклеветывая других и не завидуя, но будучи воздержны, милостивы, добры.” Здесь, как видно, слова, взятые из Матфея, несколько изменены. Выражение: не всякий не значит никто, как его объясняли иногда. Т.е. значит, что найдутся многие люди, которые, призывая имя Господне, спасутся. Но не все, делающие только это, спасутся. Здесь вообще указывается на лицемерное призывание имени Господня, на показное благочестие. Имеются в виду, по словам Цана, люди, ничего другого не могущие привести в доказательство своей праведности, кроме того, что они призывали имя Господне. Если нет речи о врагах Спасителя и о том, спасутся они или нет, то последнее подразумевается само собою. Следует заметить, что с этого стиха и до конца речи, Спаситель “незаметно” выступает, как будущий Судья людей (Цан, Альфорд). Однако Он здесь не говорит о воле Своей, но о воле Отца Своего Небесного. Альфорд считает это важным и бесценным признаком, поучительным в самом начале Его служения. В раввинских сочинениях находят множество параллелей для этого места.

22. Многие скажут Мне в тот день: Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили?

Поставленные в этом стихе аористы означают действия законченные, но не оставившие по себе никаких следов. Под словами “в тот день (греч. с артиклем) подразумевается великий судный день, пред которым все прочие дни представляются совершенно ничтожными” (Бенгель). В еврейском языке этому выражению соответствует “бе йом гагу,” часто встречающееся в Священном Писании Ветхого Завета. Люди, во время судного дня, когда дело будет идти о вступлении в Царство Небесное, подойдут к Иисусу Христу и скажут Ему те же слова, которые приведены были прежде, т.е. удвоенное Κύριε Κύριε. Так как будет казаться, что Он медлит признать их Своими учениками, то они представят Ему доказательства своей веры в Него, укажут на свои пророчества, дела и чудеса, которые, как будут они говорить, совершались “именем Его.” В греческом стоит здесь дательный падеж орудия, в отличие от εν τῷ ὄνοματι. Т.е. они пользовались именем Христа, как орудием для совершения своих чудес. Под словом “пророчествовали” имеется в виду здесь простая проповедь, а не пророчество в собственном смысле, хотя последнее и не исключается вовсе. Толлок поднимает вопросы, каким образом ложные пророки в состоянии были совершать такие чрезвычайные дела. Многие экзегеты проводили здесь различие между дьявольскими и божественными чудесами; но это сюда не относится. Упомянутые ложные пророки не творили здесь, сознательно требуя помощи дьявола; они хотели слу-

жить делу Христа, но и приближались к Нему ради этого с полным самомнением и ожиданием от Него награды, подобно тем, которые изображены у Луки 13:26. Гораздо важнее другой вопрос, который можно поставить: можно ли творить чудеса и при существовании столь нечистой и помраченной веры? На это можно ответить, что как заклинания, так и чудеса именем Христа производились еще с первого века христианства. Чудеса, по образу, роду и характеру своего совершения бывают различны. Многие чудеса кажутся только чудесами, совершаются при помощи обманов и представляют из себя только обман, хотя народ в них и верит. Чудотворцев бывает особенно много в эпохи развития суеверий.

23. И тогда объявлю им: Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие.

Некоторые переводят: и Я объясню им: так как Я никогда не знал вас, то отойдите от Меня все делающие беззаконие. Таким образом слово *ἄποχωρεῖτε* относят к слову отойдите (*ἀποχωρεῖτε*). Другие так: и тогда объясню им: отойдите от Меня все, делающие беззаконие, потому что Я никогда не знал вас. Мейер полагает, что смысл, получающийся при этом последнем переводе, правилен. Слова заимствованы из Пс. 6:9: “удалитесь от Меня все, делающие беззаконие,” с небольшой разницей против перевода LXX (*ἀποχωρεῖτε* вм. *ἀπόστῃτε*). Слово “беззаконие” подразумевает или неведение, незнание закона, или сознательно презрительное к нему отношение. Часто встречается у LXX, которые переводят этим словом еврейское *авен*, означающее собственно ничтожность, суету, а затем ложь, обман. Греч., *ἀνομία* лучше, чем еврейское, выражает ту мысль, что эти люди, призывая имя Христа, совершая чудеса Его именем, пророчествуя и изгоняя бесов, совершали преступления против нравственного закона. Слово это может иметь и значение, сходное с *ἀδικία*, неправда, или грех. *Ὁμολογέω* избрано, как кажется, для того, чтобы лучше выразить противоположность между словами этих чудотворцев и объявлением Судьи. Оно означает в переносном смысле признавать, также говорить что-нибудь открыто, не умалчивать, объявлять.

24. Заключительная притча.

24. Итак всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне;

(Лк. 6:47). Буквально: Итак всякий, кто (бы то ни было) слушает слова эти и исполняет их, уподобится мужу разумному, и проч. Разницы в смысле, конечно, никакой нет. Однако в греческом чтении “уподоблю” разнится; в некоторых кодексах: “уподобится” (*ὁμοιωθήσεται*).

Всякий, кто — форма, свойственная Новому Завету, вместо *ὅς*. Едва ли можно предполагать, что здесь *ὅς* означало бы отождествление, а *ὅστις* — классификацию (Альффорд).

“Слова эти имеют довольно важное значение при объяснении нагорной проповеди, потому что относятся, очевидно, ко всему сказанному раньше Христом, из чего заключают, что нагорная проповедь в изложении Матфея не есть собрание отрывков из разных мест, а целиком была сказана одновременно.”

Для вступления в Царство Небесное требуется не только слушание слов Христа, но и исполнение их, практическое, в жизни. Кто не только слушает слова Христа, но и исполняет их, тот уподобляется благоразумному, собственно говоря, размышляющему, челове-

ку, который выстроил дом свой на скале (вообще на каком-либо твердом месте). Цан замечает, что, как проповедник слова, Христос дал Своим истинным слушателям первый толчок к учреждению Царства Божия. Теперь Он оценивает Свое дело, как Судья, и защищает его, так что оно невредимо может выйти из суда оправданным. Здесь требование дела, не как, например, у Луки 8:4-18.

25. и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал, потому что основан был на камне.

(Лк. 6:48). Греческое слово ἡ βροχή означает дождь. Позднейшее и редкое слово. Разумеется, вся речь здесь не собственная, а метафорическая; под этими образами разумеются судьбы людей и несчастья, как клеветы, наветы, скорби, смерть, погибель ближних, оскорбления от других и всякое другое зло, какое только бывает в настоящей жизни (Иоанн Златоуст).

26. А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке;

(Лк. 6:49). Противоположное разъяснение одной и той же истины. Конструкция стиха совершенно одинакова с предыдущим (24), с заменой только положительных утверждений отрицательными.

27. и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое.

(Лк. 6:49). Опять и конструкция, и смысл этого стиха одинаковы с 25. Этим стихом заканчивается нагорная проповедь.

28. Общее впечатление на народ нагорной проповедью Спасителя.

28. И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его,

В этом стихе излагаются исторические сведения о том, какое впечатление произвела на народ проповедь Христа. Когда Он окончил Свою проповедь, народ дивился учению Его. Буквально: и было (произошло), когда окончил и т.д. Вместо “дивился” лучше перевести: был поражен, дивился, как чуду. В греческом сильнее, чем в русском.

29. ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи.

Указывается причина, почему народ “дивился.” Для простых слушателей, окружавших Христа, было весьма заметно резкое различие Его речи от речей книжников и фарисеев. Они учили, не имея такой духовной власти, какой обладал Христос. Слова евангелиста могут быть проверены даже и теперь. Читая Талмуд, где изложено учение тогдашних книжников и фарисеев, мы поражаемся здесь бедностью содержания и полным отсутствием духа жизни. Ни в одном талмудическом трактате нельзя найти такой “силы духа,” какая свойственна всем изречениям нагорной проповеди Спасителя. Это в настоящее время признается всеми экзегетами.

Глава 8.

1. Исцеление прокаженного.

1. Когда же сошел Он с горы, за Ним последовало множество народа.

“Множество народа” (ὄχλοι πολλοί). Объясняя это выражение, Иоанн Златоуст говорит, что за Христом последовал теперь не кто-нибудь из начальников и книжников, но те только, которые чужды были лукавства и имели искреннее расположение. Во всем Евангелии видеть можно, что только эти последние прилеплялись к Нему. Так и когда Он говорил, они безмолвно слушали и ничего не прибавляли к словам Его, и не искали случая уловить Его, подобно фарисеям; и, по окончании проповеди, с удивлением следовали за Ним. Народ в Новом Завете называется и πλήθος, что значит “множество,” иногда с прибавкой πολὺ (Мк. 3:7), что значит “большое множество,” или “множество народа” (πλήθος τοῦ λαοῦ), или “все множество” (παν τὸ πλήθος), и как в рассматриваемом случае, ὄχλος. Объяснение этого слова см. в примеч. к 5:1.

2. И вот подошел прокаженный и, кланяясь Ему, сказал: Господи! если хочешь, можешь меня очистить.

(Мк. 1:40; Лк. 5:12). У Марка рассказывается о том же исцелении прокаженного (1:40-45), как и у Матфея, с значительными отступлениями и в несколько иной связи. У Луки (5:12-14) говорится, что прокаженный был исцелен в городе, а не просто на пути с горы. Поэтому предполагают, что эти события совершились в таком порядке. Когда Иисус Христос сошел с горы, то направился в Капернаум. На пути Он зашел в город, какой, неизвестно, там встретился с Ним прокаженный, и Он исцелил Его. Затем Он продолжал свое путешествие и прибыл в Капернаум. Прокаженный, вероятно, не был на горе и не слышал Его проповеди. Эту мысль сильно поддерживает Златоуст и другие толкователи. По своему “благоразумию” и “вере” прокаженный “не прервал учения, не старался протесниться сквозь собрание, но дожидался удобного времени, и подходит уже тогда, когда Христос сошел с горы. И не просто, но с великою горячностью он упал пред Христом на колени, как об этом повествует Лука, и просил Его об исцелении.”

Проказа была страшная болезнь, которая и теперь встречается, и не в одних только жарких странах. В древности она считалась неизлечимой, хотя и установлены были законы “об очищении прокаженных,” которые, конечно, незачем было бы устанавливать, если бы все прокаженные безвозвратно приговорены были к смерти. Проказа принадлежала во всяком случае к наиболее тяжким болезням. Некоторые считают ее незаразной и доказывают это тем, что Нееман был прокаженным, и однако служил военачальником у сирийского царя; Гиезий, хотя и прокаженный, разговаривает с царем Израильским (4 Цар. 8:4,5). Священники должны были осматривать прокаженных тщательно, но ни откуда не видно, чтобы они заражались проказой. Приводят и мнения современных ученых в доказательство не заразности проказы. Однако предосторожности против нее, принимавшиеся и евреями, и жителями других стран, показывают, что совершенно незаразной ее считать нельзя. Болезнь поражала члены тела, они гнили и отваливались, зубы расшатывались и выпадали, небо проваливалось. При жизни каждый прокаженный считался живой смертью, должен был вести себя, как умерший, и всем следовало обращаться с ним, как с умершим. Каждый прокаженный был нечистым. Христос, как это бывало обыкновенно, отнесся с любовью к прокаженному. Некоторые объясняют смысл просьбы его так: если Ты хочешь, то очисти меня; Ты можешь это сделать. Этого будто бы требует условная частица εἰν, указывающая на будущее время или на какой-либо возможный случай. По словам Цана

выражение: “если хочешь” указывает на сомнение прокаженного в склонности Иисуса Христа совершить исцеление. Сомнение обуславливалось самим свойством его болезни. Трудно, конечно, судить, как было в действительности; подлинник не дает никакого права говорить ни за, ни против таких толкований.

Лучше и безыскуснее объясняет просьбу прокаженного Ориген: “Господи! Через Тебя все делается; ибо если Ты захочешь, то будешь иметь возможность меня очистить. Твоя воля есть дело, и все Твоей воле повинуется. Ты и прежде Неемана сириянина очистил от проказы; и если только захочешь, можешь и меня очистить.”

3. Иисус, простерши руку, коснулся его и сказал: хочу, очистишься. И он тотчас очистился от проказы.

(Мк. 1:41-43; Лк. 5:13). Последнее выражение буквально: и тотчас была очищена (у) него проказа. У Луки выражения почти буквально сходны с выражениями Матфея (греч.); Марк добавляет: “*умилосердившись над ним.*” Чтобы исцелить прокаженного, Спаситель протянул Свою руку и прикоснулся к нему; это было запрещено иудейским законом. Но здесь Иисус Христос, чтобы доказать, что Он “исцеляет не как раб, а как Господь, — прикасается” (Иоанн Златоуст). Елисей, по Иоанну Златоусту, не вышел к прокаженному Нееману, соблюдая закон. Но рука Господня, через прикосновение к проказе, не сделалась нечистой, между тем тело прокаженного от святой руки стало чисто. Господь, говоря словами, сказанными самим прокаженным, отвечает: “хочу, очистишься.” В первом случае глагол “очистить” употреблен самим прокаженным точно в действительном залоге; в двух последних — в страдательном. Иероним замечает, что нельзя читать вместе с “многими латинянами:” “хочу очистить” (*volo mundare*), но отдельно; сначала Христос сказал: “хочу,” а потом повелительно говорит “очистишься.” На исцеление прокаженного, быстрое, чудесное, мы должны смотреть, как на действительный исторический факт, а не как на аллегорию, имевшую символический смысл. Христос теперь переходит, по Матфею, от учения к чудесам. Много было говорено о том, что чудеса совершались Христом с целью подтвердить Его учение. Но здесь по крайней мере повеление прокаженному ничего не говорить о чуде, свидетельствует о противном.

4. И говорит ему Иисус: смотри, никому не сказывай, но пойди, покажи себя священнику и принеси дар, какой повелел Моисей, во свидетельство им.

(Мк. 1:44; Лк. 5:14). Исцеленный должен был просто молча отправиться к священнику (ср. Лк. 10:4). Не слова, а самое дело, самое чудо исцеления прокаженного должны были свидетельствовать о Христе и перед народом, и перед священниками. Таково было прямое повеление. Косвенное заключалось в том, чтобы прокаженный молчал и о чуде. “И в самом деле, какая необходимость была в том, чтобы прокаженный сообщал в речи, о чем свидетельствовало его тело?” (Иероним). Спаситель требует возвещения о чуде делом, а не словом — и прежде всего священникам, для получения доступа в израильское общество, согласно с законными установлениями, изложенными в книге Левит (гл. 14).

Прокаженный должен был отправиться в Иерусалим, там представиться для осмотра священникам и принести установленные жертвы. Выражение “*во свидетельство им*” не отличается определенностью, потому что неизвестно, кто именно разумеется под “ними.” Одни говорят, что здесь разумеются вообще все люди, которые могли видеть прокаженного и с которыми он мог вступать в общение. Гораздо большее число толкователей принимает, что здесь разумеются только священники. Так считают Иоанн Златоуст и мно-

гие другие, причем свидетельство исцеленного должно было состоять или в том, что Иисус Христос соблюдал законные установления, или же просто в заявлении о выздоровлении. Что множественное “им” относится к классу священников, это Цан считает естественным и грамматически неоспоримым (ср. Лк. 23:50, след. — βουλευτής... αὐτῶν; также 2:22; Рим. 3:1, 2). У Иеронима неопределенность речи устраняется введением в текст и толкование слова sacerdo-tibus (священникам).

5. Исцеление слуги сотника.

5. Когда же вошел Иисус в Капернаум, к Нему подошел сотник и просил Его:

(Лк. 7:1). В сообщениях Матфея и Луки здесь сильное разноречие. Лучшее объяснение этого разноречия дают Августин и Кальвин. Первый высказывается в том смысле, что целью Матфея было выставить на передний план веру сотника. Поэтому для него не важны были исторические подробности и точная передача событий. Лука же, напротив, имел целью передать в точности самый исторический факт. Кальвин замечает, что различие в рассказах просто ничтожно (nihil), хотя оно, конечно, и существует, как видно из его же слов, потому что ничтожное различие есть все-таки различие. По мнению Морисона, Матфей не хотел дать научного описания факта. Для взора евангелиста сотник “действительно присутствовал около Господа через своих подданных.”

Мы будем здесь держаться рассказа в том виде, в каком он дан у Матфея. Сотник, по-видимому, подошел к Спасителю на пути Его по улицам Капернаума. Можно даже думать, что это было не в начале, а в самом конце путешествия, когда Христос был уже около самого дома сотника. Евангелист пропустил слова посланных и вынужден был вложить их в уста самого сотника. Что это нисколько не вредит точности исторического повествования, видно из того, что как у Матфея, так и у Луки слова принадлежат самому сотнику.

О самой личности последнего можно сказать только немногое. Так как нет известий, чтобы в то время в Капернауме стояли римские войска, то нужно думать, что сотник служил у Ирода Антипы, войска которого, по свидетельству Иосифа Флавия, состояли из наемников. Сотники называются в Евангелиях и Деяниях ἐκατόνταρχος, — χης и κεντυρίων (=centuro, Мк. 15:39, 44, 45). Римские легионы разделялись на 10 когорт (Деян. 10:1), или полков, в каждой когорте было по три манипулы, а каждая манипула состояла из сотней; если число это убывало, сотня не переставала быть сотней. В каждом легионе было 60 сотен. Сотник был очевидно язычник. Это, по словам Цана, само понятно и составляет сущность рассказа. Думают даже, что Матфей намеренно поставил два рассказа рядом — об исцелении прокаженного и слуги язычника, которые оба были нечисты с обрядовой точки зрения. Сотник мог быть нечист даже и в том случае, если бы был иудеем, потому что иудеи, если вступали в войска, состоящие из чужеземных солдат, то, по свидетельству Иосифа Флавия, считались, как мытари. Но он, вероятно, принадлежал к язычникам, которые склонялись к иудейству и принимали живое участие в богослужении синагоги. На развалины синагоги, построенной сотником в Капернауме, указывают и теперь.

6. Господи! слуга мой лежит дома в расслаблении и жестоко страдает. 7. Иисус говорит ему: Я приду и исцелю его.

Буквально и говорил: мальчик мой поражен в доме, параличный, страшно мучающийся. Относительно греческого слова “мальчик” (παῖς) следует сказать, что оно употребляется и в смысле “сын,” — так переводится оно у Ин. 4:51; Деян. 3:13, 26, и “раб” или

слуга у Лк. 12: 45; 15:26. В рассматриваемом месте слово несомненно означает “раб,” потому что оно пояснено так у Луки (7:2 — δοῦλος). Название болезни неопределенно. Ссылаясь на 1 Мак. 9:55-56,¹²¹ Альфорд говорит, что, может быть, это был tetanus, который древние врачи смешивали с параличем. Такая болезнь более обычна в жарких странах, чем у нас. По Луке мальчик был при смерти. Думали, что это и было причиной, почему сотник сам не явился ко Христу с просьбой об его исцелении. Но с таким объяснением не согласен Иоанн Златоуст, полагая, что неприбытие сотника было таким же делом его веры, как и его слова. Это был, по словам Иеронима, первый параличный, исцеленный Христом. Описание болезни у Матфея не противоречит показанию Лк. 7:2; но у Матфея несколько подробнее и точнее.

8. Сотник же, отвечая, сказал: Господи! я недостойн, чтобы Ты вошел под кров мой, но скажи только слово, и выздоровеет слуга мой;

(Лк. 7:6-7). У Луки “недостойнство” сотника выставляется причиной не только того, что он не просит Христа придти в свой дом, но и того, что он сам не пришел ко Христу.

9. ибо я и подвластный человек, но, имея у себя в подчинении воинов, говорю одному: пойди, и идет; и другому: приди, и приходит; и слуге моему: сделай то, и делает.

(Лк. 7:8). Уже древние толкователи обращали внимание на расстановку слов (в греческом и славянском с 70 толковников). Если (по славянскому тексту — *ибо аз человек есмь под властью, имый под собою воины*; прим. ред.) запятую поставить после “человек есмь” (εἷς ἄνθρωπος ἐμί), то переводить нужно так: я человек, под властью имеющий у себя воинов и т.д.; если же после выражения “под властью,” то выражение будет означать, что сотник сам находится под властью (подвластный, как в русскром), и, находясь под властью, имеет “под собою” (русск. “в подчинении”), т.е. также под своею властью, и воинов. Последнее мнение разделяет Иоанн Златоуст. Смысл речи сотника будет более понятен, если отнести начало 9 стиха к λόγῳ (словом) ст. 8, и считать 9 стих как бы продолжением этого выражения. Сотник думал, что “слово” Христа подчиняется Ему. Оно находится у Него под властью и Он властно им распоряжается. Таким образом продолжение становится ясным. “Слово” Христа под Его властью или в Его власти; *ибо я также под властью...* Сотник сравнивает себя не с Самим Христом, а с Его Словом. Труднее объяснить “потому что” (ὅτι). Оно имеет здесь очень тонкий и почти неуловимый смысл. Можем изложить речь сотника в таком распространенном перифразе: Твое слово находится под Твоею властью, Ты распоряжаешься им по Своему произволу. Почему? *Потому, что* (ὅτι) я знаю это по своему собственному опыту. Ты не под властью, я под властью. Однако если и я скажу только одно слово, мне повинуются.

10. Услышав сие, Иисус удивился и сказал идушим за Ним: истинно говорю вам, и в Израиле не нашел Я такой веры.

(Лк. 7:9). В словах Христа нет преувеличения, потому что сотник был одним из первых плодов языческой жатвы, которая будет обильной и превзойдет жатву Израиля.

¹²¹ Но в то самое время Алким поражен был ударом, и остановились предприятия его; уста его сомкнулись, он онемел и не мог более вымолвить ни одного слова и завещать о доме своем. И умер Алким в то же время в тяжких мучениях.

Объяснение слов отчасти можно находить в Мф. 11:11; Лк. 7:28. Здесь “Христос для всех уже делает известным то, что спасение — от веры, а не только от дел закона.”

11. Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном;

Справедливо замечено, что Спаситель здесь не прямо упомянул об язычниках, что было бы оскорбительно для иудеев, а выразился описательно: “многие от востока и запада,” (букв. от востоков и западов). Настоящий частный случай дает повод бросить пророческий взгляд на будущее, когда в Церковь Христову будут тесниться язычники. Пророчество это исполнилось и исполняется буквально. К произнесению его дала повод вера только одного язычника, жившего среди Израиля. Дальше — изображение мессианского пира, конечно, только метафорическое. Метафора эта о мессианском пире, как показывают Эдершейм и другие, была обычна у иудеев. Черты, которыми изображается мессианский пир, заимствованы Христом из современных Ему обычаев при устройстве пиров. Не сказано “сядут,” но “возлягут.” Возлежание на пиру с Авраамом, Исааком и Иаковом — это было высшее счастье, какое мог представить себе иудей во дни Мессии, и оно отличалось не столько конкретным, сколько духовным характером.

12. а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов.

Проповедь о царстве началась у евреев и в этом смысле они были *признанными* сынами царства (οι υιοί); но так как они не хотели в него вступить, то были отвергнуты. Выражение “тьму внешнюю” встречается только у Матфея (ср. 22:13; 25:30). Под “тьмою внешнею” можно ближе всего разуметь “тьму вне дома,” — это образное выражение указывает на темную улицу грязного восточного города и на положение человека вне царства. “Там будет плач и скрежет зубов” свойственно Матфею (ср. 13:42, 50; 22:13; 24: 51; 25:30), и только однажды встречается у Луки (13:28). Артикль пред словами “плач” и “скрежет,” по словам Бенгеля, многозначителен: в настоящей жизни скорбь не есть еще скорбь. Артикль стоит потому, вероятно, что имеются ввиду какие-либо реальные факты, доступные для общего наблюдения в тогдашней еврейской жизни. Понятно, что это выражение имеет здесь переносный смысл: на том свете не будет “плача” и “скрежета зубов,” но только мучения.

13. И сказал Иисус сотнику: иди, и, как ты веровал, да будет тебе. И выздоровел слуга его в тот час.

14. Исцеление тещи Петра и многих других больных.

14. Придя в дом Петров, Иисус увидел тещу его, лежащую в горячке, 15. и коснулся руки ее, и горячка оставила ее; и она встала и служила им.

(Мк. 1:29, 30; Лк. 4:38). Букв... увидел тещу его поверженную и страдающую от горячки. Время, когда это было, у Матфея не обозначено точно, и, читая его Евангелие, всякий может думать, что это было по сошествии Христа с горы и отправлении в Капернаум; на пути к нему подошел прокаженный, потом сотник просил об исцелении раба и, наконец, Он прибыл в Капернаум и тут же вошел в дом Петра. Поправка, сделанная Марком, дает возможность видеть, что исцеление слуги сотника и тещи Петра были события,

рассказанные Матфеем не в хронологической последовательности и не связанные между собою близко по времени. По Марку чудо в доме Петра было “тотчас” или “вскоре” (εὐθύς) после того, как Иисус Христос вышел из синагоги, где учил (Мк. 1: 21, 22) и исцелил бесноватого (23-28). С этим согласен и рассказ Луки, хотя выражения и различны (4:31-39). Последние же указанные события совершились, по Марку, непосредственно после призвания некоторых учеников (1:17-20; ср. Мф. 4:19-22). Говоря “вскоре” (1:29), Марк хотел обозначить и время; Матфей же только рассказал о чуде, не указывая на время (Иоанн Златоуст). Другое различие заключается в том, что Христа просили придти в дом Симона (Мк. 1:30; Лк. 4:38); но Матфей умалчивает об этом.

По поводу того, что у Петра была теща и что, следовательно, он был женат, Феофилакт замечает, что “брак не препятствует добродетели, ибо первый из апостолов имел тещу.” В том же доме, кроме Петра, его жены (о которой евангелисты не упоминают) и тещи, жил брат его, Андрей (Мк. 1:29). Если Иоанн (1:44) говорит, что Петр и Андрей были родом из Вифсаиды, то здесь нет противоречия с настоящим рассказом. Были две Вифсаиды, одна (Юлия) на северо-восточной стороне Галилейского озера, другая галилейская на западной, или, лучше, северо-западной. Последняя, как полагает Эдершейм, была пригородом Капернаума, а название означает “дом рыбной ловли,” т.е. “рыбачий городок” или рыбная слобода. Противоречия не будет и в том случае, если Капернаум отождествлять с Хан-Минией, а Вифсаиду с современным селением Аин-Табига, около двух третей мили (около 1-й версты) к северу от Хан-Минии, потому что и тогда Вифсаида составляла бы почти пригород Капернаума (Телл. — Хума).

Болезнь, от которой страдала теща Петра, не означена определенно. Описание болезни у Матфея сильнее, чем у Марка (у последнего κατέκειτο лежала, вм. βεβλημένη). Слово πυρέσσοισα от πυρ, огонь, имеет связь с лат. febris, лихорадка; но эта болезнь, очевидно, была в сильной степени, и лучше переводить словом горячка, вообще какой-то воспалительный процесс, заставлявший больную сильно страдать (чем объясняется обращение ко Христу) и быть поверженною на одре — βεβλημένη.

16. Когда же настал вечер, к Нему привели многих бесноватых, и Он изгнал духов словом и исцелил всех больных,

(Мк. 1:32-34; Лк. 4:40, 41). У Матфея речь, сокращенная сравнительно с Марком и Лукою. Из сообщений последних двух евангелистов можно вывести, что это было вечером того дня, когда Иисус Христос учил в синагоге. Это было в субботу (Мк. 1:21; Лк. 4:31). Этим объясняется, почему больные были приведены или принесены ко Христу только вечером, так как в самую субботу ни лечить, ни лечиться не дозволялось. К словам Матфея “когда же настал вечер” Марк добавляет “когда заходило солнце;” также, что весь народ собрался “к дверям” (к двери); что больные страдали “различными болезнями” и что Христос “не позволял бесам говорить, что они знают, что Он Христос.” У Луки также добавления, отчасти те же, какие у Марка, а отчасти — другие: Христос возлагал на больных руки и демоны выходили (не из всех), а из многих, и восклицали: Ты Христос, Сын Божий. Это последнее добавление, хотя и косвенно, бросает свет на причину, по которой Спаситель запрещал демонам называть Себя так. Она, очевидно, заключалась в нежелании, чтобы Его провозглашали Сыном Божиим демоны. Что касается причины, по которой у Матфея упоминается прежде всего о бесноватых, то это объясняется тем, что утром в эту субботу Христос исцелил бесноватого (Мк. 1:23-27), и это возбудило в народе большое движение. Таким образом из сопоставления показаний евангелистов получается

более или менее полная картина того, о чем кратко в рассматриваемом месте повествует евангелист Матфей. Очень важно заметить, что для истинного и всемогущего Целителя не было, по-видимому, никаких ограничений в проявлении Его чудесной силы. Выражение Луки (4:41) ἀπό πολλῶν (из многих, но не из всех бесноватых выходили бесы) не служит само по себе свидетельством об ограниченности проявления божественной силы, и его следует толковать соответственно показаниям других евангелистов, которые утверждают, что Христос исцелял “всех” (πάντας) больных, собств. “худо имеющих,” или худо себя чувствующих. И среди обыкновенных людей встречаются целители; но обыкновенно далеко не все, к ним прибегающие, получают исцеления, так что в некоторых случаях вполне возможно объяснять исцеления даже естественными причинами. Но иное дело, когда исцеляются не только “многие,” но и “все;” такой факт невозможно объяснить никакими естественными причинами; а как будто ненамеренное указание на него евангелистами может служить для апологетики одним из самых сильных доказательств присутствия во Христе необычайной божественной чудотворной силы.

17. да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: Он взял на Себя наши немощи и понес болезни.

Место заимствовано из Девтеро-Исаии 52:4, которого евангелист называет Исаией, выражаясь языком своего времени. Обстоятельство, что место у евангелиста заимствовано из Девтеро-Исаии, не “не имеет,” а должно иметь значение для научного экзегезиса. Все экзегеты согласны в том, что место Исаии приведено здесь не по переводу LXX, а по еврейскому тексту, и притом “независимо” от каких-либо переводов и толкований. У Исаии это место читается так: “истинно наши болезни Он поднял и наши страдания (мучения) понес их.” Переводя это место, LXX заменили евр. наши болезни (халайну) словом “грехи” (αμαρτίας). Заключалась ли причина этого в непонимании переводчиками еврейского текста, или же это объясняется трудностью перевести еврейские слова (халайну и макобну), имеющие почти одинаковое значение, в настоящее время нельзя сказать с уверенностью. (Скорее всего это следы раввинской корректировки еврейских текстов, с целью принизить значение и смысл мессианских пророчеств Исаии. В еврейском тексте Ветхого Завета много таких изменений. *Прим. ред.*) Но евангелист в своем переводе не упомянул о “грехах,” а перевел слово “халайну” через “немощи,” еврейск. же слово “наша,” которое значит поднимать на себя, перевел через ἑλαβεν, взял, в отличие от имеющего одинаковое с “наша” значение еврейского сабал, которое он перевел словом “понес” (ἐβάρτασεν). Но как бы мы ни переводили это место, затруднение заключается не в переводе, а в применении этого места к обстоятельствам, только что изложенным евангелистом. Он только что рассказал об исцелениях, совершенных Христом, бесноватых и больных, и это дает ему повод привести указанное пророчество Исаии. В каком смысле можно понимать, что, исцеляя больных, Христос взял на Себя наши немощи и болезни? Страдал ли Он Сам и болел, или же только вид человеческого страдания вызывал в Нем Его собственное страдание? Или же пророчество приведено евангелистом в том смысле, что на исцеления тратилась Его собственная сила, и Он страдал от утомления и истощения? Так эти вопросы поднимались в разное время и решались, как и следовало ожидать, различно, — в утвердительном смысле. Один экзегет решает затруднение так: Иисус Христос исцелял больных, как показывают только что рассказанные исцеления. Делая так, Он “взял и понес” болезни во всяком смысле, в каком это можно сказать о враче. Переводчик выбирает два бесцветные слова λαμβάνειν и βάρτασεν для выражения еврейского текста. (Думается, имеет право на существование точка зрения, что здесь говорится все-таки о крестной жертве спасителя, искупившей наши грехи. *Прим. ред.*)

Чтобы уяснить несколько это дело, скажем, что слова евангелиста есть вывод и обобщение того, что сказано было им раньше. Если, значит, раньше он излагал подробности, то теперь высказывает общий взгляд, подводя частности к единству. Если евангелист, что вероятно, был очевидцем дел Христа, то этот вечер, в связи с последующею деятельностью и страданиями Спасителя, напомнил ему слова пророка Исаии. Евангелист не понимал их научно, как современные критики, которые видят в “Муж скорбей” пророка Исаии лицо, отвечающее за народ пред мстителями, требующими за оскорбление выдачи одного лица, в качестве ответчика за общую вину, с угрозой, в случае неисполнения этого требования, истребить всех, как это требовалось древними понятиями о мести. Евангелист, приводя пророчество из Девтеро-Исаии, прежде всего указывает на идеального страдальца — *Отрока* Господня предсказанного пророком. (По славянскому переводу — *Се, уразумет отрок мой и вознесет и прославится зело*. В еврейских текстах слово *отрок* заменено на слово — *раб*. Прим. ред.) Но Личность, предсказанная пророком, не есть для евангелиста нечто отвлеченно-идеальное, она воплощается полностью в Отроке Господнем, которого евангелист видел пред собою, т.е. в Иисусе Христе. Идеальный Отрок Господень, предсказанный Исаией, есть Спаситель Своего народа в буквальном смысле. Своими страданиями Он спасает, избавляет от мучений и страданий Свое племя, Свой народ, который должен был бы погибнуть, если бы не было подобной замены. Воплощение идеального Страдальца, предсказанного пророком, в личности Христа имеет не одну и не две, а множество сторон, и евангелист хочет представить выпукло эти стороны пред своими читателями. Как мы видели, пред выступлением Спасителя на дело общественного служения пред Ним является вестник, глас вопиющего в пустыне, в точности соответствующий $\phi\omega\nu\eta\ \beta\omicron\omega\nu\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\nu\ \tau\eta\ \epsilon\rho\eta\mu\omicron\varsigma$ (Ис. 40:3, см. прим. к 3:3). Сближение Христа с изображенным у Исаии Отроком Всевышнего можно наблюдать и дальше, в обстоятельствах крещения и искушения. Теперь пред нами выступает тот же Отрок Господень, но только с совершенно новых сторон — соприкасающийся с человеческими немощами, болезнями и страданиями, от которых Он освобождает людей. Так как Отрок Господень у пророка несомненно изображается таким Лицом, которое берет наши немощи и несет наши болезни, то это дает повод евангелисту, при новом сближении предсказанного Исаией Отрока Господня с действительным Христом, приписать Христу те же черты, какие свойственны были и Отроку Господню у Исаии; смысл этого заключался в том, что если Христос исцелял болезни, то это значило, что Он *брал на Себя* ответственность за них пред Богом, делал людей невиновными и, следовательно, не подлежащими болезням и немощам, переносил вину народа на Себя и таким образом подвергая Себя ее следствиям. Из рассматриваемого места Матфея этого пока не видно, вполне ясно. Тут изображается, можно сказать, только начало болезни Мессии, которое должно завершиться буквальным исполнением пророчества — в Его страданиях и крестной смерти. Таким образом в 3-й, 4-й и 8-й главах Матфея мы можем наблюдать очень тонко, но ясно, проведенную главную идею — о страдающем за человечество Отроке Господнем. Идея эта также проводится, но не так ясно, в 1-й и 11-й главах Матфея, где, изображается в действительности происхождение и пребывание в Египте того же Отрока Господня; и, может быть, даже в нагорной проповеди, где изображается свойственная Ему “сила духа.” На Отрока Господня указывает и вся дальнейшая евангельская история, изложенная у Матфея. Сближение Отрока Исаии с Христом в 17 стихе не является, таким образом, механическим, но имеет глубокий внутренний и сокровенный смысл, соответствующий идее Евангелия. Евангелист теперь видит в деятельности Христа *участие* в наших немощах и болезнях и в этом смысле прилагает к Нему пророчество Исаии в виду большого сходства идеального страдальца с Христом. При таком толко-

вании делается более ясным обстоятельство, почему LXX заменили “болезни” пророка “грехами.” Отрок Господень, как искупительная Жертва, отвечает собственно не за болезни, а за грехи, которые навлекают на людей месть по поводу оскорбленной *правды* (ср. Мф. 3:15).

18. Рассказ о людях, желавших следовать за Христом.

18. Увидев же Иисус вокруг Себя множество народа, велел [ученикам] отплыть на другую сторону.

(Мк. 4:35-36; Лк. 8:22). По Марку и Луке отправление было вечером того дня, когда Иисус Христос говорил народу притчами. О самом факте передается всеми евангелистами согласно, хотя у каждого и есть различия в подробностях. Простое “велел,” встречающееся у Матфея, у Марка и Луки заменяется подлинной речью Спасителя, с указанием, что это было при наступлении вечера.

19. Тогда один книжник, подойдя, сказал Ему: Учитель! я пойду за Тобою, куда бы Ты ни пошел.

(Лк. 9:57). Глаголы, указывающие на “отправление,” в 18 и 19 одинаковые, но в разных временах — ἀπελθεῖν и ἀπερχῆ. Русские переводчики передали глагол в 18 ст. ἀπελθεῖν больше по смыслу, чем по его действительному значению, потому что этот глагол не значит собственно “отплыть,” а просто отходить или отправляться. Но если путь водный, то, конечно, глагол значит и отплыть. Книжник, подошедший ко Христу, употребил тот же самый греческий глагол, и это значит, что он просил Христа взять его с Собою в лодку при отправлении на другую сторону. У Луки передается о том же обстоятельстве, но опять в другой связи, и при этом указывается, что это было на “пути,” т.е. на дороге к озеру. Формальное, но не реальное, противоречие, которого нельзя устранить. Что тут действительно нет реального противоречия, это хорошо показывает Августин, когда говорит: “если, по словам Матфея, это (т.е. просьба книжника) было тогда, когда Христос велел переправиться через озеро, а по словам Луки — когда они (т.е. Христос и ученики) шли по дороге, то здесь нет противоречия; потому что в том и другом случае они шли по дороге, чтобы подойти к озеру.” Во всяком случае из показания Матфея нельзя решительно заключать, что просьба была не на пути, а у самого озера. Но можно и думать, что ст. 19-22 вставлены здесь Матфеем вне связи и что правильная связь у Луки. Могло быть, что мысль о Спасителе, как о носителе болезней, внушила или напомнила Матфею и слова Христа о бездомности Сына Человеческого, и, с целью доказать это, он приводит один случай из жизни Спасителя, а по связи с ним и другой (ст. 21), несколько отличный от первого. К сказанному нужно прибавить, что Лука сообщает не о двух лицах, желавших сопровождать Спасителя, а о трех (9:61-62 — третий).

Слово “один” имеет очевидное отношение к “другой же” 21-го стиха и есть простое перечисление лиц, подходивших ко Христу с просьбою. Впрочем, Блясс (Grammat. с. 140) и Винер-Шмидель (с. 243) полагают, что “один” здесь употреблено в смысле неопределенного местоимения “некоторый” (τις), что вполне понятно, так как числительные часто употребляются в этом именно смысле. Книжник называет Спасителя Учителем; греческое слово взято с обычного еврейского (арамейского), выражавшего почтение к лицам, которые умели учить или учили хорошо. Причины, побуждавшие книжника обратиться ко Христу с просьбою о дозволении следовать за Ним, определяются различно. Иларий Пик-

тавийский, в толковании которого много аллегорического, дает здесь, однако, интересное и остроумное объяснение. “Этот книжник — один из учителей закона; он спрашивает, следовать ли ему; как будто в законе не содержится указания, что это — Христос, за которым можно было с пользой следовать. Таким образом книжник выразил свое неверие в недоверчивом вопросе; потому что верующий должен был не спрашивать, а следовать.” Такое мнение имеет свои основания. Книжники, иудейские ученые, посвящали себя изучению писаний. Но изучая их букву, они утратили понимание их духа. Дальнейшая речь Христа показывает, что Он не верил искренности книжника.

20. И говорит ему Иисус: лисицы имеют норы и птицы небесные — гнезда, а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову.

(Лк. 9:58). У Луки “говорит” заменено словом “сказал;” в остальном стих буквально сходен с рассматриваемым у Матфея. Из этого стиха яснее, чем из предыдущего можно видеть, почему Спаситель отверг книжника. Последний видел величие чудес, совершенных Христом, и хотел, как полагают Иероним, Феофилакт и др., следовать за Ним, чтобы получить от этого прибыль, желая как раз того же, чего желал получить от Петра и Симон волхв. Что книжник действительно имел в виду земные выгоды, это можно вывести из самых слов Иисуса Христа, в которых справедливо находят указание на Его бедность, — “Сын Человеческий.” Название это часто встречается в Новом Завете; по Цану у Матфея тридцать раз (по другим 33 раза,), у Марка 13 раз (по другим 14, причем 8:31 не представляет исключения), у Луки 24 раза, Иоанна 12 раз (по другим 11). Такого названия совсем не встречается у Апостола Павла; в Деяниях только один раз 7:56.¹²² При просмотре относящихся сюда мест можно видеть, что “Сыном Человеческим” ни разу не называли Иисуса Христа другие лица, за единственным только исключением Ин. 12:34, где народ только повторяет выражение Самого Христа. Он называет Себя “Сыном Человеческим” только Сам. Название ни разу не употреблено в виде сказуемого, но всегда или как подлежащее, или как дополнение. Значения, в каких он употребляется, можно разделить на три группы:

1. оно указывает вообще на земную жизнь Иисуса Христа (примеры: Мк. 2:10; 2:28; Мф. 8:20; Лк. 19:10);
2. на его страдальческую жизнь и смерть (примеры: Мк. 8:31; 9:31; 14:21);
3. на Его славу в настоящем и будущем (примеры: Мф. 24:30; 25:31).

В настоящее время, после работ многочисленных ученых, занимавшихся исследованием этого предмета, может считаться доказанным, что выражение “Сын Человеческий” во дни Христа не было народным названием Мессии. Но выражение хорошо было известно в Ветхом Завете и употреблялось там или для обозначения человеческой слабости, несовершенства, беспомощности, зависимости от Бога и проч. (напр., Пс. 8:5 и часто у Иезекииля, в книге которого это название приложено к пророку до восьмидесяти раз), или величия (Дан. 7:13-14). Если, как сказано, выражение “Сын Человеческий” не было во дни Христа названием Мессии, то оно могло, однако, перейти в народную речь, и, будучи народным, могло быть заимствовано Христом и приложено к Себе. В каком смысле? В ответ на этот вопрос было предложено множество теорий. Но самой вероятной и лучше других объясняющей дело представляется та, по которой делом Христа на земле было основание и утверждение на земле божественного Царства; Сам же Он возвещал о Себе, как о Царе этого Царства. Идеальный Царь был представлен у Даниила 7:13-14; но эта идея о Христе,

¹²² и сказал: вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога.

которому даны были власть, слава и царство, объединялась с идеей о Муже скорбей или страдающем Отроке Всевышнего у пророка Исаии. Христос применяет к Себе все эти идеи — ветхозаветную идею о слабости человеческой, беспомощности и зависимости от Бога, идею об исполненном славы и власти Царе пророка Даниила, и идею о страдающем Отроке Господнем Исаии, выражая все эти три идеи в словах “Сын Человеческий.” Для непосредственных слушателей Христа такое название не могло казаться названием Мессии, но ассоциировалось с выражениями, привычными для иудейского слуха. К числу идиом еврейского языка относится употребление слов сын (бен, бар) и дочь (бат), дом (бет) в таких случаях, где в других языках эти слова вовсе не употребляются. Таким образом, выражение “бен-адам” (то же, что Сын Человеческий) могло для посторонних не заключать в себе ничего необычного. Но в устах Христа оно было прикровенным названием Его как Мессии, и обозначением Его мессианского достоинства, и именно в трех указанных его смыслах, как представителя человечества, Царя Царства и страдающего Отрока Господня. Лучшим доказательством, что это было действительно так, что Христос, называя Себя Сыном Человеческим, возвещал о Себе именно как о Мессии, служит то, что впоследствии выражение это было действительно и понято в мессианском смысле Его учениками.

21. Другой же из учеников Его сказал Ему: Господи! позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего.

(Лк. 9:59). Почему ко Христу была обращена такая просьба, у Матфея не ясно. Из дополнения Луки она делается яснее. По Луке Сам Христос сказал одному из учеников Своих (αὐτοῦ недостает, впрочем, в некоротких кодексах): “следуй за Мною.” В ответ на это “ученик” и сказал слова, приведенные почти одинаково как у Матфея, так и у Луки (вместо ἐπίτρεψόν μοι πρότον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι Лука: ἐλ μοι πρότον ἀπελθόντι θάψαι (и проч.). Этот рассказ приводится у Климента Александрийского (Strom. 3), и там говорится, что Господь сказал эти слова Филиппу. Но такое добавление едва ли может считаться точным. Думают, что это было какое-нибудь лицо из среды учеников Христа в обширном смысле, а не из тех, которые принадлежали к 12-ти. Этот ученик не спрашивал Христа, следует ли ему идти за Ним, а только просил Его позволить ему повременить следованию, — потому что не сомневался в том, что следовать должно (Иларий). По всему видно, что он не мог принять участия только в путешествии и переправе на восточный берег озера. Просьба его была, по замечанию Альфорда, очень разумна и почтенна, если опустить слово πρότον (прежде).

22. Но Иисус сказал ему: иди за Мною, и предоставь мертвым погребать своих мертвецов.

(Лк. 9:60). “Иди (следуй) за Мною,” — слова, пропущенные в 21 стихе и встречающиеся у Луки, Матфей помещает здесь. Могло быть, что ученик следовал за Христом до берега озера, но когда увидел, что Христос хочет переправиться на другую сторону, то попросил у Него позволения воротиться, чтобы похоронить (θάψαι) отца своего. На эту естественную и законную просьбу Спаситель отвечает, по-видимому, черствым отказом. Но нужно заметить, что и в других случаях любовь к Себе Спаситель ставил выше любви к отцу, матери и ближайшим родственникам. Об этом говорится и у Матфея (ср. 19:29; 12:48-50). Если Иисус Христос приглашал ученика следовать за Собой, оставив умершего (как видно из самой речи) отца и предоставив погребение его другим лицам, то этим ни-

сколько не устранял и не ослаблял сыновних чувств, а только заменял их высшими — любви к Самому Себе.” Таким образом, приглашение Спасителя не дает повода ни к каким нравственным затруднениям с нашей стороны. Гораздо труднее вопрос, что Он понимает под “мертвыми” в первом случае (предоставь = оставь = ἄφεσ мертвым погребать своих мертвецов). Второе слово “мертвецов” не затруднительно, его можно понимать в буквальном смысле. Но что значит первое слово? Вопрос этот решается различно, Феофилакт говорит, что отец просителя был “неверующий” или “неверный” (ἀπίστος), и что это ясно из слов “предоставь мертвым;” т. е, поясняет Феофилакт, “неверующим.” Но если “неверующими” были погребаящие, то каким же образом отсюда следует, что и отец был также “неверующим?” Несколько иначе объясняет ответ Спасителя Августин. Спаситель сказал как бы так: “отец твой умер; есть также (autem) и другие мертвые, которые похоронят своих мертвых, потому что они неверующие.” Здесь неверие приписывается не отцу просителя, а только погребаящим. Новейшие экзегеты повторяют на разные лады эту мысль Августина. Так, Мейер полагает, что в первом случае νεκροὺς означает “духовно-мертвых” (ср. 4:16 с Ин. 5:21, 25 и Лк. 15:24) и приводит место из Оригена, по которому ψυχὴ ἐν κακίᾳ οὕσα νεκρὰ ἐστίν — душа, пребывающая во зле, мертва. С Мейером согласен Альфорд и другие. Это толкование можно считать общепринятым и распространенным. Но если в том и другом случае, или только в одном из них, заменить “мертвые” словом “неверующие,” то не следует ли отсюда вывести, что речь Христа была презрительна и оскорбительна для ученика, которого Он только что пригласил следовать за Собою? Мог ли этот ученик понять ее в том смысле, что Христос под “мертвецами” понимает “духовно-мертвых,” “пребывающих во зле” и “неверующих?” Выход из этого затруднения едва ли возможен и при допущении, что выражение Христа было “пословицей,” смысл которой таков: “отвращайся от прошлого, когда требует внимания с твоей стороны настоящее.” Если принять такое толкование, то, значит, можно думать, что Христос вовсе и не говорил о мертвых. Но это едва ли так. Далее, нет никаких данных для того, чтобы утверждать, что рассматриваемое выражение было пословицей. Нам кажется, что дело объясняется тем, если вместо слова “мертвым” в первом случае мы поставим слово “смертным.” Греки, по видимому, мало различали эти понятия. Слово, которое можно перевести через “смертен,” у них θανάτοις и θνητός. Хотя и нельзя доказать, что νεκρός в первом случае здесь означает “смертный,” однако смысл слов Христа будет вполне понятен только при толковании этого слова в указанном смысле. Во всяком случае “духовно мертвый” — это понятие было мудренее для слуха тогдашних учеников Христа, чем просто “смертный,” — понятие это притом же почти тождественно с “духовно-мертвый.” По словоупотреблению в Новом Завете νεκρός иногда означает не мертвого, а живого, хотя и бывшего мертвым. Так, Лк. 7:15; 15:24; Деян. 20:9;¹²³ 1 Фесс. 4:16.

23. Укрощение бури на Галилейском озере.

23. И когда вошел Он в лодку, за Ним последовали ученики Его.

(Мк. 4:35, 36; Лк. 8:22). В этом стихе возобновляется нить рассказа, прерванного с 19 стиха вставкой о лицах, желавших следовать за Христом, и это сближает показания Матфея с показаниями Марка и Луки. Нужно представлять дело так, что Спаситель первый вошел в лодку, ту самую, которая приготовлена была по Его повелению (ст. 18), на

¹²³ Во время продолжительной беседы Павловой один юноша, именем Евтих, сидевший на окне, погрузился в глубокий сон и, пошатнувшись, сонный упал вниз с третьего жилья, и поднят мертвым.

что указывает артикль пред словом “лодка” (το πλοῖόν), впрочем, пропущенный в некоторых кодексах и изданиях. Судя по тому, что в лодку, кроме Христа, вошли и ученики Его и, как думают, другие лица (ἄνθρωποι ст. 27), она была довольно вместительна. Марк: взяли Его с собою, как Он был в лодке. Под учениками некоторые не имеют ввиду 12 апостолов на том основании, что они называются в Евангелии Мф. οἱ δώδεκα (10:1, 2, 5; 11:1; 20:17; 26:14, 20, 47). Но в дальнейшей речи вошедшие в лодку называются и учениками (ср. Мф. 10:1 — τοὺς δώδεκα μαθητάς; 11:1 то же; 12:1 — просто οἱ μαθηταὶ и др.). Если, согласно показанию других евангелистов, путешествие было после произнесения притчей, то нет ничего невероятного, что в лодку вошли именно 12 учеников. Феофилакт говорит даже, что Спаситель “удержал только одних учеников, чтобы они видели чудо.” Ориген замечает, что совершив великие и удивительные чудеса на суше, Иисус Христос переходит на море, чтобы там показать еще более превосходные дела, — насколько здесь Он показывает Себя Господом земли и моря.

24. И вот, сделалось великое волнение на море, так что лодка покрывалась волнами; а Он спал. 25. Тогда ученики Его, подойдя к Нему, разбудили Его и сказали: Господи! спаси нас, погибаем. 26. И говорит им: что вы так боязливы, малoverные? Потом, встав, запретил ветрам и морю, и сделалась великая тишина.

(Мк. 4:39, 40; Лк. 8:24, 25). У Матфея упрек ученикам в малoverии высказывается до утишения бури, у других двух синоптиков — после. Различие это не имеет большой важности, так как и вообще евангелисты, рассказывая о событиях, в своей речи иногда занижают факт за фактом, мало заботясь о точном определении времени и хронологической последовательности.

27. Люди же, удивляясь, говорили: кто это, что и ветры и море повинуются Ему?

(Мк. 4:40; Лк. 8:25). Буквально — люди же удивились, говоря: откуда Он, что и ветры и море и проч. Словом “люди” переведено греч. οἱ ἄνθρωποι. Артикль перед этим словом указывает на то, что это были люди, находившиеся в лодке. Но почему они здесь названы “люди,” а не “ученики?” Это выражение издавна доставляло толкователям затруднения, которые увеличиваются тем, что другие синоптики (Мк. 4:40; Лк. 8:25), рассказывая о событии, не упоминают ни об учениках, ни о людях. Попытка разрешить вопрос, кто были в лодке, встречается еще у Оригена, который спрашивает: “но какие же люди удивлялись?” и отвечает: “не думай, что здесь указываются апостолы, потому что ни разу не встречается такого наименования учеников Господа, не соответствовавшего их достоинству, но они всегда называются или апостолами или учениками. Следовательно, удивлялись люди, плывшие с Ним, которым принадлежала лодка.” Еще определеннее выражается об этом предмете Иероним, говоря, что не ученики удивлялись, а лодочники и те, которые были в лодке. Если же кто будет спорить против этого и скажет, что люди, которые удивлялись, были ученики, то ответим, что здесь названы люди, еще не знавшие о могуществе Спасителя.” Подобных же взглядов держатся и многие новейшие экзегеты. Однако такое объяснение следует признать не вполне естественным. Почему выходит, что чудо во всяком случае, не было предметом удивления учеников, а только других людей, и это потому, что ученики были уже раньше знакомы с чудесами Спасителя и не могли спрашивать теперь, кто же это? Но почему же ученики не могли удивляться? Почему не могли спрашивать “кто же это” о Лице, которого они еще не знали как всемогущего укротителя бури? Что в лодке были вместе с Христом и учениками и другие люди, это возмож-

но предположить. Но, не желая обозначать, что удивлялись только или одни ученики, или только другие люди, евангелист подвел их всех под одну категорию — οἱ ἄνθρωποι — все мужчины, находившиеся в лодке, и даже, может быть, те, которые были в лодках, плававших по близости (Мк. 4:36).

28. Исцеление гадаринских бесноватых.

28. И когда Он прибыл на другой берег в страну Гергесинскую, Его встретили два бесноватые, вышедшие из гробов, весьма свирепые, так что никто не смел проходить тем путем.

(Мк. 5:1-6; Лк. 8:26, 27). Место, куда Спаситель прибыл, Матфей называет ἡ χώρα τῶν Γαδάρηων, страну Гадаринскую. В древности были три города, от которых могли заимствовать свои названия этой местности евангелисты.

1. Гераса — этот город находился далеко к юго-востоку от Галилейского озера, на границе с Аравией, дня на два пути от южного берега Галилейского озера, несколько к северу от реки Иавока, притока Иордана. От города остались самые значительные развалины в той местности. Он стоял на месте нынешнего Джераш. Предполагают, однако, что он не мог сообщить названия местности близ Галилейского озера, и что встречающееся в некоторых рукописях название γερσσηων есть только испорченное γερυσηων.

2. Ближе к озеру находилась Гадара, в южном направлении от реки Ярмука, также притока Иордана Иосиф Флавий говорит, что Гадара была укрепленной столицей Переи. Слова Евсевия не отличаются ясностью, он сообщает, что Гадара находилась против (αὐτικρὺ) Скифополя и Тивериады к востоку, на горе, где существовали горячие лечебные источники. Неясность здесь в том, что Тивериада была несколько севернее Гадары по другую (восточную) сторону Иордана, а Скифополь (Беосан) гораздо южнее. Гадара была известна своими горячими источниками далеко за пределами Палестины; об этом между прочим упоминает Страбон. Город этот был разрушен иудеями, но потом восстановлен Помпеем, и от него осталось множество монет. Гадара была населена большею частью язычниками, и Иосиф называет ее πόλις ἑλληνίς, греческий город. Она входила в число десяти городов так называемого Десятоградия. В настоящее время называется Ум-Кейс (Современный Umm Qays. Прим. ред.). Округ Гадары граничил на западе с округом Скифополя, а на севере — Иппона. Гадаре принадлежала часть полосы по восточную сторону озера. Какое отношение имела эта Гадарянская полоса к полосе Иппона, который также владел озерным берегом в средне-восточной части озера — трудно сказать, и это затруднение — главное.

3. По свидетельству и Оригена, и Евсевия, существовала Гергеса, от которой не осталось никакого следа (местность известна теперь под именем Керсы). Трудно сказать, принадлежала ли, и, если принадлежала, то каким образом, Гергеса к Гадаре, если только между ними находился округ Иппона, и почему этот округ не назывался по имени последнего города. Цан, впрочем, с уверенностью предполагает, что весь округ этот назывался Гадарянским, включая и место, где расположена была Гергеса. Этим объясняются различия в показаниях евангелистов, из которых один (Матфей) называет местность (по более вероятному чтению) страну гадарян, а два других синоптика (также по более вероятному чтению) Марк — γερσσηων 5: 1, а Лука — γερυσηων 8:26 (в русск. у Матфея — в страну Гергесинскую, а у Марка и Луки — Гадаринскую). Таким образом, нужно допу-

стить, что Спаситель вышел на берег около Гергесы и хотел направиться отсюда по дороге к Гадаре, если только была такая дорога.

Дальнейшее сообщение доставляет еще больше трудностей. По сообщению Матфея ко Христу вышли два бесноватых, а к Марку и Луке — только один. Никак нельзя иначе примирить евангелистов, как только предположением, что Матфей обратил внимание на двух лиц, а другие синоптики только на одного, сравнительно еще более свирепого, чем другой. Этот второй, менее свирепый, и у Матфея не выступает ясно, как бы несколько ступшевывается. Впрочем, некоторые выражение Марка 5:9 “потому что нас много” толкуют в том смысле, что в том мире было много не демонов, а бесноватых. Был один бесноватый, или их было двое, или даже несколько, этого нельзя решить с полной точностью. Точно известно только, что они жили в гробах. Путешественники и теперь по дороге в Гадару встречают гробницы (кладбища), высеченные в горах. Причину, почему бесноватые жили в гробах, объясняли тем, что это было иудейское суеверие, по которому демоны имели преимущественно пребывание в гробницах и на кладбищах, и бесноватые только следовали этому суевию. Но естественнее всего объяснять жизнь бесноватых в гробах тем, что они были изгнаны из городов и селений. Чем они питались? На этот вопрос опять трудно ответить точно. Может быть, растениями и травами, а может быть им и приносили пищу какие-нибудь люди, хотя это последнее, конечно, и сомнительно. Выражение евангелиста Матфея и Марка “никто не смел проходить путем тем” едва ли не следует понимать только в условном смысле, именно, что путь был опасен для одного или нескольких лиц, а не в том, что всякое сообщению между Гадарой или Гергесой и озером прекратилось вследствие присутствия бесноватых. Что они не для всех были опасны, видно из того, что по крайней мере одного бесноватого пробовали даже связывать (Мк. 5: 4; Лк. 8:29). Опасность от бесноватых заключалась в том, что они были *χολεροί λίαν*, не просто, но слишком свирепы.

29. И вот, они закричали: что Тебе до нас, Иисус, Сын Божий? пришел Ты сюда прежде времени мучить нас.

(Мк. 5:7-10; Лк. 8:28-31). Буквально— что нам и Тебе (ср. Суд. 11:12;¹²⁴ 3 Цар. 17:18; 4 Цар. 3:13). В русском тексте смысл слов выражен хорошо: что Тебе до нас? т.е., следовательно, своим вопросом бесы просто просили Христа не трогать их. По словам Августина, бесы назвали Христа Сыном Божиим более по подозрению. Слова “*прежде времени*” можно соединить или со словом “пришел,” или со словом “мучить.” В том и другом случае бесноватые хотели сказать, что Иисус Христос пришел до своего мессиянского прославления, до окончательной победы Своей над адом и смертью, мучить их. Слова “Иисус” нет во многих кодексах; оно, как полагают, вставлено здесь с полей рукописи, по образцу выражений Марка и Луки. Речь бесноватых к Иисусу Христу показывает, что они были иудеи, а не язычники,

30. Вдали же от них паслось большое стадо свиней. 31. И бесы просили Его: если выгонишь нас, то пошли нас в стадо свиней.

(Мк. 5:11; Лк. 8:32). Выражение “от них” неопределенно, т.е. неизвестно, от Христа ли и Его учеников, или от бесноватых, или от всех них. Но так как речь в 29-31 стихах преимущественно о бесноватых, то правильнее понимать “от них” в смысле от беснова-

¹²⁴ И послал Иеффай послов к царю Аммонитскому сказать: что тебе до меня, что ты пришел ко мне воевать на земле моей?

тых. “Вдали” (μακράν) следует понимать в относительном смысле, не в слишком большой дали, так что стадо видно. При таком предположении не будет противоречия между Матфеем и Марком-Лукою, которые говорят, что свиньи паслись “там,” т.е. где находились бесноватые. Если последние были иудеи, то владельцы свиней, жители Гадаринской страны, вероятнее всего были язычники. Держать свиней было запрещено иудейским законом. И среди других народов свинья также считалась животным нечистым и скверным, напр., у египтян. Но у последних были свиные стада и пастухи. Геродот сообщает об египтянах, что они “считают свинью нечистым животным, и это до такой степени, что, во-первых, если кто-нибудь, проходя, случайно прикоснется к свинье, даже своей одеждой, то сейчас же идет к реке и купается в ней; и, во-вторых, пастухи свиней, хотя и природные египтяне, суть единственные жители Египта, которые не могут входить в храм. И никто не выдает за них в замужество своих дочерей, и не берет себе их дочерей в жены, так что у пастухов свиней браки совершаются исключительно в их собственном сословии” (История 11:47). У иудеев свиноводством занимались только “низшие классы,” и особенно те, которые были в более или менее близком общении с язычниками. Путешественники сообщают, что свиней много в указанной местности и в настоящее время, они пасутся там на воле и едят то, что придется, находясь в “диком состоянии.” Свиньи были предметом и иудейской торговли.

32. И Он сказал им: идите. И они, выйдя, пошли в стадо свиное. И вот, всё стадо свиной бросилось с крутизны в море и погибло в воде.

(Мк. 5:13; Лк. 8:32, 33). Почему Христос позволял демонам войти в свиней, когда они оставили людей? Отвечая на этот вопрос, Златоуст указывает на три причины позволения, данного Спасителем. Он сделал так не потому, чтобы Его убедили демоны, но имея в виду многое; во-первых, чтобы показать освобожденным от злых духов людей о размер вреда, который они наносили им; во-вторых, чтобы все научились, что демоны не осмелились бы войти в свиней без Его дозволения; в-третьих, что демоны поступили бы гораздо хуже с людьми, в которых находились, если бы по счастливой случайности они не избавились от них вследствие Божьего промысления. Ответ этот не решает дела по существу, потому что Христос мог бы научить людей всему этому и не прибегая к гибели всего стада. Но он — единственный, какой можно дать, не вдаваясь в какие-либо, слишком тонкие, рассуждения. Феофилакт замечает, что Христос хотел показать, какую горечь (πικρίαν) наносят демоны людям, и что если они имеют власть и никто им не мешает, то они поступают с людьми хуже, чем со свиньями. Христос оберегает бесноватых, чтобы демоны не убили их.

Нужно заметить, что некоторые экзегеты стараются найти выход из затруднения, утверждая, что греческое слово ἐλάτρεψεν, встречающееся у Марка и Луки, не значит “позволил,” а только “не препятствовал.” Такое значение (concedo, sino) глагол действительно имеет, и, таким образом, в настоящем случае Христос не дал никакого положительного повеления. У Матфея употреблено слово ὑλάετε, которое, по-видимому, также не выражает положительного повеления. При размышлении об этом событии нельзя упускать из виду и того обстоятельства, что ради запечатления какой-нибудь нравственной истины, и в Священном Писании, и в самой жизни часто приносятся в жертву не только растения, животные, но и люди. Многократное истребление людей в Ветхом Завете не имело бы смысла, если бы каждый раз не выступала после этого какая-нибудь новая идея или нравственная истина, указывающая, с одной стороны, на уклонение от правильного поряд-

ка, а с другой — намечающая его. Жизнь и смерть, поэтому, далеко, по-видимому, не имеют такого значения в очах Божьих, какое они имеют для людей. Создавший жизнь может ее восстановить, и потому пользуется смертью для людского вразумления. Таким образом, вопрос в настоящем случае может быть только о том, какие нравственные уроки можно вывести из рассматриваемого факта, а не о том, почему он имел такой, а не иной вид. Первый нравственный урок заключается в том, что Бог любит больше людей, чем животных, а для демонов те и другие имеют одинаковое достоинство. Они с одинаковым удовольствием входят и в людей, и животных, чтобы только остаться в стране. Второй урок — о силе Божией, владеющей демонами.

33. Пастухи же побежали и, придя в город, рассказали обо всем, и о том, что было с бесноватыми. 34. И вот, весь город вышел навстречу Иисусу; и, увидев Его, просили, чтобы Он отошел от пределов их.

(Мк. 5:14-20; Лк. 8:35-39). “Заметь,” говорит Иоанн Златоуст, “кротость Иисуса Христа, соединенную с могуществом. Когда жители той страны, столь облагодетельствованные Им, принуждали Его удалиться, то Он без сопротивления удалился и оставил показавших себя недостойными Его учения, дав им наставниками освобожденных от демонов и — пасших свиней, чтобы узнали от них о всем случившемся.”

Глава 9.

1. Исцеление расслабленного в Капернауме.

1. Тогда Он, войдя в лодку, переправился обратно и прибыл в Свой город.

(Мк. 5:18-21; 2:1-2; Лк. 8:37-40; 5:17). Город, куда Спаситель прибыл, Матфей называет Его “собственным.” По словам Иеронима, это был Назарет. Но другие думают, что это был Капернаум. Последнее мнение имеет для себя очень веские основания. У Матфея 4:13 сказано, что Христос оставил Назарет и поселился в Капернауме приморском. Это было раньше событий, рассказанных евангелистом в 9 главе. Далее, чудо, о котором рассказывает Матфей в дальнейших ст. 9 главы, по словам евангелиста Марка, совершено было в Капернауме (2:1 и след). Иоанн Златоуст, Феофилакт, Августин и другие говорят, что Вифлеем был город, в котором Он родился; Назарет — где воспитался; а в Капернауме Он имел постоянное местопребывание. Что касается порядка, в котором рассказывает об исцелении расслабленного в Капернауме у Матфея и других синоптиков, то нужно заметить, что он почти совершенно различен. У Марка (2:1 и след.) рассказ помещен непосредственно после исцеления прокаженного, так же и у Луки (5:17), но время исцеления расслабленного определяется у него в более общих выражениях. Преимущественно отсюда заключают, что и настоящий рассказ Матфея следует отнести к более раннему времени, т.е. к обстоятельствам, о которых рассказано им в 8:1-4 и след. Мы не можем здесь входить в подробное рассмотрение вопроса, в каком именно порядке должны были следовать евангельские события после исцеления прокаженного, потому что вопрос этот чрезвычайно труден и сложен. Нам достаточно заметить, что у Матфея 1 ст. 9-й главы непосредственно связан с предыдущей главой, т.е. что когда жители страны Гадаринской просили Христа, чтобы Он удалился из их пределов, то по этой именно просьбе Он вошел

в лодку, переехал на другой берег Галилейского озера и затем в Капернауме исцелил расслабленного.

2. И вот, принесли к Нему расслабленного, положенного на постели. И, видя Иисус веру их, сказал расслабленному: дерзай, чадо! прощаются тебе грехи твои.

(Мк. 2:3, 4; Лк. 5:18-19). У Марка и Луки о событии рассказывается с большими подробностями, чем у Матфея (см. Мк. 2:1-12; Лк. 5:17-26). Слова “веру их” (αυτῶν) должны прежде всего относиться к лицам, которые принесли расслабленного. Если бы и у самого расслабленного была сильна вера, то не встретилось бы надобности напоминать ему о грехах. Весьма возможно, что сам больной мог смотреть на свою болезнь, как на наказание за свои грехи. Таким образом он мог страдать не только физически, но и духовно. Чтобы прекратить эти страдания, нужно было, следовательно, прежде всего исцелить его от душевной болезни. Поэтому, как бы откладывая дело чудесного исцеления, Христос говорит прежде всего: “прощаются тебе грехи твои.” Произнеся эти слова, Спаситель “предварительно исцелил душу, отпустив грехи; если бы Он наперед исцелил больного, то это не доставило бы Ему большой славы” (Иоанн Златоуст).

3. При сем некоторые из книжников сказали сами в себе: Он богохульствует.

(Мк. 2:6, 7; Лк. 5:21). Слово “некоторые” у Матфея и Марка, по-видимому, показывает, что книжников было довольно много, но что не все они приняли участие в осуждении Христа. Книжники и фарисеи думали, что Он богохульствует потому, что присваивает Себе, как человек, прерогативы (прощения грехов), свойственные только Богу.

4. Иисус же, видя помышления их, сказал: для чего вы мыслите худое в сердцах ваших?

(Мк. 2:8; Лк. 5:22). Обвинение опровергается не тем только, что Христос исцеляет расслабленного (ст. 6), но и тем, что Христу делается известным, о чем тайно размышляли или говорили Его враги. Уже одно это проникновение в их мысли могло бы им показать, что Он имел власть прощать грехи.

5. ибо что легче сказать: прощаются тебе грехи, или сказать: встань и ходи?

(Мк. 2:9; Лк. 5:23). Вопрос, предложенный книжникам, замечателен по своей глубине и тонкости. Они думали, что трудно сказать то, что было уже сказано Христом. Сами они не стали бы так говорить. А “встань и ходи” — этого они и совсем бы не посмели сказать. Таким образом, для них было невозможно ни то, ни другое. Но иное дело — для Христа. Первое Он уже сказал; стало быть, это было для Него легко. Но так же ли легко было сказать: “встань и ходи?” Inter dicere et facere, говорит Иероним, multa distantia est, — между делом и словом большое расстояние. Ожидавшийся ответ заключался в том, что легче прощать грехи, потому что слова эти были уже сказаны; но их, самих по себе, нельзя было ни доказать, ни опровергнуть. С другой стороны, если бы слова: “встань и ходи” оказались недействительны, то могли бы вызвать только насмешки. Поэтому Христос подтверждает Свое, по-видимому, более легкое выражение, демонстрируя Свою силу, более трудным. В доказательство, представленном Спасителем, нужно тщательно обратить внимание на то, что Он не спрашивает: что легче — простить грехи или поднять больного? Потому что нельзя утверждать, что прощение грехов легче исцеления. Но — что легче сказать. Ratione iudicii humani fxilius est dicere: remissa sunt (Бенгель) — по соображению

человеческому легче сказать: отпущены. Но Я, поясняет Спаситель, докажу Свое право говорить так, сказав более трудное слово (Тренч).

6. Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, — тогда говорит расслабленному: встань, возьми постель твою, и иди в дом твой. 7. И он встал, взял постель свою и пошел в дом свой.

(Мк. 2:12; Лк. 5:25). В некоторых кодексах нет слов “взял постель свою;” в русском они подчеркнуты, в слав. поставлены в скобках, в Вульгате, немецк. и англ. выпущены. В русском и славянском вставлены произвольно, вероятно, только в соответствии с показаниями других евангелистов. В подлиннике у Матфея в этом стихе нет даже и разночтений. Рассказ о чуде отличается крайней простотой. Человек, которого нельзя было пронести в дом больным, без посторонней помощи выходит из него здоровым.

8. Народ же, видев это, удивился и прославил Бога, давшего такую власть человекам.

(Мк. 2:12; Лк. 5:26). “Давшего такую власть человекам.” Евангелист в 8 стихе очевидно изображает, какое впечатление произведено было исцелением расслабленного на народ, и, вероятно, в тех самых словах, в каких это было выражаемо самим народом, — народ же был в общем своем составе простой (ὄχλοι). Мог ли он думать о чем-либо особенно высоком, философском, а не выражаться здесь своим простонародным языком? Очевидно, что сила выражения здесь почти равнозначна тем нашим обычным и простонародным выражениям, какие употребляются у нас, когда мы, услышав о счастье какого-нибудь отдельного человека, говорим: “какое людям счастье.”

9. Призвание Матфея, устроенный им пир и беседа по поводу заявлений, сделанных фарисеями и учениками Иоанна.

9. Проходя оттуда, Иисус увидел человека, сидящего у сбора пошлин, по имени Матфея, и говорит ему: следуй за Мною. И он встал и последовал за Ним.

(Мк. 2:13, 14; Лк. 5:27, 28). В Евангелиях Марка и Луки тот же рассказ передается с некоторыми подробностями и в одинаковой связи. По Марку Спаситель, после исцеления расслабленного в Капернауме, вышел опять к морю, народ следовал за Ним, и Он учил его. На этом пути Он увидел Левия, который после повеления следовать, “встав,” пошел за Ним. У Луки нет речи о путешествии Христа к морю; но отмечается обстоятельство, что Матфей после призвания оставил все и, встав, последовал за Христом. Передачу самих слов Христа у трех евангелистов можно считать тождественной. Все три евангелиста связывают рассказ о призвании с предшествующим чудом исцеления расслабленного в Капернауме и последующим затем пиром у Матфея. Отсюда ясно, что тут они говорят об одном и том же событии. Разница только в том, что первый евангелист называет себя Матфеем, а Марк и Лука называют его Левием. Такое разногласие было причиной многочисленных споров и исследований. По мнению одних, совсем не могло быть, чтобы в рассказах, тождественных почти до буквальности, сообщалось о разных лицах. Тождественность Матфея и Левия признавалась, поэтому, издревле думают, что под именем Левия евангелист был вообще известен пред тем, как сделался учеником Христа. А имя Матфея или принято было им уже после призвания, и было дано ему Иисусом Христом (ср. Ин. 1:42), или же он имел раньше два имени, подобно Иоанну — Марку (Деян. 12:12). По мнению

других экзегетов, имя Левий указывает собственно на происхождение его из колена Левиина, а Матфей (дар Божий — евр.; то же, что греческое Феодор) было именем, под которым евангелист был известен. Говоря о своем призвании, Матфей из скромности называет себя именем, под которым он был известен, как мытарь, для того, чтобы полнее обозначить свою прежнюю греховную жизнь и, следовательно, по противоположности, возвысить Христа, не погнушавшегося им, грешником, мытарем. У самого Матфея нет ни малейшего намека на то, что он назывался Левием, между тем как другие евангелисты, назвав Матфея Левием в рассказах об его призвании, в перечислении апостолов, призванных Христом (Мк. 3:18; Лк. 6:15), упоминают здесь о Матфее и не делают никакого указания на Левия. “Это,” говорит Альфорд, “почти необъяснимо, если предполагать, что Матфей имел два имени.”

Обстоятельство, что, по смыслу рассказа, Матфей *тотчас* последовал за Христом, еще в древности заставляло сомневаться в подлинности сообщаемого евангелистом факта. Порфирий и Юлиан говорили, что со стороны мытаря неразумно было следовать за “каким-то,” призывавшим его, человеком. Но это возражение опровергается тем, что Матфей мог слышать как прежнее учение Христа, так и видеть Его чудеса, и таким образом мог знать Его гораздо раньше своего призвания. В действительности же из рассказа вовсе не видно, чтобы Матфей именно тотчас последовал за Христом, потому что слова “тотчас” в Евангелии нет. Но если бы следование началось и тотчас (ср. Ин. 1:43), то это вовсе не исключало бы возможности сведения Матфеем счетов и расчетов по своей прежней деятельности. Нет никакой надобности и предполагать, что пир у Матфея был устроен тотчас же, как он был призван Иисусом Христом к апостольству, хотя это последнее и было возможно.

Матфей был “мытарем” или сборщиком податей. О способах собирания податей в стране, которою в то время управлял Ирод Антипа, у нас не имеется подробных сведений, так что сказать определенно, был ли Матфей должностным лицом, служившим именно у Ирода Антипы (ср. βασιλικός, Ин. 4:46, ἐπίτροπος Ἠρώδου, Лк. 8:3), или агентом общего собирания налогов в пользу римлян, очень трудно (Цан). Матфей был несомненно родом еврей. Если так, то это обстоятельство только еще больше возбуждало к нему недоверие и презрение со стороны его соотечественников, которые считали таких людей изменниками и врагами отечества. Матфей принадлежал к классу мытарей, которых римляне называли *portitores* (собиравшие подати у перевозов). Мытарей не любили по всей империи. Но должность их была прибыльна. Марк и Лука говорят, что Матфей сидел на “мытнице,” под которой, вероятно, не следует разуметь дома, а какой-нибудь шалаш или палатку со столом, где производились счеты и уплачивались деньги за разные товары, провозимые через озеро. Отцом Матфея Марк 2:14 называет Алфея. Так как о своем призвании Матфей сообщает среди рассказа о чудесах, совершенных Спасителем, то высказывалось мнение, что его призвание было таким же великим чудом, как и другие чудеса Христа, чудом в том смысле, что мытарь сделался апостолом. Феофилакт, кажется только один, замечает, что Спаситель призвал Матфея после Петра и Иоанна,

10. И когда Иисус возлежал в доме, многие мытари и грешники пришли и возлегли с Ним и учениками Его.

(Мк. 2:15; Лк. 5:29). Подробнее говорит о том же Марк, яснее — Лука. Матфей же излагает дело слишком кратко, не поставив стиха 10 в близкую связь с предшествующим. У него дело представляется так: Матфей последовал за Христом, без обозначения, куда

именно. Затем речь как будто прерывается, картина следования заменяется сразу же картиной возложения за столом, причем евангелист совсем не указывает, в чьем доме это происходило. У Марка добавлено, что это происходило в “доме его,” но в чьем именно, опять неизвестно, потому что слово “его” можно относить и к Иисусу Христу. Лука присоединяет предложение, что Левий устроил большой пир “в доме своем” (εν τη οίκία αὐτοῦ), из чего заключают, что дом принадлежал самому Левии. Если бы Матфей пришел в дом Христа, то тут не было бы сравнительно ничего особенно замечательного. Но если Христос посетил дом Матфея, то это было замечательно. Он, божественный Учитель, Который учил не так, как книжники и фарисеи, Который творил такие великие чудеса, пришел в дом бедного мытаря и возлег в его доме, принимая от него угощение! (Здесь толкователи на наш взгляд, несколько неправильно расставили акценты — мытари были достаточно состоятельными людьми, а бедными считались лишь в части порядочности и человечности. Прим. ред.) Естественно Матфей и другие синоптики и желают выставить пред читателями именно этот замечательный факт.

11. Увидев то, фарисеи сказали ученикам Его: для чего Учитель ваш ест и пьет с мытарями и грешниками? 12. Иисус же, услышав это, сказал им: не здоровые имеют нужду во враче, но больные, 13. пойдите, научитесь, что значит: милости хочу, а не жертвы? Ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию.

(Мк. 2:17; Лк. 5:31, 32). Ход мыслей, по-видимому, таков. Вы думаете, что Я неправильно поступил, придя к больным. Вы думаете так потому, что слишком привязаны к закону и его жертвам, полагаете, что все благочестие и угождение Богу исчерпываются тем, что люди приносят Ему жертвы. Но жертвы — жертвами; а в общении с людьми, нуждающимися в помощи, требуются не жертвы, а милосердие к людям. Вы приносите жертвы и относитесь безучастно к людям, требующим милосердия и любви; Я поступаю иначе, первое, выдающееся место в Моей деятельности занимает милосердие. А милосердие это заключается в том, что Я пришел призвать их к Себе, — и притом только их, грешников, а не праведников, — и излечить их от недугов.

По поводу слов: Я пришел призвать... некоторые церковные писатели задают следующие вопросы: Христос пришел ко всем, — почему же Он говорит, что не пришел к праведным? Следовательно, были такие люди, которым не было нужно, чтобы Он пришел? Неужели Христос действительно хотел выразить ту мысль, что Он пришел только к грешникам? Если же Он и под грешниками, и под праведниками (мнимыми) в действительности понимает только грешников, то можно ли Ему приписать мысль о разделении грешников на классы? Отвечая на эти вопросы, скажем, что выражение Христа следует понимать *только* в самом широком, если не в абсолютном смысле: Он пришел исключительно к грешникам. Почему же не к праведникам? Потому, что их нет. Кто есть человек, который жив будет и не согрешит? Только Христос абсолютно праведен, а все остальные грешны. В 13 стихе выражается таким образом мысль Христа о греховности всех людей. Книжники и фарисеи, считавшие себя праведными, ошибались: они не только были грешны, но — и еще грешнее этих мытарей и их товарищей. Таким образом, различие следует проводить не между грешниками и праведными, а только между грешниками относительно и грешниками абсолютно. Первые не настолько грешны, чтобы не принять Христа; вторые грешнее их потому, что, пред лицом живой и абсолютной Правды и Безгрешности, считают самих себя праведными, и потому не могут принять Христа. Христос никогда не говорил, что все Его должны принять, приняли или принимают.

14. Тогда приходят к Нему ученики Иоанновы и говорят: почему мы и фарисеи постимся много, а Твои ученики не постятся?

(Мк. 2:18; Лк. 5:33). У всех трех евангелистов передача об этом событии, сходная по существу, совершенно разнится по выражениям. Чтобы объяснить, в чем дело, попробуем представить его несколько нагляднее через сопоставление всех трех евангелистов. Приходят:

Матфей (9:14) — ученики Иоанна.	Марк (2:18) — ученики Иоанна и фарисеи.	Лука (5:30) — фарисеи и книжники.
Матфей (9:14) — о себе и фарисеях.	Марк (2:18) — о себе и учениках фарисеев.	Лука (5:33) — об учениках Иоанна и учениках фарисеев.

Из этого сопоставления видно, что пришли ко Христу ученики Иоанна и фарисеи и говорили как о себе самих, так и о других лицах, с ними единомысленных. Так как дальнейшая речь Христа очевидно направлена к ученикам Иоанна, то можно заключить, что они преимущественно выступили пред Христом и говорили Ему. Но так как рядом с ними упоминается о фарисеях, то можно понимать, что последние подстрекали учеников Иоанна предложить Христу вопросы, и, может быть, надеялись поставить Его этим в затруднение.

15. И сказал им Иисус: могут ли печалиться сыны чертога брачного, пока с ними жених? Но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься.

(Мк. 2:19-20; Лк. 5:34-36). Общий смысл речи Христа одинаков у всех трех евангелистов. Речь эта, была, по-видимому, направлена к ученикам Иоанна и напоминала им о том, о чем раньше говорил сам Креститель. По свидетельству евангелиста Иоанна, когда у учеников Крестителя был спор с иудеями об очищении и когда ученики его пришли и сказали ему о Христе (Ин. 3:1 25-28), то Креститель говорил между прочим: “имеющий невесту есть жених; а друг жениха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха” (Ин. 3:29). Смысл речи у синоптиков до буквальности сходен по смыслу с этою речью Крестителя. Но вместо слов Иоанна, который только самого себя считал “другом жениха,” Христос говорит теперь о многих “друзьях,” “сынах чертога брачного,” — почти то же, что наши “друзки” на свадьбах. Спаситель совсем не отвечает на первую часть предложенного Ему вопроса, — на заявление, что ученики Иоанна и фарисеи много постятся. “Он вполне предоставляет фарисеям и ученикам Иоанна руководиться своею собственною совестью.” Содержание Его ответа все направляется к защите Его учеников. Сам Он принимает на Себя образ жениха, указанный Крестителем. Этот образ не есть что-либо новое, а имеет свои основания в Ветхом Завете (Пс. 44; Песн; ср. Есф. 5:22, 23 и Откр. 19:7-9; 21:9). У евреев брачные пиршества продолжались до семи дней и это было временем радости и веселья. Между тем, пост служил признаком скорби. Присутствие Христа, как жениха, среди сынов чертога брачного должно было уничтожить в них скорбь. Но такое время будет продолжаться не всегда. Подобно тому, как свадебные торжества кончаются и “друзки” расходятся по домам, так кончится и пребывание Христа с учениками. После его отшествия ученики будут поститься. Эти слова нет надобности понимать, как заповедь. Спаситель говорит здесь как бы так: “ученики не могут поститься теперь; но настанут повод и время и для поста, и для разных выражений скорби.” Справедливо замечают, что здесь в первый раз у Матфея Господь указывает на Свои страдания,

16. И никто к ветхой одежде не приставляет заплата из небеленой ткани, ибо вновь пришитое отдерет от старого, и дыра будет еще хуже.

(Мк. 2:21; Лк. 5:36). Выражения здесь у всех трех евангелистов отличаются крайнею темнотою и это всегда доставляло огромные затруднения экзегетам. Яснее мысль этого стиха выражена у Луки (5:36): никто не пришивает заплата от новой одежды к старой одежде, если же делает иначе, то новая (одежда) разрывается и к старой одежде не подходит заплата от новой одежды. Так по буквальному и возможно точному переводу.

Теперь какую же связь имеют эти слова с предыдущим? Речь была о постах. Отсутствие поста, пока с друзьями жених, в новой религии было одною из ее характеристик. Характеристикой старой религии было существование в ней постов. Если теперь отнять новую характеристику и приложить к старой, то в новой образуется пробел, который будет, однако, бесполезен для старой одежды, потому что ее нельзя исправить этой заплатой. Если дыра есть в отарой одежде, то это — не важно. Она обречена на разрушение. Но в новой одежде образуется дыра, которую неприятно иметь и видеть.

17. Не вливают также вина молодого в мехи ветхие; а иначе прорываются мехи, и вино вытекает, и мехи пропадают, но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегаются то и другое.

(Мк. 2:22; Лк. 5:37-39). Речь в этом стихе гораздо яснее, чем в 16, и образы понятнее. Всякому известно, что если способную к брожению жидкость заключить в какой-нибудь некрепкий сосуд, то она разорвет его и сама выльется. Христос намеренно принимает всем знакомый образ молодого и, следовательно, подверженного брожению, вина, которое в Палестине и до сих пор вливается в мехи. Если они некрепки, то вино разрывает их, делает их совершенно негодными и само выливается. У Марка и Луки смысл одинаков, если только не иметь в виду прибавки у Луки 39-го стиха, которого нет ни у Матфея, ни у Марка. Выражения у всех трех евангелистов различны. Что разуметь под “молодым вином?” Нужно заметить, что связь речи о новой и старой одежде, новом вине и старых мехах с образами ст. 15, где говорится о брачном пире и о Христе, как женихе, — если думать, что новая одежда и новое вино свойственны брачному пиру, — только внешняя. “Притча” сказана в ответ на вопрос о постах. Под ними и следует разуметь старую одежду и старые мехи. Новое учение о постах это — новая одежда и новое вино. Требовать от учеников прежнего соблюдения постов значит вливать новое вино в старые мехи или пришивать к старой одежде новую заплату. По Цану, учение в ст. 17 в существенном одинаково, как и в ст. 16, но цель иная, — там говорится о поддержании старого, здесь о сохранении нового.

18. Когда Он говорил им сие, подошел к Нему некоторый начальник и, кланяясь Ему, говорил: дочь моя теперь умирает; но приди, возложи на нее руку Твою, и она будет жива.

(Мк. 5:22, 23; Лк. 8:41, 42). Противоречие, получающееся здесь между Матфеем и другими синоптиками некоторые экзегеты считают непримиримым. Но с этим едва ли можно согласиться, если допустить, что Матфей излагает события кратко, опуская подробности, какие встречаем у других синоптиков.

Фактически все дело представляется так. Иаир оставил свою дочь только умирающей, но не умершей, и когда пришел к Спасителю, то думал, что она уже умерла. Он ска-

зал, поэтому, о смерти дочери или по догадке, или потому, что получил известие об ее смерти во время самых переговоров с Спасителем. О воскрешении сына вдовы Наинской Матфей и Марк не упоминают. Из рассказа Луки можно заключить, что это событие было раньше воскрешения дочери Иаира. Если так, то легко понять, почему Иаир просит Христа придти и возложить на свою дочь руки. Но если воскрешение дочери Иаира было первым воскресением, то нелегко понять у Матфея речь отца, так как он просит Спасителя не о чем ином, как о воскрешении своей дочери. Нужно, поэтому, предполагать, что Иаиру был уже известен факт воскрешения сына вдовы Наинской.

Что касается имени Иаир, то оно значит то, что *блестит* или *светит*, от евр. корня *or*, т.е. засветил (*luxit*). Иаир был несомненно еврей.

19. И встав, Иисус пошел за ним, и ученики Его.

(Мк. 5:24; Лк. 8:42). Из слова “встав” нельзя заключать, что Иисус Христос возлежал в это время на пиру у Матфея. Судя по сообщению Марка, это было в то время, когда Иисуса Христа окружало много народа (*ὄχλος πολὺς*). В Библии слово *ἐγειρεσθαι*, как и *ἀνίστασθαι* (евр. кум) часто означает только “переход от покоя к движению” (Цан).

20. И вот, женщина, двенадцать лет страдавшая кровотечением, подойдя сзади, прикоснулась к краю одежды Его, 21. ибо она говорила сама в себе: если только прикоснусь к одежде Его, выздоровею.

(Мк. 5:28-29; Лк. 8:44). У Марка сообщаются подробности о самом процессе исцеления; у Луки — о том же весьма кратко. У Матфея об исцелении не говорится, но оно, конечно, подразумевается само собой. Поступок женщины и ее мысли нельзя считать “суеверными,” потому что это слово означает напрасную, суетную веру; обстоятельства же показали, что вера женщины не была ни напрасна, ни суетна. Этим устраняются все рассуждения о суеверном поступке женщины и о том, что она верила в пользу от прикосновения к одеждам Спасителя.

22. Иисус же, обратившись и увидев ее, сказал: дерзай, дочь! вера твоя спасла тебя. Женщина с того часа стала здорова.

(Мк. 5:30-34; Лк. 8:45-48). Сравнительно с рассказами Марка и Луки рассказ Матфея отличается большей краткостью. У Матфея передается только о том, что Спаситель, обратившись назад и увидев женщину, сказать ей, что ее вера спасла ее, и она стала здорова с того часа. У Матфея представляется не так ясно как у других синоптиков, в чем заключалась или отчего происходила боязнь женщины. Однако, что она действительно *чего-то* боялась, это можно вывести и из его рассказа, потому что она тайно прикасается ко Христу, а заговорить с Ним воспрепятствовали ей, конечно, ее боязнь или страх. “Дочь” в этом случае может служить добавлением к слову “дерзай.” Женщина должна быть смелой, потому что она не чужая Христу, а Его дочь, как и расслабленный (Мф. 9:2), как и все другие люди, верившие в Христа. Обращение, полное любвеобилия.

23. И когда пришел Иисус в дом начальника и увидел свирельщиков и народ в смятении, 24. сказал им: выйдите вон, ибо не умерла девица, но спит. И смеялись над Ним.

(Мк. 5:35-40; Лк. 8:49-53). Сообщение о том, что на пути в дом Иаира к начальнику подошли люди (по Луке *τις* — один какой-то человек), сказавшие ему, что девица умерла,

что он не должен утруждать Учителя, и остальные подробности у Марка и Луки Матфей пропускает. Самый подробный рассказ у Марка. По рассказу Матфея Иисус Христос входит в дом Иаира (который по имени не называется) и видит игроков на флейтах (αὐλητάς) и народ, приведенный в замешательство (τον δῆλον θορυβοῦμενον), повелевает всем выйти вон (ἀναχωρεῖτε — выражает движение назад, отступление, удаление), потому что девица не умерла, а спит. Обстоятельство, что девица действительно умерла, Матфеем не указывается ясно; но дальнейшее сообщение, что “смеялись над Ним,” — смеялись, конечно, потому, что видели в Его словах по крайней мере ошибку, — указывает на действительность смерти. Евангелист, хотя и в самых кратких выражениях, здесь представляет нам обыкновенную картину приготовления к похоронам, совершавшимся у иудеев обыкновенно в самый день смерти. В маленьком городке, где все знают друг друга, знают и о том, что делается у соседей, о смерти девочки узнали быстро. И как только узнали, то появились наемные свирельщики и плакальщицы. О присутствии свирельщиков не упоминается в параллельных рассказах Марка и Луки.

Инструменты, употреблявшиеся ими, были флейты. Число свирельщиков обыкновенно превышало число плакальщиц, если мы можем сделать такой вывод из утверждения (в Талмуде), что беднейший израильтянин обязан был позаботиться о двух свирелях и одной плакальщице, когда умирала его жена. Число тех и других увеличивалось соответственно средствам семьи, и в настоящем случае было, вероятно, значительное число тех и других. О плакальщицах упоминается уже у Иер. 9:17. Обычай плача над умершими существовал у греков и римлян.

Так как флейтисты и плакальщики были наемные, то, конечно, в этом деле было много лжи и лицемерия. В причитаниях перечислялись заслуги и добродетели умершего, чтобы побудить близких к нему лиц к еще большему плачу. Эта именно ложь и это лицемерие вызвали негодование Христа, который велел удалиться всем присутствующим, оставив (по другим синоптикам) только нескольких лиц. Как нужно думать, слова Его: “девица не умерла, но спит” имели целью противодействовать не только наемному и лицемерному, но даже и искреннему плачу. Для первого они были обличением, для второго утешением. Дальнейший смысл слов Христа, как правильно замечают, был в том, что Он считал смерть сном. Так не один раз, но и при воскрешении Лазаря. Смерть есть ложь в человеческой жизни; будучи ложью, она производит и вызывает другую ложь. Этой лжи противопоставляется истина, которая, как обыкновенно, вызывает к себе насмешки со стороны лжи и лжецов. Этим и объясняются насмешки над Христом. В самые глубочайшие и серьезнейшие моменты человеческой истории люди смеялись над Сыном Человеческим. Но все это только еще сильнее доказывало истину слов самой Истины: евангелисты не сказали бы κατεῦλεν αὐτοῦ, если бы все дело представлялось ни на чем не основанной легендой или если бы девочка впала в летаргический сон. Κοράσιον — уменьшительное от κόρη, значит девочка или девица. При толковании этих стихов Иоанн Златоуст, кажется, допускает ошибку, утверждая, что, по словам Марка и Луки, Христос взял с Собою троих учеников, а Матфей просто говорит, что (Христос взял) учеников.

25. Когда же народ был выслан, Он, войдя, взял ее за руку, и девица встала.

(Мк. 5:40-42; Лк. 8:54-56). Это было первое воскресение, о котором рассказывается у Матфея. В рассказе о воскресении дочери Иаира Матфей почти так же краток, как и Лука; но Марк сообщает живые подробности. Ни одни рассказы, конечно, не подвергались таким большим сомнениям, как рассказы о воскресении. Пытались объяснить их ле-

таргическим сном, обмороком и проч. воскрешенных лиц. Одно несомненно: сами евангелисты намерены были изложить и передать факты так, чтобы читающие их рассказы могли видеть, что лица действительно умершие были возвращаемы Христом к жизни. Как ни скудны подробности, но из разных мелких черт видно, что это было действительно так. Не входя в подробное изложение этого предмета, можем только заметить, что “изыскания самого недавнего времени клонятся к признанию большей, а не меньшей исторической ценности Евангелий” (Сэндей). Доказательства всех чудес, о которых рассказывается в Евангелиях, очень сильны. Особенно излюбленные способы для естественного объяснения чудес заключаются в следующих трех положениях: 1) евангельские чудеса суть подражание ветхозаветным рассказам; 2) преувеличение естественных событий; 3) преобразование того, что было первоначально притчей, в действительные факты. Но какую бы ценность мы ни придавали этим положениям самим по себе, они не в состоянии объяснить ни все вместе, ни порознь, большей части чудесных евангельских рассказов (Сэндей). К этому прибавим, что если мы признаем недостоверным один ряд чудес – физические чудеса, то встретимся с другим рядом чудес — в слове, к каковым следует отнести притчи и речи Иисуса Христа. Если физические чудеса были вымышлены, то кто мог вымыслить приписанное Ему учение?

26. И разнесся слух о сем по всей земле той.

Собственно, не “слух,” а говор, “молва” (ἡ φήμη αὐτή, лат. fama); таково было естественное следствие великого чуда. Матфей не упоминает о сообщенном евангелистом Марком (5:42 и Лк. 8:56) ужасе по поводу чуда, и о запрещении рассказывать о нем. Выражение “во всей стране той” (соб. “во всю страну ту”) служит для некоторых экзегетов доказательством (Бенгель), что Евангелие было написано не “в той стране,” а в другой. Иначе Матфей сказал бы не “в той”, а “в этой.”

27. Когда Иисус шел оттуда, за Ним следовали двое слепых и кричали: помилуй нас, Иисус, сын Давидов!

О двух чудесах, о которых рассказывается в 27-31 и 32-34, сообщает один только Матфей. Слова слепых “Сын Давидов,” обращенные ко Христу, встречаются в Евангелии Матфея во всех трех случаях исцеления Спасителем слепых (еще 12:23; 20:30-31). Часто и пророки так называли царей, “которых хотели почтить и возвеличить” (Иоанн Златоуст). По всей вероятности с этим названием связывались земные представления о мирском Царе-Завоевателе, чем и объясняется ясно выраженное недовольство Христа как в настоящем случае, так и при исцелении хананеянки.

28. Когда же Он пришел в дом, слепые приступили к Нему. И говорит им Иисус: веруете ли, что Я могу это сделать? Они говорят Ему: ей, Господи!

Неизвестно, в какой дом вошел Спаситель. Что событие произошло на дороге из дома Иаира, этого никак нельзя утверждать с достоверностью, даже ввиду пренебрежительного отношения со стороны Матфея к хронологическим и отчасти топографическим данным. Во всяком случае можно думать, что это не был дом Иаира. Невероятно, чтобы это был и дом Матфея или Петра. Всего вероятнее это был дом, где жили мать, братья и сестры Христа (Ин. 2:12; ср. Мф. 4:13). Как видно из рассказа, Господь сначала не отвечал на крики слепцов по вышеуказанной причине; но они пошли за Ним в сам дом и здесь просили Его об исцелении. Исцеление произошло не сразу, но после вопроса: веруете ли и

проч. Вообще Матфей сообщает о большом разнообразии действий при исцелениях: простое слово (8:13, 16, 32; 9:6); слово и прикосновение (8:3; 9: 29); только прикосновение (8:15; 9:25, иначе Мк. 5:41); ни то, ни другое (9:20-22); никакого описания нет 9:33 (Цан). Слово, переведенное по-русски “ей,” выражено по-гречески через *καί*, много раз употребляется в Новом Завете, и означает: да, точно, конечно.

29. Тогда Он коснулся глаз их и сказал: по вере вашей да будет вам.

Сообщается об открытии глаз слепым вследствие прикосновения руки. Это было ответом на веру слепых. Рассказ настолько краток, что о характере болезни слепых или о том, что и как они видели, когда открылись их глаза, не может быть и речи.

30. И открылись глаза их; и Иисус строго сказал им: смотрите, чтобы никто не узнал.

Причина запрещения слепцам разглашать об их исцелении, по толкованию Иоанна Златоуста, Феофилакта и других было смирение Спасителя, не хотевшего, чтобы слава Его распространялась и мешала Его проповеди. Весьма возможно также, что Он наблюдал в лицах, к которым обращался с запрещениями, какие-нибудь индивидуальные особенности, побуждавшие Его давать такие запрещения.

31. А они, выйдя, разгласили о Нем по всей земле той.

Вышедши, т.е. из дома. По всей земле той — вероятно, Галилее. Исцеление слепых было десятым чудом (Иер). Церковные писатели оправдывают слепцов в том, что они разгласили об исцелении. Они сделали так не вследствие неповиновения, а — благодарности (Феофил). Но другие держатся иного мнения, хотя, если можно так выразиться, вредных последствий от этого разглашения и не видно в Евангелии. Могло быть, что запрещение было дано и в виду злостных намерений врагов Иисуса Христа, которые готовились уже объявить, что Он изгоняет бесов силою Веельзевула.

32. Когда же те выходили, то привели к Нему человека немного бесноватого. 33. И когда бес был изгнан, немой стал говорить. И народ, удивляясь, говорил: никогда не бывало такого явления в Израиле.

(Мф. 12:22). О чуде исцеления немного бесноватого сообщается только у Матфея. Исцелением вызывается удивление в народе, но такое, какое свойственно при виде чуда (на это указывает глагол *θαυμάζω*).

34. А фарисеи говорили: Он изгоняет бесов силою князя бесовского.

О том, какой смысл имело это обвинение, будет сказано ниже, при объяснении 12: 24 и след. Теперь же заметим с Бенгелем, что *magnitudinem miraculorum negare non poterant: magno igitur ea auctori, sed pessimo, adscribunt* (великих чудес не могли отрицать; и потому приписывают их великому виновнику, но самому худшему).

35. И ходил Иисус по всем городам и селениям, уча в синагогах их, проповедуя Евангелие Царствия и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях.

(Мк. 6:6). С этого стиха начинается новый отдел речи, составляющий переход к наставлениям, данным при посольстве апостолов на проповедь, изложенным в 10 главе. Вре-

мя не определено. По Марку и Луке, апостолы были призваны раньше (Мк. 3:16; Лк. 6:13).

36. Видя толпы народа, Он сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря.

Причиной жалости выставляется то, что люди были “утомлены” (изнурены) и рассеяны. Что означают эти понятия, определить нелегко, хотя сравнение и показывает, что люди походили на овец в пустыне, у которых нет пастуха. Эти овцы от голода худы телом и имеют страдальческий вид; у них нет единства, они не собраны в одно стадо, а блуждают, где придется, подвергаясь многочисленным опасностям. Такова картина, представившаяся взорам Христа во время Его путешествий.

37. Тогда говорит ученикам Своим: жатвы много, а делателей мало;

(Лк. 10:2). Образ изнуренных и рассеянных овец сменяется образом “жатвы” (θερισμός), — поля, на котором выросли колосья и поспели для того, чтобы их жать. Ср. Ин. 4:35 и след., где употреблено то же самое слово. Поле велико и жатвы много, но нет работников, которые приняли бы на себя эту работу. Здесь в первый раз встречаемся с мыслью о жатве, которая была плодом усиленной деятельности Спасителя за эти месяцы.

38. итак молитесь Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою.

Христос не относит послание делателей (работников, хотя делателей и точнее с греч.) к Себе, а к Богу, Которого называет Господином жатвы, собственником поля, где выросли поспевшие к жатве колосья. И Сам Спаситель, без сомнения, молился Господину жатвы, и учеников Своих приглашал принять участие в Своей молитве.

Глава 10.

1. Послание двенадцати апостолов на проповедь.

1. И призвав двенадцать учеников Своих, Он дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь.

(Мк. 6:7; Лк. 9:1). В рассматриваемом стихе говорится не о призвании и не об избрании апостолов, а *только* о посольстве их на проповедь. Матфеем было сообщено раньше о призвании нескольких учеников (4:18 и след.) и одного Матфея (9:9); всего, по его сообщению, призвано было раньше только пять учеников, Петр и Андрей, Иаков и Иоанн Зеведеевы, и Матфей. О призвании, бывшем раньше, остальных учеников, у Матфея нигде не говорится и “двенадцать учеников” появляются перед нами здесь в первый раз, хотя и возможно предположить, что до посольства на проповедь они уже находились со Спасителем (μαθηταί αὐτοῦ — Мф. 5:1; 8:21, 23; 9:10, 11, 14, 37 и проч.). Евангелист мог бы и всем не перечислять в 10:2 след. имен апостолов, и к этому, по-видимому, и клонилась речь его в 10:1. Но, написав этот стих, он, может быть, только тут вспомнил, что неудобно обозначать этих людей одним числительным, и потому счел за нужное назвать их и по именам, что во всяком случае было понятнее читателям, для которых он писал. Главная же суть дела теперь заключалась в том, что Спаситель дал этим ученикам власть над нечистыми духами и врачевания. Речь всех синоптиков о посольстве апостолов не отличается

сходством по выражениям. Речь Матфея ближе к речи Луки. Из показания Луки (6:13) видно, что двенадцать апостолов были призваны или избраны пред произнесением нагорной проповеди.

Следует отметить здесь постепенное расширение деятельности Христа, как ее изображает Матфей. Сначала (4:23) он говорит о путешествии только Самого Христа по Галилее. Затем в 9:35, почти в тех же словах, говорит о той же галилейской деятельности, только с прибавкою речи о “городах и селениях”. Наконец, в 10:1 и 2 сюда присоединяется посольство апостолов на проповедь. Поэтому думают, что в 10:1 содержится заключение начатой в 4:13 речи.

Иероним правильно замечает, что Спаситель не завидует тому, что Его ученики и рабы будут владеть силами, которые принадлежат Ему Самому. И как Он Сам исцелял всякую болезнь и немощь, так и ученикам передал эту власть. Но существует большое расстояние между выражениями иметь и раздавать, дарить и получать и обозначаемыми в них действиями.

2. Двенадцати же Апостолов имена суть сии: первый Симон, называемый Петром, и Андрей, брат его, Иаков Зеведеев и Иоанн, брат его,

(Мк. 3:16-17; Лк. 6:13-15; Деян. 1:13). При толковании этого стиха следует, во-первых, иметь в виду его связь с остальными стихами, где говорится об апостолах, т.е. с 3 и 4; во-вторых, специальный смысл только 2-го стиха. 1) У нас имеются четыре списка апостолов, три у синоптиков и один в Деяниях. Первое наблюдение, которое мы можем сделать, рассматривая эти списки, заключается в том, что все они различны. Это яснее будет видно из следующей таблицы:

Мф. 10: 2-4	Мк. 3:16-19	Лк. 6:14-16	Деян. 1:13-26
Симон Петр	Симон Петр	Симон Петр	Петр
Андрей	Иаков	Андрей	Иоанн
Иаков	Иоанн	Иаков	Иаков
Иоанн	Андрей	Иоанн	Андрей
Филипп	Филипп	Филипп	Филипп
Варфоломей	Варфоломей	Варфоломей	Фома
Фома	Матфей	Матфей	Варфоломей
Матфей	Фома	Фома	Матфей
Иаков Алфеев	Иаков Алфеев	Иаков Алфеев	Иаков Алфеев
Леввей	Фаддей	Симон Зилот	Симон Зилот
Симон Кананит	Симон Кананит	Иуда Иаковлев	Иуда Иаковлев
Иуда Искариот	Иуда Искариот	Иуда Искариот	Матфей

Не подлежит никакому сомнению, что Симон есть одно и то же лицо с Петром. Он поставляется во всех четырех списках на первом месте (но в Деян. не называется Симоном), Филипп везде на пятом, Иаков Алфеев на девятом, а Иуда Искариот (замененный в Деян. 1:26 Матфеем) на последнем. Эти лица служат как бы разделителями апостольских списков на три “кватерниона,” по четыре лица в каждом. Некоторые лица в списках, хотя и называются разное, должны быть тождественны, потому что если принять, что здесь именованы разными названиями разные же лица, то это не будет согласно с прямыми по-

казаниями синоптиков, что апостолов было “двенадцать,” молчаливым признанием в 1:13 Деян. со стороны писателя Деяний той же истины и ясным в 1:26.

С одной стороны, элементарные и слишком простые характеристики, данные апостолами (“Симон, называемый Петром,” “брат его,” “мытарь,” “кананит,” “предатель” и проч.), а с другой — колебания в названиях одних и тех же лиц (если мы признаем, что они были действительно тождественны) служат непререкаемым свидетельством:

- а) отсутствие подлога или вымысла;
- б) древнего, при Самом Христе, возникновения апостольства, как факта;
- в) составления списков после воскресения Христа.

Потому что:

а) каким образом мы могли бы допустить здесь намеренный подлог или вымысел, если лица, составлявшие списки, при всех разноречиях, соблюли значительное сходство, которое вполне позволяет считать списки тождественными? С другой стороны, различия в списках не дают нам никакого права подозревать евангелистов во взаимных соглашениях и заимствованиях друг у друга. Можно заимствовать и переиначить какой-нибудь факт, но редко и только при крайней небрежности заимствовать и переиначить, или, лучше, при заимствовании переиначить такое простое дело, как небольшое количество имен каких-нибудь людей. Таким образом, не может подлежать сомнению, что евангелисты, так сказать, списали имена с действительных лиц, но не обратили внимания на то, что составленные ими списки вызовут с течением времени крупные недоразумения или подадут к ним повод.

б) Если бы апостолы не были призваны Самим Христом, то мы могли бы ожидать более пространных о них рассуждений, изображения их деятельности и проч.; но в списках почти совсем нет об этом речи. Какое значение и что за важность заключались в обстоятельстве, что такой-то был, например, братом другого? В кратком историческом рассказе, лишенном всяких исторических подробностей, об этом, вероятно, не стоило бы и упоминать. Но иное дело, если апостолы имели реальное (а не вымышленное) отношение ко Христу. Обстоятельство, что Он избрал и послал на проповедь такого-то и вместе с ним его брата, имеет не только реальное, но и слишком трогательное значение, — тем более, что, как показывает последующая речь, тут не было и следа какого-нибудь nepoтизма, свойственного церковной жизни последующих времен.

в) Если факт призвания апостолов и посольства их на проповедь был исторически современен Христу, то, как нужно думать, составление самых списков, рассматриваемое, как факт, произошло после Его смерти и воскресения. Если бы было иначе, т.е. если бы составление списков и самый акт избрания были одновременно или произошли весьма близко одно от другого, то мы, может быть, встретились бы только с такими характеристиками, как “сыновья грома” (Βοαηρηγῆς, Мк. 3:17), но не имели бы такой характеристики, как “предатель.”

Сделав эти общие замечания, приступим к рассмотрению в частности 2 и последующих стихов, где говорится об апостолах. Прежде всего здесь обращает на себя внимание слово “апостол.” Оно встречается здесь в первый раз в Евангелии Матфея и больше ни разу; у Марка об апостолах упоминается только один раз, и именно после того, как они уже совершили свое первое путешествие 6:30. У Иоанна слово “апостол” встречается в 13:16, но в общем смысле — посланного; а ученики не называются апостолами ни разу. Исключение составляет Лука, который упоминает об апостолах несколько раз, и именно

там же, где Матфей и Марк, и кроме того, во всех “важных случаях” (6:13; 9:10; 11:49; 17:5; 22:14; 24:10). Всего только единичное упоминание об апостолах у Матфея и Марка Бенгель объясняет тем, что апостолы были до тех пор больше учениками, чем апостолами. Но после сошествия Святого Духа двенадцать никогда не назывались учениками, а апостолами. Учениками же в Деяниях называются лица, которые или учили вместе с апостолами, или учились у них. Матфей просто перечисляет апостолов по именам, но Марк и Лука сообщают, что именно при этом они или названы были апостолами (Лк. 6:13), или что по случаю этого призвания некоторым апостолам были даны другие имена (Мк. 3:16-17). Симон только в Евангелии Матфея называется “первым” (πρώτος); но на этом перечисление и кончается, и о дальнейших апостолах не говорится, что это был “второй,” “третий” и т.д. Объяснение смысла этого числительного весьма трудно. Католические экзегеты пользуются этим случаем, чтобы напечатлеть в уме своих читателей идеи о верховенстве и власти Петра над всеми апостолами, а затем о “приматстве” Петра и римских первосвященников. Протестанты, конечно, с ними не согласны. Так, Беза, отрицая приматство римских пап, полагал, что слово “первый” вставлено здесь в Евангелии Матфея “облыжно” (mendose), и потому должно быть изъято. (У Даля — **облыгать**, оболгать кого, налыгать, наговаривать облыжно, оговаривать ложно, наказать на кого небылицу, ложь, обвинять в чем лживо; клеветать, чернить, обносить, взводить напраслину. Прим. ред.). Со своей стороны католические экзегеты утверждают, что πρώτος (первый) имеется во всех кодексах — греческих, латинских, еврейских, и проч. Далее, говорят католические экзегеты, греки, которых католики считают схизматиками, отрицающими первенство Петра, вероятно исключили бы слово “первый” из Евангелия, если бы только это возможно было сделать “честно,” т.е. без всякого ущерба для истины. Первенство Петра дает повод католическим богословам и к другого рода рассуждениям, которые не лишены интереса, но, по-видимому, не всегда клонятся к возвышению кафедры римского первосвященника. Некоторые католики сильно возвышают Петра не только над апостолами, но и над епископами, считая почти невысказанным, чтобы епископы имели право быть преемниками Петра и прочих апостолов.

“Скажешь: епископы, как говорится, суть преемники апостолов. Отвечаю: так говорится только по аналогии и ради некоторого удобства, в том только смысле, что епископы получают от апостолов власть рукоположения и епископской юрисдикции, и потому, что епископы превосходят других священников так же, как двенадцать апостолов превосходили 70 учеников; в противном случае у епископов не доставало бы апостольской власти, и именно тройной. Но власть епископов простирается только на их собственные диоцезы, а власть апостолов на все народы, рассеянные по всему миру. Таким образом, между двумя учреждениями — апостольством и епископством нельзя, собственно говоря, проводить даже и сравнения. Власть апостолов в церкви была вышею и гораздо большею, чем власть епископов. Ибо апостолы были научены и посланы непосредственно Христом Господом, будучи как бы приближенными легатами Христа с абсолютной властью над всем миром, и с высшей властью над всею Церковью, чтобы именно везде иметь власть, во-первых, проповедовать Евангелие и подтверждать свою проповедь даром языков и чудесами, а также и писать литературные произведения; ибо апостолы имели власть писать канонические книги, — как это и было фактически, когда Матфей и Марк написали Евангелия, — канонические послания и Апокалипсис; во-вторых, имели повсюду власть основывать церкви и пр.”

Если слово “первый” доставляет немало экзегетического труда католическим ученым экзегетам, то не менее доставляет оно затруднений и ученым протестантским богословам, которым дает поводы рассуждать о пресловутых немецких “рангах.” При этом со-

всем почти забывается, что у других синоптиков в параллелях к рассматриваемому месту нет ни малейшего намека на слово “первый,” и что по учению Самого же Христа, сказанному ученикам, тот, кто хотел быть “первым” в Его Царстве, должен быть из всех последним и всем слугой.

Общий смысл протестантских рассуждений об этом предмете можно выразить тем; что Петр был только первым между равными, т.е. апостолами. Это подтверждается последующей историей жизни апостола, когда ему было сказано Христом, что “на этом камне” Он учредит Церковь Свою и врата адовы ее не одолеют. Петр первый после сошествия Святого Духа выступает с проповедью от лица всех учеников и первый же проповедует язычникам. Спаситель иногда обращается к Петру, как первому (Мф. 26:40; Лк. 22:31; см. также Мф. 17:24; Деян. 2:37; 1:15; 2:14; 4:8; 5:29). Но в дальнейших соображениях относительно этого “первенства” Петра “между равными” мнения опять разнятся. По мнению некоторых протестантских экзегетов слово “первый” имеет отношение только к “порядку,” хотя и не имеет точного значения, что Петр был “первый” по рангу или авторитету. Все апостолы были одинакового и ранга, и авторитета. Их должность была одинакова. Внутри этого сословия не было “иерархии.” Но, как и всегда бывает в среде всяких лиц, равных по должности, и в среде апостолов существовали различия по характеру, дарам и положению. Слово может означать только, что Петр был выдающеюся личностью в среде апостолов.

В виду такого, довольно-таки значительного, разнообразия мнений интересно навести справку у Иоанна Златоуста и посмотреть, как он именно толковал рассматриваемое слово. Он говорит: “первый... Петр. Потому что был еще и другой Симон, Кананит. Марк перечисляет апостолов по достоинству, после двух верховных поставляя Андрея; но Матфей перечисляет не так, а иначе; он ставит выше себя Фому, который был гораздо ниже.” Это толкование может быть не покажется вполне удовлетворительным. Но из него во всяком случае видно, что на одни и те же выражения можно смотреть совершенно иначе сравнительно с тем, как смотрят католические и протестантские богословы. Мы не имеем в виду дать такого толкования, которое не подлежало бы никакой критике и сразу же устраняло все дальнейшие вопросы и недоразумения. Заметим однако, что многое, что первоначально представляется людям в совершенно естественном виде, с течением времени приобретает значение, которого оно не имело при самом первом своем появлении или возникновении. Чтобы Сам Христос где-нибудь назвал Петра “первым” и поставил его главою над всеми апостолами, — этого ни откуда не видно. Значение слова “первый,” отнесенного к Петру евангелистом, лучше всего было бы понятно, если бы мы продолжили это исчисление, и пред именем каждого дальнейшего апостола поставили соответствующий числительный, т.е. второй, третий и т.д., до двенадцатого. В таком случае сразу же было бы видно, что вся речь евангелиста была бы испещрена числительными, в которых не было никакой особенной надобности и которые без всякой нужды только удлиняли и растягивали бы речь. Здесь заметим, что то, что написал евангелист, на практике часто бывает и у нас. Составляя какие-нибудь списки, мы редко снабжаем все имена соответствующими числительными а ставим 1, 5, 10 и проч. Написав слово “πρώτος,” евангелист, может быть, хотел этим только показать, что всех апостолов можно было легко пересчитать, но этим перечислением предоставил, ради краткости речи, заниматься самим читателям, если бы они этого пожелали. Если бы евангелист хотел означить через “πρώτος” высшее достоинство Петра, то поставил бы это числительное с членом.

При этом, однако, вовсе не отрицается мысли, что как Матфей, так и другие евангелисты и писатель Деяний относились к Петру с особенным уважением и даже считали его “первым между равными.” Нельзя только утверждать, что такое уважение они намерены были выразить посредством каких-либо числительных. Но если бы было и совершенно иначе, т.е. если бы евангелист хотел через *πρῶτος* выразить высшее достоинство Петра пред прочими апостолами, то и в таком случае это не давало бы римским папам никакого права высказывать какие-либо собственные претензии и преимущества, и прикрывать их авторитетом апостола или апостолов, потому что личные достоинства ни одного человека не могут быть перенесены на других лиц и принадлежат только ему одному.

Первоначальное имя Петра, как это ясно видно особенно из Евангелия Иоанна, было еврейское — Симон (Шимеон), что значит “слышание” (а не слушатель), то же, что Симеон. Производство имени Петр от еврейского *πατάρ, ραα* — решать, разлагать на части, истолковывать сны, излагать, не может быть принято. Греческое имя Петр значит то же, что еврейское Кифа = камень. Так по объяснению Самого Спасителя (Ин. 1:42). Рядом с Петром евангелист поставляет его брата Андрея, который по Иоанну (1:40) был призван раньше Петра. Андрей и Филипп — имена греческие, первое значит “взрослый, зрелый, мужественный, муж, человек,” а второе — “любитель лошадей” или “коней.” Предположение, что оба апостола имели еще и еврейские имена, хотя и возможно, но ни на чем не основано. Во всяком случае эти еврейские имена их нам совершенно неизвестны. Из Евангелий и Деяний об Андрее мало известно. Думают, что он, вместе с Филиппом, был, после Петра, Иакова и Иоанна, особенно близок к Спасителю (Мк. 13:3; Ин. 6:8; 12:22). По Евсевию (Ц. И. 3:1) он проповедовал в Скифии. По древнему преданию, занесенному в русскую летопись, Андреем положено было начало христианства и в России. “Проходя с своею проповедью Фракию, Скифию и Сарматии, он доходил будто бы до Днепровских гор, где после возник Киев” (проф. И. Знаменский). Умер он по преданию в Ахаии, распятый на кресте. Епифаний (Haeges 51:17) полагает, что Андрей был старший брат Петра; но некоторые считают его младшим, потому что евангелист называет его именно братом Петра. Следующие за Андреем апостолы, Иаков и Иоанн, были сыновья Зеведея, из рыбаков на Галилейском озере. Имя их матери было Саломия (ср. Мф. 27:56; Мк. 15:40; 16:1). Если ее именно Иоанн называет сестрою Богоматери (19:25), то Иаков и Иоанн были двоюродными братьями Спасителя. Оба они работали со своим отцом и их деятельность была настолько успешна, что у них были наемные работники, хотя это и не подразумевает слишком многого. В Евангелии говорится, что у них была только одна лодка. Если лодка Зеведея была похожа на современные лодки на Галилейском озере, то в ней могло помещаться четверо людей и она могла вмещать в себе 6 или 7 тонн. Но, вероятно, размеры лодок были тогда больше, чем теперь, при процветании рыбного промысла. Наемная же плата рыбакам была, вероятно, такая же, как и работникам в винограднике, т.е. динарий в день. Марк упоминает об Иакове и Иоанне прежде Андрея; то же и в Деян. 1:13. О Зеведе упоминается здесь, вероятно, для того только, чтобы отличить его сына, Иакова, от Иакова Алфеева, упоминаемого после. Иоанн был писателем нашего четвертого Евангелия.

3. Филипп и Варфоломей, Фома и Матфей мытарь, Иаков Алфеев и Леввей, прозванный Фаддеем,

(Мк. 3:18, 19; Лк. 6:15, 17; Деян. 1:13). Эти имена, кроме Матфея, указываются Матфеем в первый раз. В последующих главах Евангелия Матфея никто из этих лиц, кроме Иуды предателя, не называется. Этот стих имеет множество разночтений, так что опре-

деление, как следует читать, еще в древности считалось весьма затруднительным. О Филиппе, присоединившемся ко Христу на другой день после Андрея, Симона Петра и Иоанна (Ин. 1:43), известно немного. Вместе с Петром и Андреем он был рыбаком и жил в Вифсаиде (западной, пригород Капернаума). Филипп евангелист (проповедник, Деян.8:5 — *Так Филипп пришел в город Самарийский и проповедывал им Христа*; прим. ред.), о котором упоминается в Деяниях, был другая личность. О Филиппе апостоле упоминается в Деяниях после вознесения (1:13); также в нескольких местах Евангелия Иоанна (1:44-49; 6:5, 7; 12:21, 22; 14:8, 9). За исключением этого мы имеем только недостоверные предания о жизни и деятельности апостола. Евсевий (Ц. И. 3:30; 5:24) со слов Климента Александрийского и Поликарпа, епископа Ефесского, исчисляет апостолов, “которые, вопреки людям, отвергающим брак, жили в состоянии брачном.” “Будут ли они порицать и апостолов?” спрашивает Климент. “Петр и Филипп рождали детей; Филипп выдал замуж дочерей.” Говорили еще, что Апостол Филипп помер в Иераполе во Фригии, принимая на себя вместе с Иоанном попечение о церквах Малой Азии. Рассказывая об этом, Евсевий, по-видимому, смешивает Апостола Филиппа и его дочерей с Филиппом благовестником и его дочерьми (см. Ц. И. 3:31; 5:24). Самое имя Филиппа, как мы говорили выше, есть очевидно греческое; но некоторыми досужими средневековыми экзегетами производилось от еврейских слов, которые означают отверстие лампадки (*os lampadis* или *lampadarius*), от евр. *pe, rot*, и *lampud*, лампада, светильник, факел, потому что рот Филиппа был похож на лампаду, просвещавшую мир. За Филиппом у всех синоптиков следует Варфоломей, но в Деян. 1:13 Фома. Так как о Нафанаиле не упоминается ни в одном из имеющихся у нас апостольских списков, то это дало повод некоторым отцам, в числе которых были Иоанн Златоуст и Августин, думать, что Нафанаил не принадлежал к числу 12. Даже в самое новейшее время высказывалось мнение, что это был Матфей. Однако для таких мнений не встречается нигде никакого подтверждения.

По очень распространенному преданию, хотя и не особенно древнему, Нафанаил был одно и то же лицо с Варфоломеем. Это предание подтверждается тем, что в Евангелии Иоанна вовсе не упоминается о Варфоломее, а только о Нафанаиле (Ин. 1:46-50; 21:2). Слово Варфоломей было не именем, а отчеством (сын (*вар*) Фалмая), и, следовательно, имя апостола было другое. С Филиппом в Евангелии Иоанна поставляется в связь Нафанаил, а у Матфея и Марка (*χαί*) Варфоломей. Поэтому предполагали, что Варфоломей — одно и то же лицо с Нафанаилом. Некоторые предполагали также, что Варфоломей-Нафанаил был брат Филиппа; но такое предположение ни на чем не основано, и весьма невероятно. Евангелист Иоанн, сказав об Андрее, что он нашел и привел к Иисусу Христу “брата” своего Симона, никакого подобного же замечания не делает относительно Филиппа, когда он нашел Нафанаила. Думают, что имя Варфоломей было не еврейское, а арамейское. Значение этого имени средневековые экзегеты производили от евр. *бар*, сын, *фала*, вешать, подвешивать (дат. *suspendere*) и *майим*, воды, думая, что чудо превращения воды в вино в Кане Галилейской совершено было ради Варфоломея, который был женихом на этом брачном пире. Такое мнение по всей справедливости следует отнести к области ни на чем не основанных вымыслов, хотя оно и принимается некоторыми нашими церковными историками, например, Филаретом, архиепископом Черниговским (см. его “Жития Святых” под 11 июня). Гораздо вероятнее производить название Варфоломея от еврейского *бар*, сын, и *Толмай* или *Талмай*, собственное имя, встречающееся у Нав. 15:14; 2 Цар. 3:3 (Фалмай). Производство имени от “сын Птоломея” еще менее вероятно, чем первое. Кто был этот Фалмай, неизвестно; немного известно и об его сыне, сделавшемся

учеником Спасителя. Нафанаила встречаем на берегу Галилейского озера по воскресении (Ин. 21:2).

Фома поставляется у Марка и Луки после Матфея. Это было, вероятно, также арамейское имя и означало, как и в еврейском, близнец, по-гречески Дидим (Ин. 11:16; 20:24; 21:2). Но встречаются и сближения имени Фома с греческого ависсос, бездна, потому что “чем дальше он сомневался в воскресении, тем глубже была и его вера.” Такое толкование, которое принадлежит одному средневековому экзегету, едва ли может быть принято. По преданию Фома проповедовал Евангелие в Парфии или Персии, а тело его было похоронено в Едессе. Златоуст упоминает об его гробнице, как об одной из четырех подлинных апостольских гробниц. У Евсевия (Ц. И. 1:13) сохранилось предание, что Фома назывался еще Иудой: “Иуда, он же и Фома.”

По словам Златоуста Матфей поставляет себя после Фомы “по скромности.” Но кроме одного факта, нельзя, по-видимому, вывести ничего из такого постановления. Если Матфей действительно поставил себя после Фомы “по скромности,” то возникает вопрос, почему же он не сохранил такой скромности по отношению к другим апостолам, а только именно к Фоме? Матфей называет себя здесь “мытарем” и так делает, может быть, действительно по скромности, хотя и не ясно, почему это воспоминание о прежней деятельности было именно уместно в настоящем случае. Может быть, Матфей хотел выразить здесь ту мысль, что он, мытарь, человек, прежде считавшийся всеми совершенно недостойным и отверженным, теперь однако удостоился столь великой чести, сделавшись не только учеником Спасителя, но и будучи послан им на такое великое дело, как проповедь о наступлении Царства Божия. В рассматриваемом месте Матфей ясно отождествляет себя с лицом, упомянутым им же в 9:9. Он был писателем Евангелия, которое издревле носило его имя. Некоторые предполагали, что он был брат Фомы — они и были именно близнецы. Но положительного об этом ничего сказать невозможно.

Относительно Иакова Алфеева прежде всего заметим, что в агиологии, принятой в нашей церкви (см. Полный Месяцеслов Востока, Арх. Сергия, 2-е изд. 1901 г.), три Иакова, о которых упоминается в Новом Завете, принимаются за три разных лица, а именно: Иаков Зеведеев (30 апр., 30 июня), Иаков Алфеев (9 окт.) и Иаков, брат Господень (23 окт.).

Что Иаков Зеведеев, упомянутый во 2-м ст., не тождествен с Иаковом Алфеевым, об этом едва ли нужно говорить в виду того, что сами евангелисты ясно различают этих лиц, и, конечно, в целях этого именно различения прибавляют Зеведеев и Алфеев. Что же касается отношения Иакова Алфеева к Иакову, брату Господню, то предания и мнения об этом предмете так неопределенны и запутаны, что решительно нет возможности сказать или установить что-либо точное об этих апостолах. Некоторые средневековые писатели принимали, что этот Иаков (т.е. Алфеев) был брат Господень и он же упоминается в посланиях 1 Кор. 9:5; 15:7; и к Галатам 1:18-19; 2:9, 12; потому что Мария (Мк. 15:40), жена Алфея, была сестрою Марии, матери Господа, а евангелист Иоанн (19:25) назвал жену Алфея Марией Клеоповой; может быть, он одинаково назывался и Клеопой (Клофа) и Алфеем. Или та же Мария по смерти Алфея и после рождения Иакова вышла замуж за Клеопу. Но что Мария Клеопова была сестрою Богоматери, это ничем не подтверждается. Обстоятельство, что две сестры (Богоматерь и Мария Клеопова) назывались одним именем, маловероятно. Мнение о тождестве Иакова Алфеева и Иакова, брата Господня, поэтому в настоящее время можно считать совершенно оставленным. Иоанн Златоуст и Феофилакт различают двух Иаковых, Иакова Зеведеева и Иакова Алфеева, двух Иуд — Фаддея и Иуду

предателя, трех Симонов — Петра, Кананита, который также, по словам Феофилакта, назывался Симоном. Но об Иакове, брате Господнем, в толкованиях рассматриваемого места Евангелия Матфея, не упоминают. Этот Алфей, отец Иакова, не был тот же Алфей, который был отец Матфея, Мк. 2:14. У Алфея от Марии родились Иаков и Иуда. Иаков называется Малый или Меньший (μικρός — Мк. 15:40), т.е. возрастом, как желают некоторые, или, может быть, по времени призвания он был моложе Иакова Большого, брата Иоанна. По словам Цана, о втором Иакове существует большое разнообразие текстуального предания, которое, по-видимому, возникло вследствие стремления изгладить разногласия между евангелистами. Рядом с очень натянутыми примирениями и комбинациями, которые уже вследствие одной своей недостаточности и невероятности оставляются без рассмотрения, подозрительны и гармонические тексты, где у Матфея и Марка имеются одинаковые имена.

Если мы встречаемся с таким разнообразием мнений относительно Иакова Алфеева, то предания о следующем апостоле, упоминаемом евангелистом, Леввее, еще более запутаны. Иоанн Златоуст различает Иуду Искариота и Иуду Леввея, прозванного Фаддеем; его Лука называет Иаковлевым, говоря: Иуда Иаковлев. Августин думает, что один и тот же апостол назывался тремя именами, т.е. Фаддеем, Леввеем и Иудой, “потому что кто запрещал когда-нибудь называться кому-нибудь двумя или тремя именами?” Исторически ничего нельзя возразить против того, что один апостол назывался тремя именами. В средние века вообще установилось мнение, что Фаддей был тот, которого Лука называет Иудой Иаковлевым, т.е. братом Иакова — писатель послания Иуды. По Венгелю Фаддей и Леввей (*тад* и *леб*) суть синонимы и оба эти названия означают человека сердечного. Высказывалось мнение, что Фаддей было именем, несколько соблазнительным для апостола, потому что арамейское слово *тад* означает собственно женскую грудь. Поэтому название его было заменено соответствующим Леввеей, которое сходно с первым, потому что означает сердце, но было более, так сказать, прилично апостола. Слова Луки, что кроме предателя еще один апостол назывался Иудой, сильно, по словам Цана, подтверждаются Ин. 14:22, и этим одним удовлетворительно объясняется упорное наименование предателя Искариотом.

4. Симон Кананит и Иуда Искариот, который и предал Его.

(Мк. 3:19; Лк. 6:16). Иероним производит имя Кананит от Каны Галилейской, а разногласие у Луки, который называет Апостола Симона Зилотом (6:15), примиряет тем, что самое слово Кана означает ревность. Так толкуют это слово и некоторые другие экзегеты.

По этому толкованию Симон Кананей (так следует читать, а не Кананит, — см. Шюрер, *Gesch. d. Jud. Volkes*, I, 486, прим. 138) назывался так исключительно потому, что жил в Кане Галилейской. В новое время это толкование совершенно оставлено, потому что совершенно неизвестно, был ли Симон жителем Каны. Объясняют название апостола не от города Каны, и не от слова Канавой, т.е. житель Ханаана, а просто от еврейского кана — ревновать или кания — ревность, которые соответствуют греческим ξηλόω (ревновать) или ξηλόωτής (ревнитель). Таким образом, название апостола указывает не на жизнь его в Кане Галилейской и не на происхождение из этого города, а только на принадлежность его к партии, которая тогда только еще зародилась в Палестине, именно зилотов. В качестве основания, почему это имя не может быть произведено от Каны, указывают на то, что тогда апостол назывался бы не *καναναΐος*, а *καννοαος*, примеры чего встречаются у классических писателей (жители Κάναι в Эолиде, Страб. 13:1). Партия зилотов постепенно

довела Иерусалим до падения. Они фанатически ненавидели римлян. Иосиф Флавий называет их “разбойниками,” но это не были простые разбойники, а мстители, расправлявшиеся при помощи войны и грабежей со своим политическим врагам. Римский прокуратор Феликс захватил главу этой партии Елеазара, и, вместе с его сообщниками, отослал в Рим. А многочисленные другие “разбойники” были Феликсом распяты на крестах. Но так как они были врагами Рима, то пользовались большими симпатиями еврейского народа.

Что Иуда Искариот был единственным учеником, который не происходил из Галилеи, этого, по мнению Мейера, нельзя доказать. Что касается самой формы прозвища Иуды Искариот, то пытались объяснить его разными способами, большей частью неудовлетворительными. Предполагали, например, что это слово эквивалентно еврейскому *искариот* (от *эшкар*, купля, товар); но если было бы действительно так, то удивительно, почему эта форма осталась в Евангелиях непереведенной. Мнение, что Иуда происходил из находившейся в колене Иудином деревни *Кариот* или *Кериот*, почему и назывался Искариотом, представляется до настоящего времени лучшим. Подтверждение для него находят в словах Иосифа Флавия, который называет одного человека, происходившего из Това, “Истовость,” т.е. “человек из Това.” Таким образом, можно думать, что и Иуда был “человек из Кариота.” Далее, в некоторых кодексах, также в сирийском и армянском переводах, пишется не Искариот, а Кариот или Скариот. Селение *Кериот* (Кириаф) упоминается в книге Иисуса Навина 15:25. Но может быть Иуда происходил и из одного селения в колене Ефремовом, называвшего *Кериот*, о котором говорит Иероним в толковании на Ис. 1:9.

Гораздо интереснее и важнее вопрос, почему Спаситель допустил в круг Своих ближайших учеников такого человека, каким был Иуда. Отвечая на этот вопрос, Амвросий говорит, что “Спаситель избирает и Иуду не вследствие неблагоразумия, но вследствие предусмотрительности, т.е. от него Христос хотел быть преданным, чтобы и ты, если тебя оставит друг, если будешь им предан, о своей ошибке и о тщете твоего расположения к нему судил умеренно.” Некоторые из позднейших экзегетов предлагали другие объяснения. Как в раю был змей, или как в ковчеге Ноя был Хам, так и в среде учеников Спасителя мог быть Иуда. Предлагать вопросы о том, почему он был избран в число учеников, — это то же, что предлагать вопросы о том, почему Бог создал не одних добрых духов — Ангелов, но и таких, которые после сделались злыми. Разве Бог не предвидел, что они могут злоупотребить своей свободой? Но надежнее всего, по-видимому, объяснять это дело так, что Иуда при первых встречах со Спасителем обнаруживал искренность и нелицемерную к Нему преданность. Действительно же целью такой искренности и преданности были широкие блага или даже деньги. Если посмотреть на все это прямо, то едва ли можно думать, что Иуда был какою-нибудь выдающеюся личностью из тысяч других лиц, для которых религия служит предметом спекуляции. Из Евангелий известно, что истинно идеальных отношений ко Христу не имели и другие ученики, кроме Иуды, по крайней мере все, что в эти отношения примешивались и другие интересы, за которые учеников и обличал Спаситель.

Что касается вопроса, почему Спаситель избрал именно 12 учеников, то обычное объяснение заключается в том, что это соответствовало числу 12 колен Израилевых. Один католический средневековый богослов приводит даже целый ряд цитат, из которых видно, каким образом в Ветхом Завете было “предзнаменовано” это новозаветное событие — избрание 12 апостолов. Кроме 12 колен, было 12 сыновей Иакова, 12 глав сынов Израиля (Чис. 1:16), 12 источников со свежей водой в Элиме (Исх. 15:27), 12 хлебов предложения,

12 соглядатаев, 12 камней, взятых и положенных в Иордане, 12 медных быков т. наз. медного моря в храме и проч. Но если обращать внимание только на числа, то можно спросить, во-первых, почему же Христос избрал и послал еще 70 учеников; а во-вторых, почему число учеников не было всегда ограничено точно 12-ю, но прибавился впоследствии еще Павел и другие, которые также назывались апостолами. По всей вероятности, число учеников определялось чисто практическими соображениями, — тем, что нашлось 12 человек, которые были пригодны для апостольской деятельности; но если бы их нашлось только 10, или 13, 14, 15, 16, то число соответственно уменьшилось бы или увеличилось. Мы не можем себе представить, чтобы Христос по каким-либо численным или только символическим соображениям отверг от Себя людей, которые пожелали бы быть Его учениками и оказались бы к этому совершенно способны. У Иоанна также были ученики; но числа их не указывается. Только уже после совпадения 12-ти с числами Ветхого Завета стало возможно рассуждать об их символическом значении; но на выбор Христа эти числа не влияли и не могли влиять, равно как и пример, данный раввинами, которые также набирали и имели у себя учеников, — хотя Христос и мог действовать в этом случае в согласии с обычаями Своего времени.

5. Сих двенадцать послал Иисус, и заповедал им, говоря: на путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите;

По общему мнению древних толкователей, которое особенно хорошо выражают Златоуст, Иероним и Феофилакт, запрещение отправляться с проповедью к язычникам и самарянам вызвано было тем, что ученики должны были прежде всего проповедать иудеям, которые после этого не могли уже иметь никакого предлога говорить, что первоначальная проповедь была направлена не к ним, и приводить этот факт в свое извинение. В виде параллели указывают при этом на Деян. 13:46.¹²⁵ Запрещение проповедовать язычникам и самарянам было дано несмотря на то, что как язычники, так и самаряне были даже способнее иудеев к принятию евангельской проповеди. Впоследствии, по воскресении, это запрещение было отменено.

6. а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева;

Под овцами погибшими нет никакой надобности понимать только безнравственные или преступные классы населения, но всех евреев без всяких отличий и исключений, которые не веровали еще в Мессию и не обратились к Нему по сердцу и жизни.

7. ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное;

(Лк. 9:2). Буквально — проповедуйте, говоря, что приблизилось Царство... За отсутствием хронологических данных трудно определить с точностью, когда именно совершилось это посольство апостолов на проповедь. Однако видно, что по воззрению самого евангелиста, это было уже после того, как Сам Спаситель много проповедовал и исцелял больных. Если мы будем иметь в виду это обстоятельство, то и лучше поймем, в чем должна была состоять первоначальная проповедь апостолов. Материал для нее намечается в словах “приблизилось Царство Небесное.” Если бы посланные стали произносить пред кем-либо только одни эти слова, то и этого было бы достаточно. Но если бы их попросили

¹²⁵ Тогда Павел и Варнава с дерзновением сказали: вам первым надлежало быть проповедану слову Божию, но как вы отвергаете его и сами себя делаете недостойными вечной жизни, то вот, мы обращаемся к язычникам.

объяснить, что это значит, то они могли бы просто рассказывать о появлении необыкновенного Лица, которое творило чудеса и говорило так, как не говорил никто из книжников и фарисеев. Таким образом, посольство на проповедь неопытных в ней людей, вследствие самой простоты проповеди, нисколько не превышало сил апостолов. Эта проповедь не была книжной, не требовала изучения или каких-либо научных знаний и занятий, а была взята прямо из жизни и совершалась для нее же. Слово “покайтесь” пред “ибо приблизилось” встречается только в одном сагидском переводе.

8. больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте; даром получили, даром давайте.

(Лк. 9:2). По словам Иеронима Иисус Христос дал апостолам власть исцелять больных, очищать прокаженных и изгонять бесов, с целью доказать величие обетования величием чудес. Слова: “даром получили” и проч. относятся, конечно, к чудесам, а не к учению (Мейер). Чудеса должны были служить подтверждением данной апостолами власти. Но если бы они не совершались даром, то это было бы плохое подтверждение. Никакое другое выражение, как кажется, не отличается такими признаками достоверности и подлинности, как именно это простое выражение. Оно не могло быть сказано никем, кроме Самого Спасителя.

9. Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои, 10. ни сумы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха, ибо трудящийся достоин пропитания.

(Мк. 6:8, 9; Лк. 9:3; 10:4). Интересно объяснение этого стиха, данное Фомой Аквинатом: “до страданий апостолы посланы были к иудеям. У иудеев же был обычай заботиться о своих учителях; поэтому Христос, посылая к иудеям учеников, заповедовал им ничего не брать с собою. Но такого обычая не было у язычников. Поэтому, когда ученики были посланы к язычникам, то им дано было позволение брать с собою иждивение; и так они брали его, когда проповедовали другим, кроме иудеев.” В связи с этим повелением у экзегетов возникают вопросы о том, было ли повеление только временным или постоянным, т.е. касалось ли только одних апостолов и притом во время их первоначальной проповеди, или же имело обязательную силу для всех проповедников Евангелия. Одни отвечают, что повеление было постоянным (Иларий, Иероним, Амвросий, Августин), так что апостолы должны были в течение всей своей жизни, когда проповедовали язычникам, соблюдать эту форму и вид бедности. Но другие полагают, что заповеди Спасителя отличались временным характером и были обязательны только на время проповеди апостолов иудеям при жизни Христа. Конечно, точное исполнение заповедей Христа, например, при проповеди в суровых климатах, бывает невозможно. Однако заповеданный Им дух нестяжательности остается в полной силе для всех проповедников Евангелия. Почему же ученики должны были устранять себя от всяких забот перед своим путешествием? Потому, что народ рад будет услышать новые евангельские вести, и в случае надобности снабдить лиц, которые принесли их, всем необходимым. Эта мысль выражается в дальнейших словах (*трудящийся достоин пропитания*), ставших почти пословицей. Феофилакт замечает, что Спаситель сказал здесь *τροφῆς* (пропитания, пищи), а не *τριφῆς* (роскошь, изнеженность), потому что учителям не должно предаваться роскоши. У Луки 10:7 вместо “пропитания” — “награда:” “*ибо трудящийся достоин награды (του μισθοῦ αὐτοῦ) за труды свои.*”

11. В какой бы город или селение ни вошли вы, наведывайтесь, кто в нем достоин, и там оставайтесь, пока не выйдете; 12. а входя в дом, приветствуйте его, говоря: мир дому сему;

(Мк. 2:10; Лк. 9:4; 10:5-6). Повеление Спасителя отличается простотой. Посланные им должны были входить в какой-нибудь город и там доступными им способами разузнать, кто “достоин” — слово, которое может означать человека способного и склонного принять евангельские вести, гостеприимного, богобоязненного, набожного, честной жизни, жаждущего спасения и проч. Таких людей не особенно трудно отыскать даже в больших городах, а тем более в маленьких и провинциальных, какими были тогда вообще города Палестины. К “достойному” человеку апостолы должны были прямо идти и там оставаться, сколько будет нужно, — до времени своего выхода оттуда — выражение неопределенное, но хорошо характеризующее деятельность апостолов.

13. и если дом будет достоин, то мир ваш придет на него; если же не будет достоин, то мир ваш к вам возвратится.

Мир в словах Спасителя как бы олицетворяется, представляется как бы лицом, которое входит к хозяину; но отвергнутый им, возвращается к апостолам. Под миром можно разуметь вообще благосостояние, зависящее от спокойствия, здоровья, отсутствия вражды, споров, несогласий, разделений; в переносном смысле словом мир означает спасение.

14. А если кто не примет вас и не послушает слов ваших, то, выходя из дома или из города того, отрясите прах от ног ваших;

(Мк. 6:11; Лк. 9:5; 10:10-11). По Альфорду, “торжественный” акт отрясения ног мог иметь два значения:

1) того, что апостолы ничего не взяли у отвергнувших их лиц с собою и свободны от всякой с ними связи;

2) что они свободны от всякого участия в том осуждении, которое постигнет лиц, отказавших в гостеприимстве.

Апостолы должны были показать неверующим, что они считали их нечистыми и ответственными за свою нечистоту (см. Деян. 18:6¹²⁶). Может быть, это повеление было тем яснее апостолам, что у иудеев был обычай, при возвращении из языческих стран, где они странствовали, отрясать пыль от ног своих.

16. Указание на опасности, которым подвергнутся апостолы во время своей проповеди.

15. истинно говорю вам: отраднее будет земле Содомской и Гоморрской в день суда, нежели городу тому. 16. Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков: итак будьте мудры, как змии, и просты, как голуби.

(Лк. 10:3). (В славянском — *и цели, яко голубие* — возможно перевести чисты, целомудренны в деяниях и помыслах, как символический голубь. Прим. ред.) С этого стиха начинается новый отдел в речи. Связь этого отдела с предыдущим может заключаться в том, что Спаситель заговорил о людях, не принимавших апостолов, которые должны были оставлять их и отрясать

¹²⁶ Но как они противились и злословили, то он, отрясши одежды свои, сказал к ним: кровь ваша на главах ваших; я чист; отныне иду к язычникам.

пыль от ног своих. В дальнейших стихах Он подробнее изображает среду, в которой придется трудиться апостолам, причем, взор Его переносится от ближайшей действительности к будущим временам, и Он, так сказать, *одновременно* изображает настоящее и будущее. Среда, в которую посылались апостолы, была неудовлетворительна. Упоминание о Содоме и Гоморре указывает на ее низкое состояние, на понижение общего нравственного уровня, при котором было возможно все, о чем говорит Спаситель дальше. Когда ученики войдут в эту среду, то от них могут потребоваться всевозможные жертвы. Таким образом, взору Спасителя, с одной стороны, могли представляться овцы, не имеющие пастыря, а с другой — мир, полный греха, злобы и ненависти. Об овцах теперь как бы забывается, и все внимание сосредоточивается на волках, среди которых должна была происходить апостольская проповедь. Если бы повсюду были только овцы, то для апостолов не было бы никакой опасности; но так как овец окружают волки, то апостолы встретятся с большими опасностями. Подтверждение такого толкования встречаем в словах Иоанна Златоуста: “Он начинает говорить уже и о тех бедствиях, которые имели их постигнуть, и не только о тех, которые должны были постигнуть вскоре, но и о тех, которые имели последовать по прошествии многого времени, и таким образом заранее готовится их к брани против диавола.”

В следующей части предложения образы сменяются — апостолы, с одной стороны, среди волков должны быть по-прежнему овцами, но с другой и превращаться в змей.

“Благочестивые часто представляются нечестивым под видом змей, и таким образом побеждают древнего змея” (Бенгель).

Мудрость змеи вошла в поговорку еще, вероятно, со времени рассказа о грехопадении. На самом же деле змей, по-видимому, вовсе не так мудр, как сообщается о нем в Библии и, в частности, в Евангелии. В Быт. 3:1,¹²⁷ евр. *арум* LXX переводят словом *ófiç*, такое же слово употреблено и здесь в Евангелии. Оно не значит непременно животное, выдающееся пред другими по уму. Из естественной истории известно, что, например, слон и собака гораздо умнее всякого змея. Поэтому думают, что слово, переведенное “мудры,” неточное, особенно в настоящем приложении. Греческое слово больше обозначает благоразумие относительно своей собственной безопасности, а не умственную или нравственную мудрость (греч. *σοφός* употреблено *φρόνιμος* = *prudens*). Здесь ссылка на действительную или мнимую осторожность или хитрость змеи во время опасности. Поэтому повеление лучше перевести так: будьте столь же осторожны, как змеи. Спаситель не говорит: будьте мудры, как лисицы, хитрость которых заключается в том, что они обманывают других; но как змеи, политика которых заключается в защите самих себя, а не в хитрости ради своей безопасности. В деле Христа мы должны быть мудры настолько, чтобы не навлекать без нужды бедствий на свои головы

Слово (*просты*) *ακέραιος* производят от *ἀ* и *κεράννυμι*. Таким образом, *ακέραιος* значит “несмешанный,” “чистый,” и в таком значении это слово употребляется, например, о металлах для обозначения их чистоты и отсутствия в них каких-либо примесей. По значению в переносном смысле слово сходно с лат. *sincerus*, или с греч. “чистый сердцем” (5:8) и простой (*απλούς* — 6:22). В этом смысле оно несомненно употреблено и в посланиях к Рим. 16:19¹²⁸ и Флп. 2:15.¹²⁹ Некоторые древние кодексы заменяют слово *ακέραιοι* словом *απλούστατοι*.

¹²⁷ Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?

¹²⁸ Ваша покорность вере всем известна; посему я радуюсь за вас, но желаю, чтобы вы были мудры на добро и просты на зло.

17. Остерегайтесь же людей: ибо они будут отдавать вас в судилища и в синагогах своих будут бить вас,

(Мк. 13:9; Лк. 21:12). Относительно того, подвергались ли апостолы каким-либо бичеваниям во время этого первого своего путешествия, ничего не известно. Могло быть, что Спаситель говорил здесь, как объяснено было выше, только в пророческом смысле. Но что гонения на учеников могли быть воздвигнуты и во время первого путешествия (хотя об этом нам и ничего неизвестно), на это указывает уже начавшаяся злоба книжников и фарисеев, о которой ясно говорится в 4-м Евангелии.

Бичевания были в то время обычны у иудеев. Мы имеем достаточно подробные сведения даже и о том, как они совершались. Таково, например, знаменитое бичевание в сорок ударов без одного, которому подвергался Апостол Павел. Обыкновенно думают, что последний удар не делался для того, чтобы не причинить смерти осужденному. Но объясняют дело иначе. Еврейский бич состоял первоначально из одной только плети; и тогда, может быть, согласно закону, действительно давали 40 ударов без одного. Но впоследствии этот бич начали устраивать из трех плетей, причем давали тринадцать ударов, так что как раз и выходило тридцать девять; а если бы нанести следующий удар, то это было бы нарушением закона, который запрещал наносить преступнику больше сорока ударов. Это наказание назначалось судами из трех, семи или 23-х, которые учреждены были в каждом городе для решения гражданских и уголовных дел. Что такие наказания действительно совершались и в синагогах, об этом мы имеем непрерываемое свидетельство Деян. 22:19; 26:11. Это же видно, между прочим, из свидетельства Евсевия Ц. И. 5:16, который цитирует одно сочинение неизвестного автора против монтанистов (может быть Аполлинария, или Аполлония), где говорится, что в синагогах иудейских женщины никогда не подвергались бичеванию и не побивались камнями. Таким образом, отсюда видно, что мужчины не были исключением. Бичевания в синагогах назначались, как предполагают, по приговорам трибунала из трех, которые были в них судьями.

18. и поведут вас к правителям и царям за Меня, для свидетельства перед ними и язычниками.

(Мк. 13:9; Лк. 21:12). Под правителями и царями можно разуметь вообще каких бы то ни было лиц, к которым иудеи или язычники по своей злобе могли или теперь, или после повести проповедников. Отведение апостолов совершится не по поводу каких-либо преступлений, совершенных апостолами, но “за Меня” (ср. Мф. 5:11), т.е. страдания апостолов должны были служить свидетельством о Христе пред всеми людьми, перед которыми ученики будут страдать, безразлично, перед иудеями, или перед языческими правителями и царями, или перед язычниками. Мысль та, что в то время, когда люди будут удовлетворять своей жестокости и злобе, подвергая учеников Спасителя позору и страданиям, эти самые испытания их будут направлены Богом к пользе и преуспеянию Евангелия и Царства Небесного (Морисон).

19. Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать; ибо в тот час дано будет вам, что сказать,

¹²⁹ чтобы вам быть неукоризненными и чистыми, чадами Божиими непорочными среди строптивного и развращенного рода, в котором вы сияете, как светила в мире...

У синоптиков (Мк. 13:10, 11; Лк. 21:11, 12) везде выражается одна и та же мысль, только в различных словах. Ученики не должны заботиться. Не должны обдумывать того, что говорить. Не должны защищаться. “В тот час,” когда именно они предстанут на суд, будет им дано, что им говорить.

20. ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас.

(Мк. 13:11; Лк. 21:15). Дух Святой будет пользоваться учениками, как бы Своими орудиями, для говорения и в их собственную, и в Свою защиту. Он лучше, чем сами ученики, знает, как и что сказать. Как ни кратки эти слова Спасителя, в них выражаются столь глубокие мысли, что анализ может только уменьшить их силу. Одно можно только сказать, что ни один человек не мог так говорить, как говорил здесь Спаситель.

21. Предаст же брат брата на смерть, и отец — сына; и восстанут дети на родителей, и умертвят их;

Стих этот повторяется почти совершенно буквально у Мк. 13:12 и не сколько иначе у Лк. 21:16. Так как у последних двух синоптиков слова эти приводятся в последней речи Христа при оставлении иерусалимского храма на страстной неделе, то думают, что здесь так называемая истериология, т.е. послесловие, внесенное сюда Матфеем. Так это было, или же Христос только повторил эти слова в Своей последней речи, трудно решить в настоящее время. Ничто не мешает признать, что слова эти могли быть Им повторены. Как бы то ни было, только историческое исполнение этого предсказания не подлежит никакому сомнению, и во время гонений на христиан известно немало случаев, когда родители и другие близкие люди выступали против детей и наоборот (в пример указывают особенно на великомученицу Варвару, мучениц Христину и Лукию). Если бы кто-нибудь сказал, что же тут благодетельного в учении Христа, когда оно побуждает восставать детей против родителей и т.д., то на это можно ответить, что без такого воздействия зло, процветающее в мире, было бы еще больше и оставалось бы неизученным. Благополучие многих требует и многих жертв.

22. и будете ненавидимы всеми за имя Мое; претерпевший же до конца спасется.

Стих буквально повторяется у Марка 13:13 и Луки 21:17. (У последнего, впрочем, без последней половины, которая заменяется в 21:19 словами: “терпением вашим спасайте души ваши”). Указывается на предмет ненависти, но не указывается на ее причину. Другими словами, ненависть ко Христу начинается и продолжается как бы без всякой причины, только потому, что Он Христос. Одно только имя Его способно возбуждать во многих людях ненависть. Ясно, что тут есть какие-нибудь тайные причины, на которые Он не указывает прямо, но вполне понятные. Слишком высоки идеалы, слишком высоки требования, которые, как кажется на первый раз, неприменимы к жизни и проведение которых требует тяжелой борьбы. А где борьба, там и ненависть, которая отсутствует только разве в немногих случаях, не относящихся собственно к борьбе. Выражение “всеми” объясняют различно. По одним это выражение поставлено вместо “многими” (Феофилакт); по другим — это только популярное выражение всеобщей ненависти; исключения исчезали из виду (Мейер и Морисон). Ни то, ни другое объяснение, по-видимому, не могут считаться удовлетворительными. Выражение будет понятнее, если мы опять обратимся к представлению о борьбе, когда люди разделяются на два лагеря. Люди противоположного или

враждебного лагеря и называются здесь “всеми.” Для них будет служить предметом ненависти даже только одно имя Христа. Дальнейшее выражение в греч. можно понимать двояко: “за имя Мое претерпевши до конца — он спасется;” или, как в русском: “будете ненавидимы всеми за имя Мое; претерпевшие же” и проч. Если бы было первое, то артикль пред словом “претерпевший” заменен бы был артиклем пред “за имя Мое” (ср. 24:13). Выражение “до конца” объясняют также различно: конец страданий учеников, конец жизни, разрушение Иерусалима и проч. Но гораздо лучше объяснять, конечно, “до конца страданий,” потому что в этом, по-видимому, и заключается самая сущность дела. “Важно не начало, а завершение,” говорит Иероним.

23. Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой. Ибо истинно говорю вам: не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий.

Первое впечатление, которое остается в нашем уме при чтении стиха, состоит в том, что Христос, посылая учеников на проповедь, и Сам, по-видимому, хотел удалиться от них на более или менее продолжительное время. Куда Он удалился, неизвестно, а что делал в это время, известно только отчасти; но что удаление действительно было, в этом едва ли возможно сомневаться. Таким образом, простой, естественный и ближайший смысл слов Христа заключается в том, что не успеют апостолы обойти всех городов Израильских, к ним снова придет, с ними снова встретится Сын Человеческий. Теперь они должны отправляться одни; Он их оставит на время. Но эта разлука не будет продолжительна, Он опять будет с ними. По-видимому так, как изложено, понимал это место Иоанн Златоуст, утверждая, что здесь “Господь говорит не о тех гонениях, которые имели быть после, но о тех, которые долженствовали быть прежде распятия и страдания Его.” “Вы не успеете обойти Палестины, как Я тотчас приду к вам.” При таком толковании не остается без значения и выражение “Сын Человеческий.” Оно могло означать, что Христос возвратится к ученикам не в славе и силе, но в еще более уничиженном состоянии, и обесславленный, не менее страдающий, чем и самые ученики.

24. Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего:

(Лк. 6:40). Если выражение “Сын Человеческий” в предыдущем стихе понимать в том смысле, как указано, то слова 24 стиха содержат в себе весьма тонко выраженный переход к дальнейшей речи. С Сыном Человеческим обращаются и будут обращаться не так, как бы следовало. Он представляет из Себя страдальца, подобного изображенным Им апостолам. Это должно служить для апостолов утешением и в их страданиях. Почему? Потому что это обычный порядок вещей, хотя и не нормальный. Если господина преследуют, то в это время преследуют и его слуг, если учитель не находится в почете, то не пользуются почетом и его ученики. Если бы было иначе, то ученики были бы выше своих учителей, а рабы — своих господ. Мысль, здесь выраженная, повторяется, с различными вариантами, у Лк. 6:40 (в нагорной проповеди) и у Ин. 13:16. По словам Альфорда это была пословица.

Стих этот хорошо объясняется Феофилактом, который говорит: “но ты спросишь: как “ученик не выше учителя,” когда мы видим, что много учеников бывает лучше своих учителей? Узнай же, что пока они ученики, они меньше учителей; но когда становятся лучше их, то они уже не ученики, подобно тому, как и раб, пока остается рабом, не может быть выше своего господина.” С этою мыслью вполне согласуется и указанное выше выражение Луки, по которому “усовершенствовавшись, будет всякий, как учитель его.”

25. довольно для ученика, чтобы он был, как учитель его, и для слуги, чтобы он был, как господин его. Если хозяина дома называли веельзевулом, не тем ли более домашних его?

(Лк. 6:40). Ученик может, конечно, превзойти своего учителя и раб — господина. Но так бывает не всегда; обыкновенно же бывает совершенно достаточно, если раб или ученик добьются того, чтобы походить на своих господ и учителей. Особенно это имеет значение в том случае, когда речь идет о таком Учителе, как Христос. Ученики совершенно не могут сравняться с Ним. Для них было бы совершенно довольно, если бы они хотя только немного походили на своего Учителя. В чем же походили? В необычайной способности к учению, в совершении необычайных чудес? Нет, в том, что они должны страдать так же, как и их Учитель. Они, конечно, могут Ему в этом подражать. Но им никогда не придется сравняться с Ним в этом отношении.

Дальнейшая речь служит как бы пояснением, почему это так. Если хозяина дома называют люди Веельзевулом, то домашние, ученики, подчиненные не могут надеяться на лучшее с собой обращение. Дело, конечно, не в названии самом по себе, а в том, какие последствия отсюда получаются. Как бы мы ни объясняли слово Веельзевул, название какого-нибудь человека Веельзевулом во всяком случае служит указанием на дурную связь и признаком враждебных отношений к человеку. Таким образом, если к учителю люди относятся с враждой, то и ученики должны ожидать к себе подобного же отношения. Замечательно, что Спасителя, как видно из Евангелий, никогда и никто не называл Веельзевулом. Поставлялась в связь с Веельзевулом только Его деятельность (Мф. 9:34; 12:24, 27; Мк. 3:22; Лк. 11:15, 18, 19). Выражаясь, как указано в Евангелиях, Он и хочет сказать именно только это.

Самое слово Веельзевул доставило многочисленные затруднения экзегетам, и можно сказать, что вопрос об этом предмете не решен окончательно до самого настоящего времени. Этим именем называлось филистимское божество в Аккароне, о котором встречаются только простые упоминания в 4 Цар. 1:2, 3, 16. Но там везде имя это пишется по-еврейски не Веельзевул, а Веельзебуб. Так как зебуб по-еврейски значит “муха,” то и слово *Веельзебуб* можно переводить “бог (господин, начальник) мух.” С таким объяснением этого слова согласуется и перевод LXX, которые везде в указанных местах передают Ваалзебуб через “Ваалмуха” (Βάαλ μύια), божество аккаронское. Но был ли этот Ваал “богом мух,” или же сам был “бог-муха,” решить чрезвычайно трудно по недостатку данных. Из дошедших до нас из древности монет, насколько нам известно, только на одной серебряной монете Арада встречается изображение мухи; но и это показывает, что язычеству во всяком случае не чуждо было представление о “боге-мухе.” Нам нет надобности вдаваться в какие-либо подробные исследования об этом филистимском боге, которые читатели найдут в комментариях на четвертую книгу Царств. Если бы в Новом Завете название аккаронского бога было Веельзебуб, то толкование упростилось бы по меньшей мере наполовину. Но в Новом Завете мы не встречаем названия Веельзебуб, а везде Веельзевул, впрочем, далеко не во всех кодексах. Вульгата, Сирийский Пешито, Сирийско-Синайский, Киприан, Иероним, Августин, Беаза и др. пишут Βεελζεβοῦβ. Таким образом, возникают вопросы, во-первых, об отношении этого новозаветного Веельзевула к аккаронскому Веельзебубу, — есть ли Веельзевул то же самое божество, которое почитали в Аккароне, или другое; и во-вторых, какое правильное чтение в Новом Завете, Веельзевул или Веельзе-

буб. На последний вопрос можно ответить утвердительно в том смысле, что чтение Веельзебуб удостоверяется сильнее, чем Веельзевул.

Но в таком случае чем же объяснить такую перемену, предполагая, что это тот же самый аккаронский бог, только названный иначе? Объясняют это тем, что еврейские остряки и насмешники изменили слово *зебуб* в *зевул* — слово, встречающееся в Талмуде (от *забал* — свертываться, скомкиваться) и означающее ком, нечистота, навоз, и таким образом аккаронский бог из “бога мух” превратился в “бога нечистот” или “навоза.” (Что вполне в контексте общехристианских представлений и сатане! *Прим. ред.*)

Хотя такие перемены не остаются без аналогий и в других случаях, потому что “бранные слова против идолопоклонников ясно были дозволены у иудеев,” однако против такого производства можно возразить, что навоз на раввинском языке — “зебель,” а не “зевул,” и таким образом получилось бы не Веельзевул, а Веельзебель. Кроме того, если принять такое мнение, то окажется, что Спаситель, для выражения Своей мысли, воспользовался в данном случае народной остротой, и притом не совсем чисто плотного характера, что едва ли вероятно. Поэтому некоторые принимают и другое объяснение, по которому Веельзевул значит “бог (господин) жилища” (*dominus domicilii*), во-первых, потому, что в раввинской литературе *зебул* есть название четвертого неба, где находится небесный Иерусалим, храм, жертвенник и Михаил, а *зиббуль* — идольское жертвоприношение, а во-вторых, потому, что Христос Сам, по-видимому, объясняет значение употребленного им названия словами “хозяин дома.” Объяснение это также подлежит многим возражениям, но пока остается единственным, на котором можно остановиться. В этом случае Веельзевул значит “глава храма” или “идольского жертвоприношения.” Это самый злейший и главнейший из демонов, который был зачинщиком идолопоклонства и побуждал к нему. “Господь храма” (который был Его Церковью) был для них “главою идольского богослужения,” представителем худшего из демонов. Чего же могли ожидать “домашние его” при таком обращении? (Эдер-шейм).

В заключение заметим, что в этом стихе встречается довольно странная конструкция, не выраженная в нашем русском переводе. По буквальному переводу: “довольно для ученика (= ученику), чтобы он был, как учитель его, и слуга, как господин его.” Вместо дательного (слуге или для слуги) во втором случае поставлен в греч. именительный (слуга). Думают, что этот именительный поставлен вследствие “небрежного перевода.”

26. Приглашение к безбоязненному исповеданию Христа.

26. Итак не бойтесь их, ибо нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, что не было бы узвано.

(Лк. 12:2). Слово “итак” ясно указывает на связь этого стиха с предыдущими. Спаситель теперь увещевает Своих учеников не бояться злых людей, и в основание Своего увещания ставит не бессилие врагов, не божественную защиту учеников против них, а то, что все тайное со временем раскроется. Сразу же видно, что этот стих не так прост для объяснения, каким представляется с первого раза. Кроме того, затруднительно объяснить и такое категорическое утверждение, по которому все тайное непременно должно раскрыться. Разве нет тайных дел, которые никогда не были и не будут раскрыты? Такого рода затруднения заставляли многих древних и новых толкователей относить исполнение слов Христа исключительно к будущему суду, когда Господь “осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения, и тогда каждому будет похвала от Бога” (1 Кор.

4:5). Так объяснял это место Иероним, который продолжает: не бойтесь жестокости гонителей и ярости богохульников, потому что наступит день суда, когда обнаружатся ваша добродетель и их неправда. Но Златоуст и Феофилакт не относили этих выражений к будущему суду, а толковали их в том смысле, что истина обнаружится, и время покажет и добродетель учеников, и злобу клеветников. “Подождите немного, говорит Златоуст, и все будут называть вас спасителями и благодетелями вселенной. Время все сокровенное открывает; оно изобличит и клевету врагов, и откроет вашу добродетель.”

27. Что говорю вам в темноте, говорите при свете; и что на ухо слышите, проповедуйте на кровлях.

(Лк. 12:3). Из этих слов Христа можно сделать прямой и ясный вывод, что Он не говорил пред учениками этой речи открыто и всенародно. “Он беседовал с учениками наедине и в маленьком уголке Палестины” (Иоанн Златоуст). Но то, что говорил Он при таких обстоятельствах, ни Ему Самому, ни ученикам совсем не было надобности скрывать. При помощи разных образных выражений, которые нет надобности понимать буквально, потому что они были заимствованы из обыденной жизни и не содержали при этом никаких намеков на обычаи синагоги, Спаситель разъясняет эту мысль. То, что Я говорю только в вашем присутствии, говорите при всех; то, что вы слышите от Меня как бы на ухо, говорите во всеуслышание.

28. И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне.

(Лк. 12:4). Смысл стиха 28 тот, что заповедуется бояться Бога больше, чем людей, надеяться на Него больше, чем на людей. Подобное место у Иакова 4:12. Евфимий Зигабен: “страх изгоняйте страхом, не пред людьми, а пред Богом.” Это толкование называют “превосходным.” О душе здесь говорится, что она будет не убита, но погублена, потому что, по замечанию Бенгеля, душа бессмертна.

29. Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без воли Отца вашего;

(Лк. 12:6). Непременно избран пример маленьких, ничтожных птичек вообще (στρουθία), а не воробьев (хотя στρουθίων значит и воробей), и притом не одной, а двух, чтобы еще сильнее показать их малую ценность. У Луки вместо двух — пять, πέντε. Указание, вероятно, имело в виду знакомые всем обычаи продажи птичек на рынке.

Ходячая медная монета в Палестине тогда была ас, древне-латинский ассарий и после греч. ἄσπριον. Стоимость аса равнялась первоначально 1/10 динария, а после пунической войны (217 г. до Р. Х.) только 1/16 динария. Самой маленькой монетой была *прута* = 1/8 аса; с нею была тождественна встречающаяся в Новом Завете лепта, составлявшая половину кодранта (Шюрер). Выражение не “упадет” имеет общее значение не погибнет, независимо от причин этой гибели. Поэтому праздно рассуждать о том, гибнет ли птичка потому, что попадает в силоч, бывает подстрелена, падает ли она из воздуха или ветвей и проч.

30. у вас же и волосы на голове все сочтены;

(Лк. 12:7). У Луки 21:18: “но и волос с головы вашей не пропадет.” Образное и пластическое выражение. Иначе сказать: даже и волосы на голове вашей, как ни малоцен-

ны сами по себе, находятся однако вот на счету, ни один из них не пропадет без ведома и воли Божиих.

31. не бойтесь же: вы лучше многих малых птиц.

(Лк. 12:7 вторая половина стиха — с небольшой разницей). Смысл тот, что если бы вы и немного были лучше маленьких птичек, то и тогда о вас было бы велико попечение вашего Небесного Отца. Оно, следовательно, тем больше, чем больше цена учеников превосходит цену маленьких птичек. Перевод русский не совсем точен и сделан больше по смыслу, чем буквально. В подлиннике: вы отличаетесь от многих маленьких птичек. Русский перевод сходен со славянским, латинской Вульгатой, немецким и английским переводами.

32. Итак всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным;

(Лк. 12:8). Букв. всякий, кто исповедует во Мне пред людьми, исповедаю и Я в нем пред Отцом Моим Небесным. Мысль, которую хотел выразить здесь Спаситель, понятна. Ὁμολογέω значит между прочим признавать, а относительно Христа признавать Его Мессией и учение Его божественным. Такое признание может выражаться не только в словах, но и делах.

Связь с предыдущим также достаточно ясна. Заговорив о гонениях за имя Его, Спаситель здесь указывает, какие последствия их могут быть. Многих они заставят вследствие страха или мирских привязанностей отречься от Него, подобно Петру. Предусматривая это, Он и говорит о том, какие последствия могут быть такого отречения. Феофилакт объясняет, впрочем, этот стих несколько иначе. “Не сказал: кто исповедует Меня, но Мной, т.е. Моею силою. Об отрекающихся же не сказал: Мною, но от Меня, показывая этим, что отрекается тот, кто не имеет помощи свыше.”

33. а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным.

(Лк. 12:9). Мысль та же, что и в предыдущем стихе, только выраженная в виде отрицания. Этот стих может служить к пояснению того, о чем говорится в предыдущем стихе.

34. Вражда между людьми.

34. Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч,

Параллельное место у Луки 12:51, где та же мысль выражена несколько иначе. Лучшим объяснением этого стиха могут служить слова Иоанна Златоуста: “как же Сам Он заповедовал им (ученикам), входя в каждый дом, приветствовать миром? Почему же, равным образом, ангелы воспевали: слава в вышних Богу и на земли мир? Почему также и все пророки благовествовали о том же? Потому что тогда особенно и водворяется мир, когда зараженное болезнью отсекается, когда враждебное отделяется. Только таким образом возможно небу соединиться с землею. Ведь и врач тогда спасает прочие части тела, когда отсекает от него неизлечимый член; равно и военачальник восстанавливает спокойствие, когда разрушает согласие между заговорщиками.” Далее Иоанн Златоуст говорит:

“единомыслие не всегда бывает хорошо; и разбойники бывают согласны. Так и брань (противостояние) была следствием не Христова определения, а делом воли самих людей. Сам Христос хотел, чтобы все были единоголосны в деле благочестия; но как люди разделились между собою, то и произошла брань.”

35. ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. 36. И враги человеку — домашние его.

(Лк. 12:52, 53). Здесь высказывается мысль, которая, вероятно, иудеям была хорошо известна, потому что слова Христа представляют *цитирование* из Мих. 7:6: “*ибо сын позорит отца, дочь восстает против матери, невестка — против свекрови своей; враги человеку — домашние его.*”

37. Условия следования за Христом.

37. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня;

(Лк. 14:26). У Луки выражена та же мысль, но только гораздо сильнее. Вместо: “кто любит более” — если кто “не возненавидит отца своего, и матери, и жены, и детей” и проч. Объясняли выражения обоих евангелистов в том смысле, что здесь говорится о большей любви к Спасителю и вообще, и когда того требуют обстоятельства; например, когда с заповедями Его не согласны ближайшие родственники, когда любовь к ним потребовала бы нарушения этих заповедей. Или: любовь ко Христу должна отличаться такой силой, что любовь к отцу, матери и другим должна казаться в сравнении с любовью ко Христу неприязнью. Нужно заметить, что слова эти напоминают Втор. 33:9, где Левий “говорит об отце и матери своей: я на них не смотрю, и братьев своих не признает, и сыновей своих не знает; ибо они, левиты, слова Твои хранят и завет Твой соблюдают;” и Исх. 32:26-29, где говорится об избиении Израильтян после устройства золотого тельца, когда каждый убивал брата своего, друга, ближнего своего. Таким образом, и в Ветхом Завете нет недостатка в примерах, когда исполнение заповедей Господних требовало ненависти и даже убийств близких людей. Но нельзя, конечно, думать, что Христос внушает Своими словами какую бы то ни было ненависть к близким, и что эта заповедь Его отличается какой бы то было черствостью. В жизни совсем не безызвестны случаи, когда любовь, например, к друзьям превышает любовь к самым близким родственникам. Слова Спасителя указывают на божественное и возвышенное самосознание Сына Человеческого; и никто, по здравом рассуждении, не может сказать, что Он требовал здесь чего-либо превышающего человеческие силы, безнравственного или незаконного.

38. и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня.

(Мк. 8:34; Лк. 9:23; 14:26). Реальный смысл этого изречения вполне понятен. Следовать за Христом, значит прежде всего взять крест. Здесь в первый раз в Евангелии Матфея буквальная речь о кресте. Спаситель Сам уже нес в то время этот крест втайне. Несение креста другими предполагается добровольным. Буквально понимать это выражение нет никакой надобности. Под крестом разумеются вообще страдания. Выражение это встречается еще у Матфея 16:24.

39. Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее.

(Мк. 8:35; Лк. 9:24). Буквально “нашедший душу свою...” “найдет ее.” Кроме указанного места, изречение в несколько измененном виде встречается еще Матфея 16:25; Лк. 9:24; 17:33; Ин. 12:25.

40. Заключение.

40. Кто принимает вас, принимает Меня, а кто принимает Меня, принимает Пославшего Меня;

Мысль, выраженная в этом стихе, указывает на божественное самосознание Христа, потому что под “Пославшим” нельзя понимать никого, кроме Бога. Она повторяется в различных вариантах у Матфея и в других Евангелиях. (Мф. 18:5; Мк. 9:37; Лк. 9:48; 10:16; Ин. 13:20).

41. кто принимает пророка, во имя пророка, получит награду пророка; и кто принимает праведника, во имя праведника, получит награду праведника.

Общий смысл этого выражения довольно ясен. Кто входит в общение с пророками, тот получает такую же награду, какую получают пророки; и кто входит в общение с праведниками, тот получает такую же награду, какую получают праведники. Награда здесь подразумевается, конечно, та, которая дается от Бога. Не материальная какая-нибудь награда, а духовная. Затруднительным здесь является только выражение, “*во имя пророка*” и “*во имя праведника*.” Почему не сказано просто: пророка и праведника, а во имя? Греческое выражение εἰς ὄνομα допускает такой перевод: кто принимает пророка за пророка, и праведника за праведника и проч. Неправильная греческая форма, обязанная своим происхождением евр. *бешем* (Блясс).

Иероним перефразирует это выражение так: кто пророка принимает, как пророка, и разумеет его, как говорящего о будущем, тот получает награду пророка. Иудеи, понимавшие пророков в точном смысле, не получают награды пророков. Иначе сказать, во всякой профессии плевелы смешаны с пшеницей. Объясняя тот же стих, Иероним далее спрашивает: “следовательно и ложных пророков и Иуду мы должны принимать и им предоставлять содержание? Предупреждая об этом, Господь сказал раньше, что нужно принимать не лица, а имена; и награды не будут лишены принимающие, хотя бы тот, кого они принимают, и не был достоин.” Принимающие показывают, что повинуются Богу, как пророк. Подобно этому и принимающие разбойников получали возмездие, назначенное разбойникам, становясь с ними в близкую связь. Так делается по обычному праву.

42. И кто напоит одного из малых сих только чашею холодной воды, во имя ученика, истинно говорю вам, не потеряет награды своей.

(Марк 9:41). Под “малыми” можно разуместь здесь только учеников, посылавшихся на проповедь, которые по своему развитию были пока похожи на детей. Самая небольшая заслуга, оказанная им, не забудется, не потеряет награды. Важность их дела придает значение даже малоценным услугам, им оказываемым. В заключение заметим, что “*только*” следует поставлять в связь с словами “*чащею холодной воды,*” а не с словами “*во имя ученика.*”

Глава 11.

1. Вопрос Крестителя и ответ Иисуса Христа.

1. И когда окончил Иисус наставления двенадцати ученикам Своим, перешел оттуда учить и проповедывать в городах их.

Стих этот составляет заключение предыдущей главы и мало имеет отношения к 11 главе. Букв. ушел (μετέβη). Выражение “в городах их” следует понимать в неопределенном значении, в значении вообще иудейских городов.

2. Иоанн же, услышав в темнице о делах Христовых, послал двоих из учеников своих

Вся 11 глава не имеет никаких параллелей у Марка. Параллельное место Мф. 11:2-19, у Лк. 7:18-35. Мф. 11:2-3 имеет сходство с Лк. 7:18-21; напротив, 11:4-11 Матфея буквально сходны с большей частью того, что говорится Лк. 7:22-28. Ст. 2-й Матфея у Луки имеет такой вид: “и возвестили Иоанну ученики его о всем том,” т.е. о чудесах Христа, и в частности, о воскрешении сына вдовы Наинской. Таким образом, сведения о “делах Христа” (Мф.) Иоанн получил от своих собственных учеников. Это и было внешним поводом к посольству от Иоанна, хотя действительные, или лучше, тайные мотивы посольства и не указываются.

Где произошла встреча Спасителя с учениками Иоанна, об этом евангелисты ничего не сообщают. Но несомненно, что она произошла в отсутствие апостолов. Нахождение Крестителя в темнице предполагается, как нечто известное читателям, и об этом уже сказано было Матфеем раньше (4:12). Иоанн находился в темнице в Махероне (митр. Филарет), или, как читают другие, в Махере, о чем говорит Иосиф Флавий, (Древности иудейские 18:5, 2). Под “делами” Христа понимают не только Его учение, но вообще всю Его деятельность, в состав которой входила и Его проповедь. Вместо русского “Христовых” в некоторых греческих текстах “Христа” — родительный с артиклем для обозначения собственного имени. По мнению Альфорда это показывает, что дела Христа, о которых сказали Иоанну, не были делами того, кого он знал только как Иисуса, но делами Икупителя-Христа. Поэтому Иоанн и пожелал теперь удостовериться в тождестве Иисуса и Христа. Но так как в некоторых древних кодексах и у Оригена слово “Христа” заменено словом “Иисуса,” то ясно, что древние, может быть, не придавали “делам” того значения, какое придает ему Альфорд. Нужно только допустить, что употребление слова “Христа” не было здесь совершенно случайным. Дела, совершаемые Христом, не могли принадлежать никому другому, кроме действительного, истинного Христа, которого ожидали.

В чтении дальнейших слов существует разница. Одни читают “послал чрез” (διὰ), другие “послал двух” (δύο). Это разночтение, конечно, всего лучше объясняется большим сходством обоих этих слов (διὰ и δύο). Далее, на переписчиков могло влиять в настоящем случае и выражение Луки, у которого ясно стоит “два”(ср. Мф. 18:19; Мк. 11:1; 14:13; Лк. 10:1; Ин. 8:17). Наконец, и конструкция “послал чрез” необычна. Об этом различии не было бы особенной надобности подробно говорить, если бы то или другое чтение совсем не оказывало никакого влияния на смысл, а следовательно, и на толкование рассматриваемого места. Именно, существует большая разница в том, послал ли Иоанн “двух” учеников своих с тем, чтобы они, почти от собственного имени, предложили Христу вопрос; или же толковать стих так, что Иоанн, не имея возможности видаться с Христом, вследствие заключения в темницу, послал к Нему просить “чрез” учеников своих разрешить

недоразумения, которые волновали его самого, Иоанна. В первом случае желают получить от Христа ответ, и получают его, ученики; во втором они являются только агентами Иоанна, не имеют сами по себе никакого значения, походят на людей, которые отправляются за покупкой хлеба для других, сами не будучи совсем голодны. Конечно, в соответствии с показанием Луки, мы имеем полное право допустить и в настоящем случае, что учеников было двое. Посольство могло быть незадолго до мученичества и смерти Крестителя, вероятно, на 32 году жизни Христа, во второй год Его проповеди, когда Он уже прославился Своими учением и чудесами. (В славянском переводе — *посла два от ученик своих*. Прим. ред.)

3. сказать Ему: Ты ли Тот, Который должен придти, или ожидать нам другого?

(Лк. 7:19). Уже в древности поднимался вопрос, зачем, собственно, отправил это посольство к Христу Иоанн. Можно сказать, что, по общему взгляду древних церковных толкователей, Иоанн отправил это посольство не ради себя, а только ради своих учеников. Ученики сомневались в Христе, и они именно должны были убедиться в Его достоинствах как Мессии. Представители “ортодоксального” взгляда на этот предмет — Иоанн Златоуст, Иероним, Иларий, Евфимий Зигабен, Феофилакт и другие. По их мнению, сам Иоанн, столько раз убежденно свидетельствовавший о Христе, как об Агнце Божьем и проч., не мог иметь о Нем никаких сомнений. Но так как ученики Иоанна не были расположены ко Христу и завидовали Ему, то, чтобы обратить их, Иоанн посылает их, чтобы они, увидев чудеса, уверовали, что Христос больше Иоанна. Иоанн не спрашивает, как незнающий; потому что сам указывал на Спасителя в то время, когда другие не веровали в Него (Ин. 1: 29¹³⁰ и Мф. 3:17). Подобно тому, как Спаситель просил показать Ему место, где был погребен Лазарь, чтобы другие увидели воскрешенного мертвеца и, таким образом, уверовали, так и Иоанн, которому предстояла смерть от руки Ирода, посылает теперь своих учеников ко Христу, чтобы они, увидев по этому случаю знамения и силы, уверовали в Него, и, предлагая вопрос своего учителя, сами научились. В новейшей экзегетике все более и более утверждается мнение, что сомневался сам Иоанн.

4. И сказал им Иисус в ответ: пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите:

(Лк. 7:22). Если бы Христос ответил, что Он — Мессия, то такой ответ был бы в настоящем случае свидетельством Христа о Самом Себе и показался бы неистинным. Это побудило Спасителя дать не прямой, хотя и вовсе не уклончивый, ответ ученикам Иоанна. Нет никакой надобности предполагать, что Он нарочно для них совершил чудеса, о которых говорится дальше. Иисус Христос просто ссылается на них, как на факт, который был известен всем, не исключая и самого Иоанна. Но это, конечно, не исключает возможности, что чудеса были совершены и пред глазами учеников (см. Лк. 7:21). Вместо теоретических доказательств Спаситель предлагает очевидные истины — *ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε* (что слышите и видите).

5. слепые прозревают и хромы ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют;

(Лк. 7:22). В одном только кодексе опущено выражение “и хромы ходят;” во многих кодексах “мертвые воскресают” поставлено или после “нищие благовествуют,” или греч. *εὐεῖρονται* заменено *ἀνίστανται*. Просматривая рукописные варианты, мы встречаемся

¹³⁰ На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира.

здесь с очень любопытным явлением, указывающим на древние исправления со стороны переписчиков, которые, в разных рукописях, то опускали, то прибавляли “и” (καί). Стих этот, по лучшим рукописям, читается так:

Слепые прозревают
И хромы ходят,
Прокаженные очищаются
И глухие слышат,
И мертвые воскресают,
И нищим благовествуется.

У Лк. 7:22 в греческом (по лучшим чтениям) нет ни одного “и,” за исключением поставленного перед ἡκούσατε. Самое место заимствовано из Ис. 61:1. Употреблял ли пророк (29:18, 19; 35:5, 6) слова “слепые, глухие, хромы и немые” в собственном или переносном смысле, этого нельзя разьяснить. Матфей понял их в собственном смысле. В том же смысле говорит и Иисус Христос (Цан). Словами пророка Он изображает здесь Свою собственную чудесную деятельность и ставит ее доказательством Своего мессианства. Ответ как нельзя лучше подходит к вопросу Крестителя.

Место Исаии по переводу LXX несходно по выражениям со словами обоих евангелистов и читается так: “Дух Господа на Мне, почему (οὐ ἐνεκεν) Он помазал Меня благовестить Себя (о Себе) нищим (εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς), послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедать пленникам освобождение и слепым прозрение” (ср. Ис. 35:3 и сл.). По переводу с еврейского: “Дух Господа Иеговы на Мне, почему помазал Иегова Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, возвестить пленным освобождение и узникам — открытие темницы.” Обе цитаты изменены у евангелистов так, чтобы цитирование подходило к настоящему случаю. Слова “нищим благовествуется” поставлены у них на последнем месте. Относительно этого последнего выражения следует сказать, что русский и славянский переводы (нищие благовествуют) неточны и не имеют никаких оснований. “Благовествовать” по-гречески εὐαγγελίζειν с дательным, а не εὐαγγελίσεσθαι. Если перевести действительный залог в общий, то дательный переходит в именительный, вроде того, например, как: мне приносят пользу (действ.) и я пользуюсь (общ.). Глагол εὐαγγελίζομαι встречается в Евангелии Матфея только здесь. Для объяснения конструкции лучше всего может служить Евр. 4:2, 6: “ибо и нам оно оповещено,” т.е. обетование (καί γὰρ ἐσμὲν εὐαγγελισμένοι), “как и тем,” “а те, которым прежде возвещено” (καὶ οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες) и т.д. Это правда, что εὐαγγελίζομαι может соединяться и с винительным падежом. Но в еврейском тексте у Исаии — *лебассер анавим*, где *анавим* (нищие) винительный падеж, служит поверкой принятого чтения — благовествовать нищим. Вульгата — *pauperes evangelizantur*; нем. *den Armen wird das Evangelium geprediget*; англ. *and the poor have the gospel preached to them*. Точно, хотя и не по-русски, можно перевести: нищие благовещуются = *нищим благовествуется*.

6. и блажен, кто не соблазнится о Мне.

(Лк. 7:23). Это по поводу Моего смиренного уничиженного состояния. В ст. 5 Иисус Христос представил объективные доказательства Своего мессианского достоинства, говоря о Своих делах. В ст. 6 Он говорит о Себе. Слова Его имеют общий смысл.

7. Свидетельство Христа об Иоанне Крестителе.

7. Когда же они пошли, Иисус начал говорить народу об Иоанне: что смотреть ходили вы в пустыню? трость ли, ветром колеблемую?

(Лк. 7:24). Речь Спасителя у двух евангелистов отличается почти буквальным сходством (вместо ἐξήλθατε у Луки ἐξεληλύθητε). “Трость ли, ветром колеблемую?” — выражение метафорическое для обозначения, по противоположности, характера Иоанна. Слушатели Христа могли понять слова Его только в том смысле, что если Иоанн и послал к Нему учеников спросить, как бы удостовериться о Его личности, то это нисколько не значило, что Иоанн колебался в своих верованиях и убеждениях, подобно какой-нибудь тростинке на берегах Мертвого моря или Галилейского озера. Так как Иоанн не походил на тростинку, то в уме слушателей сразу же, по ассоциации, могло возникнуть представление о таком дереве, которое не склоняется ни пред каким напором ветра, не уступает никакой буре. Буря вскоре вырвет такого человека с корнем, и он погибнет, но никогда не поколеблется, будучи жив. Все, что известно о Крестителе, показывает, что он был именно такой человек и что слова Христа были вполне ясной и точной характеристикой этой великой личности. Иоанн предложил свой вопрос потому, что не колебался в своих суровых, аскетических воззрениях на жизнь и Самого Мессию.

8. Что же смотреть ходили вы? человека ли, одетого в мягкие одежды? Носящие мягкие одежды находятся в чертогах царских.

(Лк. 7:25). Предложив в 7 ст. вопрос, Спаситель оставляет его без ответа. Но этот ответ со стороны народа можно подразумевать; на вопрос 7-го стиха народ мог только ответить: нет, мы ходили в пустыню смотреть не на трость, ветром колеблемую. Но зачем же ходили вы? Человека смотреть, одетого в мягкие одежды?

Так по лучшим чтениям. На эти вопросы отрицательные ответы опять только предполагаются, хотя добавление “носящие мягкие одежды находятся в чертогах царских” и служит подтверждением основательности предполагаемых отрицательных ответов. Повторение таких вопросов служит здесь для усиления речи, выставляет истину с разных сторон, и в древности употреблялось величайшими художниками ораторского искусства.

Но Иоанн не был и человеком, одевающимся в мягкие одежды. Почему? Потому что такие люди живут в чертогах царских. Что это так, было ясно для всех. Иоанн жил не в чертогах царских, а в пустыне и потом в темнице. В пустыне он не походил на тростник, не колебался так же, как тот; а темница, хотя и была при дворце, совсем не походила на царский чертог. Жизнь Иоанна была настолько сурова, что его ни в каком случае нельзя было считать за человека изнеженного.

9. Что же смотреть ходили вы? пророка? Да, говорю вам, и больше пророка.

(Лк. 7:26). Смысл слов Христа достаточно ясен. Спаситель опять спрашивает: но зачем же вы ходили (в пустыню)? Пророка смотреть? Здесь предполагается положительный ответ; да, пророка. Но лицо, которое народ ходил смотреть, больше, чем пророк (Вульгаия, *plus quam prophetam*). Соображения о том, что сам Иоанн не признавал себя за пророка (Ин. 1:21¹³¹), вследствие смирения, и что пророком в собственном смысле называется тот, кто предсказывает будущее, как Исаия, Иеремия и прочие пророки, Иоанн же предсказывал не будущего Христа, а указывал уже на пришедшего, — едва ли относятся к

¹³¹ И спросили его: что же? ты Илия? Он сказал: нет. Пророк? Он отвечал: нет.

делу, не говоря о том, что мнение это неверно и само по себе, потому что предсказание будущего было только одной из сторон деятельности ветхозаветных пророков. В общественном мнении евреев пророки ценились высоко, хотя и не всеми. Говоря, что Креститель больше, чем пророк, Спаситель высказывает ему пред народом наивысшую похвалу. Но этого мало. Будущее здесь как бы приближается к настоящему. Если бы Иоанн был только пророк, то, подобно пророкам, смотрел бы на Спасителя, как на предтечу будущего Мессии. Но Креститель больше пророка. Он сам не кто иной, как Предтеча, посланный приготовить Мессии путь.

10. Ибо он тот, о котором написано: се, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою.

(Лк. 7:27). Ст. 10 содержит в себе изложение основания, по которому Иоанн должен считаться выше пророка, Иоанн не только пророк, но и вестник пред лицом Божиим. Мысль эта подтверждается цитатой из Мал. 3:1, которая представляет огромный экзегетический интерес. Дело в том, во-первых, что эта цитата у трех евангелистов приведена несходно ни с переводом LXX, ни с еврейским текстом.

У LXX: Ἰδοὺ ἐξαποστέλλω τὸν ἀγγέλόν μου, καὶ ἐπιβλέφεται ὀδὸν про προσώπου μου, — вот, Я посылаю (высылаю) Ангела Моего, и он осмотрит путь пред лицом Моим. Текст LXX почти сходен с еврейским (вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит (продолжит) путь предо Мною). Но, как можно видеть, у Матфея ἐξαποστέλλω LXX изменено в ἀποστέλλω, вместо “пред лицом Моим” “или “предо Мною,” — “пред лицом Твоим,” поставлено ζ вместо καί; вместо ἐπιβλέφεται LXX-ти поставлено κατασκευάσει.

Если бы такие изменения речи пророка существовали только у Матфея, то их можно было бы объяснять цитированием по памяти, lapsus memoriae и проч. Но дело в том, что такая же цитата повторяется почти буквально сходно с Матфеем у Мк. 1:2 и Лк. 7:27, и притом с одинаковыми изменениями. Главное же из изменений, на которое следует обратить особенное внимание, относится к местоимению “Мною,” которое у всех евангелистов заменено словом “Тобою.” Но в Ветхом Завете есть и другая сходная цитата в Исх. 23:20:¹³² καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἀγγέλόν μου про προσώπου σου ἵνα φύλαξη σε ἐν τῇ ὁδῷ. Здесь перевод LXX сходен с еврейским текстом: “вот Я посылаю Ангела пред Тобою хранить Тебя на пути Твоем” и проч. Это последнее место не содержит в себе в собственном смысле пророчества, а только обещание защиты евреев на пути по Синайскому полуострову. Если бы указанные места в Евангелиях были заимствованы только отсюда, то трудно было бы объяснить встречающееся у Марка ὡς γέγραπται ἐν τοῖς προφήταις (1:2),¹³³ — говорится, что цитата взята не из одного пророка, а из нескольких (впрочем, нужно сказать, что такое чтение у Марка не признается новейшими экзегетами правильным). Поэтому принимают, что прямая ссылка в Евангелиях на Мал. 3:1, а место из Исх. 23:20 повлияло на изменение у евангелистов “Мною” в “Тобою” и проч.

Далее, так как выражения из пророка в трех Евангелиях приведены одинаково, то отсюда заключают, что они произнесены были Самим Христом и записаны именно так, как они вышли из Его собственных уст. Другими словами, Спаситель здесь Сам изменил первое лицо первоначального пророчества на второе — σου. Он сделал так, применив сказанное пророком Малахией к Самому Себе в достоинстве Мессии. Существование цитаты

¹³² Вот, Я посылаю пред тобою Ангела [Моего] хранить тебя на пути и ввести тебя в то место, которое Я приготовил [тебе];

¹³³ как написано у пророков: вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою.

в одинаково измененном виде у трех евангелистов показывает, что она находилась в обращении в христианских кругах первоначальной церкви и именно в форме, слегка отличной от LXX и еврейского, с заменой “предо Мною” выражением “пред Тобою.”

В этой цитате слово “ангела” следует понимать в смысле “вестника,” и притом не как бесплотного существа, а как человека. Подобное употребление слова встречается и в других местах, напр., Откр. 1:20.¹³⁴ Таким образом, по словам Спасителя, Иоанн не только пророк, но и сам есть предмет и исполнение ветхозаветного пророчества, и именно такое, которое относится к явлению в конце концов Бога Своему народу.

11. Истинно говорю вам: из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в Царстве Небесном больше его.

Лк. 7:28 — несколько короче и яснее: “из (εν — среди) рожденных женами нет ни одного пророка больше Иоанна Крестителя.” Выражением “ни одного пророка,” по-видимому, устраняется толкование слов Матфея в смысле “ни одного человека.” Но можно толковать и так, что обобщение Матфея не противоречит более конкретному смыслу выражения Луки, потому что если из рожденных женами не было ни одного больше Иоанна Крестителя, то ясно, что больше его не было ни одного и пророка. Вместо “в Царстве Небесном” (Матфей) — у Луки “в Царствии Божиим.” За исключением этих слов последнее предложение буквально сходно (греч.) у обоих евангелистов. Выражение “из рожденных женами” встречается в Ветхом Завете (Иов. 14:1;¹³⁵ 15:14;¹³⁶ 25:4; ср. Гал. 4:4¹³⁷). Дальнейшие слова Матфея “меньший в Царстве Небесном больше его” издревле подвергались большим перетолкованиям, что объясняется довольно значительной трудностью выражения. По толкованию Иоанна Златоуста, под меньшим в Царстве Небесном Спаситель разумел Самого себя, как младшего по возрасту (κατά την ἡλικίαν) сравнительно с Иоанном, и даже меньшего “по мнению многих” (κατά την πολλῶ δόξαν). При этом Златоуст опровергает мнения лиц, толковавших выражение или об апостолах, или ангелах. Это, по словам Златоуста, несправедливо. Если бы Спаситель говорил здесь об апостолах, то что препятствовало бы Ему назвать их по именам? Затем Златоуст решает вопрос, вводя рассуждения о смирении, которое Христос проявлял повсюду в Своей деятельности. В подобном же духе объясняет это место и Феофилакт, говоря, что Христос был меньше Иоанна по возрасту и по мнению Своих слушателей, но больше его в отношении к духовным и небесным благам. Позднейшие экзегеты подразумевали здесь малейшего христианина в Царстве Небесном, т.е. в церкви, или гражданина Царства Небесного. Бенгель говорит, что *Johannes nondum erat in regno coelorum, sed praeibat* — Иоанн еще не был в Царстве Небесном, но был только предтечей. Известно изречение: “*minimum maximi majus est maximo minimi.*” Смысл тот, что Иоанн был *maximus in minimo* (в Ветхом Завете), а христианин *minimus in maximo* (в Новом Завете), и потому больше Иоанна.

Спаситель здесь называет Иоанна по имени и затем прилагает к нему другие наименования — Крестителя и пророка — в первый раз.

¹³⁴ Тайна семи звезд, которые ты видел в деснице Моей, и семи золотых светильников есть сия: семь звезд суть Ангелы семи церквей; а семь светильников, которые ты видел, суть семь церквей.

¹³⁵ Человек, рожденный женою, краткодневен и пресыщен печальми;

¹³⁶ Что такое человек, чтоб быть ему чистым, и чтобы рожденному женщиною быть праведным?

¹³⁷ но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены, подчинился закону...

12. От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его,

(Лк. 16:16). Трудные для объяснения стихи 12-15 служат связью меж 11 и 16. Под “днями Иоанна Крестителя” имеется в виду время выступления его на проповедь. Слова “Царство Небесное” употреблены здесь, очевидно, в смысле “Царство Божие,” учрежденное Спасителем на земле. Златоуст толкует этот стих так: “Спаситель заставляет и понуждает ими (т.е. этими словами) слушателей Своих к вере в Него, и вместе подтверждает то, что сказал прежде о Иоанне. В самом деле, если до Иоанна все исполнилось, то, значит, — Я грядущий. Ибо все, говорит, пророки и закон прорекли до Иоанна. Пророки, следовательно, не перестали бы являться, если бы не пришел Я. Итак, не простирайте своих надежд вдаль и не ожидайте другого (Мессии). Что Я — грядущий, это видно как из того, что перестали являться пророки, так и из того, что с каждым днем возрастает вера в Меня; она сделалась столь ясною и очевидною, что многие восхищают ее. Но кто же, скажешь ты, восхитил ее? Все те, кто приходят ко Мне с усердием.”

13. ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна.

Так как в начале этого стиха поставлено *ἰβο* (ибо), то, значит, он содержит в себе доказательство предыдущего стиха. Смысл тот, что на новых людей, которые насильно вторгаются в царство, пророки не походят, — они были вестниками нападения на него и расхищения его, как и сам Иоанн. (Несколько сильное выражение — “нападения на него и расхищения его” — Царства Небесного на земле не существовало до Христа. *Прим. ред.*)

Словом “до” обозначается здесь *terminus ad quem*; в словах “от дней же Иоанна” (ст. 12) *terminus a quo*, по времени следующий за первым. Таким образом, ход событий представлен в обратном-хронологическом порядке. То, что было после, поставлено раньше, и наоборот. Сначала указание на новозаветные события, а потом на ветхозаветные. Сначала в кратких словах — обозначение новозаветного движения людей к Царству Божию, а потом — ветхозаветного пророчества об этом царстве. Личность и деятельность Иоанна поставлены как бы в промежутке, примем ли мы за начало этой деятельности время выступления Иоанна на проповедь или время его рождения. Правильный хронологический порядок таков: 1) пророки до Иоанна; 2) Иоанн; 3) наступление Нового Завета. Характеристикой первого пункта служит то, что пророки пророчествовали до Иоанна. Но верно ли это? Обыкновенно принимается, что пророчество прекратилось у евреев со времени Малахии. Возражение Гарнака, что пророчество существовало у евреев до самого времени Спасителя (Иоанн, пророчица Анна), во всяком случае не противоречит словам Спасителя. Можно, во-первых, думать, что если пророки существовали, то не имели такого значения и известности, как до Малахии (*οἱ προφῆται*). Во-вторых, определение времени нельзя считать точным. В-третьих, общий факт остается верным, что именно пророки пророчествовали о царстве до Иоанна, а сам Иоанн (и вместе с ним другие новозаветные пророки) был уже “вестник” и выше всех ветхозаветных пророков. Проще всего понимать дело так, что здесь проводится различие между пророчеством о будущей деятельности и самой этой деятельностью. О той деятельности, которая началась от дней Иоанна, пророки только пророчествовали. Сам Иоанн стал выше пророков, но не возвысился до полного понимания природы Царства Небесного, хотя и был больший из пророков и рожденных женами. Таким образом, на самом деле 13 стих представляет из себя тончайший переход к следующему 14 стиху. Схематически весь ход речи 9-14 ст. представляют так. 9 ст.: Иоанн более, чем пророк, потому что он есть исполнение пророчества. Пророк предсказывает будущее. При Иоанне началось то, что он проповедовал. Он возвестил о Мессии и в то же время

приготовил Ему путь. 10 ст.: он был, таким образом, вестником, предсказанным Малахией. 11 ст.: поэтому он был величайшим из людей. Но хотя в некотором смысле при нем и началось царство, он стоял вне его. Самый меньший в этом царстве имеет больше привилегий, чем он, потому что (ст. 12) со времени его проповеди люди уже могут, в некотором смысле, находиться внутри Царства. Известия о его наступлении проникли в жизнь со всею силой и энергией духовного движения, и мужчины и женщины с пылким энтузиазмом желают вступить в него. Ст. 13 и 14: пророки до Иоанна предрекли это Царство, и, кроме того, закон, т.е. все Священное Писание, свидетельствовал о том же. Но когда пришел Иоанн, пророчество закончилось и началось исполнение. Потому что Иоанн был предсказанным Илией.

Но действительно ли из слов Христа следует, что закон появился после пророков, это, конечно, может быть только вопросом. Можно объяснить стих так, что ближе ко времени Иоанна предсказывали пророки, а раньше пророков — закон. При этом нужно заметить, что Спаситель говорит не о личностях пророков, а об их писаниях. Что эту услугу они могли оказывать, естественно, с тех пор, как были написаны, на это указывает слово *λάντες*, которое, по-видимому, относится не к одному слову “пророки,” но и к слову “закон,” т.е. все пророчествовали: и пророки и закон. Достоверно, что с Иоанном прекратилось предсказание; он не предсказывал; не указывал, подобно всем пророкам до него, на будущий день; он говорил о настоящем, а не о будущем, говорил о том, кто уже пришел, с которым наступило Царство Небесное. Со времени Иоанна сразу же изменился язык посланных от Бога вестников, пророчество сделалось Евангелием, свидетельство о будущем заменилось свидетельством о настоящем.

14. И если хотите принять, он есть Илия, которому должно придти.

Здесь нужно, прежде всего, разобрать значение слов “если хотите принять.” Они составляют очевидное ограничение выражения: “он (Иоанн) есть Илия,” которое без них было бы вполне категорическим. Почему же прибавлено “если желаете принять” (*δέξασται*, не значит ли — понять)? Потому, очевидно, что Христос высказал здесь мысль совершенно новую для Своих слушателей, которые сами не отождествляли Иоанна с Илией. Слова Христа — простая оговорка, сделанная ввиду того, что Его речь об Иоанне, как об Илии, могла бы показаться странной для Его слушателей. Она означает: если вы можете Мне довериться, если вы можете положиться на Мои слова, то Иоанн есть Илия. Иоанн выше пророков и рожденных женами. Он есть Илия, но не тот, о котором известно было из Ветхого Завета, а новый, грядущий, которому должно прийти. Очевидная ссылка на Мал. 4:5.¹³⁸ Нельзя понимать этого выражения в таком смысле: “если желаете получить от Меня сведения, то Я дам их.”

Слово “он” (*αὐτός*) ясно указывает на Иоанна. Пред “Илия” нет артикля, как и во всех других местах Нового Завета, где встречается имя Илии. Вообще употребление артикля пред собственными именами в Новом Завете отличается большой неопределенностью; “здесь — большая, часто непереводаемая тонкость языка” (Блясс). Едва ли можно сказать, что опущение артикля произошло вследствие того, что здесь — фигуральное выражение (*antonomasia* — Бенгель), когда собственное имя имеет вид нарицательного. Иоанн называется Илией, конечно, потому, что напоминал собою действительного Илию по внешнему виду и по силе своей обличительной проповеди. Но это был “второй” Илия, предсказанный, Илия “в духовном смысле.” Иоанн не считал сам себя пророком, Он имел как бы

¹³⁸ Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного.

двойной пророческий дух и был выше ветхозаветных пророков. Если под пророками и законом понимать писания пророков и писанный закон, то Иоанн не оставил никаких писаний. В словах “которому должно прийти” (нельзя переводить: намеревающийся прийти, или имеющий прийти) можно находить указание на тогдашние иудейские верования относительно Илии, который должен явиться пред пришествием Мессии. На основании Мал. 4:5, 6 уже Иисус, сын Сирахов (Сир. 48:10) предполагал, что Илия совершит дело восстановления — “ты предназначен был на обличения в свои времена, чтобы утишить гнев, прежде нежели обратится он в ярость, — обратить сердце отца к сыну и восстановить колена Иакова.” Эта идея обычна в позднейшей иудейской литературе. К сказанному остается только прибавить, что 14 стих у Матфея — единственный и нигде больше не встречается.

15. Кто имеет уши слышать, да слышит!

Думают, что слова “кто имеет уши (множ.), пусть слышит” были пословицей. В этих словах слушатели должны были разуметь то, что Христос назвал Иоанна Илией не лично, а по духу. Но Альфорд подразумевает здесь еще более глубокий смысл: “если Иоанн Креститель есть Илия, а Илия — предшественник приходящего Господа, то будьте убеждены, что Господь уже пришел.”

16. Обличение неверовавших иудеев.

16. Но кому уподоблю род сей? Он подобен детям, которые сидят на улице и, обращаясь к своим товарищам,

(Лк. 7:31, 32). Связь 16 стиха с предыдущим отыскивают в том, что после похвалы Иоанну, как должностному прийти и ожидаемому Илии, Спаситель противопоставляет таким идеальным воззрениям на Иоанна действительное поведение по отношению к нему его соотечественников, которые не хотели признавать ни Иоанна, ни Самого Спасителя. Люди этого “поколения” имеют уши слышать и не слышат. Они не понимают и не принимают того, что им говорится, они капризны, как дети, играющие на рынках, и полны предубеждений. По мнению некоторых толковников, под детьми нужно понимать все γενεά — поколение, весь тогдашний иудейский народ в его массе, который порицается за свое беспринципное, капризное поведение.

17. говорят: мы играли вам на свирели, и вы не плясали; мы пели вам печальные песни, и вы не рыдали.

(Лк. 7:32 — почти буквально сходно; только ἐκόφασθε (Матфей) заменено у Луки ἐκλαύσατε). Смысл стиха следующий: это поколение походит на толпу сердитых детей, которая не делает ничего правильно, — одна половина хочет одного, другая другого. 'Εκόφαστε, когда ударяли себя в грудь, считалось знаком скорби.

18. Ибо пришел Иоанн, ни ест, ни пьет; и говорят: в нем бес.

(Лк. 7: 3). У Луки речь во втором лице: вы говорите. Вместо ἤλυθεν — ἐλήλυθεν. Βαπτιστής у Марка пропущено, также ἄρτον и οἶνον. По смыслу выражения, однако, сходны.

19. Пришел Сын Человеческий, ест и пьет; и говорят: вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам. И оправдана премудрость чадами ее.

(Лк. 7:34). Так же, как и ст. 16, здесь имеется немало разночтений. “Мытарям (мытарей) друг” и “друг мытарей;” “от всех дел;” вместо “дел” в некоторых кодексах “чад” — “оправдана от чад ее” (или как в русск.); вместо “говорят” у Лк. “вы говорите,” как и в 18 стихе; “оправдана мудрость делами ее” — у Луки “всеми чадами ее.” По Златоусту, Спаситель, “предоставив Иоанну блистать постом, Сам избрал путь противный: участвовал в трапезах мытарей, вместе с ними ел и пил.”

“Оправдана премудрость чадами (делами) ее.” Что это значит? Выражение причинило почти бесконечные затруднения комментаторам. Прежде всего, затруднительно было объяснить “и” (καί) вместо “но;” “оправдана” (ἐδικαιώθη) вместо настоящ. “оправдывается” (δικαιοῦται); “от ее чад” вместо “ее чадами.” И затем на какую мудрость ссылается здесь Спаситель? На какое оправдание? Какую связь имеют эти слова с предшествующими? Для решения этих вопросов прежде всего нужно установить, как следует читать у Матфея “от чад” или “от дел.” Во время Иеронима чтение “от дел” встречалось только в “некоторых кодексах.” С мнением, что до 4 века нет никаких следов чтения “от чад,” нельзя согласиться. В параллельном месте у Луки 7:35, несомненно, поставлено τέκνων. Но Цан принимает ἐρῶν и предлагает остроумную гипотезу о том, каким образом со временем появилось слово τέκνων у Матфея. Причиной этого было сходство еврейских слов *эвед*, которое означает раб (отсюда — сын, чадо, τέκνον) и *авода* (от *авад* — работать) — дело, занятие. Таким образом, в арамейском подлиннике переписчики могли прочесть и “ее (премудрости) дела,” и “ее рабы” (слуги). А различие в произношении этих слов, говорит Цан, не настолько велико, чтобы сделать невозможную такую замену, которая встречается и в других местах, например, Климент. 1 Кор. 39. Правильный перевод *abdeh* был бы οἱ παίδες (употребительнее, чем δούλοι) αὐτῆς, а не τέκνα. Новейшие экзегеты принимают τέκνων, но не все. Морисон упрекает Тишендорфа за его пристрастие к кодексам Синайскому и Ватиканскому и говорит, что выражение ἐρῶν “не имеет смысла.” Но Гольцман, принимая ἐρῶν, полагает, что смысл выражения следующий: мудрые познаются из своих дел. Таково значение слова δικαιοῦν = признавать или считать справедливым (ср. Мф. 12: 37; Лк. 7:29 (греч.); 10:29; 16:15; 18:14). Под ἐρῶν не следует понимать здесь “чуждесных дел,” но именно внешнюю форму жизни, от которой зависит суд толпы. Смысл выражения тот, что дело жизни Иоанна и Спасителя оправдывает их поведение, и этим уже оправдана мудрость Божия, которая послала и руководила их.

20. Обличение неверовавших городов.

20. Тогда начал Он укорять города, в которых наиболее явлено было сил Его, за то, что они не покались:

Этого стиха нет у Луки. Дальнейшие стихи встречаются в Лк. 10, но совершенно в другой связи, — по Луке, Христос сказал эти слова при посольстве семидесяти апостолов на проповедь. Различные толкователи пытались объяснить, от чего произошло то, что Матфей поместил их здесь. Думали, например, что речь эта была произнесена дважды, потому что если у одного и того же евангелиста повторяются иногда одни и те же изречения, то несколько не удивительно, если они в разной связи встречаются у разных евангелистов.

Как нужно думать, связь с предыдущим та, что от общего обличения иудеев Спаситель обратился теперь к обличениям их в отдельности, именно в городах, где Он сотворил особенно много чудес, которые не покалялись.

21. горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретнице и пепле покалялись,

(Лк. 10:13). В слове “горе” слышится скорбь, равно как и негодование. Греческое οὐαί переводится через “увы” в Откр. 18:10, 16, 19. Параллельное место у Лк. 10:13 (в речи при посольстве семидесяти апостолов на проповедь), почти буквально сходное, с добавлением καθήμενοι после εν σάκκφ καί σποδω. Да и вообще Мф. 11:21-23 близко сходно с Лк. 10:13-15.

Иоанн Златоуст объясняет это место так: “а чтобы тебе увериться, что жители этих городов были злы не по природе, Он упоминает о таком городе, из которого произошли пять апостолов; именно из Вифсаиды произошли Филипп и четыре первозванных апостола.” По словам его же, “Спаситель присоединяет к этим городам Содом не без причины, но чтобы увеличить осуждение. Подлинно, сильнейшим доказательством злобы иудеев служит то, что они являются худшими не только современных им, но и всех когда-либо бывших злых людей.” Первый город, названный в этом обличении, есть Хоразин. О нем упоминается только у Мф. 11:21 и Лк. 10:13. В рукописях и у отцов — большое разнообразие в чтении (Хоразени, Хоразейм, Хоразайм, Коразайм, Коразайн, Хоразее, Хоразан). Местоположение этого города неизвестно с точностью. (Современные исторические исследования совершенно точно отождествляют Хоразин с нынешним израильским городом Korazim, на северо-запад от Галилейского моря. *Прим. ред.*). Это трудно определить особенно в настоящее время, когда местные жители и арабы указывают путешественникам и исследователям разные местности, о которых трудно сказать, что это был Хоразин. Всего вероятнее отождествление Хоразина с развалинами Керазе или Керасе, вследствие сходства этого названия с Хоразином. Развалины видны и теперь верстах в трех к северу от Телл-Хума Вот как описывает эту местность один из новейших путешественников, ее посетивший. “Керазе находится в пустынном месте, камней здесь так много, что моей лошади трудно было идти по ним. Развалины занимают столько же места, сколько в Телл-Хуме, и находятся частью в сухой ложбине, а частью на гребне холма, образованного крутым поворотом вади. Что побудило людей выстроить город в таком месте, трудно понять. Подобно лежащим тут камням, развалины — из черной лавы, и потому их легко просмотреть; но немногие из них обращают на себя внимание. Тут есть, например, остатки синагоги, с изящно высеченными из камня коринфскими капителями из твердого черного базальта, притолоки, дверные косяки, тесные камни, вершины колонн и один большой круглый камень, похожий на жернов, около четырех футов в толщину и ширину, когда-то бывший катком в масличном прессе для раздробления ягод и выжимания масла. Теперь тут нет маслин, только несколько смоковниц растут у могил двух арабских шейхов. Но особенно поразительную характеристику этого страшного места составляют несколько домов, очень вероятно, бывших еще во времена Спасителя, которые и теперь стоят, как будто только что выстроенные. Их стены около шести футов в высоту, толщиной фута в два; в некоторых случаях камни прилажены без извести, в других они прекрасно скреплены цементом. По середине одной из сторон имеется широкая дверь и одно-два окна в каждом доме, но только в фут высоты и полфута ширины. Один-два каменных столба стоят внутри по середине, поддерживая плоскую крышу; но домики почти все очень малы, в некоторых по две комнаты, но большую частью только по одной, хотя встречаются один или два дома, разделенные на четыре ма-

ленькие каморки. Из середины этого места вытекает ручей, около дерева у арабских гробниц, но это — единственный живой предмет, который мы видали. К северу остался след мощеной дороги, связывавшей город с большой Дамасской караванной дорогой.”

Если трудно определить, где находился Хоразин, то не мене трудно определить и местоположение Вифсаиды. Шюрер говорит, что вопрос, тождественна ли новозаветная Вифсаида с Вифсаидой Юлией, который недавно возбуждал многочисленные споры, теперь не может быть разрешен (2:208-9). Так же, как и Хоразин, Вифсаида пишется по-разному: Вифсаидан, Ветсаида, Вифсаида. (Недавно установили, что древняя израильская Бет-Цейда и деревня Вифсаида, которая имеет огромное значение для христианства, — одно и то же селение. Оно находилось недалеко от впадения Иордана в Киннерет. В этой деревне родились три ученика Иисуса: Петр, его брат Андрей и Филипп. *Прим. ред.*) Наиболее вероятным представляется предположение, что было во время Христа две Вифсаиды, восточная, или лучше северо-восточная (от Галилейского озера) и западная, и что в речи Христа говорится о западной Вифсаиде, которая была пригородом Капернаума. Самое название Вифсаиды давно перестало привлекать к себе внимание путешественников. Древнейшее историческое упоминание о ней у Иеронима; но он сообщает о ней не больше сведений, чем сколько можно заимствовать из Нового Завета. Д-р Робинсон глубоко убежден, что разные отождествления Вифсаиды с Ирбидом, Хан-Минией, Медждедем (Магдалой) и Аин-Табигой обязаны были только впечатлениям момента. Он выводывал тщательно у туземцев на берегу озера; но ни один мусульманин не знал ничего о таком имени или хотя бы сходном с ним. Христиане Назарета и Тивериады, правда, были знакомы с названием Вифсаиды, как и христиане Капернаума, из Нового Завета; и они прилагают его к разным местам, смотря по тому, как учат их местные монахи или как считают лучшим и наиболее удобным отвечать путешественникам.

Тир и Сидон — известные финикийские города на берегу Средиземного моря, в Финикии.

Причина “горя” заключается в том, что эти города не покаялись. Выражение слишком общее. Неизвестно, за какие именно грехи постигла эти города кара. Так как в Тире и Сидоне процветало идолопоклонство и вместе с тем языческий разврат, то в Хоразине и Вифсаиде, как нужно думать, распространен был еще больший разврат. Тиру и Сидону здесь непрямо выражается порицание за их развратную жизнь. Но и они покаялись бы, если бы в них была такая же проповедь, какая слышна была на улицах Хоразина и Вифсаиды. Тем больше, следовательно, грех обличаемых иудейских городов, в которых была не только проповедь, но и совершены были многие “силы,” т.е. чудеса, знамения. “Вретище и пепел” — указывают на сопровождающее покаяние выражение скорби кающихся иудеев, у которых был такой обычай.

22. но говорю вам: Тиру и Сидону отраднее будет в день суда, нежели вам.

(Лк. 10:14). Если бы в Тире и Сидоне явлены были такие же силы, как в Хоразине и Вифсаиде, то они покаялись бы во вретище и пепле. Но Вифсаида и Хоразин не покаялись. Поэтому им возвещается “горе,” в чем бы оно ни заключалось. Но “кроме того” (πλην), Спаситель хочет сказать и еще нечто. Не простое, обычное горе людское постигнет эти города, но такое, что в день суда отраднее будет Тиру и Сидону, чем им.

23. И ты, Капернаум, до неба вознесшийся, до ада низвергнешься, ибо если бы в Содомах явлены были силы, явленные в тебе, то он оставался бы до сего дня;

(Лк. 7:15). Капернаум вознесся до неба, — предполагается вследствие деятельности Христа, Его учения, которое, однако, не произвело на жителей этого города должных дей-

ствий и должного влияния. Выражение “до ада низвергнешься” по одному толкованию значит: “ты низвергнешься до ада, потому что очень высокомерно отнесся к Моей проповеди.” По другому — “так как ты вознесся до неба вследствие Моего пребывания у тебя, Моих знамений и деятельности, так как ты имеешь такие преимущества, то будешь поражен многочисленными наказаниями за то, что не хотел верить им” (Иер). Едва ли верно мнение, что Спаситель не говорит здесь о временном уничтожении Капернаума, Вифсаиды и Хоразина, хотя они теперь и не существуют (Мейер). Выражение служит, по-видимому, напоминанием об Ис. 14:13, 15 (LXX), εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι εἰς ἄδην (εἰς ὄδόν Ν Α) καταβήσῃ.

‘Αἶδης есть *шеол* евреев, пребывание мертвых до мессианского суда. Его представляли мрачной темницей, находящейся в глубине земли, с крепкими воротами, и думали, что он принимает в себя всех мертвых и не возвращает ни одного, пока не будут разрушены его оковы в последний день (ср. Иов. 10:21 и сл.; 17:16; 38:17; Пс. 29:4; 35:13; 88:49; Притч. 23:14; Откр. 1:18; 20:13 сл).

24. но говорю вам, что земле Содомской отраднее будет в день суда, нежели тебе.

Параллель у Лк. 10:12 оказывает важную помощь для объяснения встречающегося здесь у Матфея различия между “вам” и “тебе.” Слову “тебе” у Луки = “городу тому.” Поэтому правильно объяснение Евфимия Зигабена, что слово “вам” у Матфея относится к слушателям Христа, а слово “тебе” к Капернауму. “Земля Содомская” — так называемая метонимия. Так слово “чаша” употребляется часто вместо слов “вино в чаше” (Лк. 22:20; Ин. 18:11; 1 Кор. 11:25). В первом сравнении (21, 22) иудейские континентальные города противопоставляются приморским языческим; во втором (23, 24), город, стоящий на берегу Галилейского озера, противопоставляется городу, стоявшему там, где образовалось Мертвое море. В первом сравнении берутся факты одновременные; во втором — факты, сильно разделенные временем.

25. Речь к труждающимся и обремененным.

25. В то время, продолжая речь, Иисус сказал: славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам;

(Лк. 10:21). По мнению одних, словами “в то время” здесь указывается просто на некоторое неопределенное время, и речь 25 стиха не имеет никакой связи с предыдущей. Подтверждение такого мнения отыскивают в том, что слова 25 стиха близко сходны с Лк. 10:21, сказанными по возвращении с проповеди 70 апостолов. Как было в действительности, сказать в настоящее время невозможно. Но во всяком случае читатель не может освободиться от впечатления, что выражения, помещенные у Матфея и Луки, были произнесены однажды; а связь, какая дана им Лукой, несколько понятнее, чем у Матфея. Матфей заменяет “в тот час” (Лк.) выражением “в то время,” и вместо слов “возрадовался духом” пишет “сказал,” “ответил” (αποκριθεῖς). Но на что именно ответил — это остается неясным. Это последнее выражение считают гебраизмом, встречающимся и в других местах Ветхого и Нового Завета. При этом вовсе не требуется, чтобы раньше были вопросы и αποκριθεῖς было изложением ответа на них. Оно просто начинает новую речь (ср. Втор. 21:7; Иов. 3:2; Ис. 14:10; 21:9). Греч. слово, переведенное в русский как “славлю,” означает собственно “исповедуюсь.” Но как замечает Августин, это совсем не означает здесь исповедания во грехе, — исповедание свойственно не одному только грешнику, но иногда и

приносящему хвалу. Мы исповедуемся или восхваляя Бога, или обвиняя самих себя. Спаситель у Матфея называет здесь Бога Своим Отцом в первый раз. К слову “Отец” прибавлено “Господи неба и земли,” вероятно, с целью показать, что от воли Бога, как Владыки мира, зависело скрыть “это” (ταύτα) от мудрых и разумных и проч. В данной Матфеем связи, если только она существует, ταύτα подразумевает “силы,” не признанные людьми Хоразина, Вифсаиды и Капернаума в их истинном значении, и пути божественной мудрости, которых не понимали иудеи. Глаголы “скрыл” и “открыл” поставлены в аористе, чтобы выразить ту мысль, что указание относится к прошедшему времени, к прошедшей деятельности Владыки мира. Мудрыми и разумными здесь называются люди, усвоившие себе ложную мудрость и вместе с нею утратившие здравый смысл. Будучи привержены к своей ложной мудрости, своим ложным учениям и гордясь своею мудростью, они не знают и не могут понять простых таинств или истин Царства Божия, открытых людям с чистым сердцем, которые походят на младенцев.

26. ей, Отче! ибо таково было Твое благоволение.

(Лк. 10:21). Ναι (русск. “ей”) значит “да.” Отец — по смыслу звательный падеж, но в греческом поставлен именительный вместо зательного. Вместо зательного охотно употребляли (уже у Гомера) именительный, в Новом Завете в прилагательных без существительного. Особенно неупотребительно в зват. Θεέ (ср. ο δεσπότης Откр. 6:10; βασιλεύς Откр. 15:3; Мф. 27:29 — кодексы В, D и др., βασιλεύ и проч.). Буквально можно было бы перевести так: да, Отче, (Ты скрыл... и... открыл), потому что так было благоволение (желание) пред Тобою. Но если правильно — русский буквальный перевод здесь невозможен. Слова ἐμπροσθεν σου относятся к εὐδοκία; если так, а не иначе было, то потому, что это было благоугодно Тебе. У Лк. 10:21 только переставлены εὐδοκία и ἐγένετο одно на месте другого.

27. Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть.

(Лк. 10:22 — с небольшой разницей в выражениях). Мысль высказывается в чрезвычайно тонкой связи с предыдущим стихом и вообще с тем, о чем говорилось раньше. Спаситель говорит здесь как бы так: Ты дал младенцам разумение тайн и скрыл их от мудрых и разумных. Я знаю эти тайны, потому что и это, и все остальное предаю Мне Отцом Моим. Из этих тайн самая главная — знание Сына (понимание всей Его деятельности, всего Его учения и самого Его существа) и знание И то и другое непостижимо для обыкновенных людей: никто не знает Сына, кроме Отца, и проч. Замечательно, что уже в древнее время старались несколько переиначить этот стих. Казалось несообразным, что здесь говорится прежде о Сыне, которого знает Отец; нужно было совершенно обратное. Поэтому встречаются перестановки у Иустина Dial. 100 и Apol. I, 63, Тертуллиана, Adv. Marc. IV, 25. У Иринея, I, 13, 2 также обратный порядок; но в 4:11,1 он говорит: hiautem. quiperitk^ sic describunt: Nemo cognovit patrem nisi filius, nec filium nisi pater et cui voluerit filius revelare (люди, которые хотят быть искуснее апостолов, так пишут: никто не узнал Отца, кроме Сына, и Сына, кроме Отца, и кому Сын захотел открыть).

Из слов Спасителя явствует, что знание Отца (как и Сына) не невозможно, но преподается только тем, кому Сын желает открыть. Тут некоторая тайна, понятная только людям, которые любят Сына и которым Сын отвечает такую же любовью.

28. Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас;

Этот и дальнейшие стихи до конца главы не имеют ни малейших параллелей у всех других евангелистов и встречаются только у Матфея. Речь в подлиннике отличается чрезвычайной мягкостью и любвеобилием, но в то же время и чрезвычайной энергией и краткостью. Тут глубина богословствования, напоминающая Евангелие Иоанна и сближающая с ним Евангелие Матфея. Вместо менее яркого ἐρχε̅τε — повелительное δε̅υτε, невыражаемое в переводах и означающее: сюда, ко Мне! Слова, произнесенные здесь Спасителем, как правильно замечают, были бы богохульством, если бы были произнесены устами обыкновенного человека. Но в устах Сына Человеческого они естественны. “Маленькое слово все имеет обширное значение.” Тут самый главный и окончательный ответ на вопрос: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος... δε̅υτε πρὸς με πάντες. Слова эти напоминают Ис. 15:22, где подобная же речь влагается в уста Самого Всевышнего. Но еще больше сходства наблюдается с несколькими местами в книге Иисуса сына Сирахова (ср. Мф. 11:25 = Сир. 51:1. 14; Мф. 11:28 = Сир. 51:31, 35; Мф. 11:29 = Сир. 51:34. 35 (в греч. LXX по изданию Тишендорфа счет стихов другой).

29. возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим;

Христос имеет здесь, вероятно, в виду не только “бремена тяжелые и неудобноносимые,” какие возлагали на народ тогдашние фарисейские учителя, но и вообще всякого рода учения и обязанности, налагаемые какими бы то ни было учителями, не только не имеющими с Ним связи, но и такими, которые выражают Ему мнимую преданность. Бремя Христа легко и иго Его благо; бремя, налагаемое всеми другими учителями, если сами они не бывают учениками и не возлагают на себя бремени Христа, всегда бывает тяжело.

30. ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко.

При рассмотрении этого стиха предлагались вопросы: каким образом иго Христа может быть благим и бремя Его легким, когда Он Сам говорил, что “тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь?” (Мф. 7:14). (У Даля — **иго** ср. ярем, ярмо. *Прим. ред.*) На этот вопрос отвечали, что то, что представляется вначале тесным, с течением времени является приятным вследствие неистощимой любви. В таком духе отвечают на этот вопрос, например, Августин и некоторые позднейшие экзегеты.

Глава 12.

1. Срывание учениками колосьев в субботу.

1. В то время проходил Иисус в субботу засеянными полями; ученики же Его взалкали и начали срывать колосья и есть.

(Мк. 2:23; Лк. 6:1). По существу рассказ у трех евангелистов одинаков, но в выражениях заметна разница. Выражение “в то время” следует считать здесь столь же неопределенным, как и другие выражения подобного же рода, уже рассмотренные (“тогда,” “в те дни” и проч.). Они и здесь служат больше для связи речи, чем для обозначения времени, и нет никакой надобности предполагать, что Мф. 12:1-8 было как раз “во время” или непосредственно после речей Христа, изложенных в конце 11 главы. По мнению многих толко-

вателей, события, о которых рассказывает здесь Матфей, совершились или незадолго до 2-й Пасхи служения Христа (2-й год служения Христа, по нашему счету 28-й), (неясно, откуда у толкователя такая точная информация о годах служения Христа; *прим. ред.*) или же вскоре после нее; если была жатва ячменя, то незадолго до Пасхи; если пшеницы, то вскоре после Пасхи. (Зрелые зерна ячменя, взятые без специального обмолота прямо из колоса, совершенно непригодны для пищи — из-за колючего остья; видимо было время сбора пшеницы. *Прим. ред.*) Значит, на этой Пасхе Спаситель не был в Иерусалиме. До смерти Спасителя оставался целый год. На основании показания Луки (ἐν σαββάτῳ δευτερολότῳ) некоторые думают, что это было в первую субботу после Пасхи 28 года. Иисус Христос проходил с учениками по засеянным полям в субботу. Едва ли это путешествие по полям было совершено с намерением показать, что Спаситель нарушает (λύων) отеческие законы, и чтобы ученики ядением нарушили закон о субботе (Феофил.). Точно так же нет надобности предполагать, что с Иисусом Христом, кроме учеников, шло еще и множество народа. Срывание учениками колосьев произошло “в субботу” (τοῖς σαββάσι), — в греч. множ. число. Но, как показывает Цан, термин “Суббота” и “субботы” употреблялся безразлично, что видно из Мф. 12:1, 5, 10-12; 28:1; Мк. 1:21; Лк. 13:10; Деян. 17:2.

2. Фарисеи, увидев это, сказали Ему: вот, ученики Твои делают, чего не должно делать в субботу.

(Мк. 2:24; Лк. 6:2). Срывание колосьев не только не запрещалось в законе, как воровство или похищение чужой собственности, но прямо дозволялось (Втор. 23:25). Фарисеи, таким образом, обвиняли учеников не за то, что они срывали колосья и ели, а за то, что это происходило в субботу. В Талмуде это ясно запрещено. Срывание и растирание колосьев для отделения зерен от шелухи приравнивалось к молотье зерен, которая была одною из 39 рядовых работ, запрещенных в субботу (перечислены у Переферк. Талмуд, т. II, трактата Шаббат, VII, 2, с. 44). Фарисеи, очевидно, наблюдали за Спасителем, хотя по тону евангельского рассказа и можно судить, что настоящая встреча отличалась несколько случайным характером. Предположение, что срывание колосьев было запрещено до тех пор, пока не представлялся в храм первый сноп жатвы, ни на чем не основано. Ученики Христа, как видно из Его дальнейших слов, были голодны и потому начали срывать колосья. Слово “делают” не относится к “есть” (ст. 1), а к срыванию колосьев.

3. Он же сказал им: разве вы не читали, что сделал Давид, когда взалкал сам и бывшие с ним? 4. как он вошел в дом Божий и ел хлебы предложения, которых не должно было есть ни ему, ни бывшим с ним, а только одним священникам?

(Мк. 2:25; Лк. 6:3). У Марка и Луки сообщается об этом одинаково с небольшой разницей в выражениях, которая совершенно не изменяет смысла речи. Спаситель в Своем ответе фарисеям (καὶ ἁποκρθεῖς — Лука) ссылается на изложенную в 1 Цар. 21:2-6 известную историю о том, как Давид, спасаясь от Саула, прибыл в Номву, где была тогда скиния (Шенкель), и попросил священника Ахимелеха (так в евр., у LXX — Авимелех; не Авифар, как у Мк. 2:26) дать ему и бывшим с ним хлеба, потому что все они были голодны. Замечательно, что священник Ахимелех, отвечая на просьбу Давида, сомневается в ее законности, но не потому, что это было в субботу (1 Цар. 21:4). Впрочем, некоторые думают, что свидание Давида с Ахимелехом произошло в субботу и что новые испеченные хлебы предложения были только что положены на столе в скинии. В доказательство ссылаются на 1 Цар. 21:6 (ср. Лев. 24:8). Как бы то ни было, нарушение закона не заключалось в том, что хлебы были даны Давиду в субботу, а в том, что они были священными,

которых не дозволено было есть мирянам, а только одним священникам. Спаситель указывает на противозаконность деяния Давида яснее, чем Ахимелех, именно: Давиду нельзя было по закону есть хлебов предложения потому, что есть их могли только священники, к которым ни сам Давид, ни его люди не принадлежали. Действие Давида не было нарушением субботного закона, а закона храма и скинии. Но Спаситель резонирует здесь от равного к равному, или по принципу эквивалентов. Храм и суббота были одинаковы или равны по святости. Основываясь на общепринятом толковании Лк. 6:1 выражения σαββάτω δευτεροπώτω, думают, что в тот день, когда ученики проходили засеянными полями, 1 Цар. 21 глав. была *дневным зачалом*. Но, говорит Альфорд, нельзя доказать, что еврейский календарь начал тогда существовать в форме, в какой мы теперь его имеем.

5. Или не читали ли вы в законе, что в субботы священники в храме нарушают субботу, однако невиновны?

Эта речь Христа не имеет параллелей у других евангелистов. Утверждают, что действия учеников ни в каком смысле не были параллельны действиям священников в храме; а факт, что священники, повинувшись закону, работали в храме, не мог оправдать учеников в том, что они нарушили книжнические толкования закона, запрещавшего работать в субботу. Но такое рассуждение вообще поверхностно. Против него имеет значение выражение ἡ οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ. Спаситель, разъясняя ошибочное мнение фарисеев, указывает им на противоречие в самом законе, который, с одной стороны, запрещал работы в субботы; а с другой, их устанавливал. Ссылка здесь на Чис. 28:9-10. Противоречие это не было, в сущности, таковым, потому что два рода деятельности — для Бога и для людей — требовали неодинакового к себе отношения. Но законное противоречие было непонятно и неразрешимо для тогдашних фарисеев и книжников, и потому аргументация Иисуса Христа имела для них полный вес, была неопровержима, хотя и возбуждала в них тайное чувство вражды, как и все неопровержимые доказательства, когда они не согласуются с чьими-либо интересами. Противоречие разрешается тем, что Богу посвящена была суббота, и она требовала не бездействия, а деятельности. Обнаруживая логическую ошибку фарисеев, Спаситель придерживается собственного фарисейского термина (Деян. 24:6), употребляя слово βεβηλοῦσιν — оскверняют, профанируют субботу, — закалывая жертвенных животных, вынимая внутренности, сдирая кожу, рассекая на части и омывая их, подкладывая дрова, зажигая огонь. У иудеев была пословица: “в храме нет субботы.” Ответ Спасителя здесь подробен: Он указывает на место (храм), лиц (священники), время (суббота) и самое дело (осквернение субботы).

Так говорит и Иоанн Златоуст. Цель этой речи заключалась в разъяснении, что фарисеи должны быть осторожнее в своих обвинениях в нарушении и осквернении субботы. На возможное со стороны фарисеев возражение, что то — священники, а то — ученики, ответом служит следующий стих.

6. Но говорю вам, что здесь Тот, Кто больше храма;

По мнению Мейера, если раньше Спаситель следовал в своей аргументации от большего к меньшему (от поступка Давида к поступку голодных учеников), то в ст. 5 Он аргументирует от меньшего к большему — от храма, священническими установлениями которого нарушалась суббота, к Своему собственному, превосходящему святость храма, авторитету. Но это едва ли так, едва ли Спаситель имеет целью подобное искусственное доказательство. Смысл Его слов, по-видимому, просто в том, что в храме совершается

служение, а здесь, вне храма, также служение Богу, но гораздо большее и высшее. Это большее и высшее служение заключается не в принесении жертв и разных других обрядовых действиях, ради которых отменяется суббота, а в делах милосердия и любви, которые должны считаться (и считались) выше обрядовых действий. Апостолы, вместе с Самим Христом, приняли участие в этом служении любви, и потому для них не обязательно мелочное соблюдение субботы.

7. если бы вы знали, что значит: милости хочу, а не жертвы, то не осудили бы невинных,

Дальнейшее и самостоятельное доказательство правильности поведения Христа, не запрещавшего ученикам срывать колосья, и ошибочности мнения фарисеев, имеющее близкую связь с предыдущей речью и ее разъясняющее указанием на ветхозаветное пророчество. Даже в ветхозаветном законе, данном соответственно жестокосердию евреев, милость ставилась выше жертв. Тем более она должна ставиться выше их теперь, когда “большее” в сравнении с ветхозаветным законом наступило. Осуждение невинных со стороны фарисеев происходило не вследствие незнания ими писания (ст. 3, 5 οὐκ ἀνέγνωτε), но от недостатка сердечной любви.

8. ибо Сын Человеческий есть господин и субботы.

(Мк. 2:28; Лк. 6:5). Этот стих у Марка (2:27) предваряется добавлением, что (букв. перев.) суббота была (произошла, установлена) для человека, а не человек для субботы. Слово “Сын человеческий” объяснено выше (см. прим. к 8:20). Спаситель всегда в Евангелиях называл так только Самого Себя, поэтому неправильно мнение, что 8 стих не имеет связи с предыдущими; эта связь ясна. Если тут и может быть вопрос, то только о том, почему Спаситель назвал Себя “Сыном человеческим” перед Своими врагами, т.е. употребил выражение, которого они могли не понимать. На это можно ответить прежде всего, что так Он говорил не один раз (см., например, Мф. 26:64; Мк. 14:62; Лк. 22:69). Выражение для врагов Христа всегда имело непонятный смысл, потому что они не хотели понимать слов Иисуса Христа в смысле Мессии. В действительности Христос указал здесь на Свое мессианское достоинство, и потому смысл 8 стиха понятен для нас и, конечно, был понятен апостолам, евангелистам и тогдашним верующим во Христа. Но фарисеи, которым говорил теперь Христос, могли просто связывать выражение “Сын человеческий” с τὸν ἀνθρώπον и οὐκ ἀνθρώπος (Мк. 2:28¹³⁹), о чем ясно говорится у Марка. Однако и враги Христа могли вывести из Его слов, что авторитет Мессии выше законных установлений о субботе.

Пояснение и распространение этого учения Спасителя встречается в Рим. 14:5-6, 17¹⁴⁰ и Кол. 2:16-17. Таким образом, смысл разбираемого стиха таков. Сын человеческий может распоряжаться субботой, т.е. субботней деятельностью, может заповедовать ее или прекращать, подобно тому, как хозяин позволяет своим работникам отдыхать или заставляет их работать. Как ни просто все это, обыкновенный человек до Христа не мог додуматься естественным путем до истин, выраженных здесь Христом. Даже и в настоящее время эти истины не всегда бывали понятны и не всегда применяются к делу.

¹³⁹ посеми Сын Человеческий есть господин и субботы.

¹⁴⁰ Иной отличает день от дня, а другой судит о всяком дне равно. Всякий поступай по удостоверению своего ума. Кто различает дни, для Господа различает; и кто не различает дней, для Господа не различает. Кто ест, для Господа ест, ибо благодарит Бога; и кто не ест, для Господа не ест, и благодарит Бога.

9. Исцеление сухорукого в субботу и обличение фарисеев.

9. И, отойдя оттуда, вошел Он в синагогу их.

(Мк. 3:1; Лк. 6:6). Первое впечатление от рассказа то, что непосредственно после беседы по поводу срывания учениками колосьев в субботу Спаситель отошел из того места, где беседовал, и вошел в иудейскую синагогу. Это было в субботу (ст. 10). Отсюда можно было бы заключить, что путешествие по засеянным полям было “субботным путем,” и притом в синагогу. При таком предположении непонятным оставалось бы только одно: почему, как замечено выше, ученики в такое раннее время (богослужение совершалось, вероятно, утром) были уже голодны. Но, сравнивая этот стих с показанием Лк. 6:6, находим, что Спаситель вошел в синагогу “в другую субботу.” У Марка также намек на это обстоятельство в слове “опять” (πάλι), хотя и не довольно ясный. Если “опять,” то значит, что Спаситель входил в синагогу раньше, но когда, Марк не указывает. Так объясняют дело Августин и другие толкователи. В этот субботний день было совершено новое чудо. Если раньше поступок учеников не имел явной цели заставить соблазняться иудеев, то здесь Иисус Христос, наоборот, действует с явным намерением опровергнуть мнения фарисеев. Слово “их” следует относить, как и в других местах (9:35; 10:17; 11:1), вообще к жителям той местности, где находился Иисус Христос (галилеянам). Мнение, что так как дальше (ст. 10) говорится о фарисеях, которые спрашивали Христа, то “их” относится к фарисеям, неправильно. Галилейское место, где произошло исцеление, не названо. На том основании, что здесь выступают против Христа сильные обвинители, что особенно видно из Мк. 2:6; Лк. 6:7, 8, думают, что событие совершилось в каком-нибудь из значительных городов, где существовала и была в силе партия фарисеев и книжников, и называют или Тивериаду, или Капернаум. Но из слов евангелистов этого не видно, и вопрос о месте события должен остаться нерешенным.

10. И вот, там был человек, имеющий сухую руку. И спросили Иисуса, чтобы обвинить Его: можно ли исцелять в субботы?

(Мк. 3:1, 2; Лк. 6:6, 7). О характере болезни этого человека нет надобности рассуждать. Достаточно сказать, что это был человек, не владевший правой (Лк. 6:6) рукой, от каких бы причин это ни происходило, — может быть от паралича, или так называемой атрофии, или же от других причин. Этот рассказ встречается у Марка и Луки, но только с значительной вариацией в подробностях от нашего текста. Марк и Лука более согласны один с другим, чем с Матфеем. Из рассказов Матфея (14 ст.) и Марка (2:6) видно, что против Христа выступили фарисеи, которые потом соединились с иродианами (Марк); но по Лк. (6:7), это были фарисеи и книжники. Фарисеи спросили (Матфей) Иисуса Христа, можно ли исцелять в субботы; по Марку и Луке — наблюдали за Ним, не исцелит ли Он сухорукого в субботу. Он (зная их мысли — Лк.) велел человеку стать посередине и предложил им данный в Евангелии вопрос. Дальнейшего вопроса о животном не встречается у Марка; но у Лк. 14:5 тот же вопрос повторяется, только при другом подобном же случае. Противоречия в показаниях евангелистов, конечно, нет, потому что в толпе, окружавшей Христа, возможно, было и то и другое, причем один евангелист сообщил об одном, а другие — о другом. Так это часто бывает в рассказах очевидцев и других писателей, которые не противоречат, а дополняют один другого. Важнее вопрос о юридической стороне дела. Вопрос был дан фарисеями для того, чтобы уловить Христа, Если бы Он исцелил сухорукого в субботу, то оказался бы виновен в нарушении субботы. Если бы

не исцелил, то — в бессилии и неспособности творить чудеса, а может быть, даже и в бесчеловечности. Употребление εἰ в вопросе чуждо классическому греческому, но встречается у LXX Быт. 17:17 и проч.; ср. Мф. 19:3; Лк. 13:23; 22:49; Деян. 1:6 и часто; такая форма вопроса указывает на неуверенность и колебание, а вместе с тем и на искусительный его характер.

11. Он же сказал им: кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит? 12. Сколько же лучше человек овцы! Итак можно в субботы делать добро. 13. Тогда говорит человеку тому: протяни руку твою. И он протянул, и стала она здорова, как другая.

(Лк. 14:5). У Луки сходная речь Христа помещена в рассказе об исцелении больного водяною болезнью; а в рассказе об исцелении сухорукого она пропущена. Вообще же у Лк. 6:8, 9 подробности рассказа совершенно иные, чем у Матфея. У Луки говорится: “но Он, зная помышления их, сказал человеку, имеющему сухую руку: встань, и выступи на средину; и он встал и выступил. Тогда сказал им Иисус: спрошу Я вас: что должно делать в субботу? добро или зло? спасти душу или погубить? Они молчали.” Судя по конструкции речи Матфея, в ней можно предположить два вопроса: 1) “кто из вас есть человек, который будет иметь одну овцу? 2) и если она упадет в субботу в яму, не возьмет ли ее, и не вытащит (ли)?” Но некоторые принимают, что здесь только один вопрос, а три последние предложения поставлены в зависимость от ὅς (который). Смысл: кто из вас есть человек, который будет иметь одну овцу и который, если она упадет в яму в субботу, не возьмет ее и не вытащит? Последний перевод (буквальный) ближе к еврейскому тексту. Спаситель резонирует не на основании каких-либо особенных, принятых тогда фарисеями и книжниками, мнений, а на основании всеобщего обычая. Ни один человек, имеющий овцу, не скажет, что нужно вести себя иначе.

14. Фарисеи же, выйдя, имели совещание против Него, как бы погубить Его. Но Иисус, узнав, удалился оттуда.

(Мк. 2:6; 3:7; Лк. 6:11, 17). В заграничных изданиях новозаветного текста и иностранных переводах вторая половина стиха (но Иисус, узнав....) относится к следующему 15 стиху. В славянском так же, как и в русском. По Марку, фарисеи имели совещание с иродианами, и притом тотчас (εὐθὺς) же после события, а по Луке, книжники и фарисеи пришли в бешенство и разговаривали между собою, что сделать Христу. Здесь первое упоминание о соглашении фарисеев с иродианами (пропущенном Матфеем и Лукой) — предать Спасителя смерти. Наказание, определенное в законе за нарушение субботы (Исх. 31:14; Чис. 15:32-36) — смерть через побиение камнями. Матфей не говорит, куда удалился Иисус Христос. Но Марк говорит, что Он “удалился к морю;” и, может быть, сюда же относится и показание Луки (6:17; ср. Мф. 4:25), что Он стал на ровном месте и произнес нагорную проповедь. (Видимо, вследствие коренного географического отличия, и притом подчеркнутого — на ровном месте — эта другая речь Христа. Скорее всего сказанная, как повторение предыдущей (Нагорной проповеди) для других слушателей. *Прим. ред.*) Так как у Матфея нагорная проповедь изложена была раньше, то он пропускает теперь эти подробности.

15. Исполнение пророчества о Христе Исаии.

15. И последовало за Ним множество народа, и Он исцелил их всех

(Мк. 3:7, 8; Лк. 6:17). На Христа смотрели теперь, как на Великого Учителя, и было естественно, если за Ним всюду следовали большие толпы народа.

16. и запретил им объявлять о Нем,

(Мк. 3:12; Лк. 55:41). Здесь разница в чтении. По одним кодексам, как в русском; по другим “и всем, которых исцелил, запретил им...” В последнем чтении наблюдается не-правильность грамматического построения (πάντας δε, οὐς ἐθεράπευσεν ἐπέτιμησεν αὐτοῖς); чтение менее подтверждается и потому считается “менее вероятным.” По Марку (3:11, 12) и Луке (55:41), если только это последнее место действительно параллельно местам у Матфея и Марка (некоторые считают его параллельным Мф. 8:16,17 и Мк. 1:34), дело представляется яснее. Христос запрещал делать Его известным и сказывать, что Он Христос, — не всему народу, а только духам нечистым, которых Он изгонял из людей. Если так, то и причины запрещения понятнее. Христос не желал, чтобы Его объявляли Сыном Божьим демоны, другими словами, не желал подтверждения Своего сыновства по отношению к Богу из такого источника.

17. да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит:

Определенное указание, кому принадлежит излагаемое далее мессианское пророчество.

18. Се, Отрок Мой, Которого Я избрал, Возлюбленный Мой, Которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд;

Место это взято из Ис. 14:1-4. С еврейского буквально так: “*вот, Отрок Мой, которого Я держу прямо, избранный Мой, к которому благоволит душа Моя. Я дам Духа Моего на Него, правду Он будет среди народов распространять; не возопит и не возвысит голоса Своего, и не даст услышать его на улицах; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит; по истине будет Он распространять суд; не ослабеет и не изнеможет, пока не утвердит правды на земле, и на закон Его будут уповать острова.*” Не вдаваясь в подробный разбор еврейского текста, скажем, что русский перевод приблизительно сходен с ним. Что касается перевода LXX, то в нем — некоторые отступления от еврейского текста. По буквальному переводу: “*Иаков, раб Мой, Я буду помогать ему; Израиль, избранный Мой, приняла его душа Моя. Я дал Духа Моего на него, суд народам изнесет. Не закричит и не оставит (ἀνήσει) и не будет услышан вне голос Его. Трости надломленной не переломит, и льна курящегося не погасит, но во истину вынесет суд. Он будет блеснуть и не будет сокрушен, пока ни установит на земле суда, и на имя Его будут уповать народы.*” Выражение “не оставит” некоторые переводят “не возвысит” (голоса); такой перевод соответствовал бы еврейскому тексту, но едва ли возможен, потому что ἀνήσει никогда не имеет такого значения. Если теперь сравнить перевод LXX и еврейский текст с греческим Матфея, то окажется, что Матфей сильно отступает и от еврейского текста, и от перевода LXX. Думают, однако, что Матфей имел у себя перевод LXX, и на это указывает выражение: “и на имя Его будут уповать народы” (LXX: καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι ἐθνῶν ἐλλιοῦσιν, в евр. “острова”). На пользование переводом LXX указывает и изменение Матфеем еврейского “веторато” (и на закон) на греч. τῷ νόμῳ (LXX: ἐπὶ τῷ νόμῳ), — изменение, в котором не было никакой надобности, и оно не имело никаких оснований. LXX, очевидно, относят слова пророка к Израилю. Но обстоятельство, что Матфей относит их к Мессии, служит здесь коррективом, как и подлинные слова Исаии. Исаия избра-

жает будущего Мессию, хотя и не по божеству Его, а по человечеству. Из сказанного можно заключить, что место это приводится евангелистом отчасти по собственному переводу, а отчасти по LXX. Применение евангелистом пророчества ко Христу не представляет каких-либо особенных трудностей. Но несомненно, что при помощи пророчества здесь прибавлена новая черта к характеристике явившегося на земле Христа, как исторической личности, — черта, о которой мы должны были бы только догадываться, если бы евангелист не привел этой цитаты, которая вполне согласуется с тем, что мы знаем о Христе из Евангелий. Он был кроток и смирен сердцем и делал многое именно так, чтобы на Нем вполне исполнилось ветхозаветное пророчество. Это было трудно, но Он пророчество исполнил. Таков взгляд евангелиста. Слова: “возвестит народам суд” (κρίσις) трудны. Многие толковали “суд” в смысле Евангелие, закон, законы, то, что правильно, правильное учение, правильное богослужение, правильное поведение. Но все эти толкования неверны, потому что словом κρίσις все эти понятия не выражаются, как и еврейским “мишпат” у Исаии. Собственное значение κρίσις, конечно, “суд.” Но в некоторых местах Нового Завета оно имеет другое значение, как у Мф. 23:23; Лк. 11:42; Деян. 8:33 (из Ис. 53:8), — здесь κρίσις поставляется в связь с ἐλεος (милость), πίστις (вера) и ἀγάπη (любовь). Поэтому для понимания слова нужно иметь в виду, что главная цель суда заключается в том, чтобы доставить притесненным право, почему κρίνειν в некоторых случаях есть синоним δικάσιον (оправдывать) и параллельно σώζειν (спасать), λυτλοῦν (очищать, обелять) и т.д. (Пс. 139:13; Ис. 1:17; 28:17; 33:5; Иер. 5:28; 22:16). Принимая все это в соображение, можно толковать рассматриваемое пророчество так: “возвестит народам правду” или “справедливость.”

19. не воспрекословит, не возопиет, и никто не услышит на улицах голоса Его;

Ни в еврейском, ни у LXX нет выражения: “не воспрекословит.” (В славянском переводе — *не проречет, не возопиет...* Прим. ред.) Этот стих опять толкуется разное. Одно толкование, принадлежащее Иерониму, чисто внешнее, механическое. Христос говорил о тесных вратах и узком пути (Мф. 7:14), ведущих в Царство Небесное, Сам шел по этому пути, и потому естественно, если Его голоса не было слышно на больших улицах. Так как широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими (Мф. 7:13), то естественно, если эти “многие” не слышат голоса Спасителя, потому что находятся не на узком пути, а на широком. По другому толкованию — в словах пророка, примененных к Мессии, просто изображается кротость Спасителя, который, идя по широким улицам, не кричит и не производит шума. Все эти выражения в устах евангелиста, очевидно, образные.

20. трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы;

В этом стихе содержится указание на идеальную кротость и любвеобилие Спасителя по отношению ко всем людям, а не к одним только иудеям. Таким именно изображает будущего Избавителя и пророк. Трость надломленная — это всякое сокрушенное, растерзанное сердце, лен курящийся — следы в нем стремления к добру, Богу, покаянное чувство грешника, которое принимается, как бы мало ни было. Вполне понятно, что под тростью надломленной и льном курящимся понимаются люди. Никто не может сказать, что тут не изображаются, так сказать, высшие к ним отношения со стороны Спасителя, не похожие на обыкновенные людские отношения в области “жестокосердия.”

21. и на имя Его будут уповать народы.

Вместо “народы,” в евр. “острова,” т.е. народы отдаленнейшие, обитающие на островах, — они все надежды свои возложат на Христа Спасителя.

22. Обличение фарисеев по поводу обвинения в сношениях с Веельзевулом.

22. Тогда привели к Нему бесноватого слепого и немой; и исцелил его, так что слепой и немой стал и говорить и видеть.

У Лк. 11:14 (букв.): “Однажды изгнал Он беса, который был нем; и когда бес вышел, немой стал говорить; и народ удивился.” Таким образом, здесь разница в показаниях; по Матфею, бесноватый был слепой и немой, а по Луке, только немой. Это дало повод некоторым толкователям думать, что у Матфея и Луки рассказывается о двух различных исцелениях. Но такое мнение опровергается Августином, который говорит, что если Лука о чем-нибудь умалчивает, то нельзя думать, что он говорит о другом, а порядок событий у него тот же, как у Матфея.

Что больной был нем и слеп, это у Матфея видно и из дальнейших слов, что он стал, по исцелении, говорить и видеть. Чтобы показать, что исцеленный был глухонемой, в некоторых кодексах прибавлено еще — слышать (ἀκούειν). Мнение, что событие это тождественно с рассказанным у Мф. 9:32 сл., и что Матфей, желая еще рассказать о нем, прибавляет здесь слепоту, несостоятельно. Мк. 3:20-22 не говорит об исцелении бесноватого, но присоединяет сюда особенным образом дальнейшие речи. По Феофилакту демон заключил у бесноватого пути к вере — глаза, слух и язык.

23. И дивился весь народ и говорил: не это ли Христос, сын Давидов?

(Лк. 11:14). Форма вопроса, предложенного в народе, указывает на его одичание и медлительность признать в Иисусе Христе великого Чудотворца; эта медлительность клонилась к отрицательному ответу на вопрос. Мысль, что Чудотворец был Мессия, Сын Давидов, навязывалась народному уму; но народ еще не был в состоянии вполне ее усвоить. Как ни удивителен был Чудотворец, Он не царь. Он не родился в царских чертогах. Все это выражается через отрицательную частицу μήτι, поставленную в начале вопроса, которая предполагает отрицательный ответ: “не это ли Христос, сын Давидов?” Предполагаемый ответ: нет, не это. Довольно любопытно, что старые переводчики старались сгладить этот отрицательный ответ, и излагали вопрос так, что ответ должен был следовать утвердительный. Так в нашем русском. Ближе к подлиннику можно было бы перевести: “неужели это Христос, Сын Давидов?” В славянском переводе смысл вопроса выражен несколько лучше. Но вообще на других языках трудно, как следует, выразить греческую речь. Когда предполагается утвердительный ответ, то μή не употребляется (ср. 7:16; 26:22, 25; Мк. 4:21; Лк. 6:39 и проч.). На вышеизложенных основаниях можно предполагать, что как самое событие, так и вопрос в народ введены здесь с целью сильнее выразить противоположность с прежними выражениями евангелиста. Он хочет сказать как бы следующее. Вся деятельность Христа, Его учение и чудеса клонились к тому, чтобы все признали в Нем избранного Всевышним и возлюбленного Отрока, о котором пророчествовал Исаия. Но, несмотря на такие очевидные доказательства высшего достоинства Спасителя, даже самые фанатичные, следовавшие за Ним, ὄχλοι (народ) колебались. А фарисеи пошли еще дальше и начали приписывать чудеса Иисуса Христа бесовской силе. Таков переход евангелиста к

дальнейшей речи. Видя чудеса Христа, народ только склонялся к мысли, что Христос — Сын Давида; но колебался принять ее окончательно. А фарисеи были чужды даже и таких колебаний.

24. Фарисеи же, услышав сие, сказали: Он изгоняет бесов не иначе, как силою веельзевула, князя бесовского.

(Мк. 3:22; Лк. 11:15, 16). По Марку, это говорили не фарисеи, а книжники, пришедшие из Иерусалима. Так как многие книжники принадлежали к обществу фарисеев, то разноречия между евангелистами здесь нет. По Луке, не все фарисеи обвиняли Христа, а только “некоторые из них.” Дальнейшая речь по переводу: Он не изгоняет бесов, если не в Веельзевуле, князе бесовском (ср. 9:34). Таким образом, выражение “не через” и “не силою” (как в русск. подчеркнутое) Веельзевула, а “в Веельзевуле,” т.е. сообща с Веельзевулом. Обстоятельство, что упоминается не просто Веельзевул, но с прибавкой “князь бесовский,” достаточно ясно показывает, что здесь имеется в виду, если, может быть, и не самый главный, то по крайней мере один из главных демонов, у которого, по понятиям фарисеев, были в подчинении другие бесы. Веельзевул во всяком случае считался злейшим и вместе с тем грязнейшим из демонских начальников. Поэтому и обвинение Христа в связи с ним было грязным и, как кажется, в глазах фарисеев и книжников особенно язвительным. Оно имело целью отвлечь от Христа народ и вызвать в нем вражду к Его деятельности, учению и чудесам.

25. Но Иисус, зная помышления их, сказал им: всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит.

(Мк. 3:23-25; Лк. 11:17). Подробная речь о том же у Марка; но у Луки еще короче, чем у Матфея, с незначительной разницей в выражениях. Иоанн Златоуст объясняет эту речь Христа так: “Если Я, имея в Себе беса, посредством его изгоняю других бесов, то значит, между бесами несогласие и распря, и они восстанут один на другого; если же восстанут друг на друга, то их сила погибла и рушилась.”

26. И если сатана сатану изгоняет, то он разделится сам с собою: как же устоит царство его?

(Мк. 3:26; Лк. 11:18). У Луки пропущено: “сатана сатану изгоняет” и заменено “если же и сатана разделится (разделился?) сам в себе.” У Марка выражения совершенно не те, какие у других евангелистов. Имя сатаны во втором случае употреблено или вместо возвратного местоимения, т.е. вместо слов “сатана изгоняет самого себя,” сказано: “сатана сатану;” или же это выражение следует понимать так: один сатана изгоняет другого сатану. Утверждают, что, по иудейским понятиям, сатана был один и считался главным начальником демонов. Если так, то нужно было бы понимать выражение в первом смысле. Против этого возражают, что вообще иудейская демонология не была “упорядоченной системой.” С другой стороны, Сам Христос не называет сатаной только единичную личность (ср. Мф. 4:10; 16:23), а из характера обвинения и защиты Христа можно вывести, что сатаной называли Его Самого, и именно за то, что Он изгонял другого сатану. Но слово “сатана” в Священном Писании употребляется всегда только в единственном числе. Таким образом, если мы примем и первое толкование, что сатана изгоняет самого себя, то большой разницы в смысле не получится, и аргументация отличается одинаковою силою в том и другом случае. Первое толкование, однако, более согласно с показаниями Марка и

Луки, где “сатана” (во втором случае у Матфея) заменено выражениями ἐφ' ἑαυτόν, т.е. “сатана восстал на самого себя” (Марк) и “разделился сам в себе” (Лука). В этом смысле мы должны толковать и выражения Матфея (ср. Исх. 16:8; Лев. 14:15, 26 — LXX и евр., где в первом случае повторяется подобным же образом личное местоимение, а в двух последних ἱερεὺς или *коген*).

27. И если Я силою веельзевула изгоняю бесов, то сыновья ваши чьею силою изгоняют? Посему они будут вам судьями.

(Лк. 11:19 почти буквально). Смысл этого стиха издавна был предметом больших споров. Иларий, Златоуст, Феофилакт и Евфимий Зигабен принимали, что под “сыновьями вашими” понимаются апостолы, которые, конечно, были сыновья иудеев.

Златоуст рассуждает об этом подробно. “Смотри, с какою кротостью и здесь Он говорит им. Он не сказал: ученики Мои, или апостолы; но: сыны ваши, — чтобы, если фарисеи захотят мыслить столь же благородно, как Его ученики, подать им к тому случай; а если они пребудут в прежней неблагодарности и не оставят своего бесстыдства, лишит их всякого оправдания. Смысл же слов Его следующий: апостолы чьей силой изгоняют бесов? Апостолы уже изгоняли бесов, получив на то власть от Спасителя; но фарисеи не обвиняли их. Они вооружались не против дел, но против лица. Поэтому Христос, желая показать, что одна зависть является причиной их обвинения, указывает и на апостолов.”

Но Иероним колеблется в своем толковании рассматриваемого места. По его словам, выражение “сыновья иудеев” означает или заклинателей, или апостолов, которые были иудеями. Если Спаситель говорит о заклинателях, которые, призывая имя Господ не, изгоняли демонов, то обличает фарисеев благоразумными вопросами, добиваясь признания с их стороны, что это есть дело Духа Святого. Если же говорит об апостолах, что более вероятно, то они будут судьями фарисеев; потому что сядут на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых. В толкованиях позднейших экзегетов мысль, высказанная Златоустом и другими, совершенно оставляется. Это — потому, что в Евангелиях, во-первых, ничего не говорится об апостолах, а во-вторых, потому, что фарисеи нисколько не затруднились бы приписать чудеса изгнания демонов апостолами диаволу так же, как они приписали ему чудеса Христа. Таким образом, остается только одно — признать, что здесь речь о заклинателях. Не подлежит сомнению, что их было в то время очень много.

Вот что говорит об этом Шюрер (3:408 сл.): “магия имела большое значение у иудеев в век Христа и позднее. Изгнание демонов сыновьями фарисеев, о чем речь у Мф. 12:27, судя по всему, что нам известно из других источников, не совершалось без магических формул. Известны Симон маг (Деян. 8:9) и Вариисус (Деян. 13:6). В Ефесе Павел имел дело с иудейскими заклинателями, которые для своих целей пользовались именем Иисуса (Деян. 19:13 сл.)... Иустин предполагает заклинания, как нечто обычное у иудеев (Dial. 85). Между различными средствами, употреблявшимися против подагры, Лукиан упоминает о заклинании одним иудеем, а в другом случае говорит о знаменитом “сирийце из Палестины,” который изгонял демонов заклинаниями. Ириней также говорит об изгнании демонов через призывание божественного имени, как о деле, обычном у иудеев (2:6, 2).”

Мы не можем здесь входить в подробное изложение этого предмета, который очень обширен, и полагаем, что приведенной выдержки из Шюрера достаточно. Таким образом, под “сыновьями вашими” можно понимать иудейских заклинателей, которые называются

сыновьями фарисеев (по контексту) не потому, что по плотскому рождению происходили от них, а в том же смысле, как “сыны пророческие” (3 Цар. 20: 35). Смысл слов Спасителя, следовательно, такой: если ваши ученики изгоняют демонов, то этого вы не приписываете Веельзевулу; поэтому они могут быть вашими судьями, и судить вас за то, что вы, по вражде, говорите это о Мне. Нам остается еще сказать несколько слов по вопросу, были ли эти заклинатели, на которых указывает Христос, действительные или мнимые. Его аргументация, конечно, не теряла своей силы ни в том ни в другом случае, потому что фарисеи ни в том ни в другом случае не относили, конечно, деятельности своих заклинателей к дьявольской силе. Но вопрос о действительности заклинаний интересен сам по себе. Альфорд полагает, что исследовать действительность этих заклинаний в высшей степени важно; потому что иначе в душе читателя Евангелий остается невыгодное впечатление, если именно мы допустим, что Господь, торжественно сравнивая иудейские заклинания с собственными чудесами, аргументировал на основании иудейских обманов, о которых фарисеям было известно, что это обманы. Альфорд думает, что сыновья фарисеев действительно изгоняли демонов. Этот взгляд подтверждается словами толпы 9:33; когда немой, из которого был изгнан демон, заговорил, то толпа воскликнула: “никогда не бывало такого явления во Израиле,” давая понять, что здесь совершилось более полное исцеление, чем какое было видано до тех пор. Затруднение, говорит Альфорд, возникло лишь вследствие забвения факта, что чудеса, как *таковые*, не служат сами по себе подтверждением истины, совершались в ложных религиях и ложными учителями, и они пророчествовали о них. См. Исх. 7:22;¹⁴¹ 8:7; Мф. 24:24 и проч.; Втор. 13:1-5.

28. Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие.

(Лк. 11:20). Смысл стиха такой: если вы обязаны признать, что Я не силой Веельзевула, а Божией изгоняю бесов, то должны сделать и дальнейший вывод, что среди вас появилась необыкновенная Личность, которая действует силою Божью и что, следовательно, Мои дела служат признаком посещения вас Богом и наступления среди вас Царства Божия. У Луки: “если же Я перстом Божиим изгоняю бесов” и проч. Под “Царством Божиим” Иоанн Златоуст разумеет здесь “Мое (Христа) присутствие” (ἡ παρουσία ἡ ἐμ’).

29. Или, как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного? и тогда расхитит дом его.

(Мк. 3:27; Лк. 11:21, 22). В ст. 28 сделан был первый вывод из доказательств, представленных Христом. И доказательства, и вывод были сами по себе достаточны. Но рассматривая предмет с другой стороны, Спаситель представляет и еще доказательства. У Лк. 11:21, 22 речь, будучи почти тождественна по смыслу, по выражениям совершенно различна Матфеем ближе здесь к Марку, чем к Луке. Слово “или” переводят различно: “иначе,” “и,” “ибо,” “ли;” в арабском перевод “и.” Нельзя согласиться с мнением, что член пред ἰσχυροῦ здесь обозначает особенную силу. Он просто указывает на предыдущее, на сатану или Веельзевула, потому что ясно, что именно его следует разуметь под “сильным,” хотя речь имеет и не сколько более общий смысл. Эта образная речь, напоминает Ис. 49:24¹⁴² сл. Образы взяты из действительной жизни. Смысл речи понятен. В примене-

¹⁴¹ И волхвы Египетские чарами своими сделали то же. И ожесточилось сердце фараона, и не послушал их, как и говорил Господь.

¹⁴² Может ли быть отнята у сильного добыча, и могут ли быть отняты у победителя взятые в плен?

нии к деятельности Христа она отличается большою убедительностью. Если кто-нибудь силен, то на него нелегко напасть и разграбить его имущество. Так и Христос не мог бы противодействовать диаволу, если бы он был достаточно силен, чтобы помешать изгнанию подчиненных ему бесов.

30. Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает.

(Лк. 11:23 — буквально). Этот стих был также предметом многочисленных споров. Иоанн Златоуст, Феофилакт, Евфимий Зигабен, Иероним и др. относили его к диаволу; другие — к иудейским заклинателям, упомянутым выше. Третьи понимали слова Христа в смысле общей поговорки и разумели “кого бы то ни было.” Наконец, некоторые думали, что здесь изображается полное и совершенное разъединение двух царств — Царства сатаны и Бога. Это позднее мнение лучше других. Между двумя царствами не может быть ничего среднего. Ср. Рим. 8:7.¹⁴³ В применении данного Христом принципа нет исключений. К Нему невозможно нейтральное отношение. Кто не с Ним, тот против Него... Основание таково: в нравственной области человек должен быть или прав, или не прав. Среднего положения нет... Христос всегда абсолютно прав... Отрицательно эта речь Спасителя выражена у Мк. 9:40: “*ибо кто не против вас, тот за вас.*”

В συνάγων есть намек на идею о собирании жатвы. См. 3:12; 6:26; 13:30; Ин. 4:36 и др. Σκορπίζει = рассеивает, расточает (ср. Ин. 10:12;¹⁴⁴ 16:32; 2 Кор. 9:9). Таким образом, собирание без Христа не приносит собирающему никакой пользы; оно равняется даже расточению, разбрасыванию и может приносить собирающему только убыток и беспокойство.

31. Посему говорю вам: всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам;

(Мк. 3:28, 29). Последнего слова “человекам” нет в лучших кодексах; в некоторых же прибавлено вместо “человекам” — “им.” Уже в древности полагали, что смысл выражения таков: “если прочие дела и поступки милостиво (*liberali venia*) прощаются, то милосердия не бывает, когда Бог отрицается во Христе” (Иларий). Иоанн Златоуст считал этот стих очень неясным; но если, говорил он, вникнем в него, то легко его поймем. Что значат эти слова? То, что грех против Духа Святого преимущественно непрощителен. Почему же? Потому, что Христа не знали, кто Он был, а о Духе получили уже достаточное познание... Итак, Я вам отпускаю то, чем вы Меня злословили прежде креста, даже и то, что вы хотите распять Меня на кресте, и самое неверие ваше не будет поставлено вам в вину... Но что вы говорили о Духе, то не будет прощено вам... Почему? Потому, что Дух Святой вам известен, а вы не стыдитесь отвергать очевидную истину.”

Дух Святой есть Бог и Бог есть Дух. Слушавшие речь Христа фарисеи едва ли представляли Духа Святого как третье Лицо Святой Троицы, и для них выражение “Дух Святой” было равнозначно слову “Бог” или по крайней мере “Дух Божий.” Таким образом, выражение “хула на Духа Святого” было для слуха фарисеев равнозначно словам “хула против Бога.” Если так, то становится понятным, почему всякий другой грех и хула простятся человекам, а хула против Духа Святого не простится. Потому, что последнее есть выступление против Самого Бога и вместе с тем приближение человеческого духа к

¹⁴³ потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут.

¹⁴⁴ А наемник, не пастырь, которому овцы не свои, видит подходящего волка, и оставляет овец, и бежит; и волк расхищает овец, и разгоняет их.

πνεύμα ἀκάθαρτον — к злomu духу, вина которого, по понятиям тогдашних иудеев и по нашим, никогда не будет прощена. Это, так сказать, принципиальная хула, самое величайшее злословие, свойственное только отверженным духам злобы, которые никогда не приглашались к покаянию и никогда не могут раскаяться. В этой величайшей хуле отрицается Сам Бог, как Существо Всеблагое, Всеправедное, Всемогущее, со всеми Его свойствами, и вместе с тем в самом корне отрицается вся религия, вся нравственность. Здесь предполагается самое глубокое падение человека, из которого не может его вывести самая благодать Божия, потому что она в таком хулении и отрицается. Человеческий дух, произносящий такую хулу, становится на одну ступень с нечистым духом. “*Ваш отец диавол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего*” (Ин. 8:44). Вы говорите ложь, как и он, потому что “*он лжеец, и отец лжи.*” Сближение фарисеев с нечистыми духами злобы, по-видимому, и дает повод Спасителю говорить не о Боге, а о Духе Святом.

32. если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святаго, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем.

(Мк. 3:29, 30; Лк. 12:10). Если толкование предыдущего стиха может быть принято, то понятно, почему “слово,” произнесенное на Сына Человеческого, может быть прощено, а слово на Духа Святого не простится ни в этом веке, ни в будущем. В глазах фарисеев Сын Человеческий не был ни Богом (ср. Мк. 2:7; Лк. 5:21), ни Сыном Божиим. И не только фарисеи, но даже ученики Христа с трудом и только постепенно могли усвоить себе эту мысль. Это происходило от неведения, а потому и могло быть прощено. Но “слово” на Духа Святого или Бога не бывает только ошибкой, происходящей от неведения, и потому не прощается. Некоторые рассуждения по поводу этого изречения разных экзегетов довольно интересны, хотя иногда и мало относятся к самой сущности дела. Так, Августин думает, на основании этого стиха, что прощение грехов возможно не только в сем веке, но и в будущем, потому что нельзя было бы говорить о каких-нибудь людях, что им не отпустятся грехи ни в сем веке, ни в будущем, если бы в будущем совсем не было никакого прощения. Ориген говорит о всеобщем прощении, имеющем наступить по окончании “великого века,” о котором говорил Платон, и утверждает даже, что некогда спасутся Иуда и сам Люцифер с осужденными вместе с ним демонами. Католические богословы из рассматриваемого стиха выводят свои учения о чистилище. По мнению некоторых из них, напрасно и праздно было бы говорить: “не простится ему ни в сем веке, ни в будущем,” если бы в будущем не отпускалось никакого греха. “Это походит на то, как если бы кто-нибудь напрасно и не к делу сказал бы: я не женюсь ни в сем веке, ни в будущем, когда в будущем совсем нельзя жениться.” Оставляя в стороне все эти толкования, скажем только, что выражение “ни в сем веке, ни в будущем” самое трудное для объяснения во всей этой речи Христа. Морисон считает это выражение просто распространением слова *никогда*. С этим последним толкованием можно согласиться. Спаситель, очевидно, не говорит здесь о том, будет или не будет прощение грехов в загробном мире. Он указывает только на грех хулы на Духа Святого и утверждают, что этот грех никогда не будет прощен. Выражение *αὐὼν μέλλων* встречается здесь у Матфея только один раз (ср. Еф. 1:21;¹⁴⁵ 1 Тим. 4:8; Евр. 2:5; 6:5 и др.).

¹⁴⁵ превьше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем.

33. Или признайте дерево хорошим и плод его хорошим; или признайте дерево худым и плод его худым, ибо дерево познается по плоду.

(Лк. 6:43). По словам Иеронима, в речи Христа здесь силлогизм, называемый греками *ἀφικτον* (неизбежный, хитрый, из которого нельзя выпутаться). Если, говорит Спаситель, диавол зол, то не может делать доброго. Если же то, что сделано Мною, вы считаете добрым, то отсюда следует, что этого не совершает диавол. И не может быть, чтобы происходило из злого доброе или из доброго злое. Как добрый человек не может делать худого и худой — доброго, так не может Христос делать злых, а диавол — добрых дел. Сходную мысль высказывает Августин, по которому человек сначала должен перемениться, чтобы дела его изменились; потому что если человек остается злым, то не может иметь добрых дел; если он добр, то не может иметь худых дел. Можно заметить, что мысли, высказанные Спасителем здесь и в дальнейших стихах, имеют большое сходство с тем, что сказано было Им в нагорной проповеди (Мф. 7:16-20).

34. Порождения ехиднины! как вы можете говорить доброе, будучи злы? Ибо от избытка сердца говорят уста.

(Лк. 6:45). Связь речи в этом стихе в русском переводе не выражена ясно. Это можно легко видеть, если несколько распространить речь. Как вы можете говорить доброе, будучи злы? Вы не можете говорить ничего доброго, потому что от избытка сердца говорят уста. Но если вставить здесь предложение: не можете говорить ничего доброго, потому что сердце ваше наполнено злобой, а от избытка сердца, т.е. от того, что его переполняет, говорят уста, — то речь Спасителя делается понятнее. Однако русский перевод точен; в греческом такой же пропуск промежуточных мыслей и предложений, как и в русском. В немногих рукописях, впрочем, выражено стремление при помощи исправлений несколько иначе изложить эту мысль, именно через прибавку после “говорят уста” слов или “добро?” (*αγαθά*), или “худое” (*mala*). Таким образом: “ибо от избытка сердца говорят уста доброе” (худое). Спаситель называет фарисеев “порождениями ехидниными,” как Иоанн Креститель (Мф. 3:7) и “по причинам, там указанным.” Евфимий Зигабен перефразирует эту речь так: не удивительно, если вы произносите на это (на Мои действия) хулу, потому что вы, будучи злы, не можете говорить доброго. Затем Христос показывает “физиологически,” почему они этого не могут.

35. Добрый человек из доброго сокровища выносит доброе, а злой человек из злого сокровища выносит злое.

(Лк. 6:45). Т.е. когда много в сердце добра, то и выносятся доброе; а когда много зла, то злое.

36. Говорю же вам, что за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда:

Связь речи понятна. Фарисеи говорили праздные слова, высказывая хулу на Духа Святого. Не только за такие праздные слова, но и вообще за всякое праздное слово люди должны будут дать отчет в день суда. Возвышенное и высоконравственное учение. Буквально стих следует перевести так: говорю же вам, что всякое слово праздное, которое говорят люди, воздадут о нем ответ в день суда.

37. ибо от слов своих оправдаешься, и от слов своих осудишься.

Ближайший смысл этого выражения тот, что человек оправдывается или осуждается своими словами на обыкновенном человеческом суде. Но эта мысль возводится в принцип, и говорится вообще о том, что слова человека оправдывают или обвиняют его. Под судом и оправданием здесь разумеются обвинение или оправдание преимущественно на страшном суде.

38. Тогда некоторые из книжников и фарисеев сказали: Учитель! хотелось бы нам видеть от Тебя знамение.

Слово “тогда” нельзя здесь принимать за точное указание времени. Весьма возможно, что сказанное в 38 и сл. было в другое время и по другому, хотя и неизвестному, поводу. Во всяком случае нужно допустить, что теперь говорили с Христом другие люди, а не те, которые обвиняли Его в связи с диаволом (ст. 24). Это видно и из Лк. 11:16, который говорит о “других” людях, “искушавших” Его и просивших знамения. По поводу этой просьбы книжников и фарисеев Златоуст замечает: “когда они грубо (τραχέως) предлагали Ему вопросы и поносили Его, Он отвечал им кротко; а когда стали льстить Ему, Он обращается к ним со всею строгостью и изрекает против них слова поносные, показывая тем, что Он выше и той и другой страсти и что как тогда они не могли рассердить Его, так теперь своею лестью не могут смягчить Его.”

38. Ответ на просьбу о знамении.

39. Но Он сказал им в ответ: род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка;

(Лк. 11:29). “Род лукавый” лучше бы перевести “злой, полный зла.” Прелюбодейным называется этот род Спасителем потому, что вообще в Ветхом Завете уклонение от истинной религии и истинного богопочтения считалось прелюбодейнием (Иер. 3:8, 9; 5:7; 13:27; Иез. 16:1-63). Но, с другой стороны, это выражение можно, кажется, поставить в связь и с другими выражениями Спасителя о Содоме и Гоморре (11:22-24) и понимать изреченное так, что современное Христу поколение было развратно. Оба явления, идолопоклонство и половой разврат, часто поставляются в связь одно с другим и понятны из наших сведений о языческой жизни. Этому поколению не будет дано теперь знамения. Морисон думает, что здесь чрезвычайно сжатое выражение, в которое намеренно внесен элемент неопределенности и таинственности. Полнее содержание этой речи Спасителя можно изложить так: никакого знамения, ради удовлетворения любопытства, вовсе не будет дано этому поколению. Знамение не принесет ни ему, ни кому бы то ни было никакой пользы. Ненависть злого поколения ко Мне не прекратится. Оно отвергнет Меня. Однако оно не сделает напрасной Мою миссию. Когда оно предаст Меня смерти, Я дам ему знамение гораздо более удивительное, чем те любопытные вещи, которых оно ожидает от Меня. Я дам ему знамение Ионы пророка. Спаситель хочет дать иудеям знамение не небесное, а земное, и притом знамение в сердце земли. Это, однако, не значило, что Христос, до совершения этого знамения, не будет творить никаких чудес и никаких знамений. Они не казались знамениями неверовавшим в Него иудеям. Указываемое знамение будет дано специально им и вообще всем неверующим.

40. ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи.

(Лк. 11:30). Речь здесь, очевидно, образная. Вопрос может возникать только о том, почему здесь Спаситель говорил образами, а не выразился просто: Сын человеческий будет погребен и останется в земле три дня и три ночи. Но подобные же образы употребляются и в других местах, напр. Ин. 2:19; 3:14 и др.

41. Ниневитяне восстанут на суд с родом сим и осудят его, ибо они покаяться от проповеди Иониной; и вот, здесь больше Ионы.

(Лк. 11:32). У Луки стихи 11, 31 и 32 изложены в обратном порядке сравнительно с Матфеем, т.е. сначала говорится о южной царице, а потом о ниневитянах. О последних рассказывается в той же книге пророка Ионы. Речь Христа можно назвать весьма кратким и сжатым изложением всей этой книги. Смысл понятен. Ниневитяне после проповеди Ионы покаяться; книжники и фарисеи — нет, хотя и Сам Христос, и Его проповедь были выше Ионы и его проповеди. Это последнее, как кажется, несколько прикровенно выражается в словах: “и вот, здесь больше Ионы.” Πλεῖον вполне соответствует латинскому plus quam и так же, как последнее, употребляется в среднем роде. Покаявшиеся ниневитяне восстанут (здесь можно перевести “воскреснут,” хотя ἀνιστάναи не всегда указывает на воскресение в Новом Завете), все равно физически или духовно, и, как бы в награду за свое покаяние, сделаются судьями современного Христу, не приносившего покаяния, поколения.

42. Царица южная восстанет на суд с родом сим и осудит его, ибо она приходила от пределов земли послушать мудрости Соломоновой; и вот, здесь больше Соломона.

(Лк. 11:31). Вместо “на суд с родом сим” у Лк. “с мужами рода сего” (русское “с людьми”); и далее вместо “его” соответствующее “их.” В остальном у Матфея — речь, буквально сходная с речью Луки. В словах Спасителя — очевидная ссылка на историю, рассказанную в 3 Цар. 10:1-13; 2 Пар. 4:1-12. О “мудрости” Соломона упоминается в том и другом рассказах. Краткость рассказа у евангелистов не позволяет судить, на книгу ли Царств, или Паралипоменон ссылается здесь Спаситель, или же на обе эти книги. Рассказывая о том же, о чем сообщается в книгах Царств и Паралипоменон, Иосиф Флавий, Древн. 8:6, 5, называет эту южную царицу царицей της Αἰγύπτου καί της Αἰθιοπίας τότε βασιλεύουσας γυναικᾶ, т.е. Мероэ (царицы которой обыкновенно назывались Кандакиями, Plin. Н. Н. VI, 29). Аббиссинское предание, согласно с этим рассказом, называет ее Македа и предполагает, что она приняла иудейскую веру в Иерусалиме. Арабы со своей стороны также высказывают на нее претензии, называя ее Валкис (Коран, гл. 27). Этот последний взгляд, вероятно, ближе к истине. Сава была трактом в счастливой Аравии, недалеко от Красного моря и от настоящего Адена (см. Плин. 6:23), изобиловала ароматами, золотом и драгоценными камнями. Велльгаузен замечает, что это — первый случай приложения названия Йемен (= юг=νότος) к юго-западной Аравии.

43. Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; 44. тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; 45. тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого. Так будет и с этим злым родом.

(Лк. 11:24, 25 и 26). У Луки отдел этот почти буквально сходен с речью Матфея, за исключением немногих слов. Нужно думать, что Христос, говоря так, образно приспособляется к понятиям времени, по которым нечистые духи были олицетворением разных зол, духовных и вещественных.

46. Мать и братья Христа.

46. Когда же Он еще говорил к народу, Мать и братья Его стояли вне дома, желая говорить с Ним.

(Мк. 3:31; Лк. 8:19). Так как родственники Христа по плоти не имели возможности лично приблизиться к Нему, то об этом возвестили Ему через посланного (кого — неизвестно), чтобы позвать Его. Так по словам Марка и Луки. У Матфея и Марка рассказ следует после обличительной речи по поводу хулы на Духа Святого. Связь этого стиха у различных евангелистов различна; но заметку Матфея ἐπὶ αὐτοῦ λαλοῦντος можно считать здесь за точное обозначение времени, соответствующее показаниям и Марка.

47. И некто сказал Ему: вот Мать Твоя и братья Твои стоят вне, желая говорить с Тобюю. 48. Он же сказал в ответ говорившему: кто Мать Моя? и кто братья Мои?

(Мк. 3:33). Спаситель здесь выразил мысль, что духовное родство с людьми, слушающими и воспринимающими Его учение, в Его глазах было выше, чем плотское (ср. Лк. 2: 49).

49. И, указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот мать Моя и братья Мои;

(Мк. 3:34; Лк. 8:21). У Марка говорится, что Иисус Христос оглядел кругом сидевших, и в это время сказал и пр. Слова Спасителя здесь служат некоторым разъяснением и подтверждением слов предыдущего стиха, и смысл их одинаков.

50. ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать.

Мк. 3:35 — почти сходно. Спаситель, хотя и вводит здесь в Свой ответ добавочный термин ἀδελφί, но не упоминает об отце (земном), о котором Он нигде в Своих речах не говорит. Это согласно с показаниями евангелистов Матфея и Луки о Его безмужном рождении.

Едва ли можно выводить отсюда, что упоминание о матери и рядом с нею о брате и сестре служит подтверждением мнения, что братья Спасителя были родными Его братьями. Все три термина “брат,” “сестра” и “мать” употреблены здесь, очевидно, в духовном смысле.

Глава 13.

1. Притча о сеятеле.

1. Выйдя же в день тот из дома, Иисус сел у моря.

(Мк. 4:1). В этом стихе точно определяется место, где произнесены были первые притчи Христа — это Галилейское озеро, хотя оно и не называется по имени. Сам рассказ об учении притчами следует у Матфея в том же порядке, как у Марка, и в той же связи. Но

Лука притчи о сеятеле (8:4 сл.), зерне горчичном и закваске (13:19-21) излагает в другой связи. Христос вышел из дому в Капернаум, направился к Галилейскому озеру, вошел в лодку, сел в ней по обычаю тогдашних еврейских учителей и начал говорить народу притчами. На берегу собралась многолюдная толпа народа, которому удобно было поместиться здесь, потому что хотя озеро и окружено горами, но они только местами опускаются обрывисто прямо в воду, оставляя, особенно на западном берегу, более или менее широкие и отлогие береговые пространства. Число слушающих бывало так велико, что иногда (Лк. 5:1) они теснили Спасителя. Может быть, в настоящем случае Он первоначально не хотел входить в лодку и вошел в нее только по необходимости. На это указывают выражения Матфея и Марка, что Он сначала “сел у моря” и только затем перешел в лодку. В древнем мире мы не знаем других примеров подобной проповеди из лодки. Но несомненно, что это было весьма удобно как для Самого Христа, так и для слушавшего Его народа. На западном берегу озера горы отходят от него внутрь местности верст на 7-10, и таким образом получается довольно ровное место. Притчи, сказанные Спасителем, были первые. Евангелист, очевидно, представляет их первыми, причем, по словам Тренча, притча о сеятеле являлась как бы введением к этому новому способу учения, которого до сих пор не употреблял Божественный Учитель. Это явствует и из предложенного после учениками вопроса: “для чего притчами говоришь им?” (ст. 10), и из ответа Христа, в котором Он оправдывает этот новый способ учения и цель, которая имелась при этом в виду.

2. И собралось к Нему множество народа, так что Он вошел в лодку и сел; а весь народ стоял на берегу.

(Мк. 4:1; Лк. 8:4). Как сказано выше, Спаситель, по-видимому, хотел проповедовать на берегу, потому что на это именно указывают слова ст. 1-го “сел у моря.” Только тогда, когда к Нему собрался народ, Он вошел в лодку и сел в ней. Этим объясняется, почему глагол “сел” употреблен два раза — в первых двух стихах по одному разу. Такой же смысл речи и у Марка, который говорит, что Спаситель начал учить “при море;” когда же собрался народ, то Он вошел в лодку и “сидел” (сел?) на море. Матфей опускает выражение Марка “на море.”

3. И поучал их много притчами, говоря: вот, вышел сеятель сеять; 4. и когда он сеял, иное упало при дороге, и налетели птицы и поклевали то; 5. иное упало на места каменистые, где немного было земли, и скоро возшло, потому что земля была неглубока. 6. Когда же возшло солнце, увяло, и, как не имело корня, засохло; 7. иное упало в терние, и выросло терние и заглушило его;

(Мк. 4:2; Лк. 8:4). Слово “притча” по производству с греческого (παραβολή) значит “прикидывание,” “сравнение,” “уподобление” (но едва ли — “пример”). Термин этот означает такую речь, где отвлеченная истина, нравственная или духовная, объясняется при помощи разных событий и явлений в природе или жизни. Так, например, мысль, что человек должен оказывать помощь своим ближним, выражается в притче о милосердном самарянине, мысль о любви Бога к кающемуся грешнику — в притче о блудном сыне. Если бы эти мысли не были выражены при помощи ярких образов, то были бы общими местами и скоро забылись. Но известно, что такой же метод раскрытия общих истин при помощи образов и сравнений употребляется и в баснях. Похожи ли притчи Христа на басни? И если не похожи, то в чем различие? Между басней и притчей есть сходство, но только внешнее. Как в притче, так и в басне берутся для сравнения не только люди, но и разные предметы

природы (например, плевелы, зерно горчичное и проч.), и даже животные (например, овцы, свиньи в притче о блудном сыне, псы в притче о богатом и Лазаре и т.д.). Поэтому некоторые сближали притчу с басней и говорили, что это — одно и то же.

Но даже простой, беглый и общий взгляд на притчи и басни может показать, что притча совсем не то, что басня. Этот общий взгляд можно подтвердить разбором некоторых частных случаев. В басне если действуют, например, животные, они всегда выдвигаются на первый план; в притчах Христа их роль — всегда второстепенная. В басне во всем, что говорят и делают животные или предметы природы (например, деревья), всегда следует подразумевать речи и действия людей, потому что иначе предметам природы следовало бы приписывать то, чего никогда не бывает в действительности (например, когда *говорят* животные или растения); в притчах подобные же образы всегда остаются вполне естественными и действия животных или растений в строгом смысле не могут быть относимы к людям; а о том, чтобы животные и растения когда-нибудь говорили, в новозаветных притчах не упоминается. Наконец, басня вообще есть вымысел, и притом большей частью забавный; для разъяснения нравственных истин в притчах берутся обыкновенно действительные события в природе и жизни.

Мы говорим “обыкновенно;” потому что так бывает, по-видимому, не всегда. Если еще можно согласиться с тем, что в образной речи, например, о страшном суде, отделение овец от козлищ есть образ, который мог соответствовать действительности, т.е. образ не вымышленный, то трудно думать, чтобы в притче о заимодавце и безжалостном должнике (Мф. 18:23-35) количество долга в десять тысяч талантов (= 60 000 000 динариев; динарий = 20 копеек приблизительно), которые царь дал одному из своих рабов, не было вымышленным в целях разъяснения истины об огромном долге человека Богу. На подобные же сомнения наводит и притча о злых виноградарях (Мф. 21:33-41) — действительный или вымышленный этот рассказ, если не обращать внимания на его приложение? Обстоятельство, что некоторые образы в притчах предсказываются вымышленными, давали повод определять слово “притча” (относительно евангельских притчей) так: “притча есть такая форма речи, в которой, при помощи вымышленного повествования, однако же правдоподобного и заимствованного из обыденной жизни, представляются отвлеченные истины, малоизвестные или нравственного свойства.” Альфорд определяет притчу так: “это есть серьезный рассказ, в границах вероятности, о каком-либо деянии, указывающий на какую-нибудь нравственную или духовную истину.”

Некоторые экзегеты считают напрасными попытки определять точно, что такое и чем должна быть притча в ее отличии от всех других способов речи. Некоторые думают, что всякая притча есть вид аллегии. В притче говорится об одном каком-нибудь предмете, который сам по себе имеет свой естественный смысл; но на другой стороне этого естественного смысла, отчасти прикрываемый им, а отчасти раскрываемый, подразумевается другой предмет. Все эти определения годятся, однако, может быть, только для пояснения, что такое притча вообще, но не для притчей Спасителя.

Мы должны твердо установить истину, что Спаситель не говорил лжи. При рассмотрении притчей это видно не только из того, что Его притчи имеют огромное жизненное значение, но и из того, что Ему никогда не ставилось никем упрека по поводу Его притчей, — что Он проповедовал вымысел, фантазировал или преувеличивал что-нибудь. Это совершенно необходимо для понимания притчей Спасителя. В них всегда берется какое-нибудь действительное событие, взятое из человеческой жизни или из природы и даже из мира животных и растений. Если возможно какое-нибудь подразделение притчей,

их можно разделять только на общие и частные. В общих притчах рассказывается о каком-нибудь действительном событии, настолько частом и обычном, что о вымысле не может быть и речи. Таковы, например, притчи о сеятеле или зерне горчичном. В частных притчах события, так сказать, единичнее; большей частью можно предполагать, что они совершились только один раз. Такова, например, притча о милосердном самарянине, или о работниках в винограднике, получающих одинаковую плату за свои труды. Вполне возможно предположить, что подкладкой этих притчей были действительные факты. Труднее, как мы сказали, предположить их в таких притчах, как, например, о злых виноградарях или о безжалостном должнике.

Однако кто поручится, что и таких случаев не было в тогдашней действительности? И в то время находились люди, владевшие колоссальными богатствами. Таким образом, во всех притчах мы можем отыскивать вполне верную действительности и невымышленную характеристику тогдашнего времени, жизни, нравов и обычаев. Но замечательно, что, рассказывая о действительных событиях, Спаситель никогда не упоминает о действительных лицах и времени совершения действительных событий, и только два раза (в притче о милосердном самарянине и мытаре и фарисее) указывает на место их совершения, притом в совершенно общих выражениях. Таким образом, все притчи Христа являются пред нами, так сказать, совершенно анонимными. Если, например, в притче речь о царе, то он никогда не называется по имени. Из притчей во всяком случае видно, что Христос превосходно знал жизнь и видел в ней то, чего другие не видят.

Особенность высших и богато одаренных людей заключается в том, что они видят больше, чем другие люди; а Христос обладал эту способность в высшей степени. Излагая действительные события, Он применял их к нравственной области с такою проницательностью, какая недоступна и несвойственна обыкновенным людям. Ближе всего, может быть, притча подходит к типу, образу или прообразу, с тем лишь различием, что тип обыкновенно есть реальное выражение идеи, а притча словесное. Но все сказанное несколько не препятствует утверждению, что в разных притчах встречается художественное объединение разных действительных событий и обстоятельств, которое служит выражением особенной, художественной и идеальной правды. Когда, например, художник пишет картину солнечного заката, то объединяет в ней наблюдения, сделанные в различное время, при различных обстоятельствах и в разных местах, и, таким образом, у него выходит идеальная картина, верная действительности во всех частностях, но возвышающаяся над нею по идее, которая, понятно, может быть и не заимствована из реальной жизни природы. Это не вымысел, но художественное сочетание идеи с внешними образами, заимствованными из самой действительности, и такое сочетание есть действительность сама по себе, но только мысленная, идеальная, высшая, художественная.

Семь притчей, изложенных в рассматриваемой главе Матфея, составляют одно целое и относятся к одному предмету, Царству Божию и его развитию; в 53 ст. ясно указывается, что они были сказаны в одно время. Первые четыре из этих притчей, по-видимому, были сказаны народу из лодки (объяснение притчи о сеятеле здесь было вставлено); последние три — ученикам в доме. Первые притчи связываются формулой: “иную притчу”; а в начале последних трех говорится: “еще подобно.” По показанию евангелистов Матфея и Марка, не все, однако, сказано было притчами, а “многое.” “Потому что, — замечает Иероним, — если Христос все говорил в притчах, то народ разошелся бы, не получив для себя пользы. Ясное Христос смешивает с небесным, чтобы на основании того, сто народ понимал, обратить его внимание на то, чего он не понимал.”

8. иное упало на добрую землю и принесло плод: одно во сто крат, а другое в шестьдесят, иное же в тридцать.

(Мк. 4:8; Лук. 8:8). В настоящее время пшеница в Палестине дает урожай сам 12-16, но ячмень часто — 50, а урожай проса, которым питаются большею частью беднейшие классы, по временам бывает сам 150 или 200. Но урожаи были, по-видимому, лучше во время Христа, чем теперь. “Сторичный урожай на востоке”, — говорит Тренч, — “не есть дело неслыханное, хотя вообще о нем упоминается, как о чем-то чрезвычайном.” У Луки (8:8) просто “принесло плод сторичный”, причем размеры меньших урожаев опускаются.

9. Кто имеет уши слышать, да слышит!

(Мк. 4:9; Лук. 8:8). Так же, как и в 11:15, у Матфея пропущено (по некоторым чтением) “слышать,” которое встречается у Марка и Луки. Таким образом, буквальный перевод: “кто имеет уши, пусть слышит” (Тертуллиан: qui habet audiat).

10. Цель притчей.

10. И, приступив, ученики сказали Ему: для чего притчами говоришь им?

(Мк. 4:10; Лук. 8:9). Очень трудно решить вопрос, когда именно пришли ученики ко Христу и предложили Ему этот вопрос. Если бы это было в лодке, то трудно было бы объяснить проελθόντες — пришедши, а не “приступивши,” как в русском переводе. (Слово “приступили” в старом русском языке имело значение — пристали (с расспросами), подступили. Таким образом, вполне допустимо, что дискуссия произошла в лодке, тем более этот стих — прямое продолжение предыдущих; и таким русский (славянский) перевод более соответствует последовательности событий. Прим. ред.) Далее, Христос произнес только одну притчу, первую, которая излагается у трех евангелистов. Но ученики спрашивают: “для чего притчами говоришь им” (Мф.) и спросили Его о притчах — (Мк.; русский перевод, где поставлено единственное число, неверен). Но у Луки единственное число: “что бы значила притча сия?” Таким образом, чтобы додумать, как было на самом деле, вопрос нужно было бы переставить, предполагая, что он дан был после произнесения и других притчей, изложенных в 13 главе. Наконец, Марк ясно говорит, что вопрос был предложен учениками Христу в то время, когда они остались наедине (κατά μόνας; в русском “когда же остался без народа”). Наиболее вероятным представляется предположение, что разговор Спасителя с учениками произошел после того, как образная речь была окончена и Он вышел с ними из лодки или удалился на ней вместе с ними в какое-нибудь другое место. У Мк. 4:10 ср. 4:34 об этом говорится несколько яснее. Вопрос учеников, по-видимому, показывает, что Спаситель только что начал этот особенный способ учения, по крайней мере в его наиболее полно развитой форме. Евангелист Матфей, как замечают, не был вообще намерен соблюдать здесь тщательность в своем хронологическом распорядке. По Альфорду, вопрос по поводу притчи о сеятеле был предложен во время перерыва учения Спасителя, а не тогда, когда Он вошел в дом, ст. 36.

11. Он сказал им в ответ: для того, что вам дано знать тайны Царствия Небесного, а им не дано,

(Мк. 4:11; Лук. 8:10). Что слова эти были здесь ответом на вопрос 10 стиха, на это указывает “сказал им в ответ” (αποκριθεῖς). Слова Христа показывают, что учение Его, из-

ложенное в притчах, было “тайнами,” что эти тайны все не были доступны обширному кругу слушателей Христа даже и после объяснений, какие Он дал ученикам; но последним они могли быть понятны и без объяснений, хотя после них делались еще яснее. Слово “тайны” не выражает того, что притчи были непонятны сами по себе. Оно употреблялось греками для обозначения некоторых тайных учений, обрядов в религии и в том, что связано было с нею; к этим тайнам никто не допускался, кроме посвященных; посвященные же должны были соблюдать про себя эти тайны. Таким образом, будучи тайнами для посторонних, они не были ими для посвященных.

Стихи 10, 11 и 14 объясняются у Иринея (Наег 4:29). “Почему притчами говоришь им? Отвечает Господь: потому что (quoniam) вам дано познавать (cognoscere) тайну Царства Небес; им же притчами говорю, чтобы, видя, не видели и, слыша, не слышали (разумея, не разумели), чтобы исполнилось на них пророчество Исаии, говорящего: огрубело (огруби) сердце этого народа и оглохли (оглуши) уши их и сомкнулись (сомкну) глаза их. Но ваши блаженны очи, потому что видят то, что вы видите, и уши ваши, которые слышат, что вы слышите.”

12. ибо кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет;

(Мк. 4:25; Лк. 8:18). “Кто имеет” как в русском, так и в греческом, — придаточное предложение, не имеющее главного, хотя речь совершенно правильна и понятна. Это *nominativus absolutus* (см. прим. к 12:36). Подобные же выражения встречаются у Мф. 25:29 в притче о талантах. Это, может быть, была пословица, выражающая общую истину в отношении к мирским и духовным благам. Примеры того, когда у неимеющих отнимается то, что они имеют, обычны и общеизвестны. Наша русская пословица “где тонко, там и рвется” выражает ту же мысль. В Евангелиях, конечно, речь только о духовном. “То, что имели люди, отнимается у них, потому что у них нет того, что они должны были бы иметь.” Ученики обладали большей способностью и восприимчивостью к новому учению и потому могли приобрести больше, чем остальной народ. Выражение “кто имеет” Августин толкует в смысле *ulitur*, пользуется, и прилагает его к проповедникам. Проповедник, который проповедует божественное учение другим, не чувствует недостатка в учении и словах, которые говорит и проповедует; но если кто учением не пользуется, то даже и смысл того затемняется и оставляет его.

13. потому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат, и не разумеют;

(Мк. 4:11,12; Лк. 8:10). Предварительная ссылка на Ис. 6:9,¹⁴⁶ последнее будет рассмотрено в следующем стихе. Смысл стиха с внешней стороны представляется ясным, потому что везде и повсюду встречается много людей, которые, видя, не видят и слыша, не слышат. Но вопрос, каким образом этим доказывается необходимость говорения именно притчами? Можно думать, что мысль Христа заключалась в следующем. Отвлеченная истина, но имеющая важное значение для Царства Небесного, недоступна народному уму. Поэтому требуется воплощение этой отвлеченной истины в известных образах, которые делали бы ее более близкою народу, раскрывали ему глаза и отверзали уши, заинтересовывали его и побуждали, таким образом, стремиться к уразумению и дальнейших истин,

¹⁴⁶ И сказал Он: пойди и скажи этому народу: слухом услышите — и не уразумеете, и очами смотреть будете — и не увидите.

символически и образно представляемых в притче. Этим, по-видимому, слова Христа отличаются от слов пророка Исаии. Параллельные выражения Марка и Луки указывают на цель (ἵνα), “почему все бывает в притчах.” Лучше всего объяснить этот стих, подразумевая здесь ссылку Христа на Его прежнее учение, которое не только не было правильно понято многими людьми из народа (что вполне возможно, так как многие из проповеданных Им истин, например, в нагорной проповеди, и теперь еще не всем понятны), но и более развитыми людьми — книжниками, и последними — особенно, как видно из предыдущей главы. Эти люди, не понимавшие учения Христа, у Марка (4:11) называются ἐκείνοι οἱ ἔξω — внешние, а у Луки (8:10) οἱ λοιποὶ — остальные. Им говорится в притчах потому, что (Мф.) они видя, не видят и слыша не слышат, а по Марку и Луке — чтобы, видя, не видели и проч. Эта речь Христа полна глубокого смысла. Таким людям, которые, видя, не видят и слыша, не слышат, можно было бы ничего не говорить, потому что речи для них, вследствие их непонимания, бесполезны. Но Он говорит и им — притчами. Кратко смысл можно выразить так: если не хотят понимать, то не поймут и притчи. Но если сколько-нибудь хотят понимать, то поймут по крайней мере притчу. Если же хотят понять больше, то, под покровом притчи, увидят, что в ней раскрываются тайны Царства Небесного.

14. и сбывается над ними пророчество Исаии, которое говорит: слухом услышите — и не уразумеете, и глазами смотреть будете — и не увидите,

(Мк. 4:12; Лк. 8:10). Ис. 6:9, 10 с евр. “*иди и скажи этому народу: вы слушаете и слушаете, и не разумеете; и вы смотрите и смотрите, и не познаете. Сделай грубым сердце народа этого и тяжелыми (тяжело слышащими) его уши и закрой его глаза, чтобы он не видел своими глазами, и не слышал своими ушами, и его сердце не понимало, и не было ему исцеления*”. (В русском (славянском) переводе совершенно другое значение 10 стиха — *Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их*. Прим. ред.) Бог дает здесь Исаии при его призвании поручение проповедовать народу, который плохо видит и тяжело слышит. Речь пророка должна была сделать сердце этого народа еще больше грубым, глаза его еще более слепыми и уши глухими, чтобы народ этот не обратился и не получил исцеления, и это за то, что, по своей греховности, он не желает ничего видеть и слышать. Народ походит на безнадежного преступника, которого не трогают никакие речи, он не поддается никаким убеждениям. Поэтому невнимание к речи пророка служит для народа само по себе одним из наказаний. Речь эта не будет спасительна для народа, но послужит средством для его суда и обличения. В оправдание свое народ не может ссылаться на то, что ему ничего не было говорено. Таков смысл подлинной речи Исаии, приложенной теперь Спасителем к еврейскому народу. И это понятно, если мы обратим внимание на прежние обличения Христа, особенно в Мф. 11:16-24 и 12:25-37, где Спаситель говорил без притчей. За невнимание к Своим словам и нежелание на деле исполнять их Он теперь возвещает людям, сердце которых сделалось черствым и огрубело, суд.

15. ибо огрубело сердце людей сих и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы Я исцелил их.

(Мк. 4:12 — текст весьма сокращен. Буквальный перевод с греческого 15 ст. (по некоторым чтениям) может быть таков: “*ибо огрубело (ожирело) сердце народа этого, и ушами тяжело слышали, и очи свои закрыли, чтобы не видеть глазами и не слышать ушами и не внимать сердцем и не обратиться, и исцелю их.*” (Здесь как раз явное противоречие с

еврейской интерпретацией 10 стиха у Исаии. *Прим. ред.*) Сердце, уши и глаза — эти три слова встречаются в обратном порядке в дальнейшем. Сердце в начале поставлено первым, в конце последним. От сердца развращение распространяется на уши и глаза; через глаза и уши здоровье возвращается в сердце.

16. Ваши же блаженны очи, что видят, и уши ваши, что слышат,

(Лк. 10:23 — в иной связи и измененной форме выражения). Изречение это было, вероятно, повторено. Члены тела здесь вместо лиц, т.е. вместо: вы блаженны, что видите и проч.

17. ибо истинно говорю вам, что многие пророки и праведники желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали.

(Лк. 10:24). Здесь имеются в виду вообще пророки, которые возвещали о Грядущем Избавителе и, конечно, сами желали Его видеть. Хорошее объяснение этого стиха у Иеронима: “здесь, по-видимому, содержится противоположное тому, о чем говорится в другом месте. Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел, и возрадовался. Но Иисус Христос не сказал, что желали видеть то, что вы видите, все праведники и пророки, а многие. Между многими могло случиться, что одни видели, а другие не видели, хотя это место и опасно толковать в том смысле, что между заслугами святых существует как бы некоторое различие. И так Авраам видел гадательно, но не видел лицом к лицу. Вы же вблизи видите и имеете вашего Господа.” Ср. Евр. 11:13, 39.

18. Объяснение притчи о сеятеле.

18. Вы же выслушайте значение притчи о сеятеле:

(Мк. 4:13; Лк. 8:11). Буквально, итак вы выслушайте притчу сеятеля. В подлиннике нет слова “значение,” и оно в русском переводе подчеркнуто. От вставки этого слова реальный смысл стиха не изменяется.

19. ко всякому, слушающему слово о Царствии и не разумеющему, приходит лукавый и похищает посеянное в сердце его — вот кого означает посеянное при дороге. 20. А посеянное на каменистых местах означает того, кто слышит слово и тотчас с радостью принимает его; 21. но не имеет в себе корня и непостоянен: когда настанет скорбь или гонение за слово, тотчас соблазнится.

(Мк. 4:15; Лк. 8:12). У Матфея пропущено то, что сказано у Мк. 4:14; Лк. 8:11 (вторая половина стиха). Изложение речи Спасителя у всех синоптиков разное. Буквально у Матфея: всякого, слушающего слово царствия и не разумеющего, приходит и проч. Такую речь называют анаколумфом (непоследовательной), и она употреблена здесь ради большей выразительности. Речь без анаколума была бы такова: лукавый приходит и похищает посеянное в сердце всякого, слушающего слово о царстве и не разумеющего. Далее в русском переводе: “вот кого означает посеянное на дороге” представляет из себя отступление от образа; потому что не человек, а семя сеется. Русский перевод, впрочем, точно выражает смысл греческой речи, где: οὗτος ἐστὶν ὁ παρά τῆν ὁμάρεις. Но вместо слов: “этот есть при дороге посеянный” должно было бы быть: вот то, что посеяно при дороге, или: такова земля при дороге, на которую посеяно. То же и в следующих стихах. Но такие явления обычны в восточной речи. Пробовали избежать затруднения тем, что относили слово

οὗτός κ λόγος. Но такое объяснение не согласуется со ст. 20, 22, 23. Смысл речи, однако, ясен. Семя одно и то же везде и для всех, но семя не вырастает без земли, и земля не рождает без семени; рост или гибель сменяется бывает следствием удобства или неудобства земли. Следует заметить, что во всем этом объяснении Христа Своей притчи прежняя приточная речь повсюду повторяется с объяснительными добавлениями.

22. А посеянное в тернии означает того, кто слышит слово, но забота века сего и обольщение богатства заглушает слово, и оно бывает бесплодно.

(Мк. 4:18; Лк. 8:14). По Иоанну Златоусту. “Спаситель не сказал: век, но: но забота века сего; не сказал: богатство, но: обольщение богатства. Итак, будем обвинять не самые вещи, но испорченную волю. Можно и богатство иметь и не обольщаться им, — и в веке этом жить и не подавляться заботами.” Под “заботой века сего” следует разуметь обычные людские хлопоты и заботы в их борьбе за существование, которые отличаются разным характером и ведутся при помощи различных средств в различные века. Для αλάτῃ ср. 2 Фес. 2:10; Евр. 3:13.

23. Посеянное же на доброй земле означает слышащего слово и понимающего, который и бывает плодоносен, так что иной приносит плод во сто крат, иной в шестьдесят, а иной в тридцать.

(Мк. 4:20; Лк. 8:15). Лучшее толкование этого места принадлежит, из древних толкователей, Евфимию Зигабену, который правильно понимает слова Христа в общем смысле. Под плодом во сто крат Спаситель понимал, по словам Зигабена, совершенную плодоносность добродетели; в шестьдесят — среднюю, а в тридцать — слабую. Что это толкование лучшее, видно из того, что в том же общем смысле излагает объяснение Спасителем Своей притчи и евангелист Марк (8:15): “а упавшее на добрую землю — это те, которые, услышавши слово, хранят его в добром и чистом сердце, и приносят плод в терпении.”

24. Притча о плевелах.

24. Другую притчу предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем;

Когда и кому была сказана эта притча? Одним ли ученикам, или же и народу? Наиболее вероятное предположение то, что в учении народу был перерыв, пока Спаситель говорил с учениками, объясняя им притчу о сеятеле. А затем опять заговорил с народом.

Подобно... человеку, т.е. похоже на те обстоятельства, которые дальше излагаются подробно; “подобно тому, что бывает у человека” и проч. Такая конструкция встречается в 18:23 и в других притчах у Матфея. Ὁμοίωθῆ — обыкновенное введение к притчам в позднейшей иудейской литературе: “притча, — на что это похоже? На то-то.” Все притчи у Матфея, не встречающиеся у Марка, начинаются формулой — ὁμοίωθῆ или ὁμοία ἐστί, за исключением 25:14-30, где притча начинается простым ὁσπερ — начало, так же употребительное в иудейских притчах.

25. когда же люди спали, пришел враг его и посеял между пшеницею плевелы и ушел;

Относительно смысла ζιζάνια (плевелы) высказано было много мнений. По Цану это, по-видимому, семитическое слово, обозначающее похожую на пшеницу сорную траву. Подтверждение своих слов Цан находит в словах Иоанна Златоуста δ καί κατά την βοικε πωρ σίτω (по-видимому, походит на пшеницу). Но достоверного ботанического определения этого слова еще не сделано. Вероятно, это *lolium temulentum* (опьяняющий куколь, головолом) или какой-нибудь вид спорыньи (*claviceps purpurea*), которая появляется не только во ржи, но и на многих других растениях, между прочим, и на пшенице. Иероним, живший в Палестине, говорит, что в Евангелиях указывается на *lolium*. Плод этого растения “более горек, — говорит Томсон, — и когда его едят отдельно или даже размешанным в обыкновенном хлебе, он причиняет головокружение и часто действует, как сильное рвотное. Кратко — это сильный снотворный яд, и должен тщательно провеиваться и отделяться от пшеницы, зерно за зерном.” Прежде, чем созреть, это растение так сильно походит на пшеницу, что его часто оставляют до тех пор, пока она не созреет.

26. когда взошла зелень и показался плод, тогда явились и плевелы. 27. Придя же, рабы домовладыки сказали ему: господин! не доброе ли семя сеял ты на поле твоём? откуда же на нем плевелы? 28. Он же сказал им: враг человека сделал это. А рабы сказали ему: хочешь ли, мы пойдем, выберем их? 29. Но он сказал: нет, — чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы, 30. оставьте расти вместе то и другое до жатвы; и во время жатвы я скажу жнецам: соберите прежде плевелы и свяжите их в снопы, чтобы сжечь их, а пшеницу уберите в житницу мою.

Еще древние толкователи рассуждали о том, как исполнить эту заповедь Спасителя относительно плевел в человеческой жизни. Никогда, говорит Иероним, не следует иметь общения с теми, которые называются братьями, но суть прелюбодеи и блудники. Если запрещается выдергивание до самого времени жатвы, то должны ли быть извергаемы некоторые из нашей среды? На этот вопрос отчасти отвечает Августин: если кто-нибудь из христиан, живущих в лоне церкви, будет уличен в каком-нибудь грехе, который навлекает на него анафему, то она пусть произносится только тогда, когда нет опасности в появлении раскола. Если грешник не покается и не будет исправлен покаянием, то сам, может быть, выйдет и собственным хотением отложится от общения церковного.

31. Притча о зерне горчичном.

31. Иную притчу предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем, 32. которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его.

Черная горчица и в диком, и в культивированном состоянии часто достигает высоты 8-12 футов; на это растение часто садятся разные маленькие птички, которые порхают по его тонким веткам, выщипывая семя, ими любимое.

33. Притча о закваске.

33. Иную притчу сказал Он им: Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло всё.

(Лк. 13:20, 21). Обыкновенно думают, — и это мнение правильно, — что в предыдущих притчах изображается внешний рост Царства Небесного — под образами семени, и препятствия на пути к его распространению — под образом плевел. В притче же 33 стиха и дальнейших изображаются внутренняя сила и влияние на людей царства, его внутренний рост. Прежде всего, это изображается под видом закваски, которую женщина, чтобы испечь хлебы, положила в три меры муки. Образ настолько обычный и всем знакомый, что не нуждается в объяснении. “Три меры” = три саты (τάτα τρία). Сата — это еврейская мера (иначе сеа), составляющая одну еврейскую эфу, равняющуюся полутора римским модиям = четверик, по старинному талмудическому определению такая мера, в которую можно было положить 432 яйца.

34. Пророчество об учении в притчах.

34. Всё сие Иисус говорил народу притчами, и без притчи не говорил им,

(Мк. 4:33, 34). У Марка это изложено так: “и таковыми многими притчами проповедовал им слово, сколько они могли слышать. Без притчи же не говорил им; а ученикам наедине изъяснял все.” Вместо “не говорил им” как в русском (οὐκ ἐλάλει), некоторые, на основании преимущественно Синайского и Ватиканского кодексов, читают: не говорил ничего им (οὐδὲν ἐλάει). Если даже принять это последнее чтение, то и в этом случае отрицание можно считать не абсолютным, а относительным, и оно означает, что в то время, или обыкновенно, Иисус Христос не говорил ничего без притчи, но не всегда. Если же кто пожелал бы принять это отрицание в абсолютном смысле, то должен был бы понимать под παραβολή, в более широком смысле, вообще таинственную, загадочную речь. Невосприимчивой к более высоким истинам толпе Иисус Христос говорил всегда загадочно. Он никогда не был ей совершенно понятен.

35. да сбудется реченное через пророка, который говорит: отверзу в притчах уста Мои; изреку сокровенное от создания мира.

В надписании 77 псалма, из которого взято это свидетельство, значится имя Асафа. Как Асаф, так и другие лица вместе с Давидом назывались пророками. В 2 Пар. 29:30 Асаф по-еврейски называется “га-хозе,” а LXX переводят это слово через ο προφήτης; по некоторым чтениям вместо “пророка” — “пророка Исаии” (ошибочно?).

36. Объяснение притчи о плевелах.

36. Тогда Иисус, отпустив народ, вошел в дом. И, приступив к Нему, ученики Его сказали: изъясни нам притчу о плевелах на поле. 37. Он же сказал им в ответ: сеющий доброе семя есть Сын Человеческий;

Несмотря на всю видимую простоту, стих представляет непреодолимые трудности, которые обуславливаются именно этой простотой. Возникает вопрос: если объяснение, данное ученикам, так просто и ясно, то почему же оно не было дано и простому народу? Действительных причин этого мы не знаем. Вероятнее всего предположить, что объяснение имеет эсхатологический характер, здесь упоминается о “Сыне Человеческом,” как о будущем Судии, и все это было бы непонятно простому народу. Объяснений каких бы то ни было притчей народу в Евангелиях не встречается. Как и в других случаях, здесь множество аллегорических толкований, принадлежащих преимущественно древним толкова-

телям. Под людьми, которые спят, понимали церковных учителей, и говорили, что пусть не спит тот, кто поставлен во главе церкви, чтобы вследствие его небрежности враг человек не посеял плевел, т.е. еретических догматов. Или думали, что здесь говорится о ересь, которые будут продолжаться до скончания века. Но такие толкования, конечно, к 37 ст. не относятся. Под хорошим именем ясно разумеется проповедь и учение, принадлежащие Сыну Человеческому.

38. поле есть мир; доброе семя, это сыны Царствия, а плевелы — сыны лукавого;

Толкование слов “поле есть мир,” по-видимому, столь простых, подало повод, говорит Тренч, к самым ожесточенным спорам, каких не происходило ни о каком другом тексте, исключая разве, где говорится о таинстве Причащения. Выражение это в древности много цитировалось в донатистских спорах. Донатисты настаивали, что Спаситель подразумевал здесь под полем не церковь, а мир, и говорили, что нечестивые люди могут быть терпимы в мире, но не в церкви. Августин настаивал на противном, утверждая, что Господь не считал современного состояния церкви совершенно чуждым зла. Что Христос назвал поле миром (поле — подлежащее, а мир — сказуемое), в этом едва ли возможно сомневаться; но дальше Он говорит о церкви, в которой существуют и доброе семя, и плевелы. Ни одного слова у Него нет о том, что плевелы должны быть истребляемы и уничтожаемы людьми, которые считают себя святыми. Слова “оставьте расти то и другое до жатвы” показывают, что плевелы будут существовать до скончания мира и основания нового царства, хотя они и от του λυκαίου — от лукавого. Здесь мужеский род του λυκαίου.

39. враг, посеявший их, есть диавол; жатва есть кончина века, а жнецы суть Ангелы.

Иоанн Златоуст замечает: “когда сеет, то сеет Сам, когда же наказывает, то наказывает через других, именно через Ангелов.” “Кончина века” в Евангелиях только у Матфея и еще Евр. 9:26 (веков). Но оно встречается в иудейской, особенно апокалиптической литературе. Жнецы отличаются от рабов, которые донесли хозяину поля о том, что сделал враг — человек. Если рабы люди, то жнецы — Ангелы.

40. Посему как собирают плевелы и огнем сжигают, так будет при кончине века сего:

Мысль, здесь изложенная, подробнее объясняется в следующих стихах, Образы взяты от обычной уборки хлеба.

41. пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие,

Выражение “из Царства Его” следует толковать в том смысле, что когда придет Сын Человеческий, тогда и Царство Его также придет. Во время этого будущего пришествия и будут изъяты окончательно плевелы из Его Царства. В ст. 41 и 43 различаются “Царство Сына Человеческого” и “Царство Отца.” Нет надобности предполагать, что Царство “Сына Человеческого” наступает только при окончании мира (ср. Кол. 1:13), хотя до этого и может считаться неполным (ср. 25:31, 46). Напротив, как здесь, так и в 1 Кор. 15:24 выражается та мысль, что Сын в конце предаст Царство Свое Богу и Отцу. Тогда праведники и воссияют, как солнце.

42. и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов;

Выражение “печь огненная” встречается у Матфея только два раза, здесь и в ст. 50 (ср. Откр. 1:15;¹⁴⁷ 9:2). Все эти и подобные выражения, несомненно, указывают на приговор, столь тяжкий, что Господь сошел с небес и вкусил все мучения смерти, чтобы избавить людей от самого ведения тайны страданий, которая выражается в словах: “там будет плач и скрежет зубов.”

43. тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их. Кто имеет уши слышать, да слышит!

Объясняя это место, Феофилакт говорит: “так как солнце правды есть Христос, то праведники просветятся тогда, подобно Христу, ибо они будут как боги.” Некоторые еретики делали из слов Христа странные выводы и думали, что в воскресении тело наше преобразуется в шар и будет похоже на солнечное тело. Такое мнение разделял Ориген. Но здесь не говорится о том, что праведники сделаются солнцами, а только, что они просветятся, как солнце. Имеется ввиду, конечно, духовный свет. Пророчество относится к будущему, и потому истолковывать его в каком-либо точно определенном виде было бы преждевременно.

44. Притча о сокровище, скрытом в поле.

44. Еще подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое, найдя, человек утаил, и от радости о нем идет и продает всё, что имеет, и покупает поле то.

Перевод точный, но недостаточно грамматический, потому что можно догадываться больше по смыслу, что “которое” относится к сокровищу, а не к ближайшему слову “поле.” То же и о “нем.” В 44 стихе выводится человек, который без намерения и труда находит сокровище в земле на чужом поле сокровище. Эта и следующая притча раскрывают больше природу учения о “царстве,” чем указывают на его распространение, как в предшествующих притчах. Евангельские вести о царстве так привлекательны, что человек отдает все, что имеет, чтобы их услышать. Притча о сокровище, скрытом в поле, встречается только у Матфея.

45. Притча о купце, ищущем хороших жемчужин.

45. Еще подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин, 46. который, найдя одну драгоценную жемчужину, пошел и продал всё, что имел, и купил ее.

В 45 ст. множественное число жемчужины, в 46 единственное число — одна жемчужина. Купец отправляется за поисками многих жемчужин и находит их: среди них падается одна, которая дороже всех. Иероним замечает, что здесь в других словах излагается то, о чем было сказано в предшествующей притче. Добрые жемчужины, которых ищет купец, по словам Иеронима, суть закон и пророки, а драгоценнейшая жемчужина есть знание Спасителя и таинств Его страдания и воскресения.

47. Притча о неводе.

¹⁴⁷ и ноги Его подобны халколивану, как раскаленные в печи, и голос Его, как шум вод многих.

47. Еще подобно Царство Небесное неводу, закинутому в море и захватившему рыб всякого рода, 48. который, когда наполнился, вытащили на берег и, сев, хорошее собрали в сосуды, а худое выбросили вон.

По мысли и форме притча есть вариант второй притчи о плевелах (ст. 30, 40-43). Рыбаки, бросающие сеть в море, едва ли суть другие лица сравнительно с теми, которые вытаскивают сеть на землю и отделяют хорошее и худое. “Хорошие” ни в каком случае не превосходная степень и не = *optimos*. Притча о неводе — только у Матфея.

49. Так будет при кончине века: изыдут Ангелы, и отделят злых из среды праведных, 50. и ввергнут их в печь огненную: там будет плач и скрежет зубов.

Слово “их” к злым. Только третья притча второго ряда отчасти объяснена.

51. Заключение образной беседы.

51. И спросил их Иисус: поняли ли вы всё это? Они говорят Ему: так, Господи!

Остальные притчи Иисус Христос также готов был объяснить ученикам. Но они их понимали если не совершенно, то правильно.

52. Он же сказал им: поэтому всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое.

Слово поэтому (*διὰ τοῦτο*) одни относят к предыдущему учению в притчах вообще: так как Я вам сказал, как следует понимать притчи, то вы должны знать, что всякий книжник и проч. Другие относят *διὰ τοῦτο* к предшествующему вопросу Спасителя; “потому Я спросил, что каждый книжник” и т.д. По Августину, *διὰ τοῦτο* относится только к притче о сокровище (ст. 44). Но всего естественнее с большинством толкователей относить *διὰ τοῦτο* к непосредственно предшествующему ответу учеников. Смысл всей этой речи может быть понятнее из следующего перифраза: Так как вы говорите, что вы поняли все это, то поэтому Я сообщу вам, что не Я только один, но и всякий человек, который усвоил себе истины Царства Небесного, может уподобляться своему хозяину, т.е. Мне, и пользоваться для объяснения новых истин и старым и новым. Эта мысль поясняется образом, где духовный хозяин, т.е. духовный учитель, сравнивается с обыкновенным хозяином, который, когда бывает нужно, берет в своей кладовой и старые и новые вещи, и употребляет их по мере надобности.

В притчах Христа можно различать новое и старое. Старое — это те образы, которыми Он пользовался, всем знакомые, сеятель, семя, плевелы, сокровище, жемчужины и проч.; Новое принадлежало Ему, — это новые нравственные истины, разъясненные в притчах, — и было пока понятно только ученикам. Он указывает здесь, поэтому, просто на новый метод Своего учения, который должен быть усвоен и всяким книжником, наученным Царству Небесному, строить новое на основании старого, всем хорошо понятного и известного.

53. Пребывание в Назарете.

53. И, когда окончил Иисус притчи сии, пошел оттуда.

(Мк. 6:1). Из следующего стиха видно, что Иисус Христос пошел в Свое отечество; под словом “отечество” обычно понимают Назарет. Так считают Иоанн Златоуст и многие

другие. Дальнейший рассказ у Матфея и Марка сходен с рассказом Лк. 4:16-30, но многочисленные подробности, сообщаемые Лукой, у двух первых евангелистов опущены. Евангелист, как замечает Августин, не ведет здесь своего рассказа в последовательном порядке. Тожественность рассказов Матфея и Марка с Лк. 4:16-30 одними отрицается, другими признается; в последнем случае говорят, что точная хронологическая последовательность соблюдена только у Луки. Разобраться, в каком порядке следовали действительные события, здесь крайне трудно. За приточной речью у Марка рассказывается о путешествии на восточный берег озера и об исцелении дочери Иаира. Но Матфей уже рассказал об этом в 8 и 9 главе, опускает теперь рассказ об этих событиях и продолжает с Мк. 6:1 -6.

54. И, придя в отечество Свое, учил их в синагоге их, так что они изумлялись и говорили: откуда у Него такая премудрость и силы? 55. не плотников ли Он сын? не Его ли Мать называется Мария, и братья Его Иаков и Иосий, и Симон, и Иуда?

(Мк. 6:3). О братьях и сестрах Спасителя см. Ин. 2:12;¹⁴⁸ Мф. 12:46 и парал.; 13:55, 56 и парал.; Ин. 7; Деян. 1:14; Гал. 1:18-19; Деян. 12:17; 1 Кор. 9:5.

Иаков (не Алфеев и не Зеведеев) был после епископом Иерусалимской церкви, а после него третий брат его Симеон (см. Евсевия, Церковную Историю, 3:11). Он, по свидетельству Егезиппа у Евсевия (3:32) пострадал при Траяне и консуле Аттике, кончив жизнь “почти тою же смертью, какую претерпел Господь,” 120 лет от роду. Это было в девятый год царствования Траяна, т.е. в 107 году по Р. Х. Если так, то Симеон был старше Спасителя на 11 лет. (Почему? В 107 году по рождестве Христове Иакову было 120. Значит старше на 7 лет? Прим. ред.) Внуки четвертого брата, Иуды, были приведены к Домициану и отпущены им. О втором брате Спасителя, Иосии (так в русском переводе) ничего неизвестно, кроме одного имени, если только не принимать во внимание общих сведений о братьях Спасителя (см. о них вышеприведенные цитаты. Самое имя Иосий пишется разное: Ἰωσήφ, Ἰωάννης, Ἰωσῆ (с), родит. Ἰωσητος, как у Мк. 6:3. Наиболее достоверное чтение у Мф. Ἰωσήφ, а у Мк. Ἰωσήτος (род. пад.).

Еще менее известно из Евангелия о сестрах Спасителя. О них упоминается только в Мф. 13:56; Мк. 3:32; 6:3, где они не называются по имени. Между выражениями “сын плотника” (Мф.) и “плотник” (Мк.) нет большой разницы, и едва ли можно говорить, что первое название “более почтительно.” Выражение Марка “плотник” нашло отзвук у позднейших писателей; ср. Цельс у Оригена 6:34: ἦν τέκτων τὴν τέχνην. Ориген (6:36) отрицает, что Иисус Христос называется “плотником” (τέκτων) где бы то ни было в Евангелиях. Иуст. Триф. 88: τὰ τεκτόνια ἔργα ἠργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὡν, ἀροτρα καὶ ζυγα (Христос “делал плуги и ярма, находясь среди людей”). К слову “плотника” в некоторых рукописях прибавлено “Иосифа.” Правильное чтение у Марка, по-видимому, ο τέκτων ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας. (Действительно, “плотник” — более достоверно. У древних евреев сыновья обычно были продолжателями дела отца, да и думать, что Иисус столько лет жил на иждивении родителей — неправильно и исторически, и нравственно. Прим. ред.)

56. и сестры Его не все ли между нами? откуда же у Него всё это?

По Феофилакту, у Спасителя были две сестры, которые назывались Мария и Саломия, по другим источникам — Есфирь и Фамарь. Выражение πρὸς ἡμᾶς εἶσιν значит: с нами живут здесь.

¹⁴⁸ После сего пришел Он в Капернаум, Сам и Матерь Его, и братья его, и ученики Его; и там пробыли немного дней.

57. И соблазнялись о Нем. Иисус же сказал им: не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем.

(Мк. 6:3, 4). Это пословица, тогда употребительная в народе и вообще истинная, хотя и не всегда. Иоанн Креститель, также Исаия, Елисей, Даниил и другие были в большом почете. Но вообще в жизни обычное явление, когда мы “чужого любим, ближнего презираем.” У Матфея речь сходна с речью Марка, но несколько сокращенная.

58. И не совершил там многих чудес по неверию их.

(Мк. 6:5). Отсюда видно, что немногие чудеса были совершены Спасителем и в Назарете. Иоанн Златоуст спрашивает: ради чего немногие совершил чудеса? Чтобы не говорили: врач, исцели Самого себя; чтобы не говорили: враждебен нам и чужд и презирает Своих; чтобы не говорили, что если бы совершил чудеса, то и мы уверовали в Него.

С этого пункта в Евангелии Матфея группирование материала становится ближе к Марку.

Глава 14.

1. Тревоги Ирода Антипы.

1. В то время Ирод четвертовластник услышал молву об Иисусе

(Мк. 6:14; Лк. 9:7). В этом и следующем стихах евангелист помещает то, что должен бы был поместить после 12 стиха, если бы рассказывал в порядке времени, потому что слова 2 стиха Ирод мог произнести уже после того, как Иоанн был казнен. “Молва об Иисусе” и замечание Ирода служат для евангелиста поводом припомнить об обстоятельствах казни Крестителя, о которых еще не было рассказано в Евангелии. Оба другие евангелиста рассказывают о тревогах Ирода гораздо позже, чем Матфей. При этом последовательность рассказа у Марка одинакова с Матфеем; но у Луки совсем нет рассказа о казни Крестителя. Евангелист Лука ограничивается только замечаниями по поводу его смерти, сходными с замечаниями Матфея, но с тем различием, что (как и Марк) влагает слова о воскресении Иоанна из мертвых в уста не самого Ирода, а окружающих его лиц, Ирод же только повторяет мнения о Крестителе, высказанные ими. В существенном же сообщения синоптиков об этом предмете сходны. “В то время” здесь, как и во многих других местах, неопределенное обозначение времени. Марк и Лука относят события ко времени после посольства апостолов (Мф. 10:5), вследствие которого молва о Христе сильно распространилась.

“В то время услышал Ирод (дословно) слух (την ἀκοήν) об Иисусе.” Это был Ирод Антипа, родной брат Архелая, и сын Ирода I, избившего вифлеемских младенцев, родившийся от Малфаки самарянки. Часть царства Ирода, назначенная Антипе во втором завещании его отца (в первом он был назначен царем), была Галилея и Переея, где он был утвержден Августом в достоинстве тетрарха. Он был женат на дочери арабского царя Ареты, которую отверг из-за Иродиады. Имя Ирод было первоначально чисто личным, но потом перешло к двум сыновьям Ирода, Ироду Боэту и Ироду Антипе, а потом к царю Агриппе I и другим младшим членам Иродова дома. Слово “тетрарх” по-гречески следует читать τετραάρχης, а не тетράρχης, т.е. без элизии (элизия — утрата конечного гласного звука в слове, если следующее слово начинается с гласного (в лингвистике); прим. ред.) первого α (см. Blass. Gram: § 28, 8). Вместо

этого точного титула (Лк. 3:1, 19; 9:7; Деян. 13:1) Антипе дается в народной речи, как и другим правящим Иродам, еще неточный титул “царя” (Мф. 14:9; Мк. 6:14. 22). Подобная же неточность встречается и у иудейского историка Иосифа Флавия (Древн. 18:4, 3; Жизнь, 1).

Ирод (Великий) и его жены:

1. Дорида		2. Мариамна Макк.		3. Мариамна, дочь первосв.		4. Малфака самарянка		5. Клеопатра Иерус.
		Аристовул		Ирод Боэт (Филипп) (первый муж Иродиады) Саломия (род. около 10 г. по Р. Х.).	1. Архелай	2. Ирод Анטיפа, второй муж Иродиады	3. Олимпия (муж Иосиф) род. около 7-4 г. до Р. Х.	Филипп тетрарх (первый муж Саломии)
	1. Ирод Халкидский и жена его Мариам	2. Агриппа (род. около 5 г. до Р. Х.)	3. Иродиада				Мариам, жена Ирода Халкидского, мать Аристовула, второго мужа Саломии	
	Аристовул — сын Ирода Халкидского и Мариамы							

2. и сказал служащим при нем: это Иоанн Креститель; он воскрес из мертвых, и поэтому чудеса делаются им.

(Мк. 6:14-16; Лк. 9:7-9). У Марка (6:14 сл.) царь Ирод услышал о том, о чем сказано было евангелистом в предшествующих стихах, т.е. о проповеди учеников, посланных на проповедь, изгнании ими бесов и других исцелениях (ст. 12, 13), а не “об Иисусе,” как значится (подчеркнутое) в русском переводе. Лука (9:7) говорит об этом еще яснее: “услышал Ирод четвертовластник обо всем происходящем” (русск. о всем, что сделал Иисус — ул' аѳтоѳ неподлинно) с указанием на те же обстоятельства, на какие указано и у Марка. Впрочем, Марк прибавляет, что “ибо имя Его,” т.е. Христа, “стало гласно” — (русск. в скобках). То, о чем подробнее рассказывается у других синоптиков, Матфей излагает в сокращенных предложениях 1 и 2 стихов. У него Ирод говорит своим “отрокам” (т.е. рабам, или служащим при нем, как в русск.).

3. Казнь Иоанна Крестителя.

3. Ибо Ирод, взяв Иоанна, связал его и посадил в темницу за Иродиаду, жену Филиппа, брата своего,

(Мк. 6:17; Лк. 3:19, 20). Стих этот есть возвращение назад, к тому, о чем рассказал раньше евангелист Лука, именно в 3:19, 20. По времени так и должно быть, потому что Иоанн находился в темнице уже сравнительно продолжительное время и евангелист желает теперь рассказать собственно о смерти Крестителя, приурочивая к своему рассказу и объяснения, взятые из ранней истории Крестителя. Самый краткий рассказ здесь у Матфея. Объяснение, столь же краткое, что брак Ирода был прелюбодейный, дается в следующем стихе. Марк (6:17) добавляет: “потому что женился на ней,” а Лука (3:19), что Креститель обличал Ирода не только за то, что он женился на Иродиаде, но “и за все, что сделал Ирод худого.” Как на причину заключения Иоанна, Иосиф Флавий указывает (Древн. 18:5, 2) на опасение со стороны Ирода политических смут. Что к политическим опасностям примешивалось, как сообщают Евангелия, и недовольство Ирода и Иродиады по поводу обличений Иоанном их незаконного брака, в этом нет ничего удивительного.

4. потому что Иоанн говорил ему: не должно тебе иметь ее.

(Мк. 6:18). Иоанн Златоуст спрашивает: какой же это был древний закон, нарушенный Иродом и сильно поддерживаемый Иоанном? и отвечает: тот, что жена умирающего бездетным должна была выходить за брата его (Втор. 25:5)... Так как “Ирод вступил в брак с женой брата, у которой была дочь, то Иоанн обличает его за это.” Феофилакт, будучи согласен с Златоустом, добавляет: “некоторые говорят, что Ирод отнял и жену и тетрархию, когда Филипп был еще жив. Но так или иначе, сделанное было противозаконно.” Незаконность, конечно, в том именно и заключалась, что Антипа взял себе жену своего, тогда еще живого, брата, как об этом можно заключать и из показаний евангелистов. Лев. 18:16: *“наготы жены брата твоего не открывай, это нагота брата твоего;”* 20:21: *“если кто возьмет жену брата своего — это гнусно; он открыл наготу брата своего, бездетны будут они.”* Сюда нужно прибавить, что и первая жена Антипы была жива и убежала к своему отцу, услышав о его намерении жениться на Иродиаде. Этого достаточно, чтобы показать действительную незаконность совершенного брака, и нет надобности добавлять, что Антипа и Иродиада находились между собою в родственных отношениях или запрещенных степенях родства, потому что Иродиада была племянница Антипы, дочь его сводного брата Аристовула. Креститель признавал старые иудейские права и на их основании вполне правильно говорил: тебе непозволительно брать ее.

5. И хотел убить его, но боялся народа, потому что его почитали за пророка.

(Мк. 6:19, 20). Евфимий Зигабен толкует это место на основании Марка и говорит, что против Иоанна первоначально неистовствовала Иродиада и желала убить его. Но Ирод не соглашался на это, зная, что Иоанн праведен и свят, Поэтому Антипа многое делал, слушаясь его и с удовольствием слушал его.

6. Во время же празднования дня рождения Ирода дочь Иродиады плясала перед собранием и угодила Ироду,

(Мк. 6:21, 22). Как этот стих, так и весь рассказ, изложенный в 6-12, сильно сокращен сравнительно с Мк. 6:21-29.

“Дочь Иродиады,” которая плясала перед Иродом, в Евангелиях не называется Саломией. Сведения, что у Иродиады была дочь Саломия, вышедшая замуж за тетрарха Филиппа, заимствуются из Иосифа Флавия.

Выражение “пред собранием” по-русски несколько неточно. В подлиннике εν τῷ μέρῳ — по середине. Если бы у нас был только рассказ Матфея, то слово это само по себе было бы мало понятно, потому что о большом обществе Матфей ничего не говорит; о нем можно было бы только догадываться, если бы не рассказ Луки.

7. почему он с клятвою обещал ей дать, чего она ни попросит.

(Мк. 6:23). Предполагают, что царь и прежде в торжественные дни что-нибудь дарил Саломии, и, если так, то это еще более могло побуждать ее угодить ему. Но такое предположение, конечно, и должно остаться только предположением. Клятва опьяненного царя, хотя он и мог не сдержать своего слова, если бы девица потребовала чего-нибудь невозможного, психологически вполне понятна.

8. Она же, по наущению матери своей, сказала: дай мне здесь на блюде голову Иоанна Крестителя.

(Мк. 6:24, 25). Феофилакт спрашивает: “для чего прибавлено “здесь?” и торопит Ирода, говоря: “дай мне здесь.” Слова “по наущению матери своей” (προβίβασθεῖσα, ср. Деян. 19:33) с греческого буквально непереводимы. Лучше всего переводить “принужденная” или “наученная,” производя это слово от βαίνω.

9. И опечалился царь, но, ради клятвы и возлежащих с ним, повелел дать ей,

(Мк. 6:26). По Феофилакту, опечалился по причине добродетели, ибо и враг удивляется добродетели. Однако в силу своей клятвы дает бесчеловечный дар. У Иеронима слова “опечалился царь” отнесены к 8 стиху. Иероним говорит, что Ирод притворно обнаруживал печаль на лице, радуясь в душе. Но вообще в Евангелиях просьба девицы представляется совершенно неожиданной как для царя, так и для его гостей. Прибавка “ради возлежащих с ним” указывает, что Ирод желал и их сделать участниками своего злодеяния. По Бенгелю, царь боялся гостей и гости боялись его. Они должны были просить за Иоанна, но не просили, и потому сделались участниками убийства. Назвав в 1 ст. Ирода тетрархом, Матфей называет его теперь царем. Слово “клятвы” в греческом во множественном числе; по-видимому, Ирод повторял свою клятву несколько раз.

10. и послал отсечь Иоанну голову в темнице.

(Мк. 6:27, 28). Весь рассказ делается вполне понятен, если принять, — согласно с показанием Иосифа Флавия о заключении Крестителя в Махероне, — что и самый пир происходил там же, а не в Тивериаде (резиденции Ирода), и не в Ливии (Бетарамта), городе, отстроенном и укрепленном Антипой, лежавшем на восточной стороне Иордана и недалеко от Иерихона. Махерон был первоначально укреплен Александром Ианнеем и потом Иродом I, который устроил там царский дворец. Он находился на восточной стороне Мертвого моря, на южной границе Переи. Это была самая сильная иудейская крепость после Иерусалима. Теперь город находится в развалинах. Место же, где он стоял, известно у туземных арабов под названием М'каура. (Нынешний Machaerus (развалины) на восточном берегу Мертвого моря, в Иордании. Прим. ред.)

11. И принесли голову его на блюде и дали девице, а она отнесла матери своей.

(Мк. 6:28). Дело это не остается без примеров в те варварские времена. По рассказу Иеронима, Фламиний, римский вождь, по просьбе своей любовницы, которая говорила, что никогда не видела обезглавленного человека, велел резать одного уголовного пре-

ступника на пиру. Другие примеры см. у Гейки, Жизнь и учение Христа 2:235-237. Точное время казни Крестителя определить довольно трудно. Шюрер, тщательно рассмотрев мнения Кейма и Визелера (1:443 и сл.), приходит к следующему окончательному выводу: “в конце концов мы должны, придерживаясь показаний Нового Завета, относить смерть Христа к Пасхе 30 года (по нашему счету), Крестителя к 29, а брак Антипы с Иродиадой — к несколько более раннему времени, может быть, к 29 году или на несколько лет раньше.”

12. Ученики же его, придя, взяли тело его и погребли его; и пошли, возвестили Иисусу.

(Мк. 6:29). О возвещении Спасителю о смерти Крестителя учениками Иоанна у Марка не говорится.

13. Возвращение учеников и насыщение пяти тысяч человек пятью хлебами.

13. И, услышав, Иисус удалился оттуда на лодке в пустынное место один; а народ, услышав о том, пошел за Ним из городов пешком.

(Мк. 6:30-33; Лк. 9:10, 11; Ин. 6:1, 2). Следующий рассказ о чуде насыщения пяти тысяч пятью хлебами имеется у всех четырех евангелистов. Евангелист Иоанн здесь ясно сходится с синоптиками в первый раз. У Марка Спаситель говорит ученикам, чтобы они шли одни в пустынное место и немного отдохнули. Ибо много было отходящих и приходящих, так что и есть им было некогда. У Матфея не говорится об учениках, а об одном только Иисусе Христе. Причина удаления ясна из Евангелия Марка. Поэтому представляется неверным толкование, что Он удалился на восточный берег или из боязни смерти от руки Ирода Антипы, или даже для того, чтобы пощадить врагов Своих и помешать им присоединить к одному преступлению другое. По Луке, события представляются в той же связи, как и у других синоптиков; но Спаситель удаляется на другой берег после того, как двенадцать, возвратившиеся с проповеди, рассказали Христу о том, что видели. У Иоанна на причины удаления не указывается. Из всего этого мы можем только вывести, что причина удаления была не одна, а несколько и ничто не мешает объединить их. Специальная причина, указываемая Матфеем, есть слух о смерти Иоанна. Εκείθεν значит “оттуда;” но место, откуда отправился Спаситель, точно не указывается. Может быть, отправление через озеро было из того места, где Спаситель получил известия о смерти Иоанна; может быть — из Назарета (13:54), если принимать, что речь 13:54-58 находится в ближайшей связи с 14:13. Вместо έρημον τόπον (пустынное место), по Лк. 9:10, город Вифсаида. По сопоставлению выражения Луки “в город, называемый Вифсаидою” (“в пустое место, близ города, называемого Вифсаидою,” — это чтение у Луки, как в русском переводе, не признается лучшим) с показаниями Матфея и Марка, мы можем вывести, что местом удаления было “пустынное место” около Вифсаиды, которая, как ясно видно из контекста, находилась на другом берегу озера. Вифсаида расположена была на северной стороне Галилейского озера, несколько выше впадения в него Иордана. Она была вновь выстроена тетрархом Филиппом, который, в честь дочери Августа Юлии, назвал город Юлией. Он находился на восточном берегу Иордана. Впоследствии подарен был Нероном Агриппе II. И теперь на восточном углу равнины Βυταιίηа путешественники находят пустынное место, которое отвечает всем требованиям евангельского рассказа. Как тогда, так и в настоящее время, оно было пустынно, потому что земля здесь неудобна для обработки.

14. И, выйдя, Иисус увидел множество людей и сжалился над ними, и исцелил больных их.

(Мк. 6: 34; Лк. 9:11). Слово “вышед” (ἐξελθών) одни, согласно с Марком, толкуют: из лодки; другие — из пустынного места. Третьим и то и другое толкование представляется невообразимым, потому что оба толкования нечем доказать, и все это приводит к мысли, что в синоптическом предании здесь пропуск. Но то, что неясно у синоптиков, ясно у Иоанна, который говорит, что пред чудесным насыщением народа Иисус Христос взошел на гору и там сидел со Своими учениками. Ἐσπλαγχνίσθη не относится к больным, а к “народу,” как и последующее αὐτών. Могло быть, что сожаление Христа вызвано было видом народа, у которого было много больных. Но у Марка несколько иначе: сострадание Христа вызвано было видом народа, который походил на овец, не имевших пастыря.

15. Когда же настал вечер, приступили к Нему ученики Его и сказали: место здесь пустынное и время уже позднее; отпусти народ, чтобы они пошли в селения и купили себе пищи.

(Мк. 6:35; Лк. 9:12; Ин. 6:5-7). По рассказу Иоанна, Спаситель, увидев народ, спросил у Филиппа, где купить хлебов, чтобы накормить народ. Матфей рассказывает, что сначала ученики говорили Христу, чтобы Он отпустил народ купить себе пищи в ближайших местах. Можно предполагать, с Августином, что только после этих слов Господь сказал Филиппу то, о чем упоминает Иоанн; Матфей же и другие евангелисты это последнее опускают. Поэтому, говорит Августин, по поводу этих вопросов, совсем нет надобности никому волноваться, потому что здесь один евангелист сообщает о том, что опускается другими. Некоторые предполагают, что ученики, по-видимому, для себя запаслись пищею раньше. Но такому предположению противоречит Мф. 14:17 и парал. Наступил первый еврейский вечер (ὀφία) около 3 часов вечера; ὀφία в ст. 23 указывает уже на позднее время, когда наступила ночь. Ἡ ὥρα παρήλθεν ἡδη значит “час,” — настоящее время, — уже прошел. Смысл следующий: наступило крайнее время, когда нужно подумать о пище для народа. Другие синоптики высказывают ту же мысль в различных выражениях: ὥρας πολλῆς γενομένης (Марк) и ἡ δε ἡμέρα ἤρξατο κλίνειν (Лука). Апостолы здесь называются μαθηταί — учениками. Рассказ синоптиков подтверждается рассказом четвертого евангелиста, хотя дело у него представляется местами несколько иначе сравнительно с другими евангелистами (например, 6:8, 9).

16. Но Иисус сказал им: не нужно им идти, вы дайте им есть.

(Мк. 6:37; Лк. 9:13). Стих этот у Матфея несколько полнее, чем у других синоптиков. У последних нет слов: “не нужно им идти.” “Вы дайте им есть” — эти слова одинаковы (в греч.) у всех трех евангелистов; только у Луки, может быть, правильнее вместо ὑμεῖς φαγεῖν, как у Матфея и Марка, φαγεῖν ὑμεῖς. У Иоанна эти слова пропущены. По Зигабену, “не нужно им” сказано вместо “не должно им.”

17. Они же говорят Ему: у нас здесь только пять хлебов и две рыбы.

(Мк. 6:37, 38; Лк. 9:13; Ин. 6:8, 9). Следует заметить, что Матфей, Марк и Лука говорят о пяти хлебах и двух рыбах, но не сообщают, что они были ячменные. Только один Иоанн говорит о ячменных хлебах. О мальчике, имевшем эти пять хлебов и две рыбки, читаем также у одного Иоанна. Подобное чудо в 4 Цар. 4:42-44; только там двадцать ячменных хлебов и сто людей. См. также Чис. 11:21, 22.

18. Он сказал: принесите их Мне сюда. 19. И велел народу возлечь на траву и, взяв пять хлебов и две рыбы, воззрел на небо, благословил и, преломив, дал хлебы ученикам, а ученики народу.

(Мк. 6:39-41; Лк. 9:14-16; Ин. 6:10, 11). Рассказ у Матфея короче рассказа всех других евангелистов. Живописнее и подробнее — рассказ Марка Лука добавляет, что Христос велел рассадить народ “рядами по пятидесяти.” У Матфея и Луки не говорится о раздаче рыб, хотя и сообщается о том, что Христос взял рыбы; у Марка и Иоанна — о раздаче и рыб. Иоанн Златоуст говорит: “когда (Иисус Христос) отпускал грехи, отверз рай и ввел в него разбойника, когда полновластно отменял ветхий закон, воскресив многих мертвых, укрошал море, обнаруживал тайны сердечные, отверзал очи, — каковые дела свойственны одному Богу, а не другому кому, — ни при одном из этих действий не видим Его молящимся. А когда намерен умножить хлебы, что было гораздо менее важно всех прежде исчисленных действий, тогда взирает на небо, как в подтверждение Своего посольства от Отца... так и в научение наше, не прежде приступать к трапезе, как воздав благо дарение Подающему нам пищу.” “У иудеев был прекрасный обычай — ничего не есть и не пить без молитвы (по заповеди Втор. 8:10¹⁴⁹ — Шюрер). Иларию неизвестно, где умножаются хлебы, на том ли месте, где была трапеза, или в руках принимающих, или же во рту вкушающих. Другие пытались определить явление ближе и говорили, что умножение происходило в руках учеников, потому что для Иисуса Христа осталось бы слишком мало времени, если бы Он Сам начал раздавать каждому из 5000 людей куски хлеба и части рыбы. Но и ученики, раздававшие хлебы, по вычислению Де-Ветте, должны были бы раздать обеими руками около 216 раз. А если каждый из них еще протягивал руку, чтобы получить хлеб и рыбы, то они 432 раза должны были протянуть руки. Такого рода вычисления, если только они не излишни, могут показывать, что некоторые сопровождающие чудо обстоятельства не выходили из пределов возможного или даже обычного. Иудейские хлебы обыкновенно бывали широки и тонки, походили на лепешки; вероятно, поэтому мы ни разу не слышим в новом завете о резании хлеба, а только — о преломлении. Цан замечает, что обстоятельное описание раздачи хлеба учениками и согласное показание евангелистов относительно равного числу апостолов числа коробов, куда были собраны не съеденные и оставшиеся на земле хлебные куски, (почему на земле? Ни у одного из евангелистов нет такого указания; прим. ред.) усиливают впечатление, что участие во всем этом действии апостолов с начала до конца имело для рассказа существенную важность. Апостолы должны были прежде всего научиться, что им следовало исполнить поручение насытить народ даже тогда, когда для этого недоставало естественных средств.

20. И ели все и насытились; и набрали оставшихся кусков двенадцать коробов полных;

(Мк. 6:42, 43; Лк. 9:17; Ин. 6:12, 13). Первое предложение стиха Матфея буквально сходно с Мк. 6:42; у Лк. 9:17 переставлено слово “все:” “и ели и насытились все.” Иоанн (4:12) дополняет: “(когда насытились), то сказал (говорит) ученикам Своим: “соберите оставшиеся куски, чтобы ничего не пропало.” Этого последнего повеления, которое косвенно свидетельствует о действительности чуда, потому что при вымысле показалось бы странным, нет у других евангелистов. Но все они согласно говорят, что кусков собрано

¹⁴⁹ И когда будешь есть и насыщаться, тогда благословляй Господа, Бога твоего, за добрую землю, которую Он дал тебе.

было 12 коробов (у Марка, кроме кусков хлеба, говорится и об остатках рыб). Тем (т.е. умножением хлебов) чудо еще не ограничилось. Господь сделал, что оказался избыток, и избыток не в цельных хлебах, а в кусках, чтобы показать, что это точно остатки от тех хлебов и чтобы не находившиеся при совершении чуда могли узнать, что оно было” (Злат.). На вопрос, откуда взялись эти “короба” (κόφινοι), отвечают, что они были обыкновенной принадлежностью иудеев. (Это были совсем небольшие плетеные коробочки для хранения кошерной (святой) пищи и их имел каждый путешествующий иудей. *Прим. ред.*) О них говорит даже Ювенал Сат. 3:14 (judaeis, quorum sorphinus foenumque supellet) и 6:542. Иудеи часто пользовались ими во время путешествий. В настоящем случае, впрочем, “коробов,” по-видимому, было немного сравнительно с числом собравшихся. То, что в них было взято, было, вероятно, израсходовано на пути, и “короба” были уже пусты. Так как число коробов — 12, то, может быть, они принадлежали только апостолам.

21. а евших было около пяти тысяч человек, кроме женщин и детей.

(Мк. 6:44; Лк. 9:14; Ин. 6:10). Лука и Иоанн сказали об этом раньше. У Марка просто около пяти тысяч мужей; у Матфея около пяти тысяч человек (мужей, ἀνδρες), кроме женщин и детей. Ориген эту речь Матфея считает “двусмысленной” (ἀμφίβολον), потому что неизвестно, было ли при насыщении только пять тысяч мужей, и не было ни одной женщины, и ни одного дитяти; или же, что пять тысяч мужей было, не считая женщин и детей. (Судя по тому, что Матфей был мытарем, и учет и счет были его основной обязанностью — видимо его сведения вызывают больше доверия. *Прим. ред.*) Некоторые, по Оригену, так и толковали это место, что ни женщин, ни детей совсем не было при умножении пяти хлебов и двух рыб. Но если женщин и детей совсем не было, то зачем нужно было евангелисту присоединять эту прибавку? Он мог бы выразиться так же, как и другие евангелисты, которые ни о женщинах, ни о детях не упоминают. Нельзя согласиться с мнением, что у Матфея — преувеличение, потому что чудо само по себе не представляется еще более великим, если среди собравшихся мужчин были еще женщины и дети. Что последние были, это Цан считает “самопонятным,” потому что при таком большом числе мужчин, которые собрались преимущественно для того, чтобы получить исцеление, могли находиться и женщины, и дети. Сосчитаны были только мужчины. Женщин и детей было, вероятно, немного, и на них не обратили внимания при счете.

22. Утишение бури на озере.

22. И тотчас понудил Иисус учеников Своих войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону, пока Он отпустит народ.

(Мк. 6:45; Ин. 6:14, 15). Лука пропускает весь дальнейший рассказ, Марк добавляет, что Спаситель понудил учеников отправиться на другую сторону “к Вифсаиде,” т.е., как нужно предполагать, к западной Вифсаиде, у Капернаума. Это подкрепляется Ин. 6:17, где прямо указывается на Капернаум. Если бы у нас был только рассказ Матфея и Марка, то причины, почему Спаситель понудил Своих учеников отправиться на другую сторону озера, были бы совершенно неясны. Оба евангелиста ограничиваются объективно-историческим изложением фактов, причем их выражения, за исключением некоторых отдельных слов, буквально сходны. Причины переправы учеников через озеро объясняет Иоанн только в одном своем Евангелии. При этом из двух стихов Ин. 6:14, 15 лишь последняя часть Ин. 6:15 совпадает несколько с Мф. 14:23 и Мк. 6:46.

23. И, отпустив народ, Он взошел на гору помолиться наедине; и вечером оставался там один.

(Мк. 6:46; Ин. 6:15-17). Евангелист Иоанн говорит ясно, почему Спаситель удалился на гору. Народ, увидевший чудо, хотел прийти, неожиданно взять Христа и сделать царем, очевидно, земным. Поэтому Христос удалился на гору. В это время была уже глубокая ночь.

24. А лодка была уже на середине моря, и ее било волнами, потому что ветер был противный. 25. В четвертую же стражу ночи пошел к ним Иисус, идя по морю.

(Мк. 6:48; Ин. 6:19, с довольно значительными различиями). Марк один добавляет: “хотел миновать их.” Ночные посты и стражи сменялись у иудеев и греков три раза в течение ночи. У римлян было четыре стражи, и этот обычай, со времени Помпея, распространился и в Палестине. На четыре стражи намекается в Деян. 12:4¹⁵⁰ и прямо говорится здесь у Матфея и Марка. Четыре воина, из которых обыкновенно состояла стража, назывались кватернионом, и четыре кватерниона сменялись в течение ночи (ср. Ин. 19:23). Так как насыщение народа было около времени Пасхи (Ин. 6:4), т.е. в последней половине марта или начале апреля, или около времени весеннего равноденствия, когда ночь равнялась дню, то четвертая стража ночи была около трех часов утра. Буря же продолжалась в течение трех ночных стражей до четвертой. В течение девяти часов ученики с трудом проплыли 25 или 30 стадий (стадия приблизительно равна 182 или 192 метрам).

26. И ученики, увидев Его идущего по морю, встревожились и говорили: это призрак; и от страха вскричали.

(Мк. 6:49, 50; Ин. 6:19). На объективность явления указывает выражение Марка “все,” т.е. бывшие в лодке, а у Матфея множественное число, в котором поставлены глаголы и причастия (ιδόντες, λέγοντες, ἐταράχθησαν, ἐκράξαν). Явление можно было бы считать галлюцинацией, если бы здесь говорилось об одном только лице. Но у нескольких людей не бывает одной и одинаковой галлюцинации, как и снов.

27. Но Иисус тотчас заговорил с ними и сказал: ободритесь; это Я, не бойтесь.

(Мк. 6:50; Ин. 6:20, 21). Спаситель раскрывает ошибку учеников, вызвавшую в них страх, категорическим утверждением, что это — Он. Это значило, что бывшее пред учениками явление было не призраком, а действительностью.

28. Петр сказал Ему в ответ: Господи! если это Ты, повели мне придти к Тебе по воде.

Рассказ о хождении Петра по водам не встречается у других евангелистов, и он свойствен только Матфею. Дословно: повели мне идти к Тебе на воды. Своею верою, говорит Иларий, Петр опережал других. Он первый отвечает Христу: Ты... Сын Бога Живого (Мф. 16:16); первый прекословит Христу, считая Его страдания злом (ст. 22); первый торжественно обещается умереть со Христом и не отречься (Мф. 26:33); первый препятствует омыть себе ноги (Ин. 13:8); вынимает меч против тех, которые взяли Господа (Ин. 18:10). Почти то же говорит Иероним, только несколько подробнее. Слова “если это Ты”

¹⁵⁰ и, задержав его, посадил в темницу, и приказал четверем четверицам воинов стеречь его, намереваясь после Пасхи вывести его к народу.

некоторые толковали в том смысле, что в них выражается не вера, а сомнение Петра. Но они могут указывать только на внезапную перемену в душе Петра, состояния неизвестности и страха на состояние полной веры в то, что пред Ним находилась действительно Личность Спасителя, идущего по водам.

29. Он же сказал: иди. И, выйдя из лодки, Петр пошел по воде, чтобы подойти к Иисусу, 30. но, видя сильный ветер, испугался и, начав утонать, закричал: Господи! спаси меня.

Выражение “видеть сильный ветер” очень характерично. Петр, конечно, ветра, собственно, не видел, а видел только сильную бурю или вздымающиеся воды. На ветер здесь указывается, как на причину волнения, и слово это употреблено для обозначения вообще всех обстоятельств бури.

31. Иисус тотчас простер руку, поддержал его и говорит ему: маловерный! зачем ты усомнился?

Вместо “поддержал” лучше “взял” (ἐπέλαβετο). Глаголом διατάξω выражается сомнение, колебание, двойная мысль, мнение, положение. Вера Петра заставила его и дала ему возможность идти по водам; страх заставил его погружаться в воду (καταπονίζεσθαι). Златоуст говорит, что “это происшествие чудеснее прежнего, потому и случилось после. Когда Христос показал, что Он Владыка моря, Он производит пред учениками другое удивительнейшее знамение. Прежде Он запретил только ветрам, а теперь и Сам ходит по водам, и другому дозволяет сделать то же.” По поводу страха Петра Иоанн Златоуст говорит: “так бесполезно быть близ Христа тому, кто не близок к Нему верою.”

32. И, когда вошли они в лодку, ветер утих.

(Мк. 6:51, где говорится только об одном Спасителе, что Он вошел в лодку). У Матфея — множественное число — “вошли они.” Марк говорит об одном Спасителе, потому что раньше сообщил о хождении только Его одного по морю. Иоанн 6:21 говорит: “они хотели принять Его в лодку.” Отсюда выводили, что если ученики хотели, то Сам Христос не хотел этого, а вместе с Петром прошел много, чтобы утвердить его веру; но когда они подходили к берегу, то вошли в лодку.

33. Бывшие же в лодке подошли, поклонились Ему и сказали: истинно Ты Сын Божий.

(Мк. 6:51, 52). Во все время хождения Христа и Петра по водам буря продолжалась. Она утихла только тогда, когда они вошли в лодку недалеко от берега. У Мк. 6:51 вставлено: “и чрезвычайно изумлялись в себе и дивились.” И в 52 стихе: “ибо не вразумились чудом над хлебами: потому что сердце их было окаменено.” Связь между этими выражениями не очевидна. По Оригену, слова “истинно Ты Сын Божий” сказаны были учениками в лодке (ср. Мф. 19:22; Мк. 6:45).

34. Возвращение в землю Геннисаретскую.

34. И, переправившись, прибыли в землю Геннисаретскую.

(Марк 6:53; Ин. 6:21). Евангелисты не указывают точно на место выездки, говоря, что они высадились в земле Геннисаретской, но не в Вифсаиде (Марк) и не в Капернауме

(Иоанн), куда первоначально хотели направиться ученики. По всей вероятности, место высадки было несколько южнее Вифсаиды (западной) и Капернаума. Словом, Геннисарет или Геннисар называлось не только Галилейское озеро, носившее еще названия “моря Галилейского,” “моря Тивериадского,” но и западный берег озера, некогда бывший одним из самых плодороднейших мест Палестины, но теперь совсем одичавший. Древние еврейские названия Киннерет (Чис. 34:11), Киннерот (Нав. 11:2; 19:35; 3 Цар. 15:20) служили обозначением озера (от евр. “киниор” — “арфа,” на которую озеро походит по внешнему виду), города в колене Неффалимовом (Нав. 19:35) и местности около него.

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

Глава 15.

1. Споры и учение по поводу “предания старцев.”

1. Тогда приходят к Иисусу Иерусалимские книжники и фарисеи и говорят:

(Мк. 7:1). Вся эта глава совпадает по изложению с Мк. 7:1-37; 8:1-10. Что это было в Геннисарете, видно из 14:34, и это косвенно подтверждается евангелистом Иоанном, который, изложив беседу в Капернауме, говорит, что “после сего Иисус ходил по Галилее (7:1). Весьма вероятно, что это было через некоторое время после Пасхи, близкой к событиям насыщения пяти тысяч. Книжники и фарисеи прибыли из Иерусалима, о чем единогласно свидетельствуют Матфей и Марк. Это были люди более почетные, по сравнению с провинциальными, и отличались более сильной ненавистью ко Христу, чем эти последние. Вероятно, эти фарисеи и книжники были отправлены Иерусалимским Синедрионом.

2. зачем ученики Твои преступают предание старцев? ибо не умывают рук своих, когда едят хлеб.

(Мк. 7:2-5). В дальнейшем рассказе Матфей отступает от Марка, который приводит подробную справку о том, в чем именно заключались предания иудейских старцев относительно омовения рук и за что книжники и фарисеи обвиняли Спасителя и Его учеников. Показание Марка весьма хорошо подтверждается имеющимися у нас талмудическими сведениями об этих иудейских обрядах. У фарисеев было множество омовений, и соблюдение их доходило до крайней мелочности. Различались, например, разные сорта воды, имевшие разную очистительную силу, числом до шести, причем было точно определено, какая вода годится для тех или иных омовений. Особенно обстоятельны были определения об омовении рук. Говоря об омовениях рук, евангелисты, и особенно Марк, обнаруживают весьма близкое знакомство с тогдашними обычаями иудеев, изложенными преимущественно в небольшом талмудическом трактате об омовении рук “Ядаим.” Омывения рук, как показывает Эдершейм (The Life of Jesus the Messiah, 2:9 и сл.), преимущественно на основании этого трактата, не были законным установлением, а “преданием старцев.” Иудеи так строго соблюдали обряд омовения рук, что раввин Акиба, будучи посажен в тюрьму и имея воды в количестве, едва достаточном для поддержания жизни, предпочел умереть от жажды, чем есть неумытыми руками. За несоблюдение омовения перед обе-

дом, считавшегося установлением Соломона, полагалось малое отлучение (нидда). Фарисеи и книжники обвиняют учеников, а не Самого Спасителя, подобно тому, как они сделали это при срывании колосьев.

3. Он же сказал им в ответ: зачем и вы преступаете заповедь Божию ради предания вашего?

(Мк. 7:9). Фарисеи и книжники обвиняют учеников в нарушении предания старцев, а сами виновны в нарушении заповеди Божией. Эта последняя нарушается “преданием вашим,” относящимся не к омовениям, а совсем к другому предмету. По Златоусту, Спаситель предложил этот вопрос, “показывая, что согрешающий в великих делах не должен с такою заботливостью подмечать в других мало важные поступки. Вас бы надлежало подвергнуть обвинению, — говорит Он, — а вы сами обвиняете других.” Спаситель раскрывает заблуждение фарисеев в том, что они обращали внимание на мелочи и упускали из виду важнейшее в человеческих отношениях. Омовение рук и почитание отца и матери — противоположные полюсы в человеческих нравственных отношениях. Как Иоанн Златоуст, так и Феофилакт и Евфимий Зигабен говорят, что Спаситель здесь не оправдывает учеников несоблюдении мелочных фарисейских установлений и допускает, что был некоторый род нарушения со стороны Его учеников человеческого установления. Но вместе с тем утверждает, что со стороны книжников и фарисеев было также нарушение и в гораздо высшем смысле; и, что имеет гораздо большее значение, в нарушении этом было виновато их предание. Господь здесь ставит *clavum clavo retundit*.

4. Ибо Бог заповедал: почитай отца и мать; и: злословящий отца или мать смертью да умрет.

(Мк. 7:10). Цитаты из Исх. 20:12; Втор. 5:16; Исх. 21:17; Лев. 20:9. По Иоанну Златоусту, Спаситель “не тотчас обращается к учиненному проступку и не говорит, что он ничего не значит, — иначе Он увеличил бы дерзость обличителей; но сперва сражает дерзость их, поставляя на вид преступление гораздо важнейшее и возлагая его на главу их. Он не говорит и того, что нарушающие постановление хорошо поступают, чтобы не подать им случая к обвинению Себя; но и не осуждает поступок учеников, чтобы не подтвердить постановления. Равно не обвиняет и старцев, как людей законопреступных и порочных; но, все это оставив, избирает другой путь и, порицая, по-видимому, подошедших к Нему, касается между тем сделавших сами постановления.”

5. А вы говорите: если кто скажет отцу или матери: дар Богу то, чем бы ты от меня пользовался, 6. тот может и не почтить отца своего или мать свою; таким образом вы устранили заповедь Божию преданием вашим.

(Мк. 7:11, 12). У Матфея почти тождественно с Марком, но с пропуском слова “корван” и с заменой слов Марка: “тому вы уже попускаете ничего не делать для отца своего или матери своей” другими выражениями, изложенными в первой половине 6-го стиха. Конструкция стиха у Матфея менее ясна, чем у Марка. Слово “корван” есть буквальнейший перевод много употребительной иудейской обетной формулы, подвергавшейся многим злоупотреблениям!

Основания обетной практики даны были в Священном Писании Ветхого Завета (см. Быт. 28:20-22; Лев. 27:2-4, 9-12, 26-29; Чис. 6:2, 3, 13-15, 21; 21:2, 3; 30:2-17; Втор. 23:21-23; Суд. 11:30-31; 1 Цар. 1:11). Впоследствии “обеты” сделались предметом иудей-

ской казуистики. Слово “корван” было переименовано в “конам” “из благочестия.” Стали говорить не только “данная вещь конам,” но и “конам глаза мои, если они будут спать,” “конам руки мои, если они будут работать” и даже просто: “конам, что я не буду спать” и проч. (см. Талм. перев. Переф. 3:183). Дар Богу по-еврейски назывался “корван” (как у Мк. 7:11), и о нем часто упоминается в Лев. 1-3, где агнцы, козлы, тельцы, принесенные Богу во всеожжение, мирную жертву или в жертву за грех, называются “корван,” т.е. “жертва.” Газофилакя (казнохранилище) в храме, куда складывались приношения от народа, метонимически называется “корван” или “порвана” Мф. 27:6. Обеты могли и должны были часто отменяться, главная причина этого заключалась в том, что в них раскисались (харата), и в этом случае законники должны были их отменять. Обычай, который порицает Спаситель, заключался в том, что книжники позволяли человеку этой формулой посвящать свою собственность храму и таким образом уклоняться от обязанности помогать своим родителям. Законническая формула, таким образом, была более священна, чем божественная заповедь, изложенная в Писании.

7. Лицемеры! хорошо пророчествовал о вас Исаия, говоря: 8. приближаются ко Мне люди сии устами своими, и чтут Меня языком, сердце же их далеко отстоит от Меня; 9. но тщетно чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим.

(Мк. 7:6-8). У Марка слова эти из пророка были сказаны Христом раньше обличения книжников и фарисеев. Смысл этой цитаты в приложении к настоящему случаю вполне понятен. Соблюдением преданий своих старцев фарисеи и книжники хотели угодить Богу, потому что все эти предания, как и вообще все еврейское законодательство, имели религиозный характер. Книжники и фарисеи думали, что, умывая руки пред вкушением пищи, они исполняют религиозные требования, которые обязательны для всех, и тем более для таких религиозных учителей, какими являлись Христос и Его ученики. Несоблюдение преданий старцев могло служить и в глазах врагов Христа, и в глазах народа признаком отступления от истинных религиозных учений. Но враги Христа не замечали, что, соблюдая эти мелочи, не имевшие никакого отношения к религии, они не обращали внимания на более важное и нарушали не предания старцев, а самые заповеди Божий. Отсюда было ясно, что не религия Христа, а их собственная религия была ложною. Они приближались к Богу только устами своими и языком чтили Его.

10. И, призвав народ, сказал им: слушайте и разумейте!

(Мк. 7:14). Поставив врагов Своих в безвыходное положение чрезвычайной силою Своей, аргументами, Спаситель оставляет их и обращается с речью ко всему народу. На это и указывает $\rho\rho\sigma\kappa\alpha\lambda\epsilon\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ — “призвав” или “подозвав” народ, который стоял тут же, может быть, только расступившись пред своими учителями и руководителями, беседовавшими со Христом.

11. не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека.

(Мк. 7:15 с небольшой разницей в выражениях). Когда фарисеи обвиняли учеников в том, что они ели неумытыми руками, Спаситель говорит, что никакая пища не оскверняет человека. Но если пища не оскверняет, то тем более вкушение ее неумытыми руками. Тут изложен был совершенно новый принцип, который, как ни прост сам по себе, до сих пор еще не понимается многими как следует. В нем выражается мысль, противоположная

той, что какая-нибудь пища может быть причиной духовного или религиозного осквернения. Здесь Иисус Христос мыслит, очевидно, не о законном, а о нравственном осквернении, которое имеет отношение не к тому, что входит в уста (ср. 1 Тим. 4:4), а к тому, что выходит из уст (безнравственные речи). Судя по контексту, против Моисеевых установлений Спаситель не говорит, но применение Его речи к ним неизбежно, так что вследствие этого закон и его господство подвергаются материальной отмене. В соответствующем месте у Марка правильно находят некоторую двусмысленность. Матфей подставляет объяснительное “из уст” вместо “из человека.”

12. Тогда ученики Его, приступив, сказали Ему: знаешь ли, что фарисеи, услышав слово сие, соблазнились?

Стихов 12-14 у Марка и других евангелистов нет. Но в Мк. 7:17 можно находить пояснительное примечание, которого нет у Матфея, и на основании его заключать, что ученики приступили к Спасителю не при народе, а тогда, когда Он с ними вошел в дом. Впрочем, об этом можно догадываться и из показаний Матфея в ст. 12, 15 по сравнению с 13:36, где употреблены почти одинаковые выражения. “Слово сие” многие относят к изложенному в 3-9. Но лучше с Евфимием Зигабеном здесь разуместь ст. 11. Потому что “это слово,” если было обращено к народу, могло показаться особенно соблазнительным для фарисеев. Фарисеи сильно соблазнялись именно этими словами Христа, потому что видели в них уничтожение и открытое поправление не только своих преданий, но и всей Моисеевой обрядности.

13. Он же сказал в ответ: всякое растение, которое не Отец Мой Небесный насадил, искоренится;

По Иоанну Златоусту, Спаситель говорит это о самих фарисеях и их преданиях. Растение здесь служит образом фарисеев, как партии или секты. Мысль, выраженная здесь Христом, сходна с мыслью Гамалиила (Деян. 5:38).

14. оставьте их: они — слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму.

(Лк. 7:39). По Иоанну Златоусту, если бы Спаситель говорил это о законе, то назвал бы его слепым вождем слепых. Ср. Мф. 23:16, 24. У Лк. 6:39 подобное изречение вставлено в нагорную проповедь.

15. Петр же, отвечая, сказал Ему: изъясни нам притчу сию.

(Мк. 7:17). Речь совпадает по смыслу со второй половиной указанного стиха у Марка. Различие от Мк. 7:17 Мейер называет “несущественным.” Лучшее чтение — просто “притчу,” без добавления “сию.” Если принимать слово “сию,” то просьба Петра будет, конечно, относиться к ст. 14. Но здесь дело вполне разъясняется Марком, у которого слова Петра, несомненно, относятся к 7:15, а у Матфея, следовательно, к 11. Дальнейшая речь Спасителя подтверждает такое толкование.

16. Иисус сказал: неужели и вы еще не понимаете?

(Мк. 7:18). Смысл тот, что даже вы, — слово, на котором особенное ударение, — так долго со Мною пребывавшие и у Меня учившиеся, — неужели даже и вы еще не понимаете?

17. еще ли не понимаете, что всё, входящее в уста, проходит в чрево и извергается вон?

(Мк. 7:18, 19). У Марка гораздо подробнее: *неужели* и вы так непонятливы? *Неужели* не разумеете, что ничто, извне входящее в человека, не может осквернить его? Потому что не в сердце его входит, а в чрево, и выходит вон. Для рассматриваемого места встречается параллель у Филона (*De Opific. Mundi* 1:29), который говорит: “через уста, по словам Платона, входит смертное, а выходит бессмертное. Через уста входит пища и питье, тленного тела тленное насыщение. А слова, бессмертные законы бессмертной души, которыми управляется разумная жизнь, из уст выходят.”

18. а исходящее из уст — из сердца исходит — сие оскверняет человека,

(Мк. 7:20). То, что входит в человека (пища), не оскверняет его. А то, что выходит из его сердца, может его осквернять. Дальнейшее и точное объяснение дается в следующем стихе

19. ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления — 20. это оскверняет человека; а есть неумытыми руками — не оскверняет человека.

(Мк. 7:23). Христос не отменял закона Моисеева и не говорил, что всякий род пищи или питья полезен человеку. Он говорил только, что никакая пища и никакие способы ее принятия не оскверняют человека.

21. Исцеление дочери хананеянки.

21. И, выйдя оттуда, Иисус удалился в страны Тирские и Сидонские.

(Мк. 7:24). Как у Матфея, так и у Марка совершенно неясно “оттуда.” Ориген полагал, что из Геннисарета, по которому Спаситель путешествовал (14:34; Мк. 6:53); а удалился, может быть, вследствие того, что слушавшие Его фарисеи соблазнялись по поводу речи о предметах, оскверняющих человека. Удалившись от Израиля, Иисус Христос приходит в пределы Тирские и Сидонские. У Иоанна Златоуста, Феофилакта и других много, при толковании настоящего места, рассуждений о том, зачем же Спаситель говорил ученикам, чтобы они на путь язычников не ходили, когда Сам идет к ним. Ответ дается в том смысле, что Спаситель отправился в пределы Тирские и Сидонские не для проповеди, а чтобы “скрыться,” хотя и не мог этого сделать.

Из этих толкований ясно, что Спаситель, вопреки обычному мнению, “переступал границы Палестины” и, хотя и немного, находился в языческой стране. Если мы согласимся с этим, то дальнейшая история представится нам несколько понятнее.

Тир (по-еврейски цор — скала) был знаменитый финикийский торговый город. Около времени завоевания царства Израильского Салманассаром (721 года до Р. Х.) ассирийцы осадили его, но не могли взять после пятилетней осады и только наложили на него дань (Ис. 23). Около времени разрушения Иерусалима (588 г. до Р. Х.) Навуходоносор обложил Тир и взял его, но не разрушил. В 332 году до Р. Х., после семимесячной осады, Тир был взят Александром Македонским, который распял 2 000 тирян за сопротивление. Тир теперь называется Эс-Сур. С 126 г. до Р. Х. Тир был самостоятельным городом с эллинистическим устройством.

(Ныне это города на территории Ливана — Soûre (Туре — Тир), и Saïda — (Sidon — Сидон). *Прим. ред.*)

Сидон (рыбный город, рыбная ловля, рыболовство, корень одинаковый с “Вифсайда”) был древнее Тира. О Сидоне часто упоминается в Ветхом Завете. В настоящее время в нем до 15 000 жителей; но торговое его значение уступает Бейруту. Сидон называется теперь Сайда.

22. И вот, женщина Хананеянка, выйдя из тех мест, кричала Ему: помилуй меня, Господи, сын Давидов, дочь моя жестоко беснуется.

(Марк 7:25). Рассказа, изложенного в 22 стихе и потом в Мф. 23, 24, ни у Марка, ни у других евангелистов нет. Выражения Мк. 7:25 совсем иные, чем у Матфея. Матфей и Марк называют эту женщину различными названиями: Матфей — хананеянкой, Марк — гречанкой (ἑλληνίς) и сиро-финикиянкой. Первое название — хананеянка — согласуется с тем, что сами финикияне называли себя хананеями, а свою страну Ханааном. В Быт. 10:15-18 перечисляются потомки Ханаана, сына Хама, в числе которых первым значится Сидон. Из показания Марка, что женщина была гречанка, можно заключать, что она называлась так только по языку, на котором, по всей вероятности, говорила. В Вульгате это слово переведено, впрочем, через gentilis — язычница. Если этот перевод верен, то слово указывает на религиозные верования женщины, а не на ее наречие. Что же касается названия “сиро-финикиянка,” то так назывались финикияне, жившие в области Тира и Сидона, или Финикии, в отличие от финикиян, живших в Африке (Ливии) на северном ее берегу (Карфаген), которые назывались Διβυφοίνικες — карфагенянами (лат. роені). Откуда эта женщина узнала о Христе и о том, что Он — Сын Давидов, — неизвестно; но весьма вероятно — по слухам, потому что в Евангелии Матфея встречается прямая заметка, что слух о Христе распространился по всей Сирии (Мф. 4:24), бывшей поблизости от Финикии. О последней в Евангелиях не упоминается. Женщина называет Христа сначала Господом (κύριε) и потом Сыном Давидовым. Название Христа Господом в Новом Завете обычно. Так называет Христа сотник (Мф. 8:6, 8; Лк. 7:6) и самарянка (Ин. 4:15, 19). Против мнения, что женщина была прозелиткой врат, говорит ст. 26 (Мк. 7:21). Но выражение “Сын Давидов” может указывать на ее знакомство с иудейской историей. В предании она известна под именем Юсты, а дочь ее — Вероники. Женщина говорит: помилуй не дочь мою, а меня. Потому что болезнь дочери была болезнью матери. Она не говорит: приди и исцели, но — помилуй.

(Прозелиты — слово прозелит (еврейск. гейр и гейрим, от гур — пребывать, странствовать, приютиться, обитать где-либо) означает чужеземца, иностранца, странника, пришельца, поселенца (Быт. 23:4; Исх. 2:22; 22:21 Числ. 19:14; 15:29-30; 35:15; 1 Пар. 29:15; Псал. 38:13; Иер. 22:3; Зах. 7:10) У семидесяти толковников слово это переводится различно, в особенности же словом proshlutV и другими подобными (paroicoV; prepidhmoV, xenoV, geiwraV, ioudaizonteV) ProshlutoV; (от prosercomai — прихожу) — собственно пришелец, потом всякий переходящий из одной земли в другую, от одной общины к другой, особенно из одной веры в другую, новообращенный в какую-либо веру. Так, в особенности назывались новообращенные в веру иудейскую из язычников (Матф. 23:15; Деян. 2:10, 6:5; 13:43 и др.). Пришельцы и иноземцы жили среди иудеев или израильтян со времени самого исшествия их из Египта (Исх. XII, 38; Лев. 24:10-16; Числ. 11:4; 1. Нав. 6:24; 8:35). В последующее время, при возрастающем благосостоянии Израиля, число их увеличивалось (2 Пар. 2:17). Некоторые яз П. принимали обрезание и потому могли участвовать в жертвоприношениях и праздновании Пасхи, со временем они вступали совершенно в общество израильское (Исх. 12:44, 48; Числ. 15:14-16). П., всецело принявшие веру иудейскую, назывались П. правды, Сынами завета, совершенными

израильтянами. Другие пришельцы пользовались покровительством законов, служили в войске, при дворе, в числе телохранителей царских (ср. 2 Цар. 11:6; 15:18; 24:16; 1 Цар. 11:39, 46 и пр.), но, по видимому, не принимали всецело закона Моисеева (Числ. 10:29; Суд. 1:16; 4:11; 1 Цар. 15:6; Иерем. гл. 35). По преданиям иудейским, этим П. вменялось в обязанность соблюдать так назыв. Ноевы законы. Они не принимали обрезания, но вместе с иудеями посещали храм иерусалимский, приносили жертвы через священников и пользовались некоторыми правами; такие П. назывались П. врат. Название это, может быть, заимствовано из выражения: “пришлец, который в жилищах твоих,” по-еврейски — “во вратах твоих” (Исх. 20:10; Второз. 14:21; 24:14), а может быть, произошло от того, что эти П. могли доходить только до врат притвора храма. Прозелитизм усилился, когда между иудеями стало ослабевать соблюдение отечественных законов и распространились нравы языческие, как это было по смерти Симона Праведного (ум. 1981г. до Р. Хр.), при первосвященнике Иасоне, когда много являлось отступников от веры (1 Макк. 1:11; 2 Мак. 4:7-20). Такое отступничество должно было возбудить усиленную ревность в истинных поклонниках Всевышнего. Со времен Маккавеев особенно сильно стала расти ревность к обращению язычников в иудейскую веру, и Число П. стало умножаться. Так, Иоанн Гиркан принудил идумеев принять обрезание, Аристовул — итуреев; так же действовал Александр Ианней. К этому же времени относится и ревность фарисеев к обращению язычников, но она большей частью происходила не из чистых религиозных побуждений и делала обращенных лицемерами. И. Христос называет их сынами геенны, худшими самих фарисеев, обративших их (Матф. 23:15); по свидетельству Иустина Мученика, они были самыми жестокими врагами и преследователями христиан. Примером может служить Ирод Идумеянин, с его семейством. Были, однако, среди иудеев и такие, которые имели благотворное влияние на язычников. В Священном Писании они называются людьми богобоязненными, набожными, благочестивыми. Ко времени пришествия Христа Спасителя, многие благомыслящие язычники, не находя удовлетворения ни в религиозных обрядах, ни в языческой философии, страстно жаждали божественной истины, сокрытой в Ветхом Завете, хранителями которой были Иудеи. Общение с иудеями, особенно благочестивыми, знакомство через них со священными книгами, с пророчествами о Мессии — все это имело благодетельные последствия для язычников, и, тем более, что тогда далеко уже распространилось ожидание Искупителя (ср. Матф. 2:1 сл.; Иоан. 12:20-21; Деян. 8:27-28; 15:21). В великие праздники такие язычники приходили в Иерусалим на поклонение; внешний двор храма для них был открыт (ср. Деян. 21:28); они посещали и синагоги (Деян. 13:42-44). Сотник, построивший иудеям синагогу, вероятно, был из подобных почитающих Бога язычников (Лук. 7:2-10). Христианская вера усваивалась ими особенно легко (Деян. 2:7-12; 8:27, сл.; 10:1, сл.; 11:19-21; 13:42-44; 17:4,12,17; 18:4,7 и др.). См. прот. П. Содирский, “Опыт библейского словаря собственных имен” (т. III, СПб., 1883). *Прим. ред.*)

23. Но Он не отвечал ей ни слова. И ученики Его, приступив, просили Его: отпусти ее, потому что кричит за нами.

Сопоставляя рассказы Матфея и Марка, мы должны представить дело так. Спаситель прибыл в языческую территорию вместе со Своими учениками и вошел в дом, чтобы “утаиться” или скрыться (λαθεῖν — Марк). Причины того, что Спаситель “не хотел, чтобы кто узнал” о Его пребывании в Финикии, нам неизвестны. Но здесь не было ничего несоответственного или несогласованного с Его другими действиями, потому что Он поступал так и в других случаях, удаляясь от толпы и для молитвы (Мф. 14:23; Марк 1:35; 7:46; Лк. 5:16 и проч.). Можно предполагать, что в настоящем случае удаление Христа от Израильского общества произошло ввиду великих событий, требовавших уединения, о которых рассказывается в Мф. 16-17 (исповедание Петра и преображение). Крик женщины, как казалось ученикам, не соответствовал намерению Христа остаться наедине, и они просят Его отпустить ее (ср. Мф. 19:13). В слове “отпусти” (ἀπόλυσον — ст. 23) не выражается того, что ученики просили Христа удовлетворить просьбу женщины.

По Марку, женщина вошла в дом, где был Спаситель, и там кричала о помощи (7: 25 — εἰσελθοῦσα); по Матфею, это было, когда Спаситель был на пути. Противоречия нет,

потому что то и другое было возможно. Дальнейшее объяснение в примечании к следующему стиху.

24. Он же сказал в ответ: Я послан только к погибшим овцам дома Израилева.

Ключ для объяснения всего этого дела дают Иоанн Златоуст, Феофилакт и Евфимий Зигабен, которые полагают, что целью отказа Христа было не *испытание*, а *открытие* веры этой женщины. Это нужно точно заметить, чтобы понять дальнейшее. Хотя Златоуст и говорит, что женщина слышала слова Христа: “послан только к погибшим овцам дома Израилева,” но вероятнее, что не слыхала, потому что сказано: “Он не отвечал ей ни слова.” Ответ ученикам был и практически, и теоретически верен, потому что Христос должен был ограничить и ограничивал Свою деятельность только домом Израилевым, и в этой индивидуализации Его деятельности заключался ее универсальный характер. Евангельского выражения нельзя объяснять в том смысле, что здесь разумеется духовный Израиль. Если бы Христос прямо отпустил женщину, как просили Его ученики, то у нас не было бы прекрасного примера, который поясняет, каким образом “Царство Небесное силою берется.” Оно берется несмотря на все препятствия и даже унижения, которым подвергаются или могут быть подвергнуты язычники.

25. А она, подойдя, кланялась Ему и говорила: Господи! помоги мне.

(Мк. 7:25, 26). У Марка подробнее сообщается, что женщина упала к ногам Спасителя и просила Его, чтобы Он изгнал демона из ее дочери. О *προσεκύνει* см. объяснение к 2:2. Женщина теперь не называет Христа Сыном Давидовым, а только Господом и поклоняется Ему, как Богу.

26. Он же сказал в ответ: нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам.

(Мк. 7:27 с добавлением: “дай прежде насытиться детям”). Буквально: нельзя (не должно) взять хлеб у детей и бросить псам (у Марка “не хорошо”). Думают, что Спаситель говорит здесь “*ex publico judaeorum affectu*” (Эразм), или, что то же, обыкновенной речью иудеев, которые называли язычников псами; израильтяне же, как чада Авраама, суть “сыны царства” (8:12), и имеют первые право на хлеб благодати и истины. Иудеи называли язычников псами по причине идолопоклонничества и нечистой жизни.

27. Она сказала: так, Господи! но и псы едят крохи, которые падают со стола господ их.

(Мк. 7:31). По Марку, Христос, выйдя из пределов Тирских (так по некоторым чтениям), опять пошел *через Сидон* (в русск. нет) к морю Галилейскому, в среднюю часть (*ἀνά μέσων* — ср. 1 Кор. 6:5; Откр. 7:17) пределов Десятоградия (русск. “через пределы Десятоградия”). Под горой разумеют какую-нибудь высокую местность на берегу озера, а не какую-нибудь отдельную гору. Из рассказа Матфея не видно, на какой стороне Галилейского озера это было; но Марк говорит ясно, что на восточной.

28. Тогда Иисус сказал ей в ответ: о, женщина! велика вера твоя; да будет тебе по желанию твоему. И исцелилась дочь ее в тот час.

29. насыщение четырех тысяч семью хлебами.

29. Перейдя оттуда, пришел Иисус к морю Галилейскому и, взойдя на гору, сел там. 30. И приступило к Нему множество народа, имея с собою хромых, слепых, немых, увечных и иных многих, и повергли их к ногам Иисусовым; и Он исцелил их; 31. так что народ дивился, видя немых говорящими, увечных здоровыми, хромых ходящими и слепых видящими; и прославлял Бога Израилева.

(Мк. 7:37). У Марка — только первое предложение стиха Матфея, выраженное совсем иначе. Затем Матфей добавляет слова, которых нет у других евангелистов. Выражения “славить, прославлять Бога” встречаются в Новом Завете много раз (например, Мф. 9:8; Мк. 2:12; Лк. 5:25,26; 7:16 и проч.; 1 Пет. 2:12; 4:11; Рим. 15:9; 1 Кор. 6:20; 2 Кор. 9:13 и проч.). Но нигде нет прибавки “Израилева,” как здесь. На этом основании думают, что теперь Христос находился среди язычников, которые прославляли чуждого им Бога — и “Бога Израилева” (ср. Мк. 8:3 — “некоторые из них пришли издалека”).

32. Иисус же, призвав учеников Своих, сказал им: жаль Мне народа, что уже три дня находятся при Мне, и нечего им есть; отпустить же их неевшими не хочу, чтобы не ослабели в дороге. 33. И говорят Ему ученики Его: откуда нам взять в пустыне столько хлебов, чтобы накормить столько народа?

(Мк. 8:1-4 с значительным различием в выражениях). Если о насыщении пяти тысяч человек рассказали все четыре евангелиста, то настоящий рассказ принадлежит только Матфею и Марку. По общему содержанию он настолько сходен с рассказом о насыщении пяти тысяч пятью хлебами, что многие принимали его за вариант одного и того же события. Если бы так, то это могло бы, с одной стороны, повлиять на истолкование первого рассказа, а с другой, — дало бы повод считать оба рассказа легендарными. Но другие держатся иных мнений. Еще в древности обращали внимание на различия обоих рассказов, и на этом основании утверждали, что в них изображаются два действительные события. Так, Ориген писал между прочим: “теперь же, после исцеления немых и прочих, (Господь) милосердствует о народе, пребывавшем около Него уже три дня и не имевшем пищи. Там ученики просят о пяти тысячах; здесь же Сам Он говорит о четырех тысячах. Те вечером насыщаются, проведя с Ним день; об этих же говорится, что они с Ним пробыли три дня, и они получают хлебы, чтобы не ослабеть на пути. Там говорят ученики о пяти хлебах и двух рыбах, которые имелись у них, хотя Господь об этом не спрашивал; здесь же отвечают на вопрос, что у них было семь хлебов и немного рыбок. Там Он повелевает народу возлечь на траве, здесь же не велит, а возвещает народу о том, чтобы возлечь... Эти на горе насыщаются, а те в пустынном месте. Эти три дня пребывали с Иисусом, а те один день, в который вечером насытились,” и проч. Проведением различия между двумя насыщениями занимаются также Иларий и Иероним. Что это были действительно два события, это решительно подтверждается Самим Спасителем, который указывает на это в 16:9 и сл. Предположение, что оба события тождественны, основывается на мнимой трудности вопроса учеников: “откуда нам взять в пустыне столько хлебов,” так скоро забывших прежнее чудо; но подобная медлительность в вере встречается среди людей и в других случаях, и примеры ее сообщаются в самом писании; ср. Исх. 16:13 с Чис. 11:21, 22; и см. Исх. 17:1-7 (Альффорд). Весь этот рассказ имеет, по-видимому, связь с предыдущим рассказом об исцелении дочери хананейки и крохами, которые падают со стола господ псам. Чудо совершено было в Десятоградии, т.е. там, где население состояло если не исключительно, то преимущественно из язычников. Отношение чисел первого и второго насыщения тако-

во: 5000 : 4000; 5 : 7; 2 : x; 12 : 7 (число людей, хлебов, рыб и наполненных хлебами коробов).

34. Говорит им Иисус: сколько у вас хлебов? Они же сказали: семь, и немного рыбок.

(Мк. 8:5). Матфей добавляет “и немного рыбок.” Слово “рыбок” (ἰχθῦια) здесь уменьшительное, вместо прежнего “рыбы” (ἰχθῦες) у синоптиков и ὀψάρια у Иоанна (6:9).

35. Тогда велел народу возлечь на землю.

(Мк. 8:6). “Во всем прочем поступает подобно прежнему: рассаживает народ на земле и делает так, что в руках учеников не убывают хлебы” (Иоанн Златоуст). По внешности событие отличается теперь от прежнего только числами.

36. И, взяв семь хлебов и рыбы, воздал благодарение, преломил и дал ученикам Своим, а ученики народу. 37. И ели все и насытились; и набрали оставшихся кусков семь корзин полных,

(Мк. 8:7, 8). Добавление к рассказу “благословив, Он велел раздать и их” (т.е. хлебы) встречается только у Марка. Параллель 37 стиха — Мк. 8:8, с некоторой разницей в выражениях. У Матфея добавлено (семь корзин) “полных,” чего нет у Марка. Вместо “коробов,” в которые собраны были куски после насыщения пяти тысяч, теперь говорится о “корзинах” (σπυρίδες). Слово это, кроме Евангелий, употреблено еще только один раз в Новом Завете, Деян. 9:25, где говорится, что Апостол Павел спущен был в корзине по стене в Дамаске. На этом основании предполагают, что это были большие корзины. Откуда они были взяты, совершенно неизвестно. Может быть, они были принесены людьми, ходившими за Христом, и первоначально наполнены провиантом. Число корзин, наполненных кусками от оставшихся хлебов, теперь соответствует числу преломленных и розданных народу хлебов.

38. а евших было четыре тысячи человек, кроме женщин и детей.

(Мк. 8:9). Матфей и здесь добавляет “кроме женщин и детей,” чего нет у Марка (см. прим. к 14:21).

39. И, отпустив народ, Он вошел в лодку и прибыл в пределы Магдалинские.

(Мк. 8:9, 10). Вместо “в пределы (τα ὄρια) Магдалинские” (русск. перев.) у Марка “в пределы (τα μέρη) Далмануфские.” Августин не сомневается, что это — одно и то же место, только имеющее другое название. Потому что в многочисленных кодексах и у Марка также пишется “Магедан.” Но в таком случае почему же одно и то же место означено разными названиями? Прежде всего заметим, что правильное чтение у Матфея не Магдала, а Магадан. Так в Синайском, В, D, древних латинских, Сиросинайском. Слово Магадан или Магедан считают тождественным с Магдалой (соврем. Медждель). Магдала значит “башня.” Так называлось местечко на западном берегу Галилейского озера, может быть упоминаемое в Нав. 19:38. Оно было родиной Марии Магдалины. Почему оно называлось еще Магаданом, неизвестно. О самом Магадане, если он не был тождествен с Магдалой, ничего неизвестно. Большинство путешественников полагало, что Магдала находилась верстах в пяти к северу от Тивериады, где теперь селение Медждель. В настоящее время это маленькое селение. В нем до полдюжины домов, без окон, с плоскими крышами. Здесь царят теперь лень и нищета. Дети бегают по улицам полуобнаженными. Далмануфа, упо-

мянутая у Марка, находилась, по-видимому, где-нибудь по близости от Магдалы. Если так, то в показаниях евангелистов нет противоречия. Одно место, куда прибыл Христос со Своими учениками на лодке, называет Магаданом (Магдалой), другой указывает на местечко поблизости от него.

Глава 16.

1. Просьба фарисеев и саддукеев о знамении с неба и ответ им Спасителя.

1. И приступили фарисеи и саддукеи и, искушая Его, просили показать им знамение с неба.

(Мк. 8:11; Лк. 11:29; 11:16). У Мк. 8:11-13 рассказ несколько сокращеннее, чем у Мф. 1-4. Уже древними толкователями была замечена некоторая несообразность и неестественность указанной здесь в Евангелиях связи фарисеев с саддукеями. Объясняли это тем, что хотя фарисеи и саддукеи различались между собою догматами, но против Христа действовали согласно. Объединение фарисеев и саддукеев может указывать и указывает на дальнейшее и зловещее развитие вражды ко Христу. До столицы доходят все более и более тревожные вести о движении в Галилее, и это вызывает как в правящих религиозных классах, так и среди ревнителей, опасения. Психологически это вполне понятно. В среде людей постоянно замечается склонность к соблюдению установившихся религиозных форм, и они враждебно относятся к нововведениям, особенно тогда, когда этим затрагиваются их материальные интересы. Поэтому вражда против учения, совершенно выходявшего из круга этих общих положений, была естественна. У Марка говорится только об одних фарисеях (8:11); но саддукеи Матфея могли быть и иродианами. О фарисеях и саддукеях упоминается здесь у Матфея пять раз (ст. 1, 6, 11, 12).

Какого фарисеи и саддукеи хотели знамения? По Златоусту, эти враги Христа просили Его остановить солнце, или же сделать недвижимой луну (την σελήνην χαλίωσαι), или низвести молнию, или произвести перемену в воздухе, или сделать что-нибудь подобное. По Феофилакту, фарисеи и саддукеи просили Христа остановить только солнце или луну. Но Евфимий Зигабен говорит, что они хотели видеть чудо над солнцем, или луной, или над звёздами. Фарисеи и саддукеи, говорит Феофилакт, думали, что знамения на земле совершаются диавольской силой и Веельзевулом. Не знали неразумные, что и Моисей в Египте сделал много знамений на земле; огонь же, сошедший с неба на имущество Нова, был от диавола. Поэтому не все, что с неба, от Бога, и не все, что бывает на земле, — от демонов. Мысли верные, и характеризуют фарисеев и саддукеев.

Настоящий рассказ представляется некоторым толкователям повторением рассказа Мф. 12:33 и сл., и тождественным с ним. Но если Матфей рассказывает почти то же во второй раз и при других обстоятельствах, то можно ли предполагать, что он позабыл то, что было говорено им раньше? Совершенно было естественно, если враги Спасителя отвечали несколько раз на Его чудеса требованием знамения с неба. Так как в иудейском предании существовало мнение, что демоны и ложные боги могли совершить знамения на земле и только истинный Бог преподает знамения с неба, то фарисеи и саддукеи и просили теперь об этом Христа, вполне предполагая, что Он не будет в состоянии удовлетворить их просьбы. Если для врагов Христа были неубедительны совершенные Христом на земле

чудеса, то небесные чудеса были бы для них убедительны. Об обычае иудеев требовать знамения см. 1 Кор. 1:22.

2. Он же сказал им в ответ: вечером вы говорите: будет вёдро, потому что небо красно; 3. и поутру: сегодня ненастье, потому что небо багрово. Лицемеры! различать лице неба вы умеете, а знамений времен не можете.

Текст этот в настоящей связи встречается у одного только Матфея. (Сходные выражения, но совершенно в другой связи, встречаются в Лк. 12:54-56). В словах Христа содержится чрезвычайно тонкое и богатое смыслом обличение Им Своих врагов. Ошибку их мышления и просьбы Он делает для них наглядною. Они просили какого-нибудь земного, необычайного знамения, и именно с неба. Христос указывает им на вещи, совершенно обыденные и им известные, бывающие *на небе*, о которых они умеют рассуждать. Но будучи опытные в метеорологических наблюдениях, почему же они не могут или не хотят понять и убедиться в истинности мессианского достоинства Христа, когда Он являет великие знамения? “В низшей области, — говорит Цан, — они столь же ясновидящи, как пророки, в высшей — они столь слепы, что не видят знамений уже начавшегося каирós (времени) и не считают их знамениями. Эти знамения — те, на которые Спаситель уже указывал Иоанну и народу, 11:4-14.”

4. Род лукавый и прелюбодейный знамения ищет, и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка. И, оставив их, отошел.

(Мф. 12:39; Мк. 8:12; Лк. 11:29). Буквальное повторение Мф. 12:39. У Мк. 8:12 эта речь предваряется словами: “и Он, глубоко вздохнув, сказал,” которых нет у других евангелистов. Резкие обличительные слова были, следовательно, сказаны с выражением глубокого сожаления и глубокой скорби по поводу ослепления и заблуждения фарисеев и саддукеев. Очень хорошо выражает это Златоуст: “хотя такой вопрос должен был возбудить гнев и негодование, однако человеколюбивый и милосердный Господь не гневается, но сожалеет и болезнует о них, как о неизлечимых больных, которые после стольких доказательств Его могущества все еще искушали Его. Они спрашивали Его не для того, чтобы уверовать, но чтобы уловить.” “Так как они просили знамения не для того, чтобы уверовать, то Спаситель называет их *в другом месте* и лицемерами за то, что они одно говорили, а другое делали.” Зигабен к этому прибавляет, что Он назвал их лицемерами не только потому, что они одно говорили, а другое делали, но за то, что считали себя мудрыми, будучи глупы (ασφούς). Церковные писатели думают, что знамение Ионы было знамением с неба потому, что во время смерти Христа солнце помрачилось и вся тварь изменилась. В словах “оставив их, отошел” правильно находят обозначение “праведной суровости” и замечают, что Спаситель “никогда не оставлял так народа.”

5. Закваска фарисейская и саддукейская.

5. Переправившись на другую сторону, ученики Его забыли взять хлеба. 6. Иисус сказал им: смотрите, берегитесь закваски фарисейской и саддукейской.

(Мк. 8:15). Под закваской следует разуметь вообще весь образ мыслей, направление, дух учения фарисеев и саддукеев и их деятельности. Как зло, так и добро развиваются, хотя и в противоположных направлениях. Движущею силою при этом служит закваска. Связь этих слов Христа с предыдущим вопросом фарисеев и саддукеев о знамении с неба

не очевидна. Могло быть, что их просьба подала только повод к речи о закваске фарисейской и саддукейской, и эта речь отличалась общим характером, не относясь, собственно, к тому, что изложено в начале 16 главы. Христос Своими словами хотел обозначить развращающее влияние на народ учения и деятельности фарисеев и саддукеев.

7. Они же помышляли в себе и говорили: это значит, что хлебов мы не взяли.

(Мк. 8:16). Спаситель думал об одном, ученики о другом. Он думал и говорил о закваске фарисейской и саддукейской, ученики — о хлебах, которые позабыли взять. Слово διελογίζοντο (помышляли) показывает, что ученики не говорили вслух о том, что у них нет хлебов.

8. Уразумев то, Иисус сказал им: что помышляете в себе, маловерные, что хлебов не взяли? 9. Еще ли не понимаете и не помните о пяти хлебах на пять тысяч человек, и сколько коробов вы набрали?

(Мк. 13:17-19). Выражение “сколько коробов вы набрали” (как и подобное же в следующем стихе) есть эллиптическое вместо: хлеба во сколько коробов вы набрали, — потому что ученики, конечно, собирали не короба и не корзины, а хлеб в них.

10. ни о семи хлебах на четыре тысячи, и сколько корзин вы набрали?

(Мк. 8:20). Употребление различных слов: κόφινοι (короба) и σπυρίδες (корзины) в точности соответствует терминам, употребленным в самых рассказах о двух чудесных насыщениях (Мф. 14:20 и 15:37).

11. как не разумеете, что не о хлебе сказал Я вам: берегитесь закваски фарисейской и саддукейской?

У Мк. 8:17-21 рассказ гораздо подробнее, чем у Матфея. Но дальнейших стихов 11-12 нет у других евангелистов, кроме Матфея.

12. Тогда они поняли, что Он говорил им беречься не закваски хлебной, но учения фарисейского и саддукейского.

(Мк. 8:27; Лк. 9:18). Мк. 8:22-26 вставляет здесь рассказов исцеления слепого и говорит, что это было в Вифсаиде, очевидно, Юлии, на северо-восточной стороне от Галилейского озера, и что именно оттуда Спаситель пошел с учениками Своими “в селения Кесарии Филипповой” (ст. 27). Какие это были селения, Марк не указывает. Разговор с учениками, по Марку, произошел, когда они шли со Спасителем этою дорогою. Таким образом, мы в состоянии с достаточною точностью определить место, где был разговор; но скоро ли это было по прибытии на северо-восточный берег, сказать трудно. Начиная речь об исповедании Петра, Матфей и Марк (8:22) сходятся друг с другом, а потом к ним присоединяется и Лука (9:18), так что о дальнейших событиях рассказывается всеми тремя синоптиками с небольшими различиями. Подробнее всех рассказывает здесь Матфей, у которого с конца 16 до 19 стиха идет рассказ, не встречающийся у других евангелистов. Кесария называется Филипповой, вероятно, для того, чтобы отличить ее от Кесарии Палестинской или Стратоновой; Спаситель спрашивал учеников о Себе Самом вдали от иудейского, враждебного к Нему, мира. По сообщению Иеронима, Филипп, брат Ирода (Антипы), тетрарх Итуреи и Трахонитиды, выстроил (construit) Кесарию в честь Тиверия кесаря и самого себя, и она во время Иеронима называлась Панеей. (До наших дней дошли только развалины города, известного как Дан, или Мивцар-Дан (“Крепость Дана”); для его соотнесения с библейским

Бет-Рехов не имеется достаточных оснований. Город стоял над обрывом, неподалеку от грота, посвященного греческому богу Пану и нимфам — отсюда его греческое название Паниас (впоследствии превратившееся в арабском произношении в Баниас)... Сын Ирода Великого, тетрарх Ирод Филипп I, устроил в городе свою резиденцию, и при нем город процветал; Ирод Филипп I чеканил монеты с изображениями городских зданий. Город тогда назывался Кесария Филиппи (чтобы отличить его от Кесарии Приморской), но область по-прежнему называлась Паниас. Под названием “Кесария Филиппова” город упоминается в Новом Завете (Мф 16:13; Мк 8:27). В 61 году н.э. Агриппа II переименовал город в Неронию (в честь императора Нерона), но это название сохранилось лишь до 68 года. *Прим. ред.*) Находилась ли Кесария в провинции Финикии, как утверждает Иероним, трудно сказать. Здесь начинается Иордан у отрогов Ливана из слияния двух маленьких речек, из которых, одна, по Иерониму, называлась Иор, а другая — Дан, откуда и получилось название реки — Иордан. (Истоки реки Иордан находятся в самом центре долины Хулы, неподалеку от киббуца Сде-Нехемия. Здесь в Иордан впадают три основных притока: Хермон (или Баниас), Дан и Снир (или Хацбани). Все они берут начало на самой высокой в Израиле горе Хермон, где выпадает наибольшее в стране количество осадков (в виде дождя и снега). *Прим. ред.*) Город был расположен у подножия Ливана, недалеко от так называемого “верхнего” истока Иордана, на день пути от Сидона, некогда назывался Лаис (Суд. 18:7, 29), и после Дан (там же), но в латинские времена — Панея или Паниас, от горы Пания, у подножия которой находился (Иос. 15:10, 3; Φιλίππου Καισαρέας, ἢ Πανιάδα φοίνικες προσαγορεύουσι, Евс. Ц. И. 7:17). В настоящее время Кесария называется Баниас. Город и его окрестности были преимущественно населены язычниками (Jos. Vita II, ср. Bell., Jud. 3:9, 7; 7:2, 1). По Марку 8:27 (τάς κόμος = Мф та мέρη), Иисус Христос, по-видимому, не входил в него. Христос не спрашивал, за кого считают Его книжники и фарисеи, хотя они и часто приходили к Нему и разговаривали с Ним. По Зигабену, Он спрашивал учеников не как незнающий, но назидательно, чтобы Петр сказал открытое ему.

13. Исповедание Петра.

13. Придя же в страны Кесарии Филипповой, Иисус спрашивал учеников Своих: за кого люди почитают Меня, Сына Человеческого? 14. Они сказали: одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию, или за одного из пророков. 15. Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? 16. Симон же Петр, отвечая, сказал: Ты — Христос, Сын Бога Живаго.

Мк. 8:29 — просто: “Ты Христос.” Лк. 9:20: “за Христа Божия.” Феофилакт замечает, что Петр не сказал: “Ты Христос, Сын (υἱός) Божий,” т.е. без члена о, но с членом — истинный о υἱός, т.е. Он Сам, Единый и единственный, Сын не по благодати, но из самого существа Отчего рожденный, ибо христами (χριστοί) были многие: все ветхозаветные цари и священники, *истинный* Христос же (ο χριστός) — один.” Написание в греческом артикля перед словом Христос почти равнялось тому, что это слово превращалось в собственное имя Христа, каким оно и сделалось в первоначальной церкви. Все другие *христы* были, таким образом, только нарицательные. Один Спаситель был *собственно* и *истинно* Христос. Таков смысл исповедания Петра. Христос есть Сын Бога Живого; Бог называется так в Священном Писании Ветхого Завета (например, Чис. 14:21; Втор. 32:40; 3 Цар. 17:1; Пс. 40:3; 83:3; Ис. 37:4, 17 и др.) и часто в Новом (например, Мф. 26:63; Ин. 6:57; Деян. 14:15; Рим. 9:26; 14:11 и проч.). По мнению Златоуста, Петр был в это время как бы устами апостолов и не от себя только, а от всех них дал свой ответ. Слова Петра были свидетельством об истинном человечестве Христа и истинном Его Божестве, на признании которых зиждется вся жизнь церкви.

17. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах;

“Сын Ионы” — еврейское Вар — Иона, переданное буквально по-гречески. Отец Симона Петра назывался Иоанн, как видно из Ин. 1:42; 21:15-17. В Евангелии Матфея он называется сыном Ионы (только здесь), что означает собственно “голубь.” Как сокращенная форма от слова Иоанн, она не встречается еще нигде. Слово “открыла” (ἀπεκάλυψε) указывает не на полученное всеми учениками уже при первом исследовании за Христом откровение, но на откровение, специально данное Петру. “Плоть и кровь” соответствует еврейскому *бешар ведам* (у раввинов), — описательное выражение вместо “человек,” обозначающее его слабость, обусловленную телесной стороной человеческой организации. В Талмуде этим выражением часто обозначается человеческая природа в противоположность божественной.

18. и Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее;

“Так как Петр исповедал Христа Сыном Божиим, то Он говорит: это исповедание, которое ты исповедал, будет основанием верующих, так что каждый, кто намеревается строить здание веры, положит в основание это исповедание” (Феофилакт). В двух случаях употреблены в греческом два разных слова: в первом случае *пётрос* и во втором *пётра*. *Пётрос*, конечно, не то же, что *пётра*. Об этом изречении возникали огромные споры, особенно со времени реформации. Одни (католики) говорили, что Христос на личности Петра намерен был создать Свою Церковь, и это подало повод к возникновению известного учения о главенстве над Церковью римских пап, как преемников Петра. Другие утверждали, что выражение “ты Петр” соответствует словам Петра: “ты Христос;” что дальнейшее *пётра*, в отличие от *пётрос*, указывает не на личность Петра, а на его исповедание, на котором Христос и имел создать Свою Церковь. Разница между практическими следствиями, которые выводятся из этих обоих толкований, легко понятна. Мы уклонились бы от истины, если бы в таком важном изречении стали подразумевать только игру слов. Но что Христос действительно обещал воздвигнуть Свою Церковь не на личности Петра, на это указывает именно обстоятельство, что изменил слово *пётрос* на *пётра*. Таким образом, вопрос разрешается тем, если мы сосредоточим толкование только на слове *пётра*, следуя буквальному смыслу евангельского выражения. Под скалой или петрой никогда не разумелись люди в Ветхом Завете, а выражение это усвоено было Всевышнему (Втор. 32:4; 2 Цар. 22:32; Пс. 61:3; 94:1; Ис. 26:4; 19:8). Только Бог, Бог во Христе или Христос в Боге есть вечная скала, на которой должна быть создана Церковь. В Новом Завете *пётра* ни разу не употреблено об обыкновенных людях (Мф. 7:24, 25; 27:51, 60; Мк. 15:46; Лк. 6:48; 8:6, 13; 1 Пет. 2:4-6. 7; Рим. 9:33; 1 Кор. 10, 4; Откр. 6:15, 16), а или об обыкновенных камнях, или о Самом Христе. Таким образом, вывод естествен, что Христос, воспользовавшись именем Петра, указал здесь только на Самого Себя, и именно в том смысле, в каком исповедал Его пред учениками Петр (отсюда — *εἰ τὴ ταῦτη τῆ πέτρα*). Признание и исповедание Его Сыном Бога Живого, вышедшее из уст Петра, должно было сделаться основанием церкви. Выражение, по-видимому, имеет ближайшую аналогию в Ин. 2:19, 21, когда Христос указывал на храм, в действительности же говорил о Самом Себе.

Слово “Церковь” встречается в Евангелиях только здесь и Мф. 18:17, но часто в Деяниях, у Апостола Павла, четыре раза в соборных посланиях и несколько раз в Апока-

липсисе, соответствует еврейскому “кагал.” Феофилакт под воротами адовыми разумеет убийство и прелюбодеяние. Но выражение πύλαι обоῦ (ворота адовы) основывается на образном представлении ада, как здания с крепкими воротами (Прем. 16: 13; 3 Мак. 5:36). Часто у классиков. Форма “ворота” и теперь сохранилась в выражении “Оттоманская порта,” которое значит “оттоманские ворота.” Слово “ад” у нас означает место вечного мучения. Но еврейский “шеол” или греческий ад имели тогда более широкий смысл. Они означали царство смерти вообще и, таким образом, область смерти или разрушения. Всякий, кто умер или погиб, находился в аду. Церковь в выражении Христа сравнивается с зданием; так с ним же сравнивается и ад. Понятно, что одно здание против другого не может вести борьбы. Ее ведут люди, находящиеся и живущие в здании. Выражение πύλαι αδοῦ есть, следовательно, образное, и употреблено потому, что борьба сил ада против церкви ведется из его ворот. Последнее слово “ее” можно относить (в греч.) или к “скале” (τῆ πέτρα), или к церкви (ἐκκλησίαν), и это дало повод Оригену предложить объяснение, что то и другое возможно. Но за отношение “ее” к слову “церковь” говорит ближайшее положение “ее” к этому слову, и главным образом то, что, по смыслу слов Христа, враждебные нападения сил ада направляются не на один камень в фундаменте, а на все здание.

19. и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах.

Если раньше церковь была представлена под видом здания, то теперь образ изменяется: речь о здании заменяется речью о Царстве Небесном. Образ же ключей, взятый, очевидно, от здания, применяется теперь к Царству Небесному. Последнее, таким образом, представляется опять под видом здания, в которое входят через запираемые и отпираемые двери. Выражение “Царство Небесное” означает то же, что и предшествующее — “церковь.” Только последнее указывает больше на церковь с ее видимой стороны, тогда как “Царство Небесное” — на невидимую и вечную сторону церкви. О ключах ада упоминается в Откр. 1:18; ср. 9:1; 20:1.

“Писатель изображает воскресшего Христа, как имеющего ключи ада, т.е. власть над ним, силу входить в него и освободить из него или ввергать в него. Подобно этому и Царство Небесное приравнивается к крепости с запертыми воротами. Кто имеет ключи, тот может войти в нее, допустить или исключить. По Откр. 3:7, эта власть принадлежит Самому Христу. Образ имеет аналогию у Ис. 22:22 и выражает высшую власть. Иметь ключи — значит иметь абсолютное право, не оспариваемое никем. Возможно, что в словах “ключи” первоначально выражена была мысль о проникновении Петра в божественную истину. Его мысль, что Иисус есть Сын Бога Живого, была ключом, с которым Петр допускал в Христово Царство. Приводя других к той же вере, он мог также открывать им Царство в противоположность книжникам и фарисеям, которые запирали его перед глазами желавших войти в него (23:13).”

Это место обыкновенно понимается в смысле права духовных лиц отпускать людям или удерживать за ними грехи. (Что значит — удерживать за ними грехи? Думаю надо пояснить это как-то)

20. Тогда [Иисус] запретил ученикам Своим, чтобы никому не сказывали, что Он есть Иисус Христос.

(Мк. 8:30; Лк. 9:21). Марк и Лука, пропуская изложенное у Матфея в ст. 17-19 и связывая 8:30 (Мк.) и 9:21 (Лк.) с предыдущей своей речью, говорят о том же, о чем и

Матфей, но выражаются совершенно иначе, чем он. Если бы Матфей здесь только повторил слова Марка и Луки, то речь евангелиста относилась бы к запрещению говорить о том, что сказано было Христом Петру. Но так как Христос запретил говорить не об этом, а о том, что Он — Христос, то Матфей изменяет выражения περί αὐτοῦ — “о Нем” (Марк) и τοῦτο — его (Лука) и говорит точно: ἵνα μηδενί εἰπωσιν οὗτος ἐστὶν ὁ Χριστός (чтобы никому не сказывали, что Он есть Христос), чего нет у других синоптиков, выражения которых, однако, столь же точны, как и у Матфея. Этот стих составляет переход к дальнейшему учению о том, в чем заключается истинный смысл приписанного Христу Петром и без сомнения, другими учениками, достоинства. Что Иисус есть Христос, Мессия, Сын Божий, это еще могло быть понятно и ученикам, и народу. Но что с такими названиями соединялись предопределенные Христу страдания, это было непонятно даже и самим ученикам. Если бы ученики преждевременно раскрыли перед народом мысль о страдающем Христе, то это могло бы помешать исполнению божественных предначертаний о страданиях и, таким образом, сделать как бы неполным истинное и правильное осуществление мессианской идеи. Поэтому Спаситель, как видно из выражений евангелистов, настойчиво и строго запрещает ученикам говорить о том, что им было открыто не плотью и кровью, а Отцом Его Небесным.

21. Речь Христа о страданиях.

21. С того времени Иисус начал открывать ученикам Своим, что Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать от старейшин и первосвященников и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть.

(Мк. 8:31; Лк. 9:22). Галилейское служение Христа простому народу теперь окончилось.

Слово “старейшины” или “пресвитеры” первоначально прилагалось к таким старым людям, которые могли быть в совете пригодными представителями остального народонаселения. Но задолго до времени Христа название перестало означать возраст и сделалось названием должности. Оно означало лиц, которые считались пригодными, по своему высокому или влиятельному положению в обществе, войти в состав сената. Старейшины Синедриона были, без сомнения, главными лицами в государстве. Они были как бы шейхами народа. Слово “шейх” значит “старик.”

22. И, отозвав Его, Петр начал прекословить Ему: будь милостив к Себе, Господи! да не будет этого с Тобою!

Мк. 8:32 только один прибавляет слова: “и говорил о сем открыто.” Слов, которые произнес Петр, Марк не помещает, и они встречаются у одного только Матфея. Возражение Петра основывалось на том, что его исповедание было совершенно противоположно настоящей речи Христа о Его страданиях.

23. Он же, обратившись, сказал Петру: отойди от Меня, сатана! ты Мне соблазн! потому что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое.

(Мк. 8:33). Возражение Петра свидетельствует о том, что ни он, ни другие ученики недостаточно понимали речь Христа о Его истинном мессианском величии. “Петр, заключая о деле по человеческому и плотскому рассуждению, думал, что страдание Христа по-

зорно и Ему несвойственно” (Иоанн Златоуст). Отвечая Петру, Христос, по Златоусту, сказал, что препятствовать Ему и сокрушаться о Его страданиях не только вредно и пагубно для Петра, но что он и сам не может спастись, если не будет всегда готов умереть. Некоторые толкователи думали, что не Петр был теперь порицаем, а злой дух, который внушил апостолу такие речи. Здесь употреблено такое же выражение, какое Спаситель употребил в 4:10. И, без сомнения, Он высказал его относительно того же самого искушителя. Он взглянул на мгновение через Петра и увидел за ним прежнего Своего врага, искусно воспользовавшегося предрассудками, вспыльчивостью и честностью неразвитого апостола. В действительности же это было прежнее искушение, которое было теперь сделано через Петра — избежать страданий, гонения, злобной ненависти, презрения и смерти и вместо этого воздвигнуть земное владычество с полной властью над земными престолами.

24. Учение о кресте.

24. Тогда Иисус сказал ученикам Своим: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною,

(Мк. 8:34; Лк. 9:23). Матфей говорит, что эта речь была сказана только ученикам; Марк — ученикам и народу; Лука — всем. Очень трудно объяснить, откуда взялся здесь народ. Речь евангелистов показывает, что события не происходили с такою быстротой, как это у них представляется.

Златоуст объясняет стих так: “Я (говорит Спаситель) не заставляю, не принуждаю; но предоставляю это собственной воле каждого. Поэтому и говорю: если кто хочет. Я приглашаю на доброе дело, а не на злое и тягостное, не на казнь и мучения, к чему Мне нужно было бы принуждать. Дело само по себе таково, что может вас привлечь. Говоря таким образом, Христос только сильнее привлекал к исследованию за Ним.” Крест не может означать здесь насильственной смерти.

25. ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее;

(Мк. 8:35; Лк. 9:24). Нефеш (душа) в позднейшем еврейском тексте означает личность. Поэтому у Лк. 9:25 выражение двух первых евангелистов (Мф. 16:26; Мк. 8:36) “душе своей” заменено местоимением “себе.” Так же у LXX и Нов. 32:2; Притч. 1:18; 19:8; Ам. 6:8. Значит, смысл слов Спасителя таков: кто хочет себя сберечь, тот потеряет себя и т.д. Здесь один из парадоксов, которыми вообще богат Новый Завет. Указывается на жизнь вследствие самоотречения, простирающегося до полной потери этой самой жизни.

26. какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою?

(Мк. 8:36, 37; Лк. 9:25). Слово “выкуп” (ἀντάλλαγμα) у LXX и в еврейском тексте обозначается разное (Руфь 4:7; 3 Цар. 21:2; Иов. 28:15; Иер. 15:13; Ам. 5:12; Сир. 6:15; 26:17). Смысл слов Христа понятен. Душа человеческая имеет такую ценность, что весь внешний мир ее не стоит. Если человек действительно, а не мнимо погубит душу свою или самого себя, то такое погубление для него вознаграждено ничем. Поэтому человек должен заботиться о том, чтобы спасти душу свою, а такое спасение находится в полной зависимости только от следования за Христом и подражания Ему.

27. ибо придет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его.

(Мк. 8:38; Лк. 9:26 — с добавлениями о том, что “кто постыдится” и проч., чего у Матфея нет). Связь между этим стихом и предыдущим недостаточно ясна. Ее нужно отыскивать в 24 стихе, ставя с ним в ближайшее отношение ст. 27, а промежуточные стихи 25 и 26 считать вставочным объяснением ст. 24. Таким образом, ход мыслей таков: от Сына Человеческого получается спасение, спасается только тот, кто следует за Ним, отрекаясь от самого себя (24). Такое самоотречение необходимо, потому что кто не отречется от самого себя, тот может погубить душу свою и ничем не будет в состоянии ее выкупить (25, 26). Сын Человеческий будет Судьею человека при втором Своем пришествии, во время которого будет обнаружено, кто следовал и не следовал за ним, кто отрекался от самого себя ради Него и кто не отрекался. Тогда Он воздаст каждому по делам его. Так как слова “кто постыдится” и проч. (Мк. 8:38; Лк. 9:26), определяющие и выражающие связь ближе и конкретнее, уже приведены были Матфеем раньше (10:33), то он их теперь не повторяет, но добавляет опущенное другими евангелистами выражение: “и тогда воздаст каждому по делам его.” Подобные же выражения встречаются в Иов. 34: 11; Пс. 61:13; Притч. 24:12; Иер. 32:19; Иез. 33:20.

28. Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем.

(Мк. 9:1; Лк. 9:27). У Марка и Матфея выражения почти сходны; у Луки несколько иначе. Смысл изречений понятен. Не как земной царь, но как небесный, после гонения, страданий и смерти, Христос войдет в славу Свою. Некоторые из слушавших Его лиц доживут до этого, будут свидетелями Его страданий, смерти и воскресения. Нет надобности говорить, как это предсказание Христа исполнилось, и притом с буквальной точностью.

Глава 17.

1. Преображение.

1. По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних,

(Мк. 9:2; Лк. 9:28; 2 Пет. 1:36). Стих почти дословно сходен с Мк. 9:2, за исключением того, что Марк не называет Иоанна “братом Иакова” и добавляет в конце “одних” (μόνοις), — этого слова, по некоторым чтениям, нет у Матфея. В русском Мк. 9:1 отнесен к 9 главе, но в греческих изданиях присоединен к 8 главе (см. у Тишендорфа). В начале стиха в русск. (но не в слав.) пропущено слово “и” (опущенное только в Сиросинайском и Кьют.). У Лк. 9:28 вместо “шести” дней указывается “восемь.” Рассказ его не сходен с рассказом первых двух синоптиков. В конце стиха у Луки указывается на цель восхождения на гору — “помолиться.” Прежде всего обращает на себя внимание разница в показании двумя первыми синоптиками и Лукою времени: шесть и восемь дней. Она объясняется довольно легко. Уже Иероним считал ответ на это “легким” (facilis responsio est), потому что Матфей и Марк говорят о промежуточных днях, а Лука добавляет первый и последний. Кроме того, нужно добавить, что Лука не указывает здесь точно количества дней и употребляет слово ὥσεί, т.е. около восьми дней. Нужно предполагать, что время

преображения было ночью, которая была обычным временем молитвы Спасителя (Мф. 14: 23, 25; Лк. 6:12; 21:37; 22:39 и проч.); апостолы в это время были отягчены сном и заснули. С горы Спаситель и Его ученики сошли в следующий день (Лк. 9:37). Когда Спаситель взошел на гору, то девять учеников были оставлены у ее подножия, и Он взял с Собой дальше на гору только троих, Петра, Иакова и Иоанна. По общему мнению толкователей, так было потому, что эти ученики “превосходили” всех других (οὗτοι τῶν ἄλλων ἦσαν υπερέχοντες — Иоанн Златоуст). Такое толкование значило бы, что у Спасителя были особенно доверенные и любимые ученики. Но здесь следует, по-видимому, объяснять дело несколько проще. Иисусу Христу нужно было уединение — для молитвы, и Он должен был удалиться. Это было естественное желание, и все ученики Его понимали. На лицах трех, несомненно, наиболее преданных Ему, учеников, было, может быть, написано, что они не желают оставлять Его одного, и они были взяты и вознаграждены за эту свою преданность необычайным небесным видением. Взяв с собою троих учеников, Спаситель, несомненно, удалился и от них, как это было в Гефсимании, что видно как вообще из обстоятельств преобразования, так и особенно из того, что Он после “подошел” (προσελθὼν, русск. “приступив” — ст. 7) к ученикам, когда видение окончилось. Слово “возвел” (“возводит” — ἀναφέρει) только здесь у Матфея и Марка, и еще у Лк. 24:51.

Вопрос о том, на какую гору взошел Спаситель с учениками, очень труден. Евангелисты не указывают, какая это была гора. У Матфея и Марка слово употреблено без артикля (какая-то гора, неопределенно), у Луки — с артиклем — на известную, определенную гору, также, впрочем, не названную по имени. В параллельном месте 2 Пет. 1:16¹⁵¹ о горе вовсе не упоминается. Матфей и Марк, согласно указывают только, что это была гора “высокая.” У древних толкователей, Златоуста, Илария, Зигабена и др. (в толкованиях), также встречаемся с полным молчанием об этом предмете. Но кое-где у Оригена, Кирилла Иерусалимского (4 в.) и Иеронима встречаются известия, что это была гора Фавор. После них известие о том, что гора Фавор считалась в древности горою преобразования, доходит до нас из шестого и седьмого века. Некоторые путешественники, жившие в это время, согласно удостоверяют, что в их время на вершине Фавора были три церкви, соответственно трем кущам, которые хотел построить Апостол Петр; церкви были круглые и “чрезвычайно заросшие травой и цветами.” Около этого же времени Фавор сделался любимой святыней для богомольцев, а во время крестовых походов был предметом особенного интереса. Большинство новейших толкователей, однако же, принимают, что преобразование было на одном из отрогов Ермона (Хермона, откуда берет начало Иордан; хотя выше говорится, что он пришел из Кесарии Филипповой, и судя по всему не было ему необходимости туда возвращаться, чтобы помолиться; видимо, это достаточно весомый аргумент в пользу версии о *горе Фавор*, как горе преобразования; прим. ред.), недалеко от Кесарии Филипповой. Английский путешественник Стенли стоит за Ермон (Хермон), то же и Томсон, хотя и не без колебаний. Но все это, конечно, одни только предложения. Вопрос о горе до настоящего времени следует считать нерешенным. Молчание о ней древних экзегетов — основательно.

2. и преобразился пред ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет.

(Мк. 9:2, 3; Лк. 9:29; 2 Пет. 1:16, 17). Преобразился, т.е. обыкновенный образ Христа получил некоторый совершенный, высший вид.

¹⁵¹ Ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням следуя, но быв очевидцами Его величия...

3. И вот, явились им Моисей и Илия, с Ним беседующие.

(Мк. 9:4; Лк. 9:30-32). Матфей и Марк говорят об этом кратко, с небольшими различиями. Но у Луки сообщается то, чего нет у первых двух синоптиков, именно что явившиеся мужи говорили с Христом об исходе Его в Иерусалиме, что ученики были отягчены сном и, пробудившись, увидели славу Его и двух мужей, стоявших с Ним. Когда же эти последние начали отходить от Него, то Петр сказал слова о куцах.

Откуда, спрашивает Феофилакт, узнали ученики, что это были Моисей и Илия? Не по изображениям, ибо делать изображения людей тогда считалось делом незаконным. По-видимому, они их узнали по словам, которые они говорили.

4. При сем Петр сказал Иисусу: Господи! хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи: Тебе одну, и Моисею одну, и одну Илии.

(Мк. 9:5, 6; Лк. 9:33, — с небольшими различиями в речи). У Марка добавлено: “ибо не знал, что сказать; потому что они были в страхе (9:6); у Лк. то же, но гораздо короче: “не зная, что говорил” (русск. в скобках 9:33). У Матфея все это пропущено. Слова Петра, обращенные ко Христу, по мнению Златоуста, суть выражение любви и необычайной восхищенности, причиной которой было видение. Под “кущами” следует разуметь не палатки, но шалаши из древесных ветвей, как на празднике кущей.

5. Когда он еще говорил, се, облако светлое осенило их; и се, глас из облака глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте.

(Мк. 9:7; Лк. 9:34-35; 1 Пет. 1:17, 18). Слова, сказанные из облака, были, очевидно, словами Самого Бога. Они одинаковы с теми, какие были сказаны при крещении. Но здесь у всех синоптиков встречается одинаковое добавление: “Его слушайте.”

6. И, услышав, ученики пали на лица свои и очень испугались. 7. Но Иисус, приступив, коснулся их и сказал: встаньте и не бойтесь.

По Мк. 9:6, страх учеников обнаружился тогда, когда еще Петр говорил о куцах; по Лк. 9:34 — когда ученики вошли в облако. Страх был вполне естественен для учеников при обстоятельствах, в которых они находились. Самая необычайная красота и привлекательность явления могла устрашать их (ср. Мф. 28:5, 8; Мк. 16:6, 8).

8. Возведя же очи свои, они никого не увидели, кроме одного Иисуса.

(Мк. 9:8 — со значительной разницей в выражениях). Здесь мелкая подробность, указывающая на реальность события. О том, что было бы более важно и для нас интересно, евангелисты молчат. В настоящем случае было бы достаточно, если бы евангелист Матфей окончил свою речь 7 стихом. Но он не сделал так, а добавил ст. 8, живописно изобразив происходившее.

Историческая действительность события лучшими экзегетами вполне признается. Оно связано определенными признаками с тем, что было раньше, т.е. с исповеданием Петра, и имеет близкую связь с тем, о чем рассказывается дальше. Событие не может быть выделено из контекста без того, чтобы не образовался пробел. В точности согласный во всех подробностях рассказ синоптиков подтверждается намеком четвертого евангелиста, который, правда, прямо не говорит о преображении, хотя и был сам его свидетелем, но ясно на него намекает, Ин. 1:14. А другой очевидец прямо сообщает о нем, 2 Пет. 1:16-18.

“Истина это, или ложь, или отчасти то и другое, — это преобразование на горе Ермон? — спрашивает Эдершейм. Одно, по крайней мере, несомненно: если это истинный рассказ, то в нем не говорится только о субъективном видении без объективной реальности. Но в этом случае было бы не только трудно, но и невозможно отделить одну часть рассказа от другой, — явление Моисея и Илии и преобразование Господа, и приписать последнему объективную реальность, первое считать только видением.” Попытки представить видение мифом или истолковать его на рационалистических началах, по словам Эдершейма, несостоятельны.

9. Вопрос учеников об Илии.

9. И когда сходили они с горы, Иисус запретил им, говоря: никому не сказывайте о сем видении, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых.

(Мк. 9:9; Лк. 9:36). Матфей передает собственные слова Спасителя (во вносных знаках (выделяет знаками препинания; прим. ред.)), Марк излагает их своими словами в виде так называемой косвенной речи. Лука же указывает только на результат запрещения, говоря, что ученики “умолчали и никому не говорили в те дни о том, что видели.” Причиной запрещения рассказывать о преобразении, как обыкновенно в таких случаях, отцы и церковные писатели считают смиренномудрие и вместе с тем нежелание соблазнять тех, которые, узнав о преобразении, увидели бы после Христа распятым. Может быть, и так. Но, по-видимому, вероятнее думать, что рассказ о преобразении мог показаться не только истинным, но и понятным только по своей связи с воскресением. Поэтому о нем и можно было рассказывать только после воскресения. В такую именно связь поставляет оба эти события Сам Спаситель. Невероятно, чтобы причиной запрещения было то, что Иисус Христос хотел отклонить учеников и народ от ложных ожиданий пришествия Илии.

10. И спросили Его ученики Его: как же книжники говорят, что Илии надлежит придти прежде?

(Мк. 9:10, 11). Вопрос, предложенный учениками во время схождения с горы, предполагает, что учение книжников, по которому до учреждения мессианского царства придет Илия, находилось в противоречии с тем, что ученики только что пережили, или с мыслями, какие появились у них вследствие преобразования. Не явление Илии само по себе, а немедленное после явления исчезновение его, казалось, противоречило учению раввинов. Где же было место для деятельности Илии, когда Христос должен был скоро умереть и воскреснуть? На основании слов Мал. 4:5¹⁵² ожидали, что Илия не только обратит отдельных израильтян и приготовит их ко дню откровения, но и будет содействовать восстановлению всей нации.

11. Иисус сказал им в ответ: правда, Илия должен придти прежде и устроить всё;

(Мк. 9:12 — подробнее). Русский перевод этого стиха возможно неточен. У Матфея вместо “надлежит,” как у Марка, поставлено подчеркнутое “должен.” Буквально: Илия приходит и восстановит все. Возможно неточен и славянский перевод рассматриваемого стиха у Матфея: “Илия убо приидет прежде.”

В словах Спасителя содержится ответ на вопрос учеников. Сначала формулируется переданное учениками мнение книжников, а затем Спаситель поправляет его в следую-

¹⁵² Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного.

щем стихе. То, что говорят книжники, справедливо; но не о том Илии, который явился во время преображения, а о другом.

12. но говорю вам, что Илия уже пришел, и не узнали его, а поступили с ним, как хотели; так и Сын Человеческий пострадает от них.

(Мк. 9:13, — нет слов “и не узнали его” и опущен конец стиха). Иисус Христос говорит, что пришел Илия, разумея Иоанна Крестителя. Иоанн, не будучи Илией в собственном смысле, несомненно, пришел в духе и силе Илии (Лк. 1:17). В этом последнем смысле и называет Иоанна Илией Спаситель. Что Иоанн не был признан или, лучше, узан, как Илия, это понятно. Затруднительнее понять выражение “поступили с ним, как хотели.” Здесь, конечно, намек на исторические обстоятельства смерти Крестителя, но, может быть, и на противоположность жизни первого Илии и второго. С первым Илией люди не могли поступать, как хотели. Он был взят живым на небо. Иоанн — казнен.

13. Тогда ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе.

В предыдущих стихах Спаситель ни одного слова не сказал об Иоанне Крестителе, но образная речь Его показывала, что Он говорил именно о нем. Ученики поняли теперь это.

14. Исцеление бесноватого отрока.

14. Когда они пришли к народу, то подошел к Нему человек и, преклоняя пред Ним колени, 15. сказал: Господи! помилуй сына моего; он в новолуния беснуется и тяжело страдает, ибо часто бросается в огонь и часто в воду, 16. я приводил его к ученикам Твоим, и они не могли исцелить его.

(Мк. 9:18; Лк. 9:40). Вместо русского “приводил” возможно “привел” (προσήνευκα, obtuli). Говоря так, отец отрока непрямо обвиняет учеников. Но многие древние толкователи замечают, что в действительности он был виновен сам в том, что ученики не могли исцелить его сына, и вместо того, чтобы обвинять себя, обвинял их в бессилии. Евфимий Зигабен говорит, что ученики не могли исцелить мальчика вследствие неверия пришедшего. С последними толкователями нельзя согласиться.

17. Иисус же, отвечая, сказал: о, род неверный и развращенный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас? приведите его ко Мне сюда.

(Мк. 9:19; Лк. 9:41). Подробности Мк. 9:20-24 у Матфея опущены. Иероним, Иларий, Иоанн Златоуст, Феофилакт и другие относят обличительные слова Иисуса Христа к отцу больного юноши и к бывшим под горой иудеям и книжникам. Но эти мнения древних толкователей совершенно отвергаются новейшими экзегетами, которые говорят, что здесь Иисус Христос порицает не книжников, а Своих учеников, потому что они не в состоянии были исцелить отрока. Но почему же Он не говорит прямо об учениках, а о “роде неверном и развращенном,” т.е. вообще о живших тогда людях, о поколении? Потому, отвечают, что недостаток энергической (видимо, правильнее сказать — деятельной, живой; прим. ред.) веры в учениках ставил их в один ряд с прочими людьми современного Христу поколения. Бенгель: “суровым обличением ученики причисляются к толпе. Что здесь имеются ввиду ученики, видно из ст. 20: Отец больного имел веру, и потому просил о помощи. Сильные выражения: γενεά ἀπιστος διεστραμμένη (род неверный и развращенный) можно

объяснять из противопоставления веры отца и, по-видимому, других лиц, просивших о помощи, вере учеников.

18. И запретил ему Иисус, и бес вышел из него; и отрок исцелился в тот час.

(Мк. 9:25; Лк. 9:42). “Ему” (οὗτω) относится к “демону,” — это видно из параллельных мест Марка и Луки, где запрещение ясно относится к демону.

19. Тогда ученики, приступив к Иисусу наедине, сказали: почему мы не могли изгнать его?

В Мк. 9:28 говорится, что это было, когда Спаситель вошел в дом. Где находился этот дом, неизвестно.

20. Иисус же сказал им: по неверию вашему; ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: “перейди отсюда туда,” и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас;

(Лк. 17:6). Речь Христа нельзя понимать в буквальном смысле. Эта речь образная, указывает на возможность достижения, при помощи веры, чрезвычайных результатов.

21. сей же род изгоняется только молитвою и постом.

(Мк. 9:29). Некоторые экзегеты, ссылаясь на то, что 21 стиха нет в некоторых рукописях и переводах, признают этот стих позднейшей вставкой или заимствованием из Мк. 9:29. “Сей род” — относится, конечно, к демонам.

“Изгоняется только молитвой и постом,” т.е. только истинно верующий делается способным, при помощи молитвы, изгонять демонов.

22. Речь о смерти и воскресении.

22. Во время пребывания их в Галилее, Иисус сказал им: Сын Человеческий предан будет в руки человеческие,

(Мк. 9:30, 31; Лк. 9:43, 44). Вульгат. *Conversantibus autem eis in Gabilea*. Греческое слово *συστρέφομένω* указывает на тесное сближение, пребывание вместе, с исключением посторонних лиц. С этим согласны показания Марка и Луки. Марк и Лука указывают далее на недостаточное понимание учениками речи Спасителя, Матфей — на их скорбь (23). “Сын Человеческий” здесь, очевидно, поставляется в связь с выражением “в руки человеческие.”

23. и убьют Его, и в третий день воскреснет. И они весьма опечалились.

(Мк. 9:31, 32; Лк. 9:44, 45). По Марку, слова Спасителя о страданиях, смерти и воскресении были ученикам не понятны, а спросить Его они боялись. Матфей об этом не говорит, но только добавляет, что ученики весьма опечалились. Печаль эта была вызвана, конечно, скорбными сообщениями Христа. “Потому они и скорбели, что весьма любили Учителя” (Злат). На основании слова “опечалились” нельзя, впрочем, заключать, что слова Христа были ученикам вполне понятны. Этим соображением устраняется кажущееся разноречие между Матфеем и другими синоптиками.

24. Уплата подати на храм.

24. Когда же пришли они в Капернаум, то подошли к Петру собиратели дидрахм и сказали: Учитель ваш не даст ли дидрахмы?

(Мк. 9:33 — ограничивается заметкой, что Спаситель и Его ученики прибыли в Капернаум и вошли в дом). Весь дальнейший рассказ об уплате подати встречается только у Матфея. В после пленное время (Исх. 30:13 и сл.; ср. 2 Пар. 24:6; 4 Цар. 12:12; Неем. 10:33) было установлено, чтобы все израильские мужчины, которым исполнилось 20 лет, ежегодно платили полсикля, или две аттические драхмы, или же одну александрийскую драхму (LXX; Быт. 23:15; Нав. 7:21) в пользу храма для поддержания богослужения. Временем собирания денег по талмудическому трактату Шекалим 1:3 был месяц *адар* (см. Переферк. т. 2, с. 269; сведения об этом налоге в гл. 2 и 7 этого трактата). Что налог существовал во время Христа, видно из сообщений Филона (11, с. 244, изд. Манг.) и Иосифа Флавия (Древн. 18:9, 1; Война 7:6, 6), Он был настолько всеобщ, что даже иудеи рассеяния платили его. Это не был римский налог, хотя после разрушения Иерусалима деньги и отправлялись в Рим на храм Юпитера Капитолийского (см. Шюрер 2, с. 314, 315). Был ли этот налог принудительным или нет, неясно. Из вопроса, предложенного сборщиками податей, можно было бы заключать, что налог был добровольным и потому некоторыми отклонялся. При взимании податей богатые не могли давать больше того, что было установлено; бедные — меньше. Цена души каждого была одинакова (Исх. 30:11-16). Греческое слово *δίδραχμον* означает двойную драхму. По Талмуду, “все деньги, о которых говорит закон, суть тирские деньги” (Тосефта Кетубот 12, конец, цит. у Шюрера, т. 2, с. 315 прим.). Четыре тирские драхмы равнялись одному еврейскому сиклю. Одна драхма на наши деньги стоила около 20-30 копеек; дидрахма — 40-60 копеек. Статир же был равен 4 драхмам. Вместо “учитель вам не дает ли дидрахмы” (русск. перев.), точнее было бы — “не дает ли дидрахм,” потому что в некоторых кодексах множественное число поставлено в обоих случаях. Цан объясняет множественное тем, что сборщики спрашивали не о дидрахме, которую следовало платить в этот именно год, а вообще о том, согласен ли Иисус Христос уплатить этот налог. Подобно этому и мы говорим: “не даст ли кто-нибудь денег,” хотя под “деньгами” и разумеется иногда только одна монета. Рассказ, несомненно, указывает на положение дел в Палестине до 70 г. по Р. Х.

25. Он говорит: да. И когда вошел он в дом, то Иисус, предупредив его, сказал: как тебе кажется, Симон? цари земные с кого берут пошрины или подати? с сынов ли своих, или с посторонних? 26. Петр говорит Ему: с посторонних. Иисус сказал ему: итак сыны свободны;

Петр сказал, что во всяком царстве сыны царские свободны, т.е. не обложены налогами. Тем более, следовательно, должны быть свободными в каком-либо земном царстве сыны того Царя, которому подчинены все царства земные. Смысл сравнения тот, что Иисус Христос есть Сын Божий (ст. 5) и наследник всего; но дом Бога есть храм Его, и в пользу этого храма собирались дидрахмы. Вопрос дан был именно Петру и имел близкую связь с его исповеданием (Мф. 16:16).

27. но, чтобы нам не соблазнить их, пойдя на море, брось уду, и первую рыбу, которая попадется, возьми, и, открыв у ней рот, найдешь статир; возьми его и отдай им за Меня и за себя.

Статир состоял из четырех драхм, поэтому назывался тетрадрахмой: его не следует смешивать с золотым статиром (20 драхм).

Глава 18.

1. Спор учеников о том, кто больше в Царстве Небесном.

1. В то время ученики приступили к Иисусу и сказали: кто больше в Царстве Небесном?

(Мк. 9:33, 34; Лк. 9:46, 47). Параллельный рассказ синоптиков (до Мф. 17:23; Мк. 9:32; Лк. 9:45) был прерван вставкой у Мф. 17:24-27 рассказа об уплате подати, которого нет у других евангелистов. В выражении русского перевода “в то время” следует подразумевать правильное греческое чтение — εν εκείνῃ τῇ ὥρᾳ которое, впрочем, если переводить его буквально, значит “в тот час.” Это чтение подтверждается некоторыми греческими кодексами и переводами; но в некоторых (между прочим Сиросинайский, Кьюр., армян.) это слово заменено ἡμέρα — день. Последнее считается позднейшей поправкой. ‘Ὁρα, впрочем, нельзя и здесь принимать за точное обозначение времени, как и вообще у Матфея. Но что выражение это поставлено у евангелиста не исключительно для обозначения связи, видно из указанного выше параллельного места Марка, который говорит, что Спаситель, когда пришел в Капернаум и был в доме, Сам спросил учеников, о чем они рассуждали на дороге. Таким образом, это последнее и фактически могло совершиться “в тот час.” Судя по тому, что споры учеников, кто из них больше, происходили не один раз и всякий раз вызывали обличения Спасителя (см. Мф. 20:20 и сл.; Мк. 10:35 и сл.; Лк. 22:24 и сл.; Ин. 13:5 и сл.), нужно думать, что мысль о земных преимуществах, в связи с предполагаемым земным господством такого Лица, каким был Спаситель, укоренилась в умах учеников, они лелеяли ее, не желали с нею расстаться, и при подходящих обстоятельствах выражали ее в присутствии Самого Спасителя, не сдерживаясь и почти не обращая внимания на Его обличения. Может быть, этим объясняется, что Спаситель раскрывал ученикам неправильность подобных мнений не только на словах (как Лк. 14:7-11), но иногда и при помощи сильных, пластических образов, которые должны были неизгладимо впечатлеть в сознании учеников и всех людей мысль о необходимости в Царстве Небесном не господства, а служения и смирения. Ближайшие причины настоящего спора учеников о том, кто из них больше в Царстве Небесном, впрочем, недостаточно ясны и определить их довольно трудно. Обращая внимание на ὥρα (час), думали, что причиной вопроса была зависть к Петру со стороны других учеников по поводу того, что Христос, предпочтительно пред другими, повелел ему уплатить чудесно подать и за Себя, и за него. Что все ученики займут высокое положение в основываемом царстве — это для них, казалось несомненным. Но кто из них и будет ли кто в нем самый главный, самый больший? Они рассуждали об этом в мирском смысле: кто займет высшее положение при Мессии в Его Царстве?

Здесь непрямым, но весьма важным подтверждением факта, что сами апостолы признавали Спасителя за Мессию — Царя, хотя и в земном еще смысле, — иначе вопрос, предложенный ими, не имел бы смысла.

2. Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них

(Мк. 9:35, 36; Лк. 9:47). Наставление и назидание дается не одним только словом, но и примером. Так — часто в обыкновенной жизни; подобные же, высочайшие и в полном смысле классические (если можно так выразиться), способы наставлений и научения употреблялись и Христом. Настоящий пример, Им избранный, отличается крайней простотой; но он подразумевает целый переворот в тогдашнем мышлении и воззрениях, и указывает на него. Истина, которая запечатлевается в уме и сердце этим примером, отличается такую глубиной, что и в настоящее время не вполне и всеми понимается.

3. и сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное;

(Мк. 9:36; Лк. 9:48). Совпадение здесь заключается у синоптиков только в двух словах (Мф: καὶ εἶπεν; Марк и Лука: εἶπεν αὐτοῖς). Дальнейшие слова Спасителя у Матфея Марк и Лука пропускают. Слова, помещенные Мк. 10:15 и совершенно сходные с ними Лк. 18:17, сказаны были в другое время и по другому поводу.

Справедливо замечают, что если в предыдущих отделах Евангелия Матфея речь шла об отношении собиравшихся ко Христу людей к иудейскому народу вообще и к общественому богослужению, то дальнейшие наставления до 20:28 касаются внутренней жизни основанного Христом общества. В словах Христа, обращенных к ученикам, очевидно, дается им, как взрослым людям, наставление и нравоучение оставлять свои прежние помыслы, расположения и стремления (στροφῆτε, некоторые считают = μετανοῆτε = покайтесь) и уподобляться детям. Но что такое значит — уподобляться детям, походить на детей? Что должны делать взрослые, желая уподобиться детям? На эти вопросы можно ответить, что детский характер достаточно общеизвестен и мысль, высказанная Христом, вполне понятна без дальнейшего анализа.

Так как дитя поставлено было среди учеников и для примера им вследствие желания их решить вопрос, кто больше, то от общих рассуждений о детском характере и “подобном детям взрослому человеку” нам теперь можно перейти к более частным определениям. Здесь встречается одно из сильнейших и убедительнейших доказательств мысли, что, по общему новозаветному воззрению, последователи Христа должны, как дети, уклоняться от присвоения себе какой-либо внешней власти и какого-либо предпочтения себя своим собратьям. “Высоко подниматься вверх — это значит опускаться пропорционально низко.” Идея Нового Завета заключается не в господстве над людьми, а в служении им. Не внешняя власть должна быть свойственна последователям Христа, а нравственная. Власть над людьми служители Христа приобретают, уподобляясь детям. Это идея — чисто христианская и отличается чрезвычайной нравственной красотой и привлекательностью, поясняется вообще в Евангелиях самопреданным служением Отрока Господня и, в частности, несколькими другими примерами, в которых также выражается мысль о христианском служении.

4. итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном;

(Мф. 23:12; Лк. 14:11; 18:14). Нельзя думать, что мысли, изложенные в 3 и 4 стихах, совершенно тождественны. В 3 стихе излагается общая мысль, что ученики должны уподобляться детям, т.е. всем хорошим качествам, им свойственным. 4 стих представляется выводом из предыдущего, на что указывает частица οὖν (и так), указывает на более частичную черту детского характера, действительно заключающуюся в смирении. Буквально “и так, кто смирит себя, как это дитя, тот — больший в Царстве Небесном.”

5. и кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает;

(Мк. 9:37; Лк. 9:48). Подробнее излагается этот стих у Луки; самая сокращенная речь у Матфея. Связь этого стиха с предыдущим объяснить трудно. По нашему мнению, объяснение возможно только при допущении, что в словах Христа “Меня принимает” выражается мысль столько же о Царе, т.е. Христе, сколько и об Его Царстве. При таком толковании в ст. 5 можно видеть ответ на последнюю часть вопроса, изложенного в ст. 1. Этот вопрос можно расчленить так: 1) кто больше; 2) кто больше в Царстве Небесном. На первую часть был дан ответ в том смысле, что кто больше, тот должен быть всех меньше, уподобляться дитяти. На вторую часть — в том, что желающий быть всех больше в Небесном Царстве, должен принимать Христа. Таким образом, Царь и Царство здесь как будто не только не разделяются, но отождествляются, и одновременно с этим сообщается ближайшее представление о том, что такое Небесное Царство. По Матфею, это есть принятие (в свою душу и сердце) Христа; но по Марку и Луке — и Пославшего Его Отца. Так и у Иоанна. “Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему, и обитель у него сотворим” (Ин. 14:23). Разница в том, что синоптики, говоря о том же, о чем Иоанн, выражают свою мысль в образах, — Спаситель не говорит просто: “принимает Меня,” но “кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает,” с прочими добавлениями у Марка и Луки.

Мысль, здесь выраженная, сходна с Мф. 25:35, 36, 40, 42, 43, 45, где Христос отождествляет Себя с алчущими, жаждущими, странниками, нагими, больными и заключенными в темницу. Здесь же Он отождествляет Себя с детьми. Христос был смирен, незлобив и проч., как “это дитя” или “одно из этих детей.” Кто принимает дитя, тот в лице его принимает и Самого Христа, и Пославшего Его Отца, и, следовательно, делается участником Царства Небесного. Но что такое значит: “принимает,” или, лучше, “кто принял бы” (ὁς εἰς δέξεται — у всех трех евангелистов)? Почему сказано не просто: “принимает дитя,” но “принимает во имя Мое?” Что значит это последнее выражение “принимать дитя во имя Христа?” Очевидно, что на вопросы эти можно ответить только установлением точного значения здесь глагола δέχομαι, который, конечно, значит “принимаю” и в таком смысле обыкновенно переводится (Вульгата — *susciperit*; нем. *aufnimmt* и проч.), но не всегда. В отличие от λαμβάνω, имеющего почти то же значение, но безотносительно к чувствам, с которыми что-нибудь берется или принимается, δέχομαι вообще и большею частью означает: принимаю с расположением, любовью, радостью, дружелюбно, и в таком смысле употребляется как у классиков, так и в Ветхом и в Новом Завете (в Библии ни разу — во враждебном смысле). См. например, LXX Притч. 1:3; 2:1; 4:10; 9:9; Иер. 5:3; 17:23 и мн. друг.; Ин. 4:45; Гал. 4:14; Еф. 6:17; Кол. 4:10; Евр. 11:31 и др. Таким образом, смысл слов Христа таков: “кто принимает с любовью одно такое дитя, тот Меня принимает.” А где с любовью принят Христос, там принято и Его Царство, и человек, их принявший, близок ко Христу, следовательно, занимает высшее место в царстве, подобно тому, как люди, близкие к какому-нибудь земному царю, бывают высшими государственными сановниками. Но, очевидно, между простым приемом, хотя бы и с любовью, и таким, который делается во имя Христа (ἐπί τῷ ὀνόματι μου) проводится здесь различие. Принимать дитя с любовью, относиться к нему дружелюбно, подражать ему, ценить его смирение, скромность — это еще не значит принимать с любовью Самого Христа; Он принимается только тогда, когда дитя принимается во имя Его, т.е. когда существует известное отношение принимающего и принимаемого к Его имени, когда дитя принимается в христианском смысле. Та-

ков ближайший, точный смысл слов Христа. Так как дитя поставлено было среди апостолов, как живой образец идеи, которую Иисус Христос хотел напечатлеть в уме и сердце Своих учеников, то понятно, что под дитятей можно понимать здесь и взрослых, похожих на детей по своему характеру, в частности, самих апостолов. Значит, Спаситель не говорит здесь исключительно только о детях или взрослых, а безразлично о тех и других.

Какой же вывод можно сделать из всего сказанного? Речь Христа и ее связь будут еще более понятны, если мы изложим все в таком перифразе. Вы спрашиваете, кто больше в Царстве Небесном. Это вы можете понять, если посмотрите на это дитя, поставленное здесь среди вас. Вам нужно спрашивать не о том, кто больше, а изменить свой образ мыслей (στραφήτε) и сделаться похожими на это дитя. Задаст ли оно кому-нибудь подобные вопросы? Нет, оно и не думает о них. И вы должны также, прежде всего, смирить себя, подобно дитяти, и только при этом условии достигнете первенства, которого желаете.

Достижение господства и первенства в мирском смысле не для всех возможно; да в этом нет никакой и надобности.

Но для всех возможно достижение такого господства и такого первенства, какие свойственны этому дитяти; они совершенно противоположны мирским.

Стараясь подражать детям, вы будете смотреть на них и принимать их с любовью; а принимая с любовью детей, вы будете и ко Мне иметь такие же близкие отношения, какие к ним, будете с любовью принимать и Меня и, таким образом, сделаетесь высшими, великими гражданами основанного Мною Небесного Царства.

О числительном εν Бенгель замечает: frequens unius in hoc hapite mentio (слово “один” часто употребляется в этой главе).

6. Учение о соблазнах.

6. а кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской.

(Мк. 9:42). У Луки 17:1-2 — сходные выражения, но в другой связи. У Мк. 9:38-41 и Лк. 9:49-50 вставлены здесь рассказы о человеке, который изгонял бесов именем Спасителя; затем речь Спасителя приводится у Матфея и Марка почти с буквальным сходством.

Сказанное в рассматриваемом стихе, очевидно, противопоставляется речи в предыдущем. Там говорится о принятии с любовью; здесь — о вреде, происходящем вследствие соблазна, — это последнее слово (σκανδαλίση), как и в других случаях (см. прим. к 5:29), указывает на падение. Как в 5 ст. “если кто примет” (букв.), так и здесь “если кто соблазнит.” Но если в 5 ст. — “одно дитя,” то в 6 — “один из малых сих, верующих в Меня.” Речь, таким образом, расширяется и обобщается. Стоящее среди учеников дитя служит образом для разъяснения сложных отношений, которые бывают среди взрослых, верующих во Христа. На первый взгляд кажется, что Спаситель переходит здесь к речи почти о совершенно новом предмете, и притом — по простой ассоциации, так что стих 6 как будто имеет только внешнюю связь с тем, что сказано было раньше. Но несомненно, что он имеет с предыдущими стихами и более внутреннюю, глубокую, сокровенную связь. Эта последняя выражается, по-видимому, преимущественно словом “соблазнить” (σκανδαλίση). Если в предыдущих стихах указан был достижимый для всех и надежный путь к приобретению себе не мнимых, а действительных преимуществ в учрежденном и учреждаемом

Христом Царстве Небесном, то в ст. 6 указывается на препятствия, отклоняющие от этого пути, и последствия такого рода деятельности.

Слово *πότευόντων* показывает, что здесь не имеются ввиду только малые дети сами по себе и как таковые, потому что детям вообще не свойственна сознательная вера, обна-руживающаяся в смирении и унижении, а взрослые, ставящие себя на одну степень с младенцами.

Слово (в греческом тексте) *συμφέρει* можно переводить, как в русском, через “лучше было бы” — в смысле полезнее. Таково значение этого слова у классиков и в Новом Завете (в непереходном смысле — Мф. 5:29, 30; 19:10; Ин. 11:50; 16:7; 18:14; 1 Кор. 6:12; 2 Кор. 8:10; 12:1 и др.). Смысл дальнейшей речи показывает, в чем заключается *польза* для лица, которое производит соблазн. Прежде, чем он соблазнит кого-нибудь, для него было бы *полезнее*, если бы ему повесили на шею мельничный жернов и потопили в морской глубине. Тогда тело его погибло бы, но душа была бы спасена вследствие воспрепятствования ему производить соблазн.

“Мельничный жернов” — перевод неточен; в слав. точно: “жернов осельский,” т.е. большой жернов, который вертит осел; последний назывался поэтому *όνος μολικός* (осел жерновный). Неточный перевод в русском сделан, по-видимому, ввиду ассимиляции Лк. 17:2 (*λίθος μολικός* — камень жерновный или мельничный жернов). Здесь, конечно, имеется ввиду верхний жернов, или так называемый бегун. Потопление в море не было иудейскою казнью; но она практиковалась у греков, римлян, сирийцев и финикиян.

7. Горе миру от соблазнов, ибо надобно придти соблазнам; но горе тому человеку, через которого соблазн приходит.

(Лк. 17:1). Раньше было сказано, что человек, производящий соблазны, подвергнется тяжкому наказанию; теперь возвещается ему в более общем смысле “горе.”

При толковании 7 стиха можно различать первую его половину и вторую, отделенную от предыдущей наречием *πλην* (русск. “но”). Толкуя первую половину, некоторые утверждали, что “если необходимо прийти соблазнам, то необходимо и грешить; если же необходимо грешить, то несправедливо подвергаются наказанию согрешающие, подчиняясь необходимости.” Здесь, таким образом, *necessitas consequentiae*.

Такое мнение приводит, между прочим, Евфимий Зигабен и опровергает его тем, что “соблазнам прийти необходимо, вследствие необходимости существования демонов; но нет необходимости преданным добродетели производить соблазны, потому что людям свойственна свободная воля. Когда появляются соблазны, то это не зависит от нас; но не подвергаться соблазнам — это вполне от нас зависит.”

Или Иоанн Златоуст: “отсюда ясно, что если и необходимо прийти соблазнам, т.е. тем людям, которые наносят вред, то не необходимо нам вредить.”

8. Если же рука твоя или нога твоя соблазняет тебя, отсеки их и брось от себя: лучше тебе войти в жизнь без руки или без ноги, нежели с двумя руками и с двумя ногами быть ввержену в огонь вечный;

(Мк. 9:43-45). Буквально:... хорошо тебе войти в жизнь увечному или хрому (*κυλλόν ή χωλόν*)... Русский перевод сделан больше по смыслу, чем буквально. В славянском: “добрейше ти есть внити в живот хрому или бедну” и проч., причем, словами “добрейше,” как и в русском, неточно выражено греческое *καλόν εστιν*, а через “бедну” — *χωλόν*. Впрочем, замечают, что *καλόν* нужно принимать здесь в значении сравнительной

степени, вследствие далее встречающегося ḥ (чем). У LXX такая конструкция встречается часто; основание для нее в еврейской конструкции, где положительная степень употребляется с дальнейшим *мин*.

Связь стиха с предыдущим определяют так: “хочешь ли ты не быть таким человеком, которому возвещается горе? ... отсеки их и брось от себя” и проч. Смысл тот, что “соблазнами не только вредит один человек другому, но они возникают для ученика и из его собственной природы (Цан), т.е. зависят от его свободной воли, и он обладает возможностью соблазнять и не соблазнять себя и других. Это дает повод к изречениям ст. 8-9, смысл которых в существенном тот же, какой в 5:29-30 (см. прим. к этому месту).

Выражение “в жизнь” в греческом с членом, “известная жизнь,” истинная, действительная, не мнимая, не призрачная; и соответствующее выражение “огонь вечный” — также с членом, действительный, не призрачный огонь. Идея вечного наказания свойственна была тогдашней иудейской апокрифической литературе (Прем. 2:35; Енох. 91:9; 27:3 и мн. др.).

По словам Иоанна Златоуста, Спаситель говорит здесь не о членах тела, а о друзьях и сродниках наших, которые составляют как бы необходимые для нас члены. Это толкование считается “слишком ограничительным.” Наши поступки и привычки, как и лица, могут быть столь же дороги нам, как рука или нога.

9. и если глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя: лучше тебе с одним глазом войти в жизнь, нежели с двумя глазами быть ввержену в геенну огненную.

(Мк. 9:47, 48). Конструкция 9 стиха одинакова с предыдущим. Одинаковая мысль повторяется ради выразительности.

10. Учение о спасении погибших.

10. Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного.

10-й стих содержит “удивительно прекрасную мысль о том, что малые, как таковые, пользуются особенной защитой от Бога, которая подается им Ангелами-посредниками, видящими лицо Божие.” Поэтому попытки добавить и изменить эту мысль в том виде, что под “малыми” разумеются только “верующие во имя Мое,” или “пребывающие в церкви,” (как в ст. 6) представляются ограничениями, не соответствующими общей мысли Христа и общему тону Его речи. Мысль Его заключается в том, что ни физически, ни духовно “малые” не только не должны быть соблазняемы, но даже не следует и относиться к ним высокомерно и с презрением. Здесь весьма тонкое продолжение ответа на вопрос, кто больше в Царстве Небесном. Так как больше всех “малые,” то ошибочно умалять и унижать их.

Толкование, что Христос заимствовал эти образы из существовавшей тогда иудейской ангелологии и что слова Его имеют более или менее близкие параллели в обычаях тогдашней придворной жизни при царях (ср. 3 Цар. 10:8;¹⁵³ Есф. 1:14; Мф. 5:8), собственно, ничего не объясняют. Ближе к евангельским выражениям Иов. 12:16.¹⁵⁴ Правильнее ду-

¹⁵³ Блаженны люди твои и блаженны сии слуги твои, которые всегда предстоят пред тобою и слышат мудрость твою!

¹⁵⁴ У Него могущество и премудрость, пред Ним заблуждающийся и вводящий в заблуждение.

мать, что здесь — новое учение об Ангелах, самостоятельная мысль о них, выраженная Христом и Его апостолами в многочисленных местах Нового Завета и представляющая собственную, самобытную новозаветную “ангелологию,” хотя, может быть, и имеющую некоторое формальное сходство с ветхозаветной и иудейской ангелологией. Во всяком случае мысль, что у “малых” имеются Ангелы, которые защищают их пред Богом, не встречается еще нигде в таком именно виде, как в Новом Завете. Под “малыми” нужно ближе всего разуметь детей, которые служат образами для поучения и назидания взрослых, но затем и этих последних; этих “малых” мы должны не соблазнять, а “подражать Ангелам и их попечению о малых сих” (Бенгель). “Видеть лицо” Отца Небесного — значит находиться в особенной близости к Богу.

11. Ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее.

Многие экзегеты признают 11-й стих позднейшею прибавкою, заимствованною у Лк. 19:10. По их мнению, вставкою этого стиха затемняется связь 10-го стиха с 12-м, без 11-го стиха совершенно ясная. Морисон, однако ж, говорит, что свидетельства о неподлинности этого стиха не превышают свидетельств о его подлинности, и последние встречаются в большей части древних рукописей, унциальных и курсивных, древних латинских и сирских переводах и Вульгате.

12. Как вам кажется? Если бы у кого было сто овец, и одна из них заблудилась, то оставит ли он девяносто девять в горах и не пойдет ли искать заблудившуюся? 13. и если случится найти ее, то, истинно говорю вам, он радуется о ней более, нежели о девяноста девяти незаблудившихся.

(Лк. 15:3, 4). Лука называет эту речь Христа притчей. То, что изображается в притче, постоянно бывает в жизни каждого пастуха. Кто, например, не знает, как часто пропавшие животные отыскиваются нашими деревенскими пастухами? Пастух не заботится об остальном стаде, потому что уверен в нем, знает, что в нем порученные его надзору животные не заблудятся, не подвергнутся опасности и не пропадут. Но заблудшее животное может пропасть.

“Сто овец” и “одна” — противопоставление. “Сто” имеет общий (неточный) смысл и употреблено просто вместо слов “большое стадо” (в противоположность “малому стаду,” Лк. 12:32); это просто круглое число. Связь стиха с предыдущим (если бы даже был выпущен ст. 11) 10 стихом объяснить нелегко. Для пояснения можно указать на то, что в 12 стихе продолжается речь о ценности в очах Божьих “малых сих.” Они имеют ангелов — защитников, стоящих пред лицом Божьим, и Бог не попускает, чтобы эти “малые” погибли. Мысль 12 стиха делается ясною из дальнейшего 14-го ст.

14. Так, нет воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих.

(Лк. 15:7). Некоторые экзегеты, считающие подлинным 11 стих, принимают, что в этом отделе сначала излагаются “введение к притче” (ст. 11), а затем сама притча (12 и 13) и послесловие притчи, ст. 14.

15. Учение примирении с братьями.

15. Если же согрешит против тебя брат твой, пойд и обличи его между тобою и им одним; если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего;

(Лк. 17:3 — в другой связи). Как Бог относится к людям с любовью, так и люди должны любить друг друга. Примирение с братьями, и именно с теми, которые нанесли нам какие-либо обиды, представляется как одна из сторон этой братской любви. Раньше Спаситель говорил, что люди не должны соблазнять “малых сих;” теперь говорит о том, как поступать, когда нам самим наносятся соблазны. “Направив сильное слово против тех, кто соблазняет, Господь исправляет теперь и соблазняемых” (Феофилакт). Понятно, что под этими наставлениями понимаются не вообще грехи, а именно частные грехи обид и оскорблений. Поэтому некоторые неправильно толковали этот стих в том смысле, что здесь речь идет не о частных лицах, а о самой церкви, и что она, замечая в своих членах какие-либо грехи, должна поступать так, как здесь указано, обличать и затем отпускать или удерживать грехи. Выражение “приобрел ты брата твоего” Иоанн Златоуст толкует так: “не сказал (Спаситель): ты достаточно отомстил ему, но: приобрел брата твоего, — показывая, что от вражды происходит вред тому и другому. Не сказал: он получил пользу только для себя; но: и ты, с своей стороны, приобрел его. А этим показал, что и тот и другой прежде много теряли, — один терял брата, а другой — собственное спасение.”

16. если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово;

Очень хорошо объяснено это место у Златоуста: “и врач, видя, что болезнь не прекращается, не оставляет больного и не гневается на него, но тем более прилагает попечение. То же самое и здесь повелевает делать Спаситель. Ты был слаб, когда был один; будешь сильнее при помощи других.” Спаситель не выражает здесь той мысли, что двое или трое должны быть взяты вдобавок к самому лицу, потерпевшему и кроме него.

17. если же не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь.

Будучи свидетелями, лица, упомянутые в предыдущем стихе, должны также убеждать и содействовать примирению. Если убеждаемое лицо их не послушает, то обиженный может обратиться к церкви и представить дело на ее суд. Что здесь разумеется под церковью? Думали, что еврейский “кагал” или синагога. Такое мнение основывали на том, что в то время, когда говорил Спаситель, еще не было христианской церкви и что это слово Он мог употребить только в иудейском смысле, потому что иначе Его речь была бы непонятна Его слушателям. Против этого мнения возражают: Он никогда не называл синагогу церковью; самое слово “синагога” ни разу не произнес, — можно ли думать, что Спаситель разумел здесь иудейскую синагогу, особенно по связи 17 стиха с дальнейшими 18-20? Из этих последних совершенно очевидно, что никакой речи о синагоге здесь действительно нет. Несомненно, что Христос понимал здесь, и мог иметь ввиду только Свою собственную церковь, как общество верующих, и эта речь Его была понятна ученикам (которым теперь Он, собственно, и говорил), потому что речь о церкви уже была несколько раньше (16:18). Но за этим вопросом тотчас же возникает дальнейший. Имеет ли ввиду Спаситель здесь церковь, как общество верующих во всей их совокупности, или же только “предстоятелей церкви?” Последнее толкование, можно сказать, утвердилось в древности. “Повеждь церкви, т.е. ее представителей” (Иоанн Златоуст). “Церковью называет теперь предстоятелей церкви, состоящей из верующих” (Евфимий Зигабен). Так и многие другие из древних греческих и латинских толкователей. “Как язычник и мытарь.” Для Самого

Христа язычники и мытари не были погибшими, и Он не говорил, что все обязанности и отношения к ним должны быть прекращены (ср. Мф. 8:5-13; 9:9-13). Однако “демаркационная линия” между членом церкви и осужденным ею должна быть все-таки проведена. Не считай его, говорит Августин, в числе твоих братьев; но ты не должен небрежно относиться к его спасению; ибо хотя мы и не включаем самых язычников в число братьев, но всегда заботимся об их спасении.

18. Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе.

Подобные же слова сказаны были одному Петру в 16:19 и имеют тот же смысл. Вместо “что” (ο) 16:19 здесь ὅσα — также средний род и указывает на действия, а не на лица.

19. Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного,

Сила учеников и вообще всех верующих основывается на внутреннем духовном единении общины между членами ее (συμφωνεῖν) и с Богом.

20. ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них.

В кодексах D, Сиросинайском и у Климента Александрийского стих этот приводится в отрицательной форме: “ибо нет двух или трех собранных во имя Мое, у которых (близ которых) Я не был бы (Я не есмь) среди них.” Здесь указывается на церковный minimum. Христос истинно присутствует среди людей даже тогда, когда двое или трое из них собираются во имя Его.

21. Учение прощении обид.

21. Тогда Петр приступил к Нему и сказал: Господи! сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз?

(Лк. 17:4). Вопрос Петра не имеет близкой связи с речью Христа в 18-20; отдаленную же имеет связь с 15-17. Христос, по-видимому, окончил теперь Свою речь. Слова Его о прощении обид ближним побудили Петра попросить у Него дальнейших разъяснений. Предлагая вопрос, Петр, как можно думать, знал о существовавших в то время у иудеев обычаях и мнениях относительно прощения обид. “Человеку, согрешающему против другого, однажды прощают, во второй раз прощают, в третий раз прощают, но в четвертый раз не прощают.” Таково часто цитируемое изречение Талмуда (Вавил. Иома, л. 86:2), которое подкреплялось Иов 33:29, 30; Ам. 1:3 и др. Петр хочет, очевидно, стать выше современных ему книжников и увеличивает количество прощений почти вдвое — до семи.

22. Иисус говорит ему: не говорю тебе: до семи раз, но до седмижды семидесяти раз.

Спаситель опровергает мысль Петра сначала кратким замечанием. Если Петр думал, что нужно прощать ближнему до семи раз, — может быть — каждый день в течение целой недели, — то Господь говорит, что прощать нужно до седмижды семидесяти (ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά). Что значит это последнее выражение? Тертуллиан и Иероним поставляли в связь это выражение с Быт. 4:24, где Ламех говорит, что “если за Каина отменится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро.” Поэтому думают, что в Евангелии

“определенный намек на рассказ в книге Бытия весьма вероятен” и что евангельское выражение образовано на подобной же фразе в указанном месте книги Бытия. Справедливо замечают, что точный счет здесь не имеет важного значения. Как видно из последующей притчи, Иисус Христос хотел указать только, что мы должны прощать братьям личные оскорбления неограниченное число раз.

23. Притча о жестоком рабе.

23. Посему Царство Небесное подобно царю, который захотел сосчитаться с рабами своими;

Об ὁμοίωθη см. прим. к 13:24. Царство “подобно” царю — особенность речи в притчах Спасителя. Царь называется “человеком,” указывается на какое-нибудь событие в человеческой жизни, тогдашней или прошлой. Выражение “сосчитаться с рабами своими,” употребленное еще в 25:19, считают латинизмом — *rationes conferre*. Чистое греческое выражение было бы иное — διαλογίζεσθαι πρὸς τίνα. Под рабами здесь обыкновенно не имеют ввиду простых, низких рабов, но придворных — министров, казначеев, домоправителей. Они называются рабами по восточному обычаю; по отношению к восточным деспотам они имели столько же прав, сколько и обыкновенные рабы по отношению к своим владельцами. Поэтому евангельское выражение отличается полной точностью и картинно рисует отношения, свойственные тогдашнему времени и вполне понятные тогдашним слушателям Христа. Рассказанное в притче, как и везде в других случаях, служит образом людских отношений к Богу и ближним. Под царем-человеком здесь разумеется Бог, который считается с людьми (Ис. 1:18). “Бог начинает считаться, когда посредством скорбей и немощей приводит людей к одру и смерти.” Это, впрочем, не окончательный расчет и, следовательно, не тождественный с тем, о котором говорится Мф. 25:19; 2 Кор. 5:10; Откр. 20:11, 12, но скорее сходный с Лк. 16:2 и сл. (Тренч).

24. когда начал он считаться, приведен был к нему некто, который должен был ему десять тысяч талантов;

Огромная сумма долга¹⁵⁵ показывает что этот раб занимал при царе высшую должность, был у царя высшим чиновником. О том, что человек, если перенести эти физические ценности на духовные, может быть таким неоплатным должником пред Богом, не может быть и речи. Положа руку на сердце, каждый скажет, что он совершает много поступков, за которые обличает его совесть, противных нравственному закону, и совершает каждый день; сколько же он совершает их в каждую неделю, каждый год и наконец в течение всей своей жизни? Ко многим делам мы так привыкли, что перестали вовсе и замечать, чтобы они были нравственными преступлениями, оскорбительными для правды Божией.

25. а как он не имел, чем заплатить, то государь его приказал продать его, и жену его, и детей, и всё, что он имел, и заплатить;

Права римских граждан известны были под техническим названием *caput*. Раб был лишен этих прав, и это означалось технической формулой *nullum habet caput*. “Раб был практически лишен всяких прав; то, чем он, по-видимому, обладал, было его собственностью больше из милости, чем по праву. Он был имуществом, и не мог быть субъектом, а только объектом права.” “Права господина были практически абсолютны. Так как имуще-

¹⁵⁵ 12 000 000 рублей (по другим вычислениям 25 000 000 рублей).

ство раба, его жена и дети считались также собственностью господина, то последний мог поступать с ними, как хотел” (Тренч). По иудейским законам рабы находились в несколько лучшем положении (Лев. 25:39-55; см. также 4 Цар. 4:1¹⁵⁶ и проч.).

26. тогда раб тот пал, и, кланяясь ему, говорил: государь! потерпи на мне, и всё тебе заплачу.

В словах “потерпи на мне, и все тебе заплачу” справедливо усматривают сомнение раба, который обещает заплатить долг, которого он не мог заплатить.

27. Государь, умилосердившись над рабом тем, отпустил его и долг простил ему.

Долг раба не только облегчается, но и совсем прощается. Несправедливо мнение, что в притче не говорится, на каком основании был прощен долг. Главным основанием для этого было милосердие (σπλαγχνισθεΐς) царя, а потом, как нужно подразумевать, и большое его богатство, потому что огромная растрата, очевидно, не приносит ему никакого ущерба и беспокойства. Ни о каком посредничестве, ходатайстве или поручительстве за раба в притче не говорится.

28. Раб же тот, выйдя, нашел одного из товарищей своих, который должен был ему сто динариев, и, схватив его, душил, говоря: отдай мне, что должен.

Слово “выйдя” показывает, что прежние действия происходили в самых чертогах или во дворце царя. В духовном смысле здесь, может быть, имелся ввиду храм. То, что изображается в 28 стихе, не могло, конечно, быть во дворце, в самом присутствии царя и его слуг (ст. 24). “Нашел” указывает на случайность. Товарищ прощенного раба (συνδοῦλος) должен был ему незначительную сумму, всего сто динариев (если динарий равен 20 копейкам, то сто динариев равны 20 рублям).

29. Тогда товарищ его пал к ногам его, умолял его и говорил: потерпи на мне, и всё отдам тебе. 30. Но тот не захотел, а пошел и посадил его в темницу, пока не отдаст долга. 31. Товарищи его, видев происшедшее, очень огорчились и, придя, рассказали государю своему всё бывшее.

32. Тогда государь его призывает его и говорит: злой раб! весь долг тот я простил тебе, потому что ты упросил меня; 33. не надлежало ли и тебе помиловать товарища твоего, как и я помиловал тебя?

Совершенно правильное рассуждение по всякой логике. Тот, кому прощается большой долг, тем самым обязывается простить и другим небольшие долги. Но люди злы и в погоне за житейскими благами часто поступают вопреки всякой логике и здравому смыслу. Поэтому то, что изображается в притче, встречается весьма часто в обыденной практической жизни.

34. И, разгневавшись, государь его отдал его истязателям, пока не отдаст ему всего долга.

“Истязатели, подвергавшие пытке, представляют собой некоторое чужеземное учреждение и располагают нас думать, что действие притчи происходило в одной из вос-

¹⁵⁶ Одна из жен сынов пророческих с воплем говорила Елисею: раб твой, мой муж, умер; а ты знаешь, что раб твой боялся Господа; теперь пришел заимодавец взять обоих детей моих в рабы себе.

точных монархий, а не в Иудее” (Тренч). Раввинские законы относительно взыскания долгов были гораздо мягче, сравнительно с этим, очевидно, суровым (римским или иродианским) распоряжением о должнике. Если кто-нибудь был должен храму деньгами или натурой, то его имущество могло подвергнуться описи или аресту, но при этом должнику оставлялась часть его имущества, необходимая для его прожития. Так должно было происходить и между обыкновенными кредитором и должником (см. Эдершейм, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, т. 2, с. 295, прим., изд. 1892 г.).

Римские католики стараются подтвердить свое учение о чистилище словами 34 стиха, “как будто они означают предел, далее которого кара не простирается; но выражение это — ходячая пословица, и оно означает лишь, что преступник должен теперь испытать крайнюю строгость закона, суд без милости, нескончаемый платеж вечного долга” (Тренч). В этом выражении Спасителя не содержится учения о чистилище. Но здесь есть некоторая трудность, нелегко разрешимая. Долг был царем уже прощен должнику, и потому предлагается вопрос: “*utrum peccata semel dimissa redeant*” (грехи, однажды отпущенные, не вменяются ли снова)? На это отвечают, что форма притчи определяется ее духовным смыслом. Кто удаляется из состояния благодати, тот вступает в состояние осуждения.

35. Так и Отец Мой Небесный поступит с вами, если не простит каждый из вас от сердца своего брату своему согрешений его.

Бессмертная по простоте, глубине, живости, наглядности притча заканчивается столь же бессмертным по своему достоинству практическим приложением в высшей области — к отношениям между Богом и человеком.

Глава 19.

1. Путешествие в Иерусалим.

1. Когда Иисус окончил слова сии, то вышел из Галилеи и пришел в пределы Иудейские, Заиорданскую стороною. 2. За Ним последовало много людей, и Он исцелил их там.

(Мк. 10:1; Лк. 9:51; Ин. 7:10). Могут ли, действительно, эти три места служить параллелями Мф. 19:1, это, конечно, служит только предметом догадок. Речь синоптиков отличается здесь такую краткостью, что трудно утверждать положительно, совпадают ли, в частности, их показания с Ин. 7:10. Но если такое совпадение может быть признано, то дело представится в следующем виде. Матфей пропускает рассказ Ин. 7:2-9 (приглашение Христа Его братьями идти в Иерусалим на праздник кущей). Первоначально Христос, по Иоанну, отказался от этого путешествия. Но когда братья Его ушли в Иерусалим, то и Он пришел туда на праздник (кущей) не явно, а как бы тайно. Думают, что об этом именно путешествии и говорит Мф. 19:1 и Мк. 10:1. Затем у Иоанна идет рассказ о самом пребывании Христа на праздник кущей (7:11 -53), женщине, уличенной в прелюбодеянии (8:1-11), бесед с иудеями (8:12-59), исцелении слепорожденного (9:1-41), добром пастыре (10:1-18), распре между иудеями относительно личности Христа и намерении их Его убить (10:19-39). Дальнейшие слова Иоанна “и пошел опять за Иордан, на то место, где прежде крестил Иоанн, и остался там” (10:40) могут совпадать с Мк. 10:1 καὶ λέραυ του Ιορδανου (буквально: “за Иордан”). Здесь Иоанн, так сказать, прервав речь синоптиков

7:2-10:40, в свою очередь прерывается ими, и именно рассказом Лк. 9:51, с которым может совпадать последняя часть Мф. 19:1. У Лк. в 9:51-62 рассказывается о намерении Христа идти в Иерусалим через Самарию, отказе самарян принять Его и затем о двух просителях, желавших следовать за Ним; затем о посольстве 70 учеников и возвращении их (10:1-24), милосердном самарянине (10:25-37), посещении Марфы и Марии, и излагаются другие притчи и события (10:38-16:17) с небольшими вставками у Матфея, Марка и Иоанна (например, Ин. 11:1-16). Только затем уже начинается параллельный рассказ преимущественно двух первых евангелистов, опять прерываемый длинными вставками Лк. 14:18-18:1-14 и Ин. 11:17-54.

Из сказанного можно видеть, что Мф. 19:1 и 2 есть обозначение сложных событий весьма краткое и сжатое, и потому весьма неясное, прежде всего, по причине своей краткости. Слова “когда Иисус окончил слова сии, то вышел из Галилеи” хотя и не служат, как вообще у Матфея, точным обозначением времени, могут быть поставлены в ближайшее отношение к рассказанной в предыдущей главе притче о злом рабе. Что касается дальнейших выражений, помещенных в 1 стихе, то они настолько темны, что их трудно не только правильно истолковать, но даже правильно перевести. В греческом несколько иначе, чем в русском переводе, букв.: “пришел в пределы Иудеи за Иорданом.” Трудность в том, как следует понимать эти слова, в смысле ли, что Иисус Христос входил в самую Иудею, или же что Он только приближался к ней. Если входил, то почему сказано: “за Иорданом?” Значит ли это, что Иудея, находясь на западной стороне Иордана, простиралась и на восток от этой реки, — по мнению, конечно, самого евангелиста? Или, может быть, евангелист, когда писал свое Евангелие, сам находился или жил на восточной стороне от Иордана и выражением “за Иорданом” хотел лишь обозначить самую, лежащую действительно “за Иорданом,” Иудею? Вопросы эти ставились еще Оригеном, и он дал на них ответ столь же неясный, как и в Евангелии; “пришел к (ἐλί вместо εἰς, т.е. иначе, чем у Матфея) пределам Иудеи, не в средину (οὐκ ἐλί τὰ μέσα), но как бы к краю ее.” Златоуст сходно с Оригеном: “в самый Иерусалим не входит еще, но посещает только пределы иудейские.” Новейшие толкователи единогласно утверждают, что Перея и Иудея были различные страны, и некоторые склонны поэтому видеть здесь в словах евангелиста просто географическую ошибку, означающую, что Иисус Христос “пришел в заиорданскую область Иудеи.” Но исторически можно установить с достаточной точностью, что область Иудеи не простиралась на восток за Иордан и что последний был границей между Иудеей и заиорданской областью, которая называлась Переей. Выражение “за Иорданом” (πέραν του Ιορδανού) не может поэтому служить определением слов “в пределы иудейские;” т.е. не значит “пределы иудейские заиорданские.” На этом основании принимают, что “за Иорданом” относится просто к слову пришел (ἦλθεν), и чтобы лучше понять речь евангелиста, нужно расположить слова иначе, чем он, именно так: “пришел за Иордан (пошел по ту сторону Иордана) в пределы иудейские.” Смысл, следовательно, будет как раз именно тот, который выражен в русском переводе. Подобное же выражение у Мк. 10:1 (в пределы Иудеи и за Иордан) такому толкованию не противоречит. Что же касается выражения “в пределы иудейские,” то можно согласиться как с древними, так и с новыми толкователями, что оно не значит “в самую Иудею.” Сущность дела заключается просто в том, что вместо путешествия в Иудею через Самарию, т.е. по более короткому и обычному пути, Спаситель отправился туда через Перею. Это было не поспешное, а медленное приближение к Иерусалиму (20:17, 29; 21: 1).

3. Учение о браке и разводе.

3. И приступили к Нему фарисеи и, искушая Его, говорили Ему: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею?

(Мк. 10:2). На причины, почему фарисеи подошли к Иисусу Христу именно теперь и предложили Ему именно такой вопрос, ясно не указывают ни Матфей, ни Марк. Но можно наблюдать, что, по сообщениям евангелистов, подобные выступления были результатом все более и более развивающейся вражды к Христу. Теперь об этом ясно свидетельствует употребленное обоими евангелистами слово “искушая” (πειράζοντες), указывающее на желание фарисеев уловить Христа, поставить Его в затруднительное положение, особенно пред Его простыми слушателями, подорвать к Нему доверие, чтобы легче достигнуть своей цели — избавиться от Него даже при помощи убийства. Нам известно, что Христос уже несколько раз разоблачал эти ухищрения Своих врагов Своими ответами. Но враги Его не только не удерживались от новых выступлений против Него, а становились все злее и злее. “Такова, — говорит Иоанн Златоуст, — злость и такова зависть, — бесстыдна и дерзостна; хотя тысячу раз отразишь ее, она опять столько же раз будет нападать!” Фарисеи хотели искушить Христа при помощи так называемого “рогатого” (cornutus) силлогизма. Если бы Он сказал, что можно разводиться с женой по всякой причине и брать себе других жен, то стал бы учить тому, что противило здравому смыслу, или, как выражается Иероним, “стыдливости” (puditiae praedicator sibi videbitur docere contraria). Если же Спаситель ответил бы, что можно разводиться не по всякой причине, то сделался бы виновен как бы в святотатстве (quasi sacrilegii reus tenebitur — Иероним) и выступил бы против учения Моисея, или точнее сказать, против учения, данного Самим Богом через Моисея.

Феофилакт высказывается несколько яснее, чем Иероним; сходное мнение встречается и у Евфимия Зигабена. Оба они обращают внимание на прежнее учение Христа о разводе, данное в нагорной проповеди (см. прим. к 5:31, 32), и говорят, что фарисеи хотели теперь поставить Христа в противоречие с Самим Собой, с Его собственными, сказанными тогда, словами и учением. Если бы Он сказал, что можно по всякой причине разводиться с женой, то фарисеи могли бы возразить: как же Ты говорил прежде, что не должно разводиться с женой, кроме вины прелюбодеяния? А если бы Он сказал, что нельзя разводиться с женою, то они оклеветали бы Его, как предлагающего новые законы, несогласные с законами Моисея. Следует прибавить, что вопрос о разводах в то время сделался острым вследствие спора двух фарисейских школ, Гиллеля и Шаммая, относительно того, как следует толковать встречающееся во Втор. 24:1 еврейское выражение, указанное как причина для развода, “эрват дабар.” Нам нет надобности входить в обсуждение ближайших поводов к этому спору, а достаточно только указать на самый факт его существования. Гиллель, живший лет за двадцать пред тем, учил, что человеку можно разводиться с женой по всякой причине. Шаммай, наоборот, утверждал, что развод дозволителен только вследствие непотребства жены.

4. Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их?

(Мк 10:3-5). Русский текст 4 стиха следует признать весьма неясным. Славянский перевод: “сотворивый искони, мужеский пол и женский сотворил я есть.” Здесь “отво-

ривый искони,” очевидно, уже не относится к сотворению мужчины и женщины (как в русском), а вообще к творению; иначе сказать: Творец, создавший мир, сотворил также мужеский пол и женский. В немецком переводе Лютера яснее: не читали ли вы, что Тот, кто вначале создал людей, сделал так, чтобы получили свое существование мужчина и женщина. Английский перевод: (A. V.) ... не читали ли вы, что Тот, который сотворил *их* вначале, сотворил их мужеским и женским (полом) и об этом сказал. Некоторые позднейшие английские переводчики, в свою очередь, изменяют перевод так: не читали ли вы, что Творец изначала сотворил их мужеским полом и женским? Эти переводы показывают, как трудно передать здесь точно греческую речь. Наиболее точным и близким к подлиннику должен считаться наш славянский и последний из изложенных переводов — английский, где слово “сотворивший” выражено просто словом “Творец” (греч. ὁ ποιησας). Смысл тот, что по божественному установлению с самого начала должен был существовать мужеский пол и женский; следовательно, брак есть божественное, а не человеческое установление. Мысль эту с особенною ясностью выражает Евфимий Зигабен: “(сотворил) один мужеский пол и женский, чтобы один (муж) имел одну (жену). Потому что если бы Он хотел, чтобы муж одну жену оставлял, а другую опять брал (ἀγάπηται), то изначала сотворил бы многих женщин; но так как не сотворил многих, то, конечно, Он хочет, чтобы муж не развился с женою своею.”

5. И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью,

(Мк. 10:7). Речь изложенная у Матфея, служит продолжением предыдущей. Христос пока оставляет без ответа заковыристый вопрос фарисеев, который они на самом деле хотели предложить, а именно, может ли человек, после развода с своею первой женой, брать себе другую, и рассуждает только исключительно в пределах предложенного вопроса, как такового. Человек не должен оставлять женщины, потому что, по данному Богом закону, не может оставаться одиноким и жить в безбрачном состоянии. Чтобы не быть одиноким и безбрачным, он оставляет даже самых близких ему людей, своего отца и мать. Цитата заимствована из Быт. 2:24, где слова эти приписываются не Богу, а Адаму.

6. так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает.

(Мк. 10:8, 9). Слова Христа, в рассматриваемом стихе есть вывод из сказанного Им раньше. Оставление мужчиной жены, или развод, противоречит прежде всего природе, потому что при этом “рассекается одна и та же плоть” (Иоанн Златоуст); и, далее, закону Господню, потому что “вы покушаетесь разделить то, что Бог соединил и не велел разделять.” Обращает на себя внимание обстоятельство, что Спаситель не говорит “кого” Бог сочетал, тех человек да не разлучает; но “что” (ο) Бог сочетал и проч. Речь, как правильно толкуют это место, не о двух телах, а об одном теле, что и выражается через “что.”

7. Они говорят Ему: как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею?

(Мк. 10:3, 4). Возражение, сделанное Христу, казалось фарисеям очень сильным и неопровержимым. Это выражается в слове ἐνετείλατο, которое не значит позволил, допустил, а заповедал. Судя по предыдущим словам Христа, Бог “заповедал,” чтобы муж и жена были одним телом, и, следовательно, согласно намерению и закону Божию, развод

недопустим. Эта заповедь, данная Богом, изложена была Моисеем в написанной им книге. Но тот же Моисей изложил и другую заповедь, содержащуюся также в написанной им книге Втор. 24:1. Возражавшие Христу, продолжают, таким образом, держаться текста Второзакония, тогда как Сам Спаситель ссылается на книгу Бытия. Избранное фарисеями слово ἐνετείλατο, заповедал, дал обязательную заповедь, несколько сильно, потому что во всяком случае из указанного места Второзакония не видно, что человек непременно должен и обязан давать своей жене разводное письмо даже и при наличии “эрват дабар.” Но если не обращать на все это внимания, то будет видно, что между первоначальным учением о браке, как оно разъяснено Христом, и дозволением давать разводное письма существовало явное противоречие, и чтобы устранить его, требовалась школьная казуистика. Как разрешает это противоречие Христос? Если лучшие иудейские казуисты, Гиллель и Шаммай, спорили об этом и были между собою несогласны, то как выйдет Иисус Христос из затруднительного положения, в которое, по мнению фарисеев, они Его поставили?

8. Он говорит им: Моисей по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так;

(Мк. 10:5). В русском не выражено в речи Христа начальное ὅτι (слав. “яко”), соответствует τί ст. 7-го (русск. “как же;” лучше: “итак, почему” или “почему же”). Фарисеи спрашивают: почему же? Спаситель отвечает: потому что (ὅτι) Моисей и т. д. Имя Моисея (а не Бога) имеет также очевидное соответствие с тем же именем в вопросе ст. 7-го. Фарисеи не могли говорить, что Бог заповедал давать разводные письма. Спаситель подтверждает это, говоря, что это позволил Моисей. “Жестокосердие” (σκληροκαρδία) употреблено у Матфея только здесь и еще в Новом Завете Мк. 10:5; 16:14. В последнем месте оно поставлено в связь с ἀπιστία (неверие). Считают “высокохарактеристичным” обстоятельство, что в Своем ответе Христос заменил ἐνετείλατο (заповедал — ст. 7), употребленное фарисеями, словом ἐπέτρεψεν — позволил, допустил. Но у Мк. 10:3, 4 Иисус Христос и фарисеи выражаются наоборот, и там эти изменения столь же совершенно уместны, как и у Матфея. Мысль, выраженная здесь, сходна с Гал. 3:19. Некоторые полагают, что дозволение давать жене разводное письмо происходило вследствие той необходимости, что в противном случае муж, вследствие своего “жестокосердия,” мог подвергать истязаниям свою жену, и разводное письмо было, таким образом, “защитой” жены против жестокого обращения с ней мужа. Это, конечно, могло быть одним из поводов для дозволенных Моисеем разводов, но не единственным. Главный же повод был в “жестокосердии” вообще — слово, указывающее на “необрезанность сердца,” на грубость нрава ветхозаветного человека, на его умственную и нравственную недоразвитость. Очевидно, что и Сам Спаситель считает это Моисеево установление человеческим, а не божественным. Оно было дано как временное приспособление высшего и вечного закона к духу, времени и имело лишь временный характер. Ошибка фарисеев заключалась в том, что они смотрели на этот временный закон, данный Моисеем, слишком высоко, считали его равным заповедям Божиим. Но это был “consilium hominis,” “non imperium Dei” (Иероним). В Ветхом Завете было дано много таких постановлений, имеющих только временный характер. В состоянии жестокосердия разводы и разводные письма были позволительны; “но сначала не было так.”

9. но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует.

(Мк. 10:10-12; Лк. 16:18). Если в речи Спасителя 19:4-8 был дан ответ на вопрос фарисеев ст. 3, то здесь Он, очевидно, отвечает на недосказанную ими мысль, что можно после развода брать другую жену. Кто делает так, тот прелюбодействует, если только развод совершается по каким-либо другим причинам, кроме *лорνεία*. Спаситель не говорит, что для развода необходимо нужно допускать *лорνεία*. См. подробные примечания к 5:32. Нужно заметить, что, по Матфею, эта речь Христа сказана была тем же фарисеям, с которыми Спаситель беседовал раньше; но, по Мк. 10:10, она была сказана в ответ на вопрос учеников, когда они вместе со Спасителем вошли в какой-то дом. Так как Мф. 19:9 и Мк. 10:10-12 имеют не одинаковую связь, то вероятнее думать, что Мф. 19:9 сказано было фарисеям, а у Марка повторены были эти выражения в речи только ученикам и в доме.

10. Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться.

Ст. 10-12 встречаются только у Матфея. Речь, как нужно думать, была сказана ученикам в доме и частным образом. Слово “обязанность” (в русск.), по-видимому, неточно и неверно выражает мысль подлинника. Греческое слово *αἰτία* не значит “обязанность,” а “вина,” “причина,” и в таком смысле употреблено во многих местах Нового Завета (например, Деян. 10:21; 22:24 и др.; 2 Тим. 1:6. 12; Тит. 13; Евр. 2:11; Мф. 27:37; Мк. 15:26; Ин. 18:38; 19:4, 6 и проч.). Но буквальный перевод “если, таким образом, есть причина (или вина) человека с женщиной, то неудобно (не полезно — *οὐ συμφέρει*) жениться” не имел бы смысла. Поэтому точный перевод здесь невозможен, а только описательный. Смысл: “если причиной развода человека с женщиной может быть только прелюбодеяние, то лучше не жениться.” Другие переводы также нельзя признать совершенно точными и ясными, как и русский. Ученики, очевидно, поняли предыдущую речь Спасителя правильно в смысле полной недопустимости развода, если нет прелюбодеяния с той или другой стороны. Прелюбодеяние одной из сторон есть, конечно, крайнее и крайне тяжелое семейное несчастье, полное нарушение брачной связи и семейных отношений, делающее продолжение совместной жизни не только тяжелым, но даже и невыносимым и недопустимым. В ветхозаветном законе за прелюбодеяние была установлена смертная казнь (Лев. 20:10). Но кроме прелюбодеяния могут быть и другие причины, отягчающие семейную жизнь. Иероним предлагает такие вопросы, касающиеся женщины: *quid enim si temulenta fuerit, si uracunda, si malis moribus, si luxuriosa, si gulosa, si vaga, si jurgatrix, si maledica, tenenda erit istiusmodi?* [что если (жена) склонна пьянствовать, будет гневлива, безнравственна, расточительна, жадна, ветрена, сварлива, злоязычна, — неужели следует ее удерживать и в таком случае?] Затем, выражая кратко и правильно учение Христа, Иероним отвечает: *volumus nolimus sustinenda est* (волей неволей нужно удерживать и такую). Дальнейшая прибавка у Иеронима характеристична и написана, очевидно, в аскетическом духе: (будучи свободны, мы добровольно подчинились такому рабству). Сущность вопроса учеников как раз и заключалась в том, что изложил более подробно Иероним. Известно изречение Катона: *mulier est malum necessarium* (женщина есть необходимое зло). Но если она есть необходимое зло, то не лучше ли, не благоразумнее ли, не полезнее ли человеку от такого зла быть свободным? Не лучше ли отречься от брачных связей, когда от них можно ожидать столько зол, и притом без всякой надежды от них освободиться, когда жена, при

всех своих недостатках, будет сохранять супружескую верность и не допустит такой вины, как прелюбодеяние?

11. Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано,

По поводу слов учеников “лучше не жениться” Спаситель дает здесь разъяснения, заимствованные отчасти из исторического, а отчасти из психологического опыта. Отвечая фарисеям, Он противопоставил их неправильным и ошибочным мнениям божественный закон об установлении брака. Отвечая ученикам, Он противопоставляет их мнениям *физический* закон. Так как последний действует в людях, как и в животных, то естественно, что не все могут подчиниться тому условию, при котором одобрительна безбрачная жизнь, именно соблюдать нравственную чистоту в безбрачном состоянии. В Своем ответе ученикам Спаситель не мог сказать: не должно вступать в брак. Такая речь противоречила бы не только физическому (установленному Богом), но и нравственному (также установленному Богом) и имеющему притом возвышенный характер, закону, равно как и собственным словам Христа о святости брака. С другой стороны, Он не мог сказать: все должны вступать в брак, потому что существуют условия, при которых необходимо уклонение от соблюдения физического закона. Кто же эти люди, неподчиненные физическому закону? Это разъясняется в следующем стихе.

12. ибо есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые оскотлены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит.

Вместо “сделали сами себя скопцами” правильное перевести — “оскопили самих себя” (ευνουχισαν εαυτους), хотя смысл в том и другом случае одинаков. Стих этот, буквально понимаемый скопцами, служит фактическим основанием чудовищного явления — скопчества; эта секта, особенно у нас, в России, существует и даже процветает до сих пор. В оправдание своих мнений скопцы ссылаются не только на рассматриваемый стих, но и на слова Ис. 56:3-5: “да не говорит евнух: “вот я сухое дерево.” Ибо Господь так говорит о евнухах: которые хранят Мои субботы и избирают угодное Мне и крепко держатся совета Моего, тем дам Я в доме Моем и в стенах Моих место и имя лучшее, нежели сыновьям и дочерям: дам им вечное имя, которое не истребится.” Слова пророка не могут, конечно, служить основанием или поощрением скопчества, а имеют только пророческий смысл и относятся, конечно, только к евнухам первой и второй категории, указанной Спасителем, т.е. к лицам, которые сами невиновны были в своем оскотлении и не занимались оскотлением других. Но не одни только скопцы-сектанты держались и держатся мнений, что слова Спасителя дают право на искусственное поддержание и распространение скопчества. Известен случай с Оригеном, который оскотил себя в молодости, обнаружив в этом деле свой “незрелый юношеский ум” (Евс. Ц. И. 6:8). Будучи стариком, замечает Цан, Ориген раскаялся в своем поступке, и его раскаяние повлияло на толкование им разбираемого места. Вообще в древности, если не утверждалось буквальное толкование 12 стиха, то было, по-видимому, свойственно некоторым, даже выдающимся, людям. В числе других неправильно понимал слова Спасителя Иустин. В Откр. 1:29 он рассказывает без порицания о случае, как один христианин в Александрии, около 150 года, тщетно просил у властей разрешения кастрировать себя врачом. Евсевий знал многих христиан, которые добровольно подвергали себя кастрации (см. у Цана, *Das Evangelium des Mattaus*, с. 586, прим.). Такое буквальное толкование (в скопческом смысле) правильно или ложно? Несомненно ложно,

потому что Христос во всяком случае не мог здесь предлагать учения, которое естественно, сопряжено с опасностью для жизни и не достигает той цели, какая при этом имеется в виду, а, напротив, служит только к усилению любострастия и тайного разврата.

Далее, в законе Моисеевом были сделаны ясные постановления относительно скопцов, которые также совершенно не согласуются с буквальным пониманием и толкованием слов Спасителя. Так, во Втор. 23:1 о скопцах говорится, что они не могут “войти в общество Господне,” а в Лев. 22:24, 25 повелевается не приносить в жертву даже оскопленных животных и принимать их от иноземцев “в дар Богу,” “потому что на них повреждение, порок на них: не приобретут они вам благоволения.” Кроме того, заповедуется: “и в земле вашей не делайте сего.” Ввиду всего этого было, естественно, если не только в среде первых христиан мы встречаем лишь исключительно редкие случаи буквального понимания слов Спасителя относительно “третьей категории евнухов,” но и прямые, и иногда сильные, выступления против такого понимания. Особенно горячо вооружается против него Иоанн Златоуст.

“Когда Христос говорит: *скопиша себе*, то понимает не отсечение членов, — да не будет этого! — но истребление злых помыслов, потому что отсекий член подвергается проклятию, как говорит Павел: о, дабы отсечены были развращающие вас (Гал. 5:12¹⁵⁷)! И весьма справедливо. Таковой поступает подобно человекоубийцам, содействует тем, которые унижают творение Божие; отверзает уста манихеев и преступает закон, подобно тем из язычников, которые отрезают члены. Отсекать члены искони было дело диавольское и злоухищрение сатаны, чтобы через это исказить создание Божие, чтобы нанести вред человеку, созданному Богом, и чтобы многие, приписывая все не свободе, а самим членам, безбоязненно грешили, сознавая себя как бы невинными... Все это измыслил диавол, который, желая расположить людей к принятию этого заблуждения, ввел еще и другое ложное учение о судьбе и необходимости и, таким образом, всячески старался уничтожить свободу, дарованную нам Богом, уверяя, что зло есть следствие физической природы, и через это распространяя многие ложные учения, хотя и скрытно. Таковы стрелы диавольские!”

Слова Спасителя “кто может вместить, да вместит,” нельзя рассматривать как требование, чтобы все последователи Христа принимали на всю жизнь обеты о безбрачии, которых большинство людей не может исполнить. Христос имел здесь в виду только особенные людские характеры, особенные натуры, которые способны силою своего духа возвыситься над семейною жизнью, чтобы отдаться полнее служению Христову Царству.

13. Тогда приведены были к Нему дети, чтобы Он возложил на них руки и помолился; ученики же возбраняли им.

(Мк. 10:13; Лк. 18:15). Причины того, что ученики препятствовали приносить детей к Иисусу Христу, заключалась, по обычному объяснению, в том, что боялись, как бы не помешать Его учению и не отвлечь Его к более низкой, по их мнению, деятельности. Златоуст выражает эту причину в двух словах: ἀξιώματος ἐνεκεν (из уважения к Иисусу Христу).

14. Но Иисус сказал: пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное.

¹⁵⁷ О, если бы удалены были возмущающие вас!

(Мк. 10:14; Лк. 18:16). Слово “вознегодовал,” встречающееся у Марка, Матфея и Луки пропускают. Вместо “пустите” можно переводить “оставьте” или “отпустите.” Дальнейшие слова “приходить ко Мне” зависят не от этого глагола, а от “не препятствуйте им” (греч.). Несомненно, что этот простой евангельский рассказ имел огромное значение и влияние на установление правильных отношений взрослых к детям и служит основой всей современной педагогики. Учение Христа было совершенно противоположно суровым мнениям ветхозаветных людей (например, Сир. 30:1-13).

15. И, возложив на них руки, пошел оттуда.

(Мк. 10:16). Марк добавляет: “и обняв их.” Рассказ этот можно считать добавлением и разъяснением всего предыдущего учения, изложенного в настоящей главе. Сначала в ней излагается глубочайшее учение о браке и случайных исключениях из всеобщего, вложенного в человеческую природу, естественного и нравственного закона. Затем Спаситель как бы возвращается к Своей первоначальной мысли о святости брачного союза и возлагает руки на детей, как плод брачных отношений и супружеской верности. После этого Он отправляется в дальнейший путь, что особенно ясно из начальных слов Мк. 10:17.

16. И вот, некто, подойдя, сказал Ему: Учитель благий! что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную?

(Мк. 10:17; Лк. 18:18). В этом стихе и следующем 17 у Матфея огромная масса разнотений. Правильным признается у Матфея такое чтение: Учитель! Что доброе сделаю и т.д. Матфей называет подошедшего юношей (*νεανίσκος*) не здесь, а в ст. 20 и 22. Слово это, несомненно, указывает на молодость. У Марка подошедший не называется ни юношей и никаким другим наименованием; из слов Мк. 10:20 и Лк. 18:21 нельзя заключать, что он был молод. У Луки он называется *ἀρχων* — начальник, но над чем — неизвестно. Слово это встречается много раз в Новом Завете. Некоторые считали подошедшего к Христу одним из начальников иерусалимского Синедриона и даже отождествляли его с Лазарем, которого воскресил Христос. Самое вероятное мнение, что юноша просто был одним из начальников местной синагоги. Слова юноши, которые все как нельзя лучше подходят к личности Христа, Его учению и деятельности (“Учитель,” “доброе,” “вечная жизнь,” а у Марка и Луки прибавка Учитель “благий”), показывают, что юноша, если прежде не знал Христа лично, то по крайней мере достаточно наслышался о Нем, чтобы обратиться к Нему с такой необыкновенной просьбой. “Это, — говорит Цан, — не был вопрос человека, раздраженного своею греховностью и нравственным бессилием в своих стремлениях к достижению святости, но вопрос такого человека, которого не удовлетворяли требования других учителей относительно благочестия и нравственного поведения. Напротив, Иисус произвел на него впечатление, и он возымел к Нему доверие, что Он возвысит Своих учеников над неудовлетворительной массой дотоле существовавшего иудейского благочестия, ср. 5:20.”

17. Он же сказал ему: что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог. Если же хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди.

(Мк. 10:18; Лк. 18:19). По Марку и Луке, Спаситель, как бы возражая юноше по поводу того, что он называл Его благим, на самом деле присваивает Себе это свойство Божие, благость; и смысл Его вопроса, следовательно, таков: ты называешь Меня благим, но никто не благ, кроме одного Бога; поэтому ты и ко Мне обращаешься не просто как к

обыкновенному Учителю, но Учителю благому и потому имеющему равное достоинство с Богом. Другими словами, в ответе Христа юноше мы встречаемся с прикровенным и чрезвычайно тонким, почти незаметным для окружающих Христа лиц учением Его о Своем Богосыновстве и о равенстве Богу Отцу. По Матфею (греч.) иначе: “что спрашиваешь Меня о добром?”

18. Говорит Ему: какие? Иисус же сказал: не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; 19. почитай отца и мать; и: люби ближнего твоего, как самого себя.

(Мк. 10:19; Лк. 18:20). Вопросы “какие?” нет у других синоптиков, кроме Матфея. Порядок заповедей одинаков у Марка и Луки, но иной — у Матфея. Марк добавляет: “не обижай.”

На первый взгляд представляется несколько странным, что юноша, утверждавший, что он “все это сохранил” от юности своей, на приглашение Христа соблюсти заповеди, спрашивает: какие? Как будто он не знал, были ли даны заповеди и какие именно! Но вопрос юноши делается понятен, если предположить, что он не ожидал от Христа такого именно ответа. Юноша не думал, что Христос будет говорить ему именно о том, что ему было так хорошо известно, было им так хорошо исполнено и однако, его не удовлетворяло. Здесь мы встречаемся с весьма интересным *qui pro quo*. Юноша думает об одном, Христос говорит ему о другом. Юноша ожидает получить от *нового великого и доброго* Учителя сведения о каких-нибудь новых заповедях, подобных тем, которые даны были, например, в нагорной проповеди; а Христос говорит ему о том, что он должен исполнить им уже исполненное. На вопрос, почему Иисус Христос избирает (по Матфею) только шесть заповедей ветхозаветного закона, совсем опуская 1-4 заповеди Десятословия, ответить довольно трудно. С объяснениями, что такой выбор был приравнен к нравственному состоянию самого юноши, который, думая, что соблюдает заповеди, в действительности нарушал те, которые перечислены Христом, трудно согласиться, — просто потому, что нам почти совершенно ничего об этом не известно. По тону рассказа и контексту совсем нельзя предполагать, чтобы юноша заражен был такими грехами, как убийство, прелюбодеяние, воровство, лжесвидетельство, непочтение к отцу и матери и вражда к ближним. Мог ли такой человек быть архонтом (начальником)? По всему видно, что он был не таков. Нельзя предполагать также, что указание Христом таких-то, а не других заповедей было просто делом случайным, т.е., иначе говоря, простым набором слов. Таким образом, остается только одно — предположить, что, наоборот, юноша особенно сильно, особенно ревностно заботился об исполнении тех именно заповедей, на какие указывал ему Христос, и ответ Его, если можно так выразиться, был прямо рассчитан на то, чтобы не сказать ничего нового сравнительно с тем, что уже было хорошо известно из ветхозаветного закона. Это толкование во всяком случае хорошо подтверждается дальнейшим заявлением юноши (ст. 20), что все это он “сохранил.” Чего еще недостает ему?

Сами заповеди, перечисленные Христом, есть сокращенное изложение Десятословия и других мест ветхозаветного закона (Исх. 20:12-16; Лев. 19:18; Втор. 5:16-20).

20. Юноша говорит Ему: всё это сохранил я от юности моей; чего еще недостает мне? 21. Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною.

(Мк. 10:21; Лк. 18:22). При перечислении заповедей, которые следовало исполнять, чтобы войти в жизнь вечную (ст. 18 и 19), Христос не назвал богатство злом и не сказал, что для жизни вечной непременно нужно отречение от богатства и вообще всякого имущества. Ближайший смысл Его ответа даже тот, что достаточно исполнить указанные Им ветхозаветные заповеди, чтобы войти в жизнь вечную. Но это исполнение предполагает множество градаций, и нельзя сказать, чтобы человек, охраняя одно или другое, сделался истинно совершенным. Не убивающий ближнего оружием делает, конечно, хорошо, поступает согласно заповеди Божией. Но не убивающий его даже словом делает лучше. Уклоняющийся от нанесения ему обид и всякого вреда — еще лучше. Есть люди, которые не только не убивают людей ни оружием, ни словом и не наносят никакого вреда, но даже и не говорят ничего худого про своих ближних. Это — ступень, еще более высокая при соблюдении одной и той же заповеди. То же и относительно других заповедей. Слова Христа в ст. 21, по-видимому, относятся ближе всего к заповеди, изложенной в конце 19 стиха. “Люби ближнего твоего, как самого себя.” Что это значит? При соблюдении как других заповедей, так и этой, возможно множество градаций. Можно любить ближнего, как самого себя, и ограничиваться только бесполезною для него и недействительною любовью. Можно любить делом, но не словом. Можно, наконец, любить ближних так, чтобы положить за них свою жизнь. Христос в 21 стихе указывает на одну из высших градаций совершенной любви. Она заключается в том, что человек раздает все свое имущество, желая облегчить страдания ближних из любви к ним. Это и было предложено юноше, желавшему быть совершенным и говорившему, что “сохранил” “все это,” в том числе и любовь к ближнему, от юности своей.

22. Услышав слово сие, юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение.

23. Иисус же сказал ученикам Своим: истинно говорю вам, что трудно богатому войти в Царство Небесное;

(Мк. 10:23; Лк. 18:23). Златоуст говорит, что “Христос этими словами не богатство порицает, но тех, которые пристрастились к нему. Но если трудно войти в Царствие Небесное богатому, то что сказать о любостяжателе?” Опыт, однако, показывает, что многие богатые бывают более истинными христианами, чем бедняки. *Дело, следовательно, не в богатстве, а в отношении людей богатых ко Христу и Евангелию.*

24. и еще говорю вам: удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие.

(Мк. 10:24, 25; Лк. 18:25). По Марку, Спаситель сначала повторил сказанное Им изречение о трудности для богатого войти в Царство Небесное, по поводу того, что ученики “ужаснулись от слов Его,” и только после этого добавил учение, общее для всех синоптиков. Здесь, очевидно, *Христос только поясняет* Свое прежнее изречение при помощи примера. У всех синоптиков встречается χαμηλός — верблюд. Но в некоторых рукописях читается χάμιλος, которое объясняется, как παχύ σχοίλον - толстый корабельный канат. Разночтения при передаче дальнейшего выражения “сквозь игольные уши” (у Матфея δια τροπήματος ραφίδος; у Марка δια τρυπήματος τῆς ραφίδος; у Луки δια τροπήματος βελόνης; все эти выражения имеют одинаковое значение) во всяком случае показывают, что затруднительность речи Спасителя чувствовалась еще в древности. О значении этих выражений было немало споров. Ляйтфут и другие показали, что это была поговорка, встречающаяся

в Талмуде, для обозначения какой-либо трудности. Только в Талмуде говорится не о верблюде, а о слоне. Так, в одном месте о снах говорится, что во время их мы не можем видеть того, чего не видели прежде, например, золотой пальмы или слона, проходящего через ушко иголки. Одному человеку, совершившему то, что казалось нелепым или даже невероятным, было сказано: “ты, должно быть, принадлежишь к помбедитам (иудейская школа в Вавилоне), которые могут заставить слона проходить через ушко иголки.” В Коране встречаются подобные же выражения, но с заменой слона верблюдом; и даже в Индии существуют пословицы: “слон, проходящий через маленькую дверь” или “через *глаз* иглы.” В этом смысле понимают изречение Спасителя многие новейшие толкователи. Мнение о том, что под “игольными ушами” следует разуметь узкие и низкие ворота, через которые не могут проходить верблюды, в настоящее время считается вообще ошибочным. Еще менее вероятно мнение, появившееся уже в древности, что под верблюдом здесь следует разуметь канат. Изменение $\chi\alpha\mu\lambda\acute{o}\varsigma$ в $\chi\acute{\alpha}\mu\lambda\omicron\varsigma$ — произвольно. $\text{K}\acute{\alpha}\mu\lambda\omicron\varsigma$ — слово настолько редкое, что в греческом языке его можно считать даже несуществующим, оно не встречается в хороших греческих словарях, хотя и нужно сказать, что метафора о канате, который трудно протащить в ушко иголки, могла бы быть несколько естественнее, чем о верблюде, который не может пройти через игольное ушко. (Видимо, древнее толкование игольного ушка как ворот, которые делаются в крепостной стене для входа ночных караванов — имеет под собой совершенно реальное основание. До сих пор на Востоке для входа верблюда на ночлег в караван-сарай его ставят на колени, снимают с него часть поклажи и он *на коленях* проходит в дверь. Смирись, отбрось *чрезмерное* попечение о земном — и войдешь в Царство небесное. Прим. ред.)

Но какое бы толкование мы ни приняли, главная трудность заключается не в этом, а в том, для какой цели употреблена здесь такая странная метафора. Хотел ли Христос указать здесь на полную невозможность для богатых войти в Царство Небесное? Хотел ли Он сказать, что, как верблюду невозможно пройти через ушко иголки, так и богатому невозможно войти в Царство Божие? Но Авраам был очень богат скотом, серебром и золотом (Быт. 13:2) и однако это, по словам Самого же Спасителя, не помешало ему быть в Царствии Божиим (Лк. 13:28; ср. 16:22, 23, 26; Ин. 8:56 и проч.). Трудно, далее, предположить, чтобы речь Спасителя относилась только к *этому* богачу, который только что отошел от Него; $\pi\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$ тогда было бы поставлено с членом, которого нет у всех трех евангелистов. Если, наконец, принимать слова Спасителя в их буквальном значении, то нужно будет признать, что они должны служить (и, кажется, служат) оплотом для всякого рода социалистических учений и пролетариата. Тот, кто владеет каким-либо имуществом и не записался в ряды пролетариев, не может войти в Царство Небесное. В комментариях мы, вообще, не находим ответа на эти вопросы; их следует считать до настоящего времени неразрешенными, а слова Христа недостаточно ясными. Может быть, здесь выражается общее новозаветное воззрение на богатство, которое служит препятствием служению Богу (ср. Мф. 6:24; Лк. 16:13). (Это что еще за новейшие толкования? Прим. ред.) Но кажется, что наиболее вероятное объяснение заключается в следующем. Новый Завет на первом плане представляет служение Богу и Христу; результатом этого может быть и пользование внешними благами (Мф. 6:33). Но богачу, который ставит на первом плане служение мамоне и только на последнем — следование за Христом и служение Ему или даже вовсе не делает этого последнего, действительно, всегда трудно сделаться наследником Царства Небесного.

25. Услышав это, ученики Его весьма изумились и сказали: так кто же может спастись? 26. А Иисус, возрев, сказал им: человекам это невозможно, Богу же всё возможно.

(Мк. 10:27; Лк. 18:27). Смысл ответа Христа: для Бога возможно и это, т.е. и богач, преданный служению мамоне, может обратиться и усвоить себе правильный взгляд на свои богатства, усвоить себе новый евангельский принцип, т.е. на него может воздействовать благодать Божия и содействовать его обращению.

27. Тогда Петр, отвечая, сказал Ему: вот, мы оставили всё и последовали за Тобою; что же будет нам?

(Мк. 10:28; Лк. 18:28). Здесь очевидная ссылка на Мф. 19:21. Если для следования за Христом нужно было оставить все, то Петр и другие ученики это именно и сделали. Порядок их действий был именно таков, какой указан Самим Христом в 21 стихе. Сначала оставление всего, а потом следование за Христом. Апостолы, правда, не походили на богатою юношу; у них не было большого имения. Но если принять, что степени богатства бывают разные, что один бывает богат, имея в запасе сто рублей, тогда как другой бывает беден и при тысячах, то Петр имел полное право утверждать, что ученики не только оставили все, но даже оставили и все свои богатства.

28 Иисус же сказал им: истинно говорю вам, что вы, последовавшие за Мною, — в пакибытии, когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых.

(Лк. 22:28-30, где речь отличается другим характером и в другой связи), Слово “пакибытие” показывает, что новое существование людей непременно настанет в таком или ином виде. Земное состояние есть одно бытие; за гробом — другое. Это последнее и есть “пакибытие.” Слово это (παλιγγενεσία — так правильно, но не παλιγγενεσία) употреблено только два раза в Новом Завете, здесь у Матфея и еще Тит. 3:5. Выражения “сядет,” “сядете,” конечно, образные, и их нельзя понимать в буквальном смысле. Слово “судить” также образное, подразумевает, по семитическому употреблению, “господство,” “власть” (ср. Откр. 20:4). *Относительно того, будет ли причислен к судьям и Иуда, которому также были сказаны эти слова, встречается много заметок у древних и новых экзегетов.* “Итак что же? — спрашивает Иоанн Златоуст, — и Иуда будет сидеть на престоле? Нет.” “Я обещаю награду только достойному. Беседуя с учениками Своими, Он не без условия дал обещание; не сказал просто: вы, но присовокупил еще: *шедшие по Мне*, чтобы и Иуду отвергнуть, и тех, которые после имели обратиться к Нему, привлечь, — эти слова Его относились не к ученикам одним, и не к Иуде, который впоследствии времен сделался недостойным Его обещания.” Феофилакт добавляет, что Спаситель здесь говорит “о тех, которые последовали за Ним до конца, а Иуда не остался таковым.”

Выражение “судить двенадцать колен Израилевых,” очевидно, образное и не может быть понимаемо в точном смысле.

29. И всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную.

(Мк. 10:29-30; Лк. 18:29-30). Любовь ко Христу ставится выше любви к земным приобретениям и родственным связям. Этот стих, впрочем, не следует, по-видимому, по-

нимать в строго буквальном смысле, так как это было бы несогласно не только с учением Христа, но и с собственными Его действиями (см., например, Ин. 19:26 и проч.). Любовь ко Христу придает особый смысл как земным приобретениям, так и родственным связям.

30. Многие же будут первые последними, и последние первыми.

(Мк. 10:31; Лк. 13:30 — в другой связи). Смысл этого стиха объясняется дальнейшею притчею о работниках в винограднике.

Глава 20.

1. Притча о работниках в винограднике.

1. Ибо Царство Небесное подобно хозяину дома, который вышел рано поутру нанять работников в виноградник свой

Наречие $\gamma\alpha\rho$ (ибо) поставляет дальнейшую притчу Спасителя в ближайшую связь с предыдущей Его речью, т.е. с 19:30. Но так как этот последний стих связан с 29 той же главы частицею $\delta\epsilon$ и так как связь (выраженную через $\kappa\alpha\iota$, $\delta\epsilon$, $\tau\acute{o}\tau\epsilon$) можно проследить не только до 27 стиха 19 главы, но даже до 16 стиха той же главы (хотя в 16-26 она и не везде выражена указанными наречиями и частицами), то ясно, что рассказ евангелиста в 19:16-20:16 представляет из себя нечто цельное, связанное и потому должен быть рассматриваем в таком именно виде. Вопрос Петра (ст. 27), по внутреннему содержанию, имеет очевидное отношение к рассказу о богатом юноше и внешне соединяется с рассказом наречием “тогда” 27 стиха. Ход мыслей таков: богатый юноша отказался следовать за Христом, потому что не хотел оставить своих земных приобретений. Петр по этому поводу говорит Иисусу Христу, что ученики оставили все, и спрашивает: “что же будет нам?” В ответ на этот вопрос Иисус Христос указывает, какую ученики получают награду, и не только они, но и “всякий, кто оставит дома” и проч. (ст. 29). Апостолы будут “судить” двенадцать колен израилевых (28), и, кроме того, все последовавшие за Христом, получают “во сто крат и наследуют жизнь вечную” (29). Частица “же” ($\delta\epsilon$) в 30 стихе выражает противоположение мысли, высказанной в 29. Из слов 29 стиха не следует, что всем награда будет одинакова.

Напротив ($\delta\epsilon$ — ст. 30), многие первые будут последними, и последние первыми. Эта мысль доказывается ($\gamma\alpha\rho$ 20:1) дальнейшей притчей, которая, судя по ходу мыслей, *должна*, во-первых, разъяснить, кто именно разумеется под первыми и последними, и, во-вторых, почему в отношениях Царства Небесного должен господствовать порядок, совершенно непохожий на тот, какой существует в земных отношениях. Под виноградником следует понимать Царство Небесное, а под хозяином виноградника — Бога. Ориген под виноградником разумел церковь Божию, а рынок и места — вне виноградника ($\tau\alpha \acute{\epsilon}\xi\omega \tau\omicron\upsilon \alpha\mu\pi\lambda\acute{\omega}\nu\alpha\varsigma$) есть то, что вне церкви ($\tau\alpha \acute{\epsilon}\xi\omega \tau\eta\varsigma \text{ Ἐκκλησίας}$). Златоуст разумел под виноградником “поведения и заповеди Божии.”

2. и, договорившись с работниками по динарию на день, послал их в виноградник свой;

На наши деньги динарий равнялся 20-25 копейкам.

3. выйдя около третьего часа, он увидел других, стоящих на торжище праздно, 4. и им сказал: идите и вы в виноградник мой, и что следовать будет, дам вам. Они пошли.

В Евангелиях Матфея, Марка и Луки счет времени принят еврейский. О разделении дня и ночи на часы в допленных ветхозаветных писаниях нет никакого следа. Существовали только главные деления дня, отличавшиеся примитивным характером — вечер, утро, полдень (ср. Пс. 54:18). Другими обозначениями времени дня были “зной дневной” (Быт. 18:1), *σπαθηρόν ημάρ* (Притч. 4:18 — “полный день”), “прохлада дня” (Быт. 3:8). Времена ночи различались иногда (кроме деления на стражи) выражениями *ύψέ* (вечер), *μεσονύκτιον* (полночь), *ἀλεκτροφωνία* (пение петухов) и *πρωί* (рассвет). В Талмуде Вавил. Авода Зара, лист. 3, 6 сл. встречается распределение дня на четыре части по три часа, служившее для распределения времени молитвы (в третий, шестой и девятый час дня; на это же встречается указание у Мф. 20:3). Разделение на часы заимствовано было иудеями, как и греками (Herod. 2:109), из Вавилонии. Арамейское слово час *шайя* или *шаа* в Ветхом Завете встречается только у Даниила (3:6 и т.д.). В Новом Завете счет по часам является уже обычным. Двенадцать дневных часов отсчитывались от восхождения солнца до заката, и поэтому шестой соответствует полудню, а в 11 часу день кончался (Мф. 20: 6). Смотри по времени года, часы различались по продолжительности от 59 до 70 минут.

Таким образом, третий час равняется нашему девятому утра.

5. Опять выйдя около шестого и девятого часа, сделал то же.

По-нашему, около двенадцатого и третьего часа дня.

6. Наконец, выйдя около одиннадцатого часа, он нашел других, стоящих праздно, и говорит им: что вы стоите здесь целый день праздно?

Около 11 часов, по-нашему, около 5 часов пополудни.

7. Они говорят ему: никто нас не нанял. Он говорит им: идите и вы в виноградник мой, и что следовать будет, получите. 8. Когда же наступил вечер, говорит господин виноградника управителю своему: позови работников и отдай им плату, начав с последних до первых. 9. И пришедшие около одиннадцатого часа получили по динарию. 10. Пришедшие же первыми думали, что они получают больше, но получили и они по динарию;

11. и, получив, стали роптать на хозяина дома 12. и говорили: эти последние работали один час, и ты сравнял их с нами, перенесшими тягость дня и зной.

Сравнять первых с последними и, наоборот, разъяснить и доказать, что так бывает и может быть, хотя бы и не всегда, и что равная плата зависит просто от самой доброты и благодати Верховного Домохозяина, — в этом главная и существенная мысль притчи. И нужно признать, что эта именно мысль Христом вполне разъяснена и доказана. При толковании притчи, как и многих других изречений Христа, нужно вообще избегать, по возможности, отвлеченностей. Понимаемая конкретнее, притча означает, что первые не должны гордиться своим первенством, превозноситься пред другими, потому что *могут быть* такие случаи в человеческой жизни, которые ясно показывают, что первые совершенно сравниваются с последними и последним даже отдается преимущество. Это и должно было быть поучительно для апостолов, рассуждавших: “что же будет нам?”

(19:27).” Христос говорит как бы так: вы спрашиваете, кто больше и что вам будет. Вам, которые пошли за Мною, будет многое (19:20); но не принимайте этого в полном и безусловном смысле, не думайте, *что так всегда должно быть, непременно будет. Может быть* (но не должно быть, непременно так бывает или будет) *и вот что* (притча о работниках). Вывод, который должны были сделать отсюда слушавшие Христа ученики, таким образом, совершенно ясен и понятен. Здесь не дается повеления непременно сравниваться с последними, не предлагается совета, а разъясняется принцип, руководствуясь которым делатели в Христовом винограднике должны исполнять свои работы.

13. Он же в ответ сказал одному из них: друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? 14. возьми свое и пойди; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе; 15. разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив оттого, что я добр?

16. Так будут последние первыми, и первые последними, ибо много званых, а мало избранных.

Слова, сказанные в 19:30 здесь повторяются, и это ясно показывает, что в них именно заключается цель, главная идея и нравоучение притчи. Смысл выражения не заключается в том, что всегда последние должны быть первыми, и наоборот; но что может быть и так, при известных, почти исключительных обстоятельствах. На это указывает употребленное в начале стиха οὐως (так), которое может значить здесь: вот, в таких или подобных случаях (но не всегда). Для объяснения 16 стиха находят параллель во 2 Ин. 8 и думают, что она “дает ключ” для объяснения притчи, — с чем можно согласиться. Иероним и другие поставляют стих и всю притчу в связь с притчей о блудном сыне, где старший сын ненавидит младшего, не хочет принять его кающегося и обвиняет отца в несправедливости. Последние слова ст. 16-го: “ибо много званых, а мало избранных” следует признать позднейшей вставкой, как на основании свидетельства лучших и авторитетных рукописей, так и по внутренним соображениям. Слова эти, вероятно, заимствованы и перенесены сюда из Мф. 22:14 и сильно затемняют смысл всей притчи.

17. Возвещение о страданиях.

17. И, восходя в Иерусалим, Иисус дорогою отозвал двенадцать учеников одних, и сказал им:

(Мк. 10:32; Лк. 18:31). Слова Матфея не связаны никакими наречиями с предыдущим, за исключением союза *и* (καί). Можно даже предполагать, что здесь — пропуск в изложении событий, которые совершились незадолго до последней Пасхи (4-го года общественного служения Иисуса Христа), только отчасти заполненный Ин. 11:55-56. “Ученики отозваны были,” очевидно, потому, что речь Спасителя, по своему содержанию, требовала тайны, или как думает Евфимий Зигабен: “потому что не должно было сообщать этого многим, чтобы они не соблазнились.”

18. вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть; 19. и предадут Его язычникам на поругание и биение и распятие; и в третий день воскреснет.

(Мк. 10:33, 34; Лк. 18:32-34). Под “язычниками” понимаются римляне.

20. Просьба матери сынов Зеведеевых.

20. Тогда приступила к Нему мать сыновей Зеведеевых с сыновьями своими, кланяясь и чего-то прося у Него.

(Мк. 10:35). У Марка с просьбою ко Христу обращаются ученики, названные по имени, Иаков и Иоанн, сыновья Зеведея. Совершенно понятно, что в историческом повествовании возможно было говорить и о матери вместе с ее сыновьями, и об одних только сыновьях, ради краткости не упоминая о матери. Для выяснения причин просьбы следует, прежде всего, обратить внимание на прибавку у Лк. 18:34 (которой не имеется у других синоптиков), где сообщается, что ученики не поняли слов Христа о Его страданиях. Но на слово “воскреснет” они могли обратить особенное внимание и несколько понять его, хотя и в превратном смысле.

Как называлась по имени мать Иакова и Иоанна, вопрос об этом довольно труден. Там в Евангелиях, где упоминается о “матери сыновей Зеведеевых” (Мф. 20:20; 27:56), она нигде не называется Саломией; а там, где говорится о Саломии (Мк. 15:40; 16:1), она нигде не называется “матерью сыновей Зеведеевых.” Только преимущественно на основании сличения показаний Мф. 27:55, 56 и Мк. 15:40, 41 приходят к выводу, что матерью сынов Зеведеевых была именно Саломия. Это легко видеть из следующего. При кресте были женщины, смотревшие издали на распятие:

Мф. 27:56.	Мк. 15:40.
Между ними были Мария Магдалина и Мария, мать Иакова, и Иосии, и мать сыновей Зеведеевых.	Были тут и женщины, которые смотрели издали; между ними была и Мария Магдалина, и Мария, мать Иакова Меньшего и Иосии, и Саломия.

Отсюда видно, что “мать сынов Зеведеевых” упоминается у Матфея там, где Марк говорит о Саломии. Далее евангелист Иоанн говорит (19:25), что “при кресте Иисуса стояли мать Его и сестра матери Его, Мария Клеопова и Мария Магдалина.” Это место можно читать двояко, именно:

1. Мать Его (Христа),
2. и сестра Матери Его, Мария Клеопова,
3. и Мария Магдалина.

или:

1. Мать ЕГО,
2. и сестра матери Его,
3. Мария Клеопова,
и Мария Магдалина.

По первому чтению, следовательно, при кресте стояли только три женщины, по второму — четыре. Первое чтение опровергается на том основании, что если бы Мария Клеопова была сестрой Богоматери, то две сестры назывались бы одинаковым именем, что весьма невероятно. Далее в Евангелии Иоанна указываются две как бы группы женщин, и имена первой и второй, а затем третьей и четвертой соединяются союзом “и:”

1-я группа: Матерь Его и сестра Матери Его, 2-я группа: Мария Клеопова и Мария Магдалина.

Таким образом, и здесь под “сестрой Матери Его” возможно разуметь Саломию или мать сыновей Зеведеевых. Такое отождествление, по разным причинам, не может, конечно, считаться вполне несомненным. Но ему нельзя отказать в некоторой вероятности. Если, с одной стороны, Саломия была “матерью сыновей Зеведеевых,” а с другой — сестрой Марии, матери Иисуса, то, значит, Иаков и Иоанн Зеведеевы были двоюродными братьями Христа. Саломия находилась в числе женщин, сопровождавших Иисуса Христа, которые следовали за Ним в Галилее и служили Ему (Мф. 27:56; Мк. 15: 41).

По всей вероятности, мысль обратиться с просьбой к Иисусу Христу возникла у самих апостолов, и они попросили свою мать передать свою просьбу Иисусу Христу. У Марка просьба учеников выражается в такой форме, какая была прилична только при обращении к Царю и в некоторых случаях даже произносилась и предлагалась самими царями (ср. Мф. 14:7; Мк. 6:23). На основании показания Матфея можно заключать, что Саломия, при всем почтении к Иисусу Христу, не обладала достаточными сведениями о характере и цели Его служения. Она подошла с своими сыновьями к Иисусу Христу, кланялась Ему и просила о чем-то (τι). Она, без сомнения, говорила, но слова ее были так неясны и неопределенны, что Спаситель должен был спросить, чего именно она хочет.

21. Он сказал ей: чего ты хочешь? Она говорит Ему: скажи, чтобы сии два сына мои сели у Тебя один по правую сторону, а другой по левую в Царстве Твоем.

(Мк. 10:36, 37) Христос обращается к ученикам с вопросом, чего они хотят. Вместо “скажи” у Марка более категорическое “дай” (δοῦς). Вместо “в Царстве Твоем” — “в славе Твоей.” Другие различия в речи евангелистов обуславливаются тем, что просьба влагается в уста различных просителей. Саломия просила о том, чтобы в будущем Царстве Своем Спаситель посадил ее сыновей, одного по правую и другого по левую Его сторону. Обычай, на который здесь указывается, не исчезли до сих пор. Места по правую и по левую руку, т.е. в самой близи какого-нибудь важного лица, считаются до сих пор особенно почетными. То же было у древних языческих народов и евреев. Места самые близкие к царскому престолу были самыми почетными. Об этом упоминается в Библии в 3 Цар. 2:19; Пс. 45:10. Иосиф Флавий (Древн. 6:11, 9) излагает известный библейский рассказ о бегстве Давида, когда Саул, в праздник новомесячия, очистив себя по обычаю, возлег за столом, причем сын его Ионафан сел по правую его сторону, а Авенир — по левую. Смысл просьбы матери сыновей Зеведеевых был, следовательно, тот, чтобы Христос предоставил ее сыновьям главные, самые почетные места в Царстве, которое будет Им учреждено.

22. Иисус сказал в ответ: не знаете, чего просите. Можете ли пить чашу, которую Я буду пить, или креститься крещением, которым Я крещусь? Они говорят Ему: можем.

(Мк. 10:38). Спаситель указывает, что ученики не знают и не понимают, в чем заключается Его истинная слава и Его истинное владычество и царство. Это — слава, владычество и царство Отрока Господня, предающего Себя в жертву для искупления человечества. Златоуст выражает это хорошо, так перифразируя речь Спасителя: “вы напоминаете Мне о чести и венцах, а Я говорю о подвигах и трудах, вам предлежащих.” В сущности, в словах матери сынов Зеведеевых и их самих содержалась просьба о допущении к страданиям, которые предстояли Христу и о которых Он уже говорил раньше. Поэтому реаль-

ный смысл просьбы был страшен; но ученики не подозревали этого. Спаситель, в полном согласии с только что преподанным сообщением, или, лучше, учением (20:18, 19), разоблачает истинный ее смысл. Он указывает на чашу, которую Ему предстояло пить (Мф. 26:39), которую псалмопевец (Пс. 114:3) называет болезнями смертными, муками адскими, теснотою и скорбью (на эти тексты указывает Иероним в своем толковании 22 стиха). Спаситель не говорит, что просьба учеников основывалась на неправильном представлении учениками природы Его духовного Царства и *не предсказывает здесь о том, что Он будет распят среди двоих разбойников*. Он говорит только, что страдания, принесение Себя в жертву и смерть не ведут и не могут быть путем к мирскому владычеству. Он говорит только о чаше, не добавляя, впрочем, что это будет чаша страданий. Очень интересно, что слово “чаша” употреблялось в ветхозаветном писании в двух смыслах, для обозначения и счастья (Пс. 15:5; 22:5), и бедствий (Пс. 10:6; Ис. 3:22). Но сомнительно, поняли ли слова Христа ученики в первом именно смысле. Самое вероятное предположение то, что их понимание было, так сказать, чем-то средним (ср. Лк. 18:34). Они не понимали всей глубины смысла слова “чаша” со всем, что здесь подразумевалось; но, с другой стороны, не представляли дела и так, что тут будут только одни страдания и ничего больше. Они могли представлять дело так: для приобретения внешнего, мирского владычества им нужно предварительно испить чашу страданий, которую предстояло испить Самому Христу. Но если Сам Христос будет ее пить, то почему же и им не принять в этом? Это не должно превзойти и не превзойдет их сил. И вот, на вопрос Христа ученики смело отвечают: можем. “В пылу усердия они тотчас изъявили согласие, не зная того, что сказали, но надеясь услышать согласие на свою просьбу” (Иоанн Златоуст).

23. И говорит им: чашу Мою будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься, но дать сесть у Меня по правую сторону и по левую — не от Меня зависит, но кому уготовано Отцем Моим.

(Мк. 10:39, 40). Стих этот всегда считался одним из труднейших для истолкования и даже дал повод некоторым еретикам (арианам) ложно утверждать, что Сын Божий не равен Богу Отцу. Мнение ариан было отвергнуто всеми Отцами церкви, как неосновательное и еретическое, ибо из других мест Нового Завета (Мф. 9:6, 8; 28:18; Мк. 2:10; Ин. 17:2; 10:30 и пр.) ясно видно, что Христос везде присваивает Себе власть равную с Богом Отцом.

Для правильного истолкования изложенных в 23 стихе изречений Спасителя следует обратить внимание на два весьма важных обстоятельства. Во-первых, если ученики и их мать в 21 стихе просят Его о первых местах в Царстве Его или в “славе,” то в речи Спасителя, начиная с 23 стиха и кончая 28 (и у Луки в отделе, поставленном в другой связи, 22:24-27, который иногда приводится здесь в виде параллели), ни о царстве, ни о славе совсем нет ни малейшего упоминания. Придя в мир, Мессия явился как страдающий Отрок Господень, Искупитель человечества. Отсюда ясно, что сесть по правую и по левую сторону Христа не значит *прежде всего* участвовать в Его славе, а указывает на предварительное приближение к Нему в Его страданиях, на самоотречение и несение креста. Только после этого предстоит людям возможность войти и в Его славу. *По изволению и совету* Божию всегда находятся люди, которые принимают участие в страданиях Христа и таким образом делаются Ему особенно близкими, как бы садятся по правую и по левую Его стороны. Во-вторых, следует заметить, что два евангелиста, Матфей и Марк, употребляют здесь два различных выражения: “кому уготовано Отцом Моим” (Мф.) и просто “кому

уготовано” (Мк.). Оба эти выражения точны и сильны и заключают в себе одну и ту же мысль — о *промыслительном* значении страданий в земной жизни человечества.

24. Услышав сие, прочие десять учеников вознегодовали на двух братьев.

(Мк. 10:41; Лк. 22:24). Причиной негодования 10 учеников была просьба Иакова и Иоанна, клонившаяся к умалению прочих апостолов. Возникновение подобных явлений показывает во всяком случае, что ученики Христа не всегда отличались даже в Его присутствии любовью друг к другу и совершенно братским единением. Но в настоящем случае так было не от злобы, а больше, по-видимому, от простоты, неразвитости и недостаточного усвоения учения Христова. Борьба из-за первых мест в новом царстве, местничество, повторилась и еще, на тайной вечери.

25. Иисус же, подзвав их, сказал: вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими;

(Мк. 10:42; Лк. 22:25). У Луки совершенно в другой связи. У Марка речь сильнее, чем у Матфея; вместо более однозначного “князья народов” (ἀρχοντες τῶν ἐθνῶν) у Марка οἱ δοκοῦντες ἀρχεῖν τῶν ἐθνῶν, т.е. думающие, что они начальствуют над народами, мнимые владыки.

26. но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою;

(Мк. 10:43; Лк. 22:26). Противоположение тому, что сказано в предыдущем стихе. У “народов” так, а у вас должно быть совершенно иначе. Слова Спасителя отличаются высокой поучительностью не только для духовных, но и для всех властителей и начальников, которые обыкновенно желают обладать всей “полнотой власти,” вовсе не думая о том, что истинная (а не мнимая) христианская власть основывается только на услугах, оказываемых людям, или на служении им, и притом без всякой мысли о какой-либо внешней власти, которая приходит сама собою.

27. и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом;

(Мк. 10:44). Мысль та же, что и в ст. 26.

28. так как Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих.

(Мк. 10:45; Лк. 22:27). Предлагается высочайший и всем, знакомым с жизнью Христа, понятный пример и образец. Христу служили и Ангелы и люди (Мф. 4:11; 8:15; 27:55; Мк. 1:13, 31; 15:41; Лк. 4:39; 8:3; 10:40; Ин. 12:2, 26); и Он требовал и требует Себе этого служения и даже отчета в нем (Мф. 25:34-45). Но никто не скажет, что учение, раскрываемое в разбираемом стихе, противоречит собственному Его учению и поведению или не соответствует действительности. Напротив, кажется, что указанные места из Евангелий не только не противоречат, а только еще сильнее подчеркивают мысль, что Сын Человеческий пришел на землю только затем, чтобы послужить. На Его служение людям и они отвечали Ему в некоторых случаях полным любви служением, и, таким образом, будучи слугой, Он вполне был Господом и Учителем и Сам называл Себя так (см. особенно Ин. 13:13, 14 и мн. др.). Но как все тут не похоже на обычное проявление власти со стороны

разных властителей и князей мира сего! Выражение ὡςπερ (в русском переводе “так как”) означает, собственно, “подобно тому как” (нем. gleichwie; лат. sicut), указывает на сравнение, а не на причину. Таким образом, смысл: кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом, подобно тому, как Сын Человеческий пришел и проч. Но в параллели у Марка те же слова приводятся в качестве причины (καί γαρ, русск. “ибо и”). Слово “пришел” указывает на сознание Христом Своего высшего происхождения и пришествия на землю из другого мира, из высшей сферы бытия. Об идее искупительного самопожертвования ср. 2 Мак. 7:37, 38.¹⁵⁸ Λύτρον, употребленное у Матфея (и Марка в параллели) только здесь, происходит от λύειν — развязывать, разрешать, освобождать; употреблялось у греков (обыкновенно во мн. ч.) и встречается в Ветхом Завете в смысле:

- 1) Исх. 21:30¹⁵⁹ выкупа за душу свою от угрожающей смерти;
- 2) Лев. 19:20¹⁶⁰ платы за женщину рабу и Лев. 25:25, 51, 52 — раба;
- 3) Чис. 18:15¹⁶¹ выкупа за перворожденное;
- 4) Притч. 13:8,¹⁶² в смысле умиловления.

Синонимические термины ἀλλάγμα (Ис. 43:3¹⁶³ и др.) и ἐξίλασμα (Притч. 21:18¹⁶⁴) — оба эти слова переводятся обыкновенно через “выкуп.” Единственное λύτρον поставлено, очевидно, в соответствие с единственным же ψυχήν. Христос не говорит, что Он отдаст душу Свою для искупления Себя, а для искупления “многих.” Слово “многих” возбуждало немало недоумений; если только для искупления “многих” людей, то, значит, не всех. Искупительное дело Христа простирается не на всех, а только на многих, может быть, даже сравнительно немногих, избранных. Иероним прибавляет: на тех, которые пожелали верить. Но Евфимий Зигабен и др. считают здесь слово πολλούς равнозначительным πάντας, потому что в Писании так говорится часто. Бенгель вводит здесь понятие об индивидуумах и говорит, что здесь Спаситель говорит о предании Себя в жертву за многих, не только за всех, но даже и за отдельных (et multis, pop solum universis, sed etiam singnlis, se impendit Redemptor). Говорили еще, что πάντων есть объективное, πολλών — субъективное обозначение тех, за которых Христос умер. Он умер за всех — объективно; но субъективно будет спасено Им только огромное множество, которого никто не мог бы сосчитать, πολλοί. У Апостола Павла в Рим. 5:12-19 наблюдается смена οί πολλοί и просто πολλοί и πάντες. Действительный смысл ἀντί πολλών выражен в месте, которое может служить параллелью для настоящего, 1 Тим. 2:6,¹⁶⁵ где λύτρον ἀντί πολλών, как здесь у Матфея, заменяется ἀντίλυτρον υπέρ πάντων. Все эти толкования удовлетворительны и могут быть приняты.

¹⁵⁸ Я же, как и братья мои, предаю и душу и тело за отеческие законы, призывая Бога, чтобы Он скоро умилосердился над народом, и чтобы ты с муками и карами исповедал, что Он един есть Бог, и чтобы на мне и на братьях моих окончился гнев Всемогущего, праведно постигший весь род наш.

¹⁵⁹ если на него наложен будет выкуп, пусть даст выкуп за душу свою, какой наложен будет на него.

¹⁶⁰ Если кто переспит с женщиною, а она раба, обрученная мужу, но еще не выкупленная, или свобода еще не дана ей, то должно наказать их, но не смертью, потому что она несвободная.

¹⁶¹ Все, разверзающее ложесна у всякой плоти, которую приносят Господу, из людей и из скота, да будет твоим; только первенец из людей должен быть выкуплен, и первородное из скота нечистого должно быть выкуплено;

¹⁶² Богатством своим человек выкупает жизнь свою, а бедный и угрозы не слышит.

¹⁶³ Ибо Я Господь, Бог твой, Святыи Израилев, Спаситель твой; в выкуп за тебя отдал Египет, Ефиопию и Савею за тебя.

¹⁶⁴ Выкупом будет за праведного нечестивый и за прямодушного — лукавый.

¹⁶⁵ предавший Себя для искупления всех. Таково было в свое время свидетельство

29. Исцеление двух слепцов.

29. И когда выходили они из Иерихона, за Ним следовало множество народа.

(Мк. 10:46; Лк. 18:35 — 19:1-28). Распорядок событий у трех евангелистов здесь довольно труден. Лука (18:35) начинает свой рассказ: “когда же подходил Он к Иерихону (ἐγένετο δε ἐν τῷ ἐγγίξειν αὐτόν εἰς Ἱεριχὼν); Мк. (10:46): “приходит в Иерихон” (καὶ ἔρχονται Ἱεριχὼν); Матфей: “и когда выходили они из Иерихона” (καὶ ἐκπορευομένων αὐτῶν ἀπὸ Ἱεριχὼν). Если принимать эти показания евангелистов в их точном значении, то вначале нужно поместить рассказ Лк. 18:35-19:1-27, где сообщается об исцелении одного слепого (18:35-43) до вступления в Иерихон; затем, когда Иисус Христос вошел туда, Он посетил Закхея (19:1-10) и сказал притчу о десяти минах (19:11-27). Затем после заметки Марка “приходят в Иерихон,” Лк. 19:1, идет параллельный рассказ двух первых евангелистов (Мф. 20:29-30; Мк. 10:46), и наконец, к ним присоединяется Лука в 18:38. При таком порядке, однако, не устраняются большие трудности, что видно будет из дальнейшего.

Иерихон находился на западной стороне Иордана, несколько севернее от впадения Иордана в Мертвое море. В Новом Завете о нем упоминается только шесть раз (Мф. 20:29; Мк. 10:46; Лк. 10:30; 18:35; 19:1; Евр. 11:30). По-гречески пишется Ἱεριχὼν и Ἱερεῖχῶν. В Ветхом Завете — часто; это был один из древнейших палестинских городов. Местность, где расположен город, одна из плодороднейших в Палестине, и во время Христа, вероятно, была в цветущем состоянии. Иерихон был известен пальмами, бальзамовыми и другими благоуханными растениями. На месте древнего города в настоящее время стоит селение Эриха, полное нищеты, грязи и даже безнравственности. В Эрихе насчитывают около 60 семейств. Во время шествия Христа из Иерихона в Иерусалим Его сопровождала большая толпа простого народа (ὄχλος πολὺς). (Сведения начала 1900 годов. В Книге Иисуса Навина (глава 6) говорится, что вокруг городских стен семь раз пронесли Ковчег Завета, а священники при этом трубили в трубы. Когда город обходили в седьмой раз, израильтяне издали громкий крик, “и обрушилась стена города до своего основания, и народ пошел в город, каждый со своей стороны, и взяли город.”

Когда археологи в 1930 году раскопали древний Иерихон, они думали, что обнаружили эту обрушившуюся стену. Но выяснилось, что найденные развалины примерно на 1000 лет древнее, чем история похода Иисуса Навина против этого города в XIII веке до н. э. Холм, под которым был погребен Иерихон, по-арабски называется Тель эс-Султан и находится в двух километрах к северо-западу от современного Иерихона. Раскопки под руководством Кэтлин Кенайонс в 1950 году показали не только то, что Иерихон старше Иисуса Навина, но и то, что это вообще одно из самых древних поселений в мире. *Прим. ред.*)

30. И вот, двое слепых, сидевшие у дороги, услышав, что Иисус идет мимо, начали кричать: помилуй нас, Господи, Сын Давидов!

(Мк. 10:46, 47; Лк. 18:35-38). Матфей говорит о двух слепцах, которых исцелил Спаситель по отшествии из Иерихона; Марк — об одном, называя его по имени (Вартимей); Лука также об одном, которого исцелил Спаситель до вступления Своего в Иерихон. Если допустить, что все евангелисты рассказывают об одном и том же, то здесь получают очевидные и совершенно непримиримые противоречия. Это доставляло еще в древности сильное оружие врагам христианства и Евангелий, которые считали это место за неопровержимое доказательство недостоверности евангельских рассказов. Попытки примирить рассказы со стороны христианских писателей встречаются, поэтому, еще в древности. Ориген, Евфимий Зигабен и др. принимали, что здесь говорится о трех исцелениях слепцов, об одном исцелении говорит Лука, о другом — Марк и о третьем — Матфей. Августин утверждал, что было только два исцеления, из которых об одном говорят Матфей и Марк и о другом — Лука. Но Феофилакт и другие все три исцеления считают за одно. Из

новых экзегетов одни объясняли разноречие тем, что тут было только два исцеления и только двух слепцов, о которых отдельно рассказывают Марк и Лука, из них одно совершилось пред вступлением в Иерихон, а другое по выходе из него. Матфей же оба исцеления объединил в одном рассказе. Другие — тем, что разноречие евангелистов зависело от того, что были различны источники, из которых каждый евангелист заимствовал свой рассказ.

Следует допустить, что рассказы евангелистов не позволяют нам признать ни трех лиц и их исцелений, ни объединить их в одно. Здесь — просто неясность в рассказе, что то недоговоренное, и это мешает нам представить и понять, как было на самом деле. Самый надежный путь к разрешению этого вопроса может, по-видимому, заключаться в следующем. Читая рассказы об исцелении слепцов, мы отнюдь не должны воображать, что как только кто-нибудь из них закричал, взывая ко Христу о помощи, так тотчас же и был исцелен. В крайне сжатом и кратком рассказе сближены между собою события, которые могли совершиться в течение более или менее длинного промежутка времени. На это указывает, между прочим, общее всем синоптикам показание, что народ запрещал слепцам кричать и заставлял их молчать (Мф. 20:31; Мк. 10:48; Лк. 18:39). Далее из рассказа Луки (18:35-43) совсем нельзя сделать вывода, что исцеление слепца совершилось *до вступления* Иисуса Христа в Иерихон. Напротив, если мы предположим, что оно было уже по отшествии Христа из Иерихона, то все подробности рассказа Луки сделаются нам понятнее. Сначала слепец сидит у дороги, прося милостыни. Узнав, что мимо него проходит толпа, он спрашивает, что это такое. Узнав, что “Иисус Назорей идет,” он начинает кричать о помощи. Шедшие впереди заставляют его молчать; но он кричит еще громче. Ниоткуда не видно, что в то время, когда все это происходило, Иисус Христос стоял на одном месте. Он остановился только тогда, когда вышел из Иерихона и велел привести слепого к Себе. Если велел привести, то, значит, слепой не находился от Него в самом близком расстоянии. К этому нужно добавить, что при прохождении через какой-нибудь город, его можно пересечь и в продолжительное, и в короткое время, смотря по его величине. Даже через самый большой город можно пройти в короткое время, пересекая, например, окраины. Ниоткуда не видно, что Иерихон был тогда большой город. Таким образом, мы имеем полное право отождествлять слепца, о котором рассказывает Лука, или с Вартимеем Марка, или с одним из слепцов, не названных по имени, о которых рассказывает Матфей. Значит, у всех трех евангелистов существует полное согласие относительно факта, что слепцы были исцелены по отшествии Иисуса Христа из Иерихона. Покончив с этою трудностью, мы должны, насколько возможно, разъяснить и другую. По Марку и Луке слепой был один, по Матфею — два. Но спрашивается, если исцелен был только один слепец, то зачем Матфею нужно было говорить, что их было два? Если, как утверждают, он имел пред собою Евангелия Марка и Луки, то неужели он хотел подорвать доверие к этим евангелистам, давая иное показание, без всяких оговорок о неверности их сообщений? Неужели, прибавляя одно, будто бы вымышленное им чудо, он хотел искусственно увеличить славу Христа, как целителя? Все это крайне невероятно и несообразно ни с чем. Скажем, что так нелепо было бы рассуждать даже при самом враждебном отношении к Евангелиям. Далее, если бы даже Марк и Лука знали, что исцелены были два слепца, но пожелали намеренно (в настоящем случае никакого особенного намерения совсем незаметно) сообщить только об одном исцелении и исцеленном, то и тогда ни один добросовестный критик, знакомый с документами, и особенно древними, не решился бы обвинять евангелистов в вымысле и искажении исторических фактов. Правда, мы не можем объяснить, почему Матфей

рассказывает о двух слепцах, а Марк и Лука только об одном. Но фактически вполне могло быть, что были исцелены два слепца во время движения народной толпы; это совсем не противоречит никакой исторической вероятности.

31. Народ же заставлял их молчать; но они еще громче стали кричать: помилуй нас, Господи, Сын Давидов!

(Мк. 10:48; Лк. 18:39). Почему народ заставлял слепцов молчать? Может быть, проходившие мимо слепцов заставляли их молчать просто потому, что они “нарушали общественную тишину” и их крик не согласовался с тогдашними правилами общественного приличия.

32. Иисус, остановившись, подозвал их и сказал: чего вы хотите от Меня?

(Мк. 10:49; Лк. 18:40). Очень заметно, что здесь у Луки мягкие, изящные и точные греческие выражения. Матфей и Марк употребляют красивое, но свойственно больше простонародному говору слово φωνεῖν (издавать звук и затем звать, подзывать). По Матфею, Иисус Христос подозвал (ἐφώνησεν) слепцов Сам; по Марку — велел позвать (εἶπεν φωνήσατε). У Марка сообщаются дальше интересные и живые подробности о разговоре со слепцом лиц, звавших его, и о том, как он, сбросив с себя одежду, встал (вспрыгнул, вскочил — ἀναπηδήσας) и пошел (не сказано — побежал) к Иисусу Христу. Вопрос Христа отличается естественностью.

33. Они говорят Ему: Господи! чтобы открылись глаза наши.

(Мк. 10:51; Лк. 18:41). Речь слепых у Матфея (и других синоптиков) сокращенная. Полная речь такова: Господи! мы хотим, чтобы открылись глаза наши. Слепцы не просят о милостыне, а о совершении чуда. Очевидно, они раньше слышали о Христе, как Целителе. Исцеление слепорожденного, о чем рассказывает Иоанн (9), следует относить ко времени раньше настоящих событий. И народу было, вероятно, известно, что Христос может отверзать очи слепым.

34. Иисус же, умиловшись, прикоснулся к глазам их; и тотчас прозрели глаза их, и они пошли за Ним.

(Мк. 10:52; Лк. 18:42, 43). По Матфею, Спаситель не говорит слепцам ни одного слова, но вместо того прикасается к их глазам. У Марка и Луки — иначе. Слово εὐθεως (тотчас) указывает на внезапное прозрение, о чем говорят также Марк и Лука (ευθύς и παραχρήμα).

Глава 21.

1. Вход Иисуса Христа в Иерусалим.

1. И когда приблизились к Иерусалиму и пришли в Виффагию к горе Елеонской, тогда Иисус послал двух учеников,

(Мк. 11:1; Лк. 19:28, 29; Ин. 12:12). Речь Иоанна в указанном стихе имеет общий смысл, не содержит подробностей, какие встречаются у синоптиков, относится к нескольким событиям. Иоанн говорит преимущественно о выступлении народа из Иерусалима на встречу Иисусу Христу. Но только при помощи Евангелия Иоанна можно точнее опреде-

лить время, когда все это происходило. Он говорит, что Иисус Христос пришел в Вифанию “за шесть дней до Пасхи.” Правда, выражение это недостаточно определено; если Пасха 29 года была 14 нисана в пятницу, то шестой день пред Пасхой может падать и на предыдущую субботу, и на послесубботный день. Вероятнее первое, и с этим согласуются обстоятельства, рассказанные Иоанном в 12:2-8 — о вечери, устроенной для Христа в Вифании и о помазании Его Марией драгоценным миром. Это был для Христа день отдыха и покоя. На другой день (Ин. 12:12) совершился торжественный вход Христа в Иерусалим. Синоптики пропускают здесь рассказ Иоанна о вечери в Вифании и представляют дело так, что Спаситель как бы непосредственно по прибытии из Иерихона в Вифанию совершил вход в Иерусалим. Но рассказ их, в сущности, не противоречит показаниям Иоанна. Матфей и Марк передают о вечери в доме Вифании в другом месте (Мф. 26:6-13; Мк. 14:3-9). Почему это так, об этом будет сказано при объяснении этого отдела. Теперь же мы должны лишь установить, что вход Господень совершился в послесубботный день. У нас он называется воскресеньем; как назывались следующие за субботой дни у евреев? В ответ на этот вопрос достаточно сказать, что названия отдельных дней у евреев не были употребительны, и когда это было нужно, то они употребляли числительные — первый, второй, третий и т.д. В Евангелиях встречаются только указания на субботу и пятницу, последняя не была, собственно, названием дня, а приготовления (παρασκευή) к субботе. Если Пасха в 29 году была 14 нисана в пятницу, то отсюда можно заключать, что Спаситель совершил вход в Иерусалим в первый день недели и в 10 день месяца нисана, когда, по закону (Исх. 12:3), иудеи должны были готовить пасхального агнца.

Гораздо труднее определить, где находилась Виффагия, о которой упоминают Матфей и Лука. Марк о ней ни слова не говорит, упоминая только о Вифании; Лука сообщает, что Христос “приблизился к Виффагии и Вифании, к горе, называемой Елеонскою” (19:19). Из этого последнего показания нельзя заключать, что Спаситель приблизился сначала к Виффагии и затем к Вифании. Лука выражается здесь неопределенно, перечисляя, без соблюдения порядка, селения, которые были на пути. Дошедшие до нас сведения о Виффагии вообще отличаются темнотой. Некоторые говорят, что в настоящее время от нее не осталось никакого следа. О ней не упоминается в Ветхом Завете, в Новом — только здесь у Матфея и в параллели Луки (у Мк. 11:1, только в немногих и незначительных кодексах), также в Талмуде (Buxtorff, lex. Chald. col. 1691 sd). Слово Виффагия значит “дом смокв;” по Оригену, она находилась “близ горы Елеонской.” Ориген говорит еще, что Виффагия была “священническим местом” (ἡ τις τῶν ἱερῶν ἣν ἠορίον), и на слова его ссылается Шюрер (2:297, прим.). В 1877 г. найден был камень с фресками и датированный надписями 12 века, где, между прочим, встречается и название Виффагии. Камень тождествен с тем, о котором упоминают Теодорих в 1072 г. и Феодосий около 530 г. (см. Цан, с. 608-9, прим. 4). Можно считать достоверным, что Виффагия, как и Вифания, находилась на восточной стороне горы Елеонской; недалеко одна от другой.

Выйдя из Вифании утром в первый день недели, Иисус Христос послал туда двоих учеников. О том, кто были эти ученики, неизвестно.

2. сказав им: пойдите в селение, которое прямо перед вами; и тотчас найдете ослицу привязанную и молодого осла с нею; отвязав, приведите ко Мне;

(Мк. 11:2; Лк. 19:30). В какое селение послал учеников Иисус Христос? По Матфею, Он прибыл (ἦλθον) в Виффагию и, следовательно не мог посылать учеников в это селение; по Марку — в Вифанию и, следовательно мог послать в Виффагию; по Луке, при-

был в Виффагию и Вифанию, и куда послал, остается совершенно неясным. Дело несколько разъясняется Иоанном, по которому исходным пунктом путешествия Христа в Иерусалим была Вифания (12:1 и сл.). Но, в таком случае, как же понимать выражения Матфея и Луки, по которым Христос послал учеников из Виффагии. Была ли “предняя весь” третьим селением, или это была та же Виффагия? По одним, здесь разумеется видимое с пути (κατέναντι ὁμών), но не лежащее на пути селение, которое называлось Виффагией; положения его ни на основании Евангелий, ни талмудических свидетельств нельзя определить. По другим, название Виффагии было дано, может быть, не селению, а всей местности, где оно находилось. Это был “дом смокв,” место, усаженное смоковницами. Иисус Христос, подойдя к месту, которое было садом и называлось Виффагией, мог послать оттуда учеников в самое селение. Третьи объясняют так: было естественно, если Христос, зная, что предстоит Ему, пошел в Иерусалим по главной дороге через гору Елеонскую. Вскоре по выходе из Вифании (и Виффагии) Он направился по дороге, которая идет по оврагу, откуда видна вершина Сиона, но остального Иерусалима не видно. Как раз против места, откуда в первый раз показывается Сион по другую сторону оврага, находятся остатки какого-то древнего селения. Не здесь ли Спаситель и сказал двум ученикам, чтобы они шли в предлежащую весь? Главная дорога здесь круто сворачивает вправо, отлого спускается в глубь оврага, на небольшом расстоянии от селения, находящегося в развалинах. Два ученика могли пересечь овраг прямо, на что могли потребоваться одна — две минуты, а Спаситель со Своими спутниками в это время медленно делал обход по дороге. Это последнее мнение заслуживает внимания. Так часто бывает, что дорога, вследствие различных условий местности, опять как бы возвращается к тому месту, из которого выходит.

При отправлении учеников им было сказано, что они найдут “тотчас” ослицу привязанную и молодого осла (осленка) вместе с нею; пусть ученики отвяжут ослицу и приведут ее с осленком ко Христу. У Марка, Луки и Иоанна (12:14) говорится только об осленке, причем сообщается, что на него никто не садился. Заметим здесь, что ничего противоречащего здесь другим евангелистам у Матфея нет. Говорят даже, что рассказ Матфея здесь не только подробнее, но и отличается большею точностью, чем у других евангелистов. Но Матфей не упомянул бы, может быть, об ослице, которая была, собственно, не нужна, если бы не привел далее пророчества (ст. 4), в данном случае буквально исполнявшегося на Христе. Разбор этих событий будет дан ниже. Приводя пророчество, Матфей хотел показать, что события были не случайными, а предсказанными. Иустин (Apol. 1:32) связывает этот стих с пророчеством Быт. 49:11.¹⁶⁶ В осленке, на котором никто не садился, видят еще “знаменательный символизм,” имеющий связь с обычными условиями посвящения Всевышнему (ср. Чис. 19:2; Втор. 21:3).

3. и если кто скажет вам что-нибудь, отвечайте, что они надобны Господу; и тотчас пошлет их.

(Мк. 11:3; Лк. 19:31). Марк и Лука говорят опять об одном осленке. Лука пропускает “и тотчас пошлет их.” Если рассказанное в предыдущем стихе может считаться чудом предвидения или зрения на расстоянии, то в рассказанном в 3 и следующем стихах едва ли возможно предполагать какое-нибудь чудо. Готовность хозяев животных “тотчас” (Матфей и Марк) отпустить их объясняют тем, что хозяева или хозяин не только знали Христа лично, но и находились в числе Его почитателей. Поэтому достаточно было произ-

¹⁶⁶ Он привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей; моет в вине одежду свою и в крови гроздов одеяние свое;

нести одно только слово “Господь” или “Господь требует,” чтобы хозяева тотчас же согласились исполнить требование.

4. Всё же сие было, да сбудется реченное через пророка, который говорит: 5. Скажите дочери Сионовой: се, Царь твой грядет к тебе кроткий, сидя на ослице и молодом осле, сыне подъяремной.

Ин. 12:15 — почти в той же связи. Много глумлений было в разное время по поводу этих стихов, помещенных у Матфея. Штраус осмеивал рассказ евангелиста, говоря, что два посланные Христом в Виффагию ученика по Его повелению привели оттуда ослицу с осленком, на обоих животных ученики возложили свои одежды и посадили на них Иисуса. Когда мы подумаем, говорит Штраус, как Иисус ехал одновременно на двух животных (о попеременной езде на том и другом животном на коротком расстоянии говорить невозможно), то наш рассудок молчит, и мы не можем рассуждать до тех пор, пока не ознакомимся точнее с цитируемым евангелистом местом из пророка. Всякий, кто знаком с еврейской поэзией, знает, что здесь нет речи о двух животных, а говорится об одном и том же. Сначала оно называется ослом, а потом ближе определяется как осленок. Издателю первого Евангелия это было столь же хорошо известно, как и вам; но так как он в этом месте книги пророка Захарии видел пророчество о Христе, то на этот раз захотел принять его буквально и подумал, что тут указывается на двух животных. Если он, таким образом, вполне оправдал предсказание, то думал, что исполнил свой долг, и не задавался целью выяснить дальнейший вопрос,” каким образом возможно было одному Мессии совершать путешествие на двух ослах.

Но критик ошибается, потому что если и в пророчестве Захарии не говорится об ослице, то и Матфей не изменяет этого пророчества так, чтобы получился требуемый смысл. Русский перевод пророческого текста (“на ослице”), Вульгаты (*super asinam*) не точен; но в славянском (“на осли и жребя”) точно. В греческом *ἐπί ὄνου* — без артикля и слово это можно понимать и в значении осла, и в значении ослицы. Таким образом, в общем Матфей согласен как с еврейским, так и с греческим текстом Зах. 9:9.¹⁶⁷ Правда, у LXX вместо *ἐπί ὄνου*, как у Матфея, употреблено *ἐπί ὑποζυγίων καί πώλου νέου*, и это, вероятно, подало повод к замене “осла” “ослицей” в русском переводе и Вульгате.

Слово *ὑποζυγίων* может указывать, что Матфей приводит текст по переводу LXX; но его цитата в частности разнится как от еврейского, так и греческого текста. Из сказанного можно видеть, что если бы евангелист хотел при помощи будто бы вымышленного им события подтвердить ветхозаветную цитату из пророка Захарии, то ему не было никакой надобности к осленку прибавлять еще ослицу. Если он передает о событии иначе, то этого требовал от него не пророческий текст, а самая историческая действительность. Здесь было то, что бывает обыкновенно. Как наша мысль или подтверждается, или исправляется действительностью, так и пророчество может подтверждаться и исправляться ею же. По мысли пророка, должно было бы быть вот что, а в действительности было вот что. Действительность несколько не противоречила пророчеству; но последнее получило в ней совершенно оригинальное и совершенно непредвиденное подтверждение. Показание Иоанна, что приведен был ко Христу не *ὄνος* (осел), а маленький ослик (*ὄνάπιον*, 12:14) разъясняет все недоумения. Ясно, что это был еще детеныш, маленький ослик, который не отвык от матери. Она нужна была, очевидно, для того, чтобы и его заставить идти. Ка-

¹⁶⁷ Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной.

кого-либо особенно символического смысла здесь, по-видимому, нет. Но самый факт, что Спаситель ехал на молодом необъезженном ослике, весьма интересен и характерен. Как ни величественно было начавшееся в это время около Христа народное движение, Сам Он был так кроток, что ехал не на лошади (как завоеватели), и даже не на большом осле, а на ослике, сыне подъяремной (ср. речи о снаряжении царей Втор. 17:16; Пс. 19:8).

6. Ученики пошли и поступили так, как повелел им Иисус:

(Мк. 11:4-6; Лк. 19:32-34; Ин. 12:13). В то время, как все это происходило, в народе разнесся слух о том, что Иисус Христос отправляется в Иерусалим. Сравнивая здесь выражения евангелистов, находим, что в них как бы отражается самая беспорядочность народного движения, какая обыкновенно бывает в подобных случаях. Одни едут навстречу Спасителю, другие — за Ним и впереди Него. Матфей сообщает только об исполнении учениками повеления Спасителя. Марк и Лука — о разговоре с разными лицами при отвязывании и взятии осленка и ослицы. Но Иоанн уже в это время спешит навстречу Спасителю со своим приветственным хором и заставляет нас прислушиваться к крикам “осанна” (12:13). Таков наиболее вероятный распорядок здесь евангельских событий. По словам Иоанна, народное движение из Иерусалима началось вследствие того, что народ знал и свидетельствовал о воскрешении Спасителем Лазаря из мертвых (12:17).

7. привели ослицу и молодого осла и положили на них одежды свои, и Он сел поверх их.

(Мк. 11:7; Лк. 19:35; Ин. 12:14). Ученики покрыли одеждами обоих животных потому, что не знали, на какое из них сядет Иисус Христос. “Поверх их,” т.е. поверх одежд. Одежды были, очевидно, положены вместо седла. Иероним прямо говорит, что это сделано было для того, чтобы Иисусу Христу “было помягче сидеть” (ut Jesus mollius sedeat).

8. Множество же народа постилали свои одежды по дороге, а другие резали ветви с деревьев и постилали по дороге;

(Мк. 11:8; Лк. 19:36). Лука не говорит о ветвях. Все это торжество было возможно более удобным путем для медленно вступающего в Иерусалим Нового и Великого Царя. Феофилакт замечает: “что касается прямого, исторического смысла, то подстилание одежд выражает великую честь.” Подобный же вход “с славословиями, пальмовыми ветвями, с гусями, кимвалами и цитрами, с псалмами и песнями” совершил в Иерусалимскую крепость Симон Маккавей (1 Мак. 13:51;¹⁶⁸ ср. 4 Цар. 9:13). Но тогда это было торжество победителя (“ибо сокрушен был великий враг Израиля”), теперь же это было торжество Царя, идущего на великие и страшные страдания, Отрока Господня, вступающего в Иерусалим для искупления человечества. Он, по словам Златоуста, и прежде часто приходил в Иерусалим, но никогда не входил в него так торжественно. “Конечно, это возможно было сделать и с самого начала, но было бы не нужно и бесполезно.”

9. народ же, предшествовавший и сопровождавший, восклицал: осанна Сыну Давиду! благословен Грядущий во имя Господне! осанна в вышних!

¹⁶⁸ и взшел в нее в двадцать третий день второго месяца сто семьдесят первого года с славословиями, пальмовыми ветвями, с гусями, кимвалами и цитрами, с псалмами и песнями, ибо сокрушен великий враг Израиля.

(Мк. 11:9, 10; Лк. 19:37,¹⁶⁹ 38; Ин. 12:15-18). Лука дополняет слово “грядущий” двух первых евангелистов словом “царь” (ὁ βασιλεύς — так по некоторым чтениям). У Матфея речь сокращенная, сравнительно с Марком и Лукой. Спаситель сделался центром народного движения. Ему предшествовали, сопровождали Его и следовали за Ним люди. Народа, собравшегося на Пасху, было много. Бывали года, когда, по приблизительным подсчетам, народу в Иерусалиме бывало более двух миллионов. Слова “осанна” и проч. заимствованы из псалма (117:25-26),¹⁷⁰ который, вероятно, часто пели паломники в Иерусалиме. Псалом был частью так называемого “аллилуии,” или “пасхального гимна.” Феофилакт объясняет слово осанна так: “по словам одних оно означает “песнь” или “псалом,” а по словам других,” что вернее, — “спаси нас.” Слово “осанна” состоит из двух еврейских слов: *оса* и *на*. Первое происходит от евр. *шава* или *шуа*, быть свободным, в пизл — искать освобождения, взывать о помощи, спасении; *на* — нем. *dach*, усиливает глагол, выражает поощрение и просьбу; русск. “спаси же.” Чтобы лучше объяснить это слово, нужно различать первоначальное и позднейшее его значение. Первоначальное значение “дай спасение,” “спаси.” Если иметь в виду только первоначальное значение слова, то слова евангелистов следует переводить так: “помоги, Боже, дай спасение Сыну Давидову.” Первоначально “осанна” было зовом, обращением к Богу о помощи (как в Пс. 117:25); но потом, вследствие частого употребления, потеряло свой первоначальный смысл и сделалось простым приветствием, совершенно равнозначительным нашим “ура,” “vive,” “hoch” и пр. Как наше “ура” не заключает в себе какого-нибудь определенного смысла и есть только удобное слово для выражения народных приветствий, так и “осанна.” Но, сделавшись народным, “осанна” сохранило некоторые особенности, напоминавшие об его первоначальном смысле. Поэтому если нам нельзя говорить “ура в вышних,” то еврейскому выражению такой оборот, напротив, был вполне свойствен. Цан связывает выражение “в вышних” с словом осанна еще несколько и иначе. В Пс. 148:1 говорится: “хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних (евр. бамромим),” и то же еврейское выражение употреблено у Иова 16:19; 25:2; 31:2. В Евангелии Евреев, как свидетельствует Иероним, не один раз (в письме к папе Дамасу и комментарии на Мф.), стояло в 9 стихе, *osanna boggata* (испорченное еврейское “бамромим”). Таким образом, народный крик был столько же приветствием Спасителю, сколько и просьбою к Богу, живущему в вышних. Смысл всего выражения: сохрани или спаси, Боже, Сына Давидова. У греков и римлян вместо “осанна” или нашего “ура” употреблялись крики: *ὦ παῖν* и *io triumphe*.

Выражение ὁ ἐρχόμενος — грядущий, которое у Луки заменяется ὁ βασιλεύς — царь, было тогдашним названием Мессии. Народ назвал Христа Царем или Мессией, соединяя с этими названиями земные представления, как о царе завоевателе и покорителе народов. Истинного значения слова Мессия в то время народ не мог понимать. Но приветствуемый Царь отличался от обыкновенных царей-завоевателей тем, что приходил во имя Господне, подобно лучшим и благочестивым иудейским царям. “Во имя Господне” — это выражение следует поставлять в связь с ὁ ἐρχόμενος, а не с ἐυχόμενος. Подобные же выражения часто слышались из уст народа во время праздника кущей.

10. Очищение храма.

¹⁶⁹ говоря: благословен Царь, грядущий во имя Господне! мир на небесах и слава в вышних!

¹⁷⁰ О, Господи, спаси же! О, Господи, споспешествуй же! Благословен грядущий во имя Господне! Благословляем вас из дома Господня.

10. И когда вошел Он в Иерусалим, весь город пришел в движение и говорил: кто Сей?

(Мк. 11:11). У Луки пред этим рассказывается о фарисеях, говоривших Христу, чтобы Он запретил ученикам Своим приветствовать Его, об ответе фарисеям Христа и о плаче над Иерусалимом (Лк. 19:39-44). Другие евангелисты, включая и Иоанна, рассказ Луки пропускают. Но за то Матфей говорит подробнее, чем Марк и Лука, о событиях очищения храма и чудесах Христа, совершенных там (10-17). Когда Спаситель вошел в Иерусалим, весь город “пришел в движение.” Он не был известен еще всем жителям Иерусалима и богомольцам. Поэтому многие спрашивали: кто это?

11. Народ же говорил: Сей есть Иисус, Пророк из Назарета Галилейского.

Феофилакт замечает: “бесхитростный и простой народ не завидовал Христу, но вместе с тем не имел о Нем и надлежащего понятия. Впрочем, так как слово “пророк” здесь стоит с членом (ὁ προφήτης), то можно и так понимать, что народ разумел ожидаемого пророка, т.е. того самого, о котором сказал Моисей: “Пророка восставит вам Господь Бог” — Не только можно, но и должно. Народ мог иметь ограниченные представления о Мессии. Но что он видел в торжественном входе Христа вступление ожидаемого Мессии, в этом невозможно сомневаться, потому что целью Христа теперь и было именно всенародное объявление Себя Мессией, но не в узком смысле — земного Царя, а в широчайшем и глубочайшем — Отрока Господня, хотя народу это и не было вполне понятно (Мк. 11:15, 16; Лук. 19:45). Точно определить здесь порядок рассказа четырех евангелистов очень трудно. Приблизительно это можно сделать так. Сначала разговор Христа с греческими прозелитами и речь Спасителя по этому поводу, о чем сообщает только Иоанн (12:20-36). Затем было то, о чем рассказывает евангелист Матфей дальше (ст. 14-16). Марк ограничивается здесь только весьма кратким замечанием, что “*вошел Иисус в Иерусалим в храм*” (11:11). Конец стиха Иоанна 12:36 показывает, что после беседы с греческими прозелитами Иисус Христос “*скрылся от них,*” т.е., вероятнее, от народа. Речь Иоанна в 12:37-50 можно считать собственным рассуждением евангелиста по поводу чудес Христа, рассказанных у Мф. 21:14-16. Мф. 21:17 соответствует Мк. 11:11 (конец). Если так, то Спаситель, после чудес, совершенных в храме, удалился в Вифанию, и этим закончились события первого дня еврейской недели, по-нашему недели Ваий. Рассказ Матфея ст. 12, 13, если сопоставить его о рассказом Марка, несомненно, относится к следующему дню, т.е. ко второму дню еврейской недели, или, по-нашему, понедельнику. Это, впрочем, не значит, что Матфей здесь сократил на один день время последовательных событий, как они распределены у Марка и Луки. У синоптиков рассказывается почти об одинаковых событиях, но Матфей рассказывает о них несколько искусственно и не в том хронологическом порядке, в каком они, действительно, совершились. Когда наступил Понедельник (второй день), то утром было проклятие смоковницы (Мф. ст. 18-19; Мк. 11; 12-14), и только после этого совершилось очищение храма. В своем дальнейшем изложении мы будем следовать порядку Матфея.

12. И вошел Иисус в храм Божий и выгнал всех продающих и покупающих в храме, и опрокинул столы меновщиков и скамьи продающих голубей,

Об очищении Христом иерусалимского храма здесь говорится во второй раз. О первом очищении рассказано было Иоанном (2:13-22). События, рассказанные евангелистами, так сходны, что подавали повод не только к обвинениям евангелистов в так называ-

емых передержках, но и к глумлениям и издевательствам по поводу того, что они здесь совершенно перемешали одно и то же событие, относя его то к началу служения Христа (Иоанн), то к концу (синоптики). Такие возражения делались, по-видимому, не только в новое время, но и в древности, и вызывали опровержения. Так, обсуждая этот факт, Златоуст утверждает, что были два очищения, и в разное время. Это видно и из обстоятельств времени, и из ответа иудеев Иисусу. У Иоанна говорится, что это случилось в самый праздник Пасхи, а у Матфея — задолго до Пасхи. Там говорят иудеи: каким знамением докажешь Ты нам, что имеешь власть так поступать? А здесь молчат, хотя Христос и укорил их, — молчат потому, что все уже дивились Ему.

С мнением, высказанным Иоанном Златоустом, согласны многие как древние, так и новые экзегеты (за исключением, конечно, отрицательных критиков, и притом лишь некоторых); мнения, что евангелисты здесь рассказывают об одном и том же событии, в настоящее время придерживаются немногие. В самом деле, ни синоптики, ни евангелист Иоанн не могли ошибочно перемешать такого важного события, как очищение храма. Последнее вполне подходит и к началу, и к концу служения Мессии. Первоначальное очищение могло произвести сильное впечатление и на начальников, и на народ; но потом, как это обыкновенно и везде бывает, злоупотребления опять развились и сделались вопиющими. Второе очищение поставлено в едва заметную связь с ненавистью начальников храма, которая повела к осуждению и распятию Христа. Можно даже сказать, что ничто больше не содействовало такому концу, как обстоятельство, что Спаситель Своим поступком сильно затронул различные имущественные интересы, связанные с храмом, потому что известно, что нет труднее и опаснее борьбы с ворами и разбойниками. И не будучи священником, Спаситель, конечно, не входил теперь в сам храм. Неизвестно даже, входил ли Он во двор мужчин. Местом событий был, несомненно, двор язычников. На это указывает и само выражение, употребленное здесь всеми синоптиками, то ἱερόν (прибавка θεοῦ в других местах не встречается — здесь она сделана для особенной выразительности), которое, в отличие от ὁ ναός, или собственно здания храма, обозначало все вообще храмовые постройки, в том числе и двор язычников. Торговля могла происходить только во дворе язычников, что и выражается через πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας ἐν τῷ у Матфея и Марка. Здесь продавались жертвенные животные, ладан, масло, вино и другие принадлежности храмового богослужения. Здесь же стояли “столы меновщиков” — κολλυβιστῶν, слово, встречающееся у Ин. 2:15 и еще только здесь у Матфея и Марка в Новом Завете. Торжники (κολλυβισταί), по Феофилакту и Зигабену, — то же, что меняльщики (траπεζίται), а κολλυβος — дешевая монета вроде оболы или сребренника. Они назывались еще (по Зигабену) καταλλάκται (менялы). Что касается до скамей (καθέδρας), то некоторые думали, что они поставлены были во дворе язычников для женщин или приносились ими самими, так как будто бы они занимались преимущественно продажей голубей. Но в евангельском тексте на женщин нет никакого намека, а скорее можно предполагать здесь мужчин, потому что причастие “продающих” (τῶν πωλοῦντων) у Матфея и Марка мужского рода. Дело просто объясняется тем, что “скамьи” или лавки были нужны для клеток с голубями, а потому и стояли в храме. Интересное аллегорическое толкование дает здесь Иларий. Под голубем он понимает Духа Святого; а под скамьей — кафедру священника. “Следовательно, Христос опрокидывает кафедры тех, которые торгуют даром Святого Духа.” Всех этих торговцев “изгнал” (ἐξέβαλεν) из храма Христос, но “кротко” (tamen mansuetus — Бенгель). Это было чудо. На такой поступок не решились бы и многочисленные воины (magnum miraculum. Multi milites non ausuri fuerant, Бенгель).

13. и говорил им: написано, — дом Мой домом молитвы наречется; а вы сделали его вертепом разбойников.

(Мк. 11:17; Лк. 19:46). Выражения в приведенной цитате, взятой из Ис. 56:7¹⁷¹ и Иер. 7:11, у всех синоптиков разные. Из Ис. 56:7 заимствована здесь только последняя часть стиха, которая в еврейском представляет весьма незначительную разницу от LXX, и притом только по расстановке слов. Евр (букв.): “ибо дом Мой, дом молитвы будет назван для всех народов” LXX: “ибо Мой дом будет домом молитвы назван для всех народов.” Цитаты из Исаии у Матфея и Марка буквально сходны с LXX; но у Луки сильное различие как от LXX, так и еврейского. У Матфея цитата из Исаии не полна: он пропускает слова “для всех народов,” как и Лука, а Марк эти слова добавляет. Пропуск у Матфея и Луки очень интересен в том отношении, что они выпустили эти слова, может быть, не случайно, а потому, что им казалось неверной фактически мысль, что храм был домом молитвы “для всех народов” или, что почти одно и то же, “для язычников.” Марк же здесь будто бы переступил границы и “завел цитацию слишком далеко.”

Что касается второй части цитаты, то из Иер. 7:11¹⁷² взяты только два слова: “вертепом разбойников,” по-еврейски *гаш ярат нарицим*, по греч. LXX так же, как у всех синоптиков, σπήλαιον ληστῶν. Каким образом и в каком смысле храм мог быть назван “вертепом разбойников?” Если в храме происходила только обманная торговля, то удобнее было бы назвать его пещерой воров (κλέτται), а не разбойников. Для объяснения выражения “вертеп разбойников” следует сказать, что сильная речь Христа определялась здесь сильной речью пророка, а последний поставляет свое выражение в очевидную связь с пролитием невинной крови (Иер. 7:6¹⁷³), кражами, убийствами и прелюбодейством (ст. 9). Но если Спаситель приложил это пророчество к тогдашнему состоянию храма, то нужно думать, что не только пророчество, но и самая действительность давала для этого основания. Первосвященники были люди продажные и безнравственные. Они сами занимались торговлей. “Рынок при храме и базары сыновей Анны были одно и то же.” “Негодующий народ, за три года до разрушения Иерусалима, уничтожил базары сынов Анны.” Характеристикой членов первосвященнической семьи была порочная жадность, которую как Иосиф Флавий, так и раввины изображают в страшно мрачных красках (см. Эдершейм, Жизнь и время Иисуса Мессии, т. 1, с. 469 и сл.). “Вертеп разбойников” характеризует тогдашние храмовые нравы. Лютер, не без основания, поэтому вместо “вертеп разбойников” поставил “Mördergrube” — вертеп убийц (новейшие немецкие переводчики выражаются Höhle von Raubern).

14. И приступили к Нему в храме слепые и хромые, и Он исцелил их.

15. Видев же первосвященники и книжники чудеса, которые Он сотворил, и детей, восклицающих в храме и говорящих: осанна Сыну Давидову! — вознегодовали

Чудеса (θαυμάσια) — слово, употребленное только здесь в Новом Завете; но часто у греков и LXX. Это слово имеет более общий смысл, чем θαύμα (чудо). Оно не есть суще-

¹⁷¹ Я приведу на святую гору Мою и обрадую их в Моем доме молитвы; всесожжения их и жертвы их будут благоприятны на жертвеннике Моем, ибо дом Мой назовется домом молитвы для всех народов.

¹⁷² Не соделался ли вертепом разбойников в глазах ваших дом сей, над которым наречено имя Мое? Вот, Я видел это, говорит Господь.

¹⁷³ не будете притеснять иноземца, сироты и вдовы, и проливать невинной крови на месте сем, и не пойдете во след иных богов на беду себе...

ствительное, а прилагательное; с членом среднего рода во мн. ч. имеет значение существительного. Можно подразумевать ἔργα, т.е. удивительные дела (θαυμάσια ἔργα).

16. и сказали Ему: слышишь ли, что они говорят? Иисус же говорит им: да! разве вы никогда не читали: из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу?

Цитата из Пс. 8:3. Букв. с еврейского: “из уст младенцев и грудных детей Ты устроил (основал, обосновал) силу (русск. хвалу), ради врагов Твоих” и т.д. LXX: “из уст бессловесных (ὑπλήων) и грудных Я устрою хвалу (хвалебную песнь — αἶνον) ради врагов Твоих” и проч. Слова Матфея буквально сходны с LXX. Здесь ветхозаветное пророчество сближается с новозаветным событием, и целью этого сближения было, с одной стороны, доказательство силы и мощи Христа пред Его врагами, а с другой — обличения их. Если даже дети, малосмысленные и малопонимающие, присоединились к хвалебным крикам, то тем более должны были бы делать так первосвященники и книжники.

17. И, оставив их, вышел вон из города в Вифанию и провел там ночь.

(Мк. 11:11). Древние толкователи понимали стих буквально в том смысле, что Спаситель отправился в Вифанию и там ночевал в доме Лазаря. Иероним замечает: Спаситель был так беден и так мало льстил кому-нибудь, что в весьма большом городе не нашел никакого гостеприимства, никакого места для ночлега, а нашел все это в маленьком селении у Лазаря и его сестер; потому что они именно жили в Вифании. (Думается, замечания о бедности Спасителя — совершенное преувеличение Иеронима, переводившего Священное Писание с еврейских текстов, существенно подправленных к тем временам раввинами с целью принизить Мессию, и совершенно очевидно прославляющего Его (Иисуса), как Царя бедных и нищих, а не Предводителя кротких и смиренных. Иисус был очень хороший плотник, и известен был по этому ремеслу в Назарете и окрестностях. Об этом говорится во многих апокрифах. И сомнительно, что позвав с собою рыбаков, и неоднократно пользовавшись плодами их трудов, он не добывал себе куска хлеба своим ремеслом. Думается, пример апостола Павла, не желавшего обременять принимавших его, и делавшего палатки, вполне подтверждает это мнение. Прим. ред.) С этим мнением согласны и многие новейшие экзегеты. Действительно, евангелистам Матфею и Марку незачем было бы указывать на Вифанию, если бы они не хотели сказать этим, что ночь проведена была в доме Лазаря. Такое предположение тем более вероятно, что ночи около этого времени были холодные, как это и часто бывает в Палестине (ср. Мк. 14:54; Лк. 22: 55). Наконец, слово ἔχει довольно определенно и может указывать, что Иисус Христос провел ночь в доме Лазаря. Была ли эта ночь в Вифании последнею, или Христос и еще приходил туда во время Страстной недели, об этом ничего нельзя сказать. Вифания находилась близ Иерусалима. О ней не упоминается в Ветхом Завете, по крайней мере под этим названием; но в Талмуде оно встречается. Она расположена по дороге в Иерихон из Иерусалима, на восточной стороне горы Елеонской. Теперь это жалкое селение, которое называется Эль-Азария, т.е. селение Лазаря. В ней показывают гробницу Лазаря и развалившийся дом, где он будто бы жил. В Новом Завете о Вифании упоминается здесь и 26:6; Мк. 11:1, 11, 12; 14:3; Лк. 19:29; 24:50; Ин. 11:1, 18; 12:1.

18. Бесплодная смоковница.

18. Поутру же, возвращаясь в город, взалкал;

(Мк. 11:12). Голод Христа объясняют тем, что Он провел всю ночь в молитве и посте (но можно ли думать, что Его не угостили в Вифании).

19. и увидев при дороге одну смоковницу, подошел к ней и, ничего не найдя на ней, кроме одних листьев, говорит ей: да не будет же впредь от тебя плода вовек. И смоковница тотчас засохла.

(Мк. 11:13, 14). Марк об этом чуде рассказывает несколько иначе, чем Матфей, причем добавляет, что время (не собирания, а) созревания смокв еще не наступило, т.е. смоквы не могли еще сделаться спелыми и годными к употреблению в это время. Но оба евангелиста здесь ясно замечают, что на смоковнице не было даже и незрелых плодов, а были только листья. Это показывает, что состояние дерева было уже само по себе ненормально, что ему угрожала гибель, и, вероятно, в тот же год. Подобные обстоятельства известны всем садоводам. Больные и обреченные на гибель плодовые деревья не приносят обыкновенно плодов, хотя и бывают покрыты листьями. Древние толкователи объясняли событие в аллегорическом смысле, под смоковницей разумея синагогу, иудейский народ, Иерусалим и пр. (Ориген и др.). Иоанн Златоуст, Феофилакт и Евфимий Зигабен объясняли чудо в том смысле, что оно было карательным. Из Евангелий, говорили они, не видно, чтобы Христос когда-либо карал или наказывал людей, но над смоковницей Он проявляет Свою силу, желая показать ученикам, что Он ею обладает; и если бы было нужно, то Он легко мог бы покарать и Своих врагов. Ученики, следовательно, не должны ничего бояться и быть смелыми (ἵνα θαρρῶσιν — Златоуст).

20. Увидев это, ученики удивились и говорили: как это тотчас засохла смоковница?

(Мк. 11:20, 21). Событие это относят к третьему дню еврейской недели (по нашему вторнику) и, по-видимому, не без достаточных оснований. Евангелист Марк, рассказав об изгнании торгующих из храма и о том, что книжники и первосвященники искали, как бы погубить Христа (11:15-18), прибавляет: *“когда же стало поздно, Он вышел вон из города.”* С рассказом Марка, в сущности, согласен и рассказ Луки (19:45-48). Затем в 11: 20 Марк замечает: *“поутру (πρωί, т.е. очень рано), проходя мимо, (ученики) увидели, что смоковница засохла до корня.”* Этот и дальнейшие стихи Марка совпадают с разбираемым стихом Матфея и дальнейшими. На этом основании можно с большой вероятностью предполагать, что события, здесь рассказываемые, совершились не в тот день, когда “проклята” была смоковница, а на следующий, и в этом смысле следует толковать выражение Матфея “тотчас” (παρὰχρῆμα). Хотя слово это и указывает на внезапность и быстроту, но ниоткуда не видно, чтобы ученики заметили, что смоковница начала сохнуть или тотчас же после слов Христа, или на возвратном пути из Иерусалима. Они заметили это на другой день рано утром, и слово “тотчас” должно, таким образом, понимать в смысле предшествующего дня и ночи. Иссущение смоковницы не совершилось мгновенно, но так быстро, что уже на другой день можно было заметить ее гибель. Это было чудо, на что указывает слово ἐθαύμασαν.

21. Иисус же сказал им в ответ: истинно говорю вам, если будете иметь веру и не усомнитесь, не только сделаете то, что сделано со смоковницею, но если и горе сей скажете: поднимись и ввергнись в море, — будет;

(Мк. 11:22, 23). Замечательно, что в Своем ответе ученикам Спаситель ни слова не говорит об иссохшей смоковнице. Но что Он считает действие, совершенное над нею, чудом, видно из того, что, по Его словам, подобные же чудеса могут быть следствием веры. О переставлении гор см. прим. к 17:20.

22. и всё, чего ни попросите в молитве с верою, получите.

(Мк. 11:24). Слова Спасителя имеют здесь приблизительно тот же смысл, как и в Мф. 7:7.

23. Вопрос первосвященников и старейшин о власти Христа и ответ Его им.

23. И когда пришел Он в храм и учил, приступили к Нему первосвященники и старейшины народа и сказали: какой властью Ты это делаешь? и кто Тебе дал такую власть?

(Мк. 11:27, 28; Лк. 20:1, 2). Как мы видели, это событие нужно относить ко вторнику, когда Христос возвратился в Иерусалим. Он ходил в здании храма (περιπατοῦντος αὐτοῦ — Марк) и учил (Матфей и Лука). В это время, по Матфею, подошли к Нему первосвященники и старейшины, а по Марку и Луке, еще и книжники. Нужно думать, что это была официальная депутация от Синедриона. Златоуст: “подобный вопрос предложили они и у евангелиста Иоанна, хотя не теми же словами, но в том же смысле” (Ин. 2:18). О знамениях начальники храма теперь не просят, как при первом очищении храма (Ин. 2:18), потому что тогда Христос не был еще известен как Великий Чудотворец. Но теперь Он совершил уже много знамений, которые также подводятся под общее выражение ταῦτα.

24. Иисус сказал им в ответ: спрошу и Я вас об одном; если о том скажете Мне, то и Я вам скажу, какою властью это делаю;

(Мк. 11:29; Лк. 20:3). На вопрос начальников Спаситель не дает прямого ответа. Он отвечает контрвопросом, от ответа на который зависело решение и вопроса, предложенного первосвященниками и старейшинами. Вместо того, чтобы отвечать на вопрос начальников Самому, Он предлагает ответить на него им. “Спрошу вас об одном” (λόγον ἑνα) — дам вам один вопрос, скажу только несколько слов, — не более.

25. крещение Иоанново откуда было: с небес, или от человеков? Они же рассуждали между собою: если скажем: с небес, то Он скажет нам: почему же вы не поверили ему?

(Мк. 11:30, 31; Лк. 20:4, 5). Когда Иоанн проповедовал и крестил, то власти послали священников и левитов допросить, кто он (Ин. 1:19 и сл.). Это, в сущности, равнялось вопросу: какою властью Он это делает и кто дал Ему эту власть. Ответ Иоанна был, конечно, известен иудеям. Он дан был не столько словом, сколько делом. Святая жизнь Иоанна и вся, вообще, его деятельность свидетельствовали о том, что он был послан от Бога. Но этот посланник Божий свидетельствовал об Иисусе Христе, как об агнце Божиим, который берет на Себя грехи мира (Ин. 1:29) и проч. Отсюда было видно, какою властью Христос “это” делает и кто дал Ему эту власть: она получена была не от людей, не от первосвященников, книжников, старейшин, а от Самого Бога. Поэтому вопрос Христа, предложенный в таком виде, привел начальников храма в затруднение. Обстоятельство, что они διελοῦντο παρ' ἑαυτοῖς — рассуждали между собою, показывает, что они дали ответ на вопрос Христа не сразу. Они подошли к Нему в то время, когда Он учил, и предложили Ему вопрос о власти публично. Он, со Своей стороны, предложил им вопрос также публично. После этого они отошли от Него и начали совещаться, подобно тому, как совещаются между собою разные политические партии. Ничего этого не было бы нужно, если бы

Спаситель не был окружен народом. Во время их совещания Спаситель, как нужно предполагать, продолжал говорить с народом. Предметом совещания начальников был вопрос: с небес ли крещение Иоанна? Под крещением здесь разумеется вся вообще его деятельность и посольство. Они называются здесь по главному характеристическому признаку его деятельности и проповеди — крещению.

26. а если сказать: от человеков, — боимся народа, ибо все почитают Иоанна за пророка.

(Мк. 11:32; Лк. 20:6). После слов “от человеков” здесь предполагают так называемый “апосиопезис” — неполную речь, или умолчание, употреблявшееся ради краткости. Полная речь была бы такова: если скажем: крещение Иоанна было от человеков, то “весь народ побьет нас камнями” (Лука), и мы боимся народ. Страх этот отчасти был напрасен, потому что народ едва ли осмелился бы поднять руку на людей, находившихся под защитой римлян. Но, с другой стороны, и иной оборот, при восточной вспыльчивости и быстрой раздражительности, был возможен. Если не теперь, то в другое время можно было опасаться народного раздражения, а последнего, особенно ввиду сильного врага, начальникам не хотелось возбуждать. Таким образом, в словах врагов Христа обнаружилась смесь, как говорят, субъективного страха с объективным. Если бы начальники храма дали прямой ответ и правильный, то и Христос мог бы спросить их: *quare ergo non estis baptizati a Joanne* (почему же вы не приняли крещения Иоанна, — Иероним)?

27. И сказали в ответ Иисусу: не знаем. Сказал им и Он: и Я вам не скажу, какою властью это делаю.

(Мк. 11:33; Лк. 20:7, 8). Ответ книжников был всенародным. Каким образом они могли сказать “не знаем,” когда всему народу было известно, что Иоанн — пророк? Почему первосвященники и старейшины опасались побиения камнями за другие ответы, а за этот нет? Это можно объяснить тем, во-первых, что они желали, так сказать, и со своей стороны выпытать, что Христос Сам об этом скажет при народе; а во-вторых, тем, что со стороны начальников храма существовало критическое отношение к ученикам и деятельности Иоанна. Народ был убежден, что Иоанн пророк. Но как нужно предполагать, начальники храма долго и осторожно пытались разубедить народ в этом. При помощи различных политических приемов им удалось этого достигнуть, но не вполне. Они достигли только того, что внушили народу сомнения о деятельности и учении Иоанна; может быть, заставили многих из народа колебаться в своих мнениях об Иоанне. “С небес и от человеков” — это были два противоположные полюса в оценке учения и деятельности Иоанна, положительный и отрицательный. При положительном ответе следовало ожидать всенародного обличения со стороны Христа; при отрицательном — побиения камнями. Поэтому начальники очень осторожно избирают средний путь, не желают сказать прямо ни да, ни нет. Может быть, Иоанн пророк, но может быть, и не пророк. Этот средний путь был ложен; они лгали. Если внутренне они были убеждены, что Иоанн был пророк или не пророк, то должны были сказать об этом прямо. В Своем ответе Христос не говорит им, что Он *не знает*. *Ουκ εἶπεν, οὐδέ εὐώ οὐκ οἶδα ἄλλα τί; οὐδέ λέγω ὑμῖν* (Христос не сказал им: и Я не знаю; но что же? И Я вам не скажу, — Иоанн Златоуст).

28. Притча о двух сыновьях.

28. А как вам кажется? У одного человека было два сына; и он, подойдя к первому, сказал: сын! пойдя сегодня работай в винограднике моем.

Первый вопрос при рассмотрении этой притчи — о том, имеет ли она какое-либо отношение, и какое именно, к предшествующим словам Христа? Или это новая речь и новое обличение? Ответ следует дать в том смысле, что имеет, как видно, особенно из 31 и 32 стиха. Но это отношение и эта связь выражены были настолько тонко, что враги Христа не сразу могли понять, к чему это клонилось, к кому относилась притча и какую она имеет связь с предыдущей речью. В речи Христа, сказанной в 27, 28 и сл. стихах, трудно и даже невозможно предполагать какого-нибудь перерыва. Притча, изложенная только у Матфея, находится здесь вполне на своем месте, и ее нельзя искусственно перенести куда-нибудь еще. Был ли сын, к которому первому обратился отец с просьбой, старший или младший, неизвестно.

29. Но он сказал в ответ: не хочу; а после, раскаявшись, пошел.

Слова сына не согласовались с делом. На словах он ответил отцу отрицательно и даже грубо. Но потом переменил свое намерение, он стал совеститься того, что не послушался отца, и, не сказав ни одного слова об этом, отправился работать в виноградник.

30. И подойдя к другому, он сказал то же. Этот сказал в ответ: иду, государь, и не пошел.

После отказа (словесного) первого сына отцу необходимо было подойти ко второму сыну и просить его идти в виноградник работать. Здесь изображаются такие простые житейские отношения, которые бывают часто и всем понятны. Второй сын выражает на словах готовность исполнить волю отца, но на деле ее не исполняет. Вместо “иду” в греч. “я, государь” (εὔω κύριε) — эллипсис, или сокращенная речь, смысл которой достаточно ясен.

31. Который из двух исполнил волю отца? Говорят Ему: первый. Иисус говорит им: истинно говорю вам, что мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие,

Первосвященники и старейшины сказали Христу: первый. Так по некоторым кодексам и чтениям. Правда первого была безусловна, но по сравнению со своим братом он был прав. Под первым и вторым сыновьями следует разуметь не иудеев и язычников, а мытарей и блудниц и первосвященников. И к первосвященникам, старейшинам и вообще начальникам иудейским, с одной стороны, и к мытарям и блудницам, с другой стороны, был направлен зов в виноградник. Но тут голос Иоанна как бы сливается с раннейшим зовом от Отца через пророков. Иоанн и Сам Христос были последними лицами, звавшими в виноградник. Начальники, как люди религиозные, откликнулись на этот зов, но на самом деле не пошли; мытари и блудницы отказались, для них зов первоначально казался странным, но потом они пошли.

32. ибо пришел к вам Иоанн путем праведности, и вы не поверили ему, а мытари и блудницы поверили ему; вы же, и видев это, не раскаялись после, чтобы поверить ему.

Напоминание об историческом служении и деятельности Иоанна, имеющее связь с ст. 24 и как бы округляющее мысли, изложенные после этого стиха. Под “путем праведности” здесь следует разуметь образ, способ, обычай, метод. Не поверили ему — не повери-

ли тому, что он говорил и проповедовал. Господь прилагает ответ начальников к их собственному поведению путем противоположения. Они сказали, что исполнил волю отца сын, который, сначала не желая идти, потом пошел в виноградник. Но Креститель пришел как проповедник праведности, призывая людей идти в виноградник Божий путем покаяния, и они не вняли его проповеди. В этом отношении они походили на первого сына притчи, который сказал: не пойду. Но, несходно с ним, они после не раскаялись и не повиновались зову Крестителя. С другой стороны, мытари и блудницы были также похожи на первого сына, но они изменили свои мысли, когда Иоанн проповедовал, и повиновались его зову. Таким образом, мытари и блудницы идут вперед в Царство Божие. Смысл второй части, 32 стиха, по-видимому, такой: вы же, видевши все это, не позаботились после того, как мытари и блудницы поверили, поверить Иоанну. Феофилакт говорит: “и ныне многие дают обет Богу и Отцу стать иноками или священниками, но после обета не хранят усердия, а другие не давали обета об иноческой или иерейской жизни, но проводят жизнь, как иноки или иереи; так что послушными чадами оказываются они, так как исполняют волю Отца, хотя и ничего не обещали.”

33. Притча о злых виноградарях.

33. Выслушайте другую притчу: был некоторый хозяин дома, который насадил виноградник, обнес его оградю, выкопал в нем точило, построил башню и, отдав его виноградарям, отлучился.

(Мк. 12:1; Лк. 20:9). Не только мысли этой притчи, но и самые выражения очень сходны с тем, что говорится у Ис. 5:1-7. В Ис. 5:2 говорится: “и Он (Возлюбленный Мой) обнес его (виноградник) оградю и очистил его от камней, и посадил в нем отборные виноградные лозы, и построил башню посреди его, и выкопал в нем точило и ожидал, что он принесет добрые грозды, а он принес дикие ягоды.” Все образы, употребленные в притче, заимствованы из действительной жизни столько же, сколько и из пророчества. Так было прежде, где возделывались виноградники, так бывает и теперь.

34. Когда же приблизилось время плодов, он послал своих слуг к виноградарям взять свои плоды;

(Мк. 12:2; Лк. 20:10). Под посланными рабами разумеют пророков. У Марка и Луки единственное число: послал “слугу” или “раба.”

35. виноградаря, схватив слуг его, иного прибили, иного убили, а иного побили камнями.

(Мк. 12:3; Лк. 20:10). Феофилакт говорит: “посланные рабы — это пророки, которых различно оскорбляли виноградаря, т.е. современные пророкам лжепророки и лжеучители, недостойные вожди народа. Одних они били, как, например, пророка Михея царь Седекия ударил по ланите; других убивали: так, Захарию убили между храмом и жертвенником; иных побивали камнями, как, например, Захарию, сына Иодая первосвященника.” Марк и Лука говорят поочередно о нескольких рабах. Матфей же говорит сразу о многих. Аналогии поведению злых виноградарей можно находить в Неем. 9:26; Мф. 23:31-37; Евр. 11:36-38. См. также 3 Цар. 18:13; 19:14; 22:24-27; 4 Цар. 6:31; 2 Пар. 24:19-22; 36:15, 16; Иер. 20:1, 2; 37:15; 38:6 и проч.

36. Опять послал он других слуг, больше прежнего; и с ними поступили так же.

(Мк. 12:4, 5; Лк. 20:1-11, 12). “Больше” по количеству, но не “более почетных.” У Марка и Луки раздельнее и подробнее представлено то, что, так сказать, сконцентрировано у Матфея.

37. Наконец, послал он к ним своего сына, говоря: постыдятся сына моего.

(Мк. 12:6; Лк. 20:13). Если под хозяином понимать Бога, то эти слова, очевидно, к Нему не вполне приложимы. Здесь представляется как бы ошибка в расчете, неисполнение надежды, незнание истинного характера виноградарей и их намерений. Все это объясняется тем, что здесь “Господь представляет Своего небесного Отца рассуждающим по человечески” (Альффорд).

38. Но виноградары, увидев сына, сказали друг другу: это наследник; пойдем, убьем его и завладеем наследством его.

(Мк. 12:7; Лк. 20:14). Выражение “пойдем, убьем его” (δεύτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν) одинаково с тем, которое встречается в Быт. 37:20 (LXX) о намерении братьев Иосифа убить его.

39. И, схватив его, вывели вон из виноградника и убили.

(Мк. 12:8; Лк. 20:15). У Луки порядок действий злых виноградарей сходен с тем, какой у Матфея; но смысл рассказа Марка тот, что виноградары сначала убили посланного сына (в винограднике), а потом выбросили тело его оттуда. Запись сказанного Спасителем у Матфея считают более древнею и первоначальною. Но вряд ли можно согласиться с мнением, по которому, относя эти факты к истории страданий Спасителя и имея их в виду, Матфей хотел здесь обозначить, что Иисус Христос был распят вне города. В том же смысле выражается и Лука. На это можно просто ответить, что и особенные выражения Марка подходят также к рассказу о страданиях.

40. Итак, когда придет хозяин виноградника, что сделает он с этими виноградарями?

(Мк. 12:9; Лк. 20:15). У Матфея речь полнее, чем у других евангелистов. “Господь спрашивает их не потому, что не знает, что они ответят, но чтобы они осудили себя своим собственным ответом” (Иероним).

41. Говорят Ему: злодеев сих предаст злой смерти, а виноградник отдаст другим виноградарям, которые будут отдавать ему плоды во времена свои.

(Мк. 12:9; Лк. 20:16). У Марка и Луки опущены слова, которые считают здесь особенно важными: “говорят Ему.” Трудно предположить, чтобы это сказали сами враги Христа и таким образом осудили самих себя. Притча, вероятно, сказана была пред народом, собеседование было публичным (ср. ст. 26). Может быть, этот ответ дан был вместо первосвященников и старейшин самим народом. Впрочем, некоторые думают, что ответ мог быть дан и ими, потому что они не догадались, какой вывод будет сделан отсюда. Но встречающееся здесь сильное выражение *κακοῦς κακῶς* указывает на противоположное. Далее, о том, кем был дан ответ, можно судить и по Евангелию Луки, по словам которого не все, слушавшие Христа, были согласны с данным ответом и некоторые прибавили: *μη γένοίτο* (да не будет; равнозначительно нашему: Боже, сохрани). Самое выражение *κακοῦς κακῶς* (в русск. не точно; в славянском: “злых злее”) есть часто классическое греческое

выражение, подобное λαμπρός λαμπρός, μεγάλοι μεγάλως и др., не переводимое буквально на современный русский язык. Последнее “их” (αυτῶν; русск. “свои”) относится к плодам. “Во времена свои” — своевременно, без задержек, когда плоды поспевают и собираются. Думают, что здесь содержится предсказание о разрушении Иерусалима.

42. Иисус говорит им: неужели вы никогда не читали в Писании: камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла? Это от Господа, и есть дивно в очах наших?

(Мк. 12:10, 11; Лк. 20:17). О каком камне здесь говорится? Слова заимствованы из после пленного (117) псалма (ст. 22 и 23) и, произнося их, псалмопевец, может быть, имел в виду какой-нибудь известный и ему, и другим, действительный факт, случившийся при постройке; но какой именно, совершенно неизвестно. Одни говорили, что это было при постройке какой-то египетской пирамиды, другие — второго иерусалимского храма. Все это ни на чем не основанные предположения. Связь 42 стиха с предшествующими будет несколько понятной, если под “камнем,” положенным во главу угла, разуметь Самого Христа, посланного Богом, чтобы принять от виноградарей собранные ими плоды. Они убили Сына Божия; но Он, как камень Даниила, не только сделался основанием нового виноградника-церкви, но и наполнит всю землю (Дан. 2:35).

43. Потому сказываю вам, что отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его;

Мысль эта уже была разъяснена при помощи притчи, и слова Христа в 43 ст. есть вывод, из нее сделанный. Они имели такое ясное отношение к иудейским начальникам, что последние не могли их не понять. Плодов не нашлось в иудейском народе, подпавшем под влияние злых виноградарей. Поэтому виноградник отнимется и у иудейских начальников, и у самого иудейского народа, и все это передано будет такому народу (без члена и точного определения), который приносит плоды Царства Небесного.

44. и тот, кто упадет на этот камень, разобьется, а на кого он упадет, того раздавит.

(Лк. 20:18). Ст. 44 у Матфея считают не подлинным и заимствованным у Луки. Вставка эта, по Мерксу, падает на время после Оригена до Иеронима, приблизительно после 250 до 380 г. Впрочем, некоторые считают стих подлинным, находя в нем ссылку на Ис. 8:14, 15¹⁷⁴ и Дан. 2:44. Но если бы стих был подлинным, то он, вероятно, был бы поставлен вслед за 42 стихом, где говорится о камне. Так как он вставлен после 43 стиха, то речь, при такой вставке, очевидно, не имеет надлежащей связи.

45. И слышав притчи Его, первосвященники и фарисеи поняли, что Он о них говорит,

(Мк. 12:12 (конец); Лк. 20:19 (конец)). У Марка и Луки порядок изложения событий несколько иной, чем у Матфея. Ссылка здесь на притчи Христа о двух сыновьях и о рабочих в винограднике.

¹⁷⁴ И будет Он освящением и камнем преткновения, и скалою соблазна для обоих домов Израиля, петлею и сетью для жителей Иерусалима. И многие из них преткнутся и упадут, и разобьются, и запутаются в сети, и будут уловлены.

46. и старались схватить Его, но побоялись народа, потому что Его почитали за Пророка.

(Мк. 12:12; Лк. 20:19). Мотивом к начатию враждебных действий против Христа были преимущественно Его последние сильные обличительные речи, направленные против начальников. Им хотелось бы немедленно привести в исполнение свои намерения, схватить Его. Но для этого было важное препятствие — народ, который считал Иисуса Христа за пророка.

Глава 22.

1. Притча о брачном пире царского сына.

1. Иисус, продолжая говорить им притчами, сказал:

Для всей этой главы у Иоанна нет параллелей. Параллелью для притчи о брачном пире царского сына считали подобную же притчу, изложенную у Лк. 14:16-24. Если бы не существовало прибавки у Матфея, ст. 11-14, где говорится о человеке, явившемся на пир не в брачной одежде, то можно было бы утверждать, что притчи, изложенные в Евангелиях Матфея и Луки, по основной мысли и ее развитию отличаются большим сходством. Но, с другой стороны, вместе с этим общим сходством существует и большое различие по выражениям, связи и даже цели обеих притчей, так что считать их только за различные варианты одной и той же притчи нелегко и даже совсем невозможно. Поэтому еще в древности утверждалось мнение, принимаемое и всеми лучшими новейшими экзегетами, что это — две различные притчи, сказанные по различным поводам и при различных обстоятельствах. “Притчу эту, — говорит Августин, — рассказывает один только Матфей; нечто подобное встречается и у Луки; но это — не одно и то же, на что указывает и самое расположение притчей.” Притча у Луки произнесена была в доме фарисея (14:1), у Матфея — в храме (21:23). Брачный пир называется различно (Мф. γάμος; Лука — δεῖπνον). По Матфею, гости приглашаются царем, по Луке — “некоторым человеком.” Притча у Луки сказана была Христом раньше, когда фарисеи еще не выражали такой ненависти, какая обнаружена была ими в последние дни земной жизни Христа. Поэтому в притче у Луки действия хозяина, призывавшего гостей, вообще мягче, и он не посылает своих войск, чтобы истребить убийц и сжечь их город (Мф. 22:7).

Слово “им” как в русском, так и в греческом, неопределенно. Можно понимать здесь и врагов Христа, и вообще слушавший Его народ.

2. Царство Небесное подобно человеку царю, который сделал брачный пир для сына своего

В древних толкованиях притчи у отцов и церковных писателей находим, во-первых, обилие общих мест, а во-вторых, аллегорических мнений, и это понятно, потому что с первых же стихов притчи видно, что в ней говорится о духовных предметах. Древние толкователи ставят ее в ближайшую связь с притчей о злых виноградарях. “Видишь ли, — говорит Златоуст, — какое различие между сыном и рабами представляется как в предыдущей притче, так и в этой? Видишь ли великое сходство и вместе великое различие той и другой притчи? И эта притча показывает долготерпение Божие и великое Его попечение, а также и нечестие и неблагодарность иудеев. Впрочем, эта притча заключает в себе больше

первой: она предвозвещает отпадение иудеев и призвание язычников и, кроме того, показывает правильный образ жизни, и то, какая казнь ожидает беспечных.” Феофилакт говорит, что здесь “жених — Христос; невестой же является и церковь, и всякая душа.”

3. и послал рабов своих звать званых на брачный пир; и не хотели придти.

Слова Христа имеют общий смысл и указывают вообще на лиц, посылаемых Богом для проповеди и привлечения людей в Его Царство. Слово κεκλημένους (позванные или званые) показывает, что гости уже были приглашены царем ранее, и посланные должны были только напомнить им о прежнем зове. Иоанн Златоуст и другие обращают внимание на то, что в притче о злых виноградарях сказано было, что Сын был убит виноградарями. Несмотря на это, в рассматриваемой притче люди призываются опять — на брачный пир Сына. Это дает Иоанну Златоусту повод думать, что первая притча относилась к событиям, которые окончились распятием Христа; а вторая — к событиям после Его воскресения. “Там Он изображается привлекающим их (людей) к Себе, прежде распятия Своего, а здесь — действительно привлекающим их к Себе и после распятия; и в то время, как надлежало их наказать тягчайшим образом, Он влечет их на брачный пир и удостаивает высочайшей чести.” Но мысль Христа, выясняющаяся при помощи сравнения обеих притчей, представляется более глубокой. Духовные отношения людей к Богу и Его духовному пиру могут не походить на отношения их к обыкновенным житейским торжествам. В обеих притчах выясняется одинаковая богословская истина, но с разных сторон. В духовном смысле страдания, смерть и воскресение Сына могут быть приравнены вполне к брачному пиру Агнца (Откр. 19:7;¹⁷⁵ 21:9).

4. Опять послал других рабов, сказав: скажите званым: вот, я приготовил обед мой, тельцы мои и что откормлено, заколото, и всё готово; приходите на брачный пир. 5. Но они, пренебрегши то, пошли, кто на поле свое, а кто на торговлю свою;

6. прочие же, схватив рабов его, оскорбили и убили их.

Образное изложение еще более враждебных отношений к царю. Те, которые ушли под разными предлогами, поступили сравнительно благоразумно. Нашлись, кроме них, еще люди (οἱ δὲ λοιποὶ), которые выразили свой гнев оскорблениями царских слуг и убийствами. Для этого стиха имеется замечательная параллель во 2 Пар. 30:10¹⁷⁶ (см. также 1 Тим. 1:13;¹⁷⁷ Евр. 10:29).

7. Услышав о сем, царь разгневался, и, послав войска свои, истребил убийц оных и сжег город их. 8. Тогда говорит он рабам своим: брачный пир готов, а званые не были достойны;

9. итак пойдите на распутья и всех, кого найдете, зовите на брачный пир.

¹⁷⁵ Возрадуемся и возвеселимся и воздадим Ему славу; ибо наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя.

¹⁷⁶ И ходили гонцы из города в город по земле Ефремовой и Манассиной и до Завулоновой, но над ними смеялись и издевались.

¹⁷⁷ меня, который прежде был хулитель и гонитель и обидчик, но помилован потому, что так поступал по неведению, в неверии;

“Распутия” — τὰς διεσόδους τῶν — показывает, что здесь разумеются не главные дороги или главные, большие пути, где живут почетные гости, а вообще закоулки, переулки, проселки, тропинки, где ютится, ходит и живет бедный люд.

10. И рабы те, выйдя на дороги, собрали всех, кого только нашли, и злых и добрых; и брачный пир наполнился возлежащими.

Выражение “злых и добрых” можно понимать и в нравственном смысле, и в физическом — нищих, оборванных, больных. Эти лица сильно противопоставляются первым званым, на которых не были совсем похожи.

11. Царь, войдя посмотреть возлежащих, увидел там человека, одетого не в брачную одежду, 12. и говорит ему: друг! как ты вошел сюда не в брачной одежде? Он же молчал.

Когда собирались гости, царя не было во дворце. Он входит только тогда, когда уже начался пир. Контраст между выражениями “злые и добрые” и “возлежащие” на пиру, т.е. принятые на царский пир в царский дворец гости, проведен, несомненно, намеренно и очень тонко. Хотя гости были “злые и добрые,” однако они удостоились царского приглашения и возлежали теперь на пиру в брачных, т.е. нарядных одеждах. Злые и порочные превращаются здесь в почетных гостей быстро и какою-то чудодейственной силой. Смысл, конечно, тот, что евангельские вести, принимаемые злыми и добрыми, быстро преобразовывают их. Но взор царя омрачается при виде одного человека, который сидел на пиру не в нарядной, а в рваной, грязной, “не в брачной” одежде, в лохмотьях. Виноват ли был этот человек, если пришел на пир прямо, так сказать, с улицы, и если у него не было средств для того, чтобы приобрести себе нарядную одежду? Вопрос этот разрешается очень просто, тем, что всякий, приходящий на пир, приготавливаемый Царем Небесным, может взять для себя в приемной комнате царского дворца какие угодно нарядные одежды, и, таким образом, явиться в приличном виде на брачный пир Агнца. Это в притче, несомненно, предполагается. Наша церковная песнь “Чертог Твой, вижду, Спасе мой, украшенный, и одежды не имам, да вниду в он” выражает, с одной стороны, глубочайшее смирение христианина, а с другой — просьбу, обращенную к Богу, дать приличную одежду в духовном смысле: “просвети одеяние души моей, Светодавче, и спаси мя.” Таким образом, от грешника требуется только желание приобрести себе нарядные одежды, которые будут ему, несомненно, даны, и притом безвозмездно. Человек не в брачной одежде, очевидно, сам не захотел воспользоваться этой царской милостью, и, не стыдясь ни Царя, ни гостей, явился на пир в своих лохмотьях. Ст. 11 -14 имеют прямое отношение к пророчеству Соф. 1:7,8.¹⁷⁸ Под рабом, пришедшим на пир не в брачной одежде, разумеется здесь не Иуда, а вообще плотский ветхозаветный человек (ср. Рим. 13:14;¹⁷⁹ Гал. 3:27; Еф. 4:24; Кол. 3:12). Выражение “он же молчал” Иероним толкует так: “в то время не будет места покаянию и способности к оправданию, когда все Ангелы и самый мир будут свидетелем о грехах.”

13. Тогда сказал царь слугам: связав ему руки и ноги, возьмите его и бросьте во тьму внешнюю; там будет плач и скрежет зубов;

¹⁷⁸ Умолкни пред лицом Господа Бога! ибо близок день Господень: уже приготовил Господь жертвенное заклание, назначил, кого позвать. 8 И будет в день жертвы Господней: Я посету князей и сыновей царя и всех, одевающихся в одежду иноплеменников;

¹⁷⁹ но облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти.

О связывании, узах, веревках много раз упоминается в Евангелиях (см. например, Мк. 3:27;¹⁸⁰ 5:3 и проч.); о связывании и развязывании Христос говорил несколько раз. Слов: “возьмите его за руки и ноги” (ἀράτε αὐτόν ποδῶν καί χειρῶν) нет в лучших кодексах. Некоторые думают, что слова “там будет плач и скрежет зубов” не суть слова изображенного в притче царя, а Самого Христа, прибавленные к притче.

14. ибо много званых, а мало избранных.

Человек, пришедший на пир не в брачной одежде, так сказать, стал на один уровень с теми многочисленными людьми, которые оскорбили и убили посланных от царя (ст. 6). В сравнении с их огромным числом принятые царем гости представляют из себя незначительное меньшинство, какое могло поместиться во дворце. И даже в среде самих гостей нашелся человек, присутствие которого было нежелательно и недопустимо (ср. 3 Езд. 8:1, 55;¹⁸¹ 9:15). Подобное же заключение притчи и у Лк. 14:24.

15. Вопросы фарисеев об уплате подати кесарю.

15. Тогда фарисеи пошли и совещались, как бы уловить Его в словах.

По Марку и Луке, фарисеи поняли, что Спаситель в притче о злых виноградарях говорил о них (Мк. 12:12; Лк. 20:19). Поэтому и хотели уловить Его в слове (Мк. 12:13; Лк. 20:20). У Матфея эта связь не выражена столь же ясно, как у других синоптиков; но сообщения их бросают свет и на его выражения. Можно заключить в конце концов, что фарисеев раздражила не только рассказанная у всех синоптиков притча о злых виноградарях, но и о браке царского сына, рассказанная в настоящей связи только у Матфея; враги Христа могли растолковать не в свою пользу и эту притчу, если только ее слышали. Таким образом, показание Матфея в разбираемом стихе представляется естественным и связным. Что касается времени, то как у Матфея, так и в параллельных рассказах Марка (12:13-17) и Луки (20:20-26) оно не определяется. Одно можно только утверждать с достоверностью, что эти события были продолжением предыдущих и совершились в третий день еврейской недели, или, по-нашему, во вторник. Может быть, фарисеи пошли и совещались во время произнесения притчей Спасителем; но вероятнее — после них.

Думают, что это были не официальные представители партии, бывшие членами Синедриона (как в 21:23, 45), а все дело происходило независимо от Синедриона, фарисеи действовали как отдельная и самостоятельная партия. Совещание происходило, может быть, среди бывшей в храме или окружавшей Христа толпы. Греческий глагол παύειδέωσιν характерен. Он встречается только здесь у Матфея во всем Новом Завете и происходит от πάυη — παύς (Лк. 21:35; Рим. 11:9; 1 Тим. 3:7; 6:9; 2 Тим. 2:26), сеть, петля, силоч, западня. Так как уловление Христа в слове было важно для Его врагов, то они, на своем совещании, употребили, конечно, все свои силы и способности для того, чтобы как можно хитрее придумать вопрос, при помощи которого можно было бы поставить Христа в сильное затруднение и даже безвыходное положение.

16. И посылают к Нему учеников своих с иродянами, говоря: Учитель! мы знаем, что Ты справедлив, и истинно пути Божию учишь, и не заботишься об угождении

¹⁸⁰ Никто, войдя в дом сильного, не может расхитить вещей его, если прежде не свяжет сильного, и тогда расхитит дом его.

¹⁸¹ Он отвечал мне и сказал: этот век Всевышний сотворил для многих, а будущий для немногих...

кому-либо, ибо не смотришь ни на какое лицо; 17. итак скажи нам: как Тебе кажется? позволительно ли давать подать кесарю, или нет?

(Мк. 12:13, 14; Лк. 20:20-22). Марк не различает фарисеев от их учеников, как Матфей, а Лука приписывает вопрос “первосвященникам и книжникам” (20:19), которые подослали ко Христу лукавых людей, неизвестно каких (20:20). По всему видно, что дело это было результатом сильной вражды, но в то же время и опасений всенародного обличения, и этим объясняется, почему некоторые враги Христа только, так сказать, высовывают свои головы из толпы, но сами не говорят ничего, подставляя вместо себя, хотя и лукавых, но неопытных или менее опытных в казуистике своих учеников, может быть, людей молодых. Если бы последние были всенародно обличены, то настоящим инициаторам всего этого дела не было бы стыдно пред народом. Кто были иродиане? Большинство экзегетов считает, что иродиане суть члены иудейской партии, преданной дому Ирода, имевшей скорее политический характер, чем иерархический.

Основание предложенного Христу вопроса находилось в господстве над Иудеею язычников-римлян. Это признавалось злом, к уничтожению которого следовало стремиться всеми силами. Налог, взимаемый в пользу язычников, противоречил теократической идее. В Иудее (а не в Галилее) происходили волнения, вождем которых сделался Иуда Галилеянин. Причиной его восстания был κίβος, имущественный налог, который считался признаком рабства. Уплата налогов в пользу римлян началась в Иудее с 63 года до Р. Х. С 6 г. по Р. Х. вопрос о подати сделался жгучим. Предлагая Христу вопрос о подати кесарю, т.е. римскому императору, которым был тогда Тиверий, фарисеи и иродиане надеялись поставить Христа в безвыходное положение. Если Христос признает обязательность налога, то тем самым возбудит против себя народ, который в массе считал налог в пользу кесаря оскорбительным. Если же Христос отвергнет налог, то явится возмутителем против римской власти.

18. Но Иисус, видя лукавство их, сказал: что искушаете Меня, лицемеры? 19. покажите Мне монету, которою платится подать. Они принесли Ему динарий.

(Мк. 12:15; Лук. 20:24). У евреев на монетах обыкновенно не делалось никаких изображений лиц, потому что это считалось идолопоклонством. Асмонеи чеканили свои монеты только с надписями на еврейском и греческом языке и изображениями сосуда с манною, жезла Ааронова и проч. На римских монетах, которыми уплачивалась подать, были изображения императоров с различными написаниями. Христос требует не какую-либо другую монету, а ту, которою уплачивается подать. Это, несколько неопределенное, выражение Матфея у других синоптиков заменяется более определенным — требованием “динария,” как и было в действительности.

20. И говорит им: чье это изображение и надпись?

(Мк. 12:16; Лк. 20:24). Принятый Христом наглядный способ разъяснения дела показывал, что если бы иудеи были независимым народом, то у них монеты, как динарий, не были бы ходячими и употребительными. Пользование римскими монетами указывало на зависимость иудеев от кесаря, и они должны были смотреть прямо в глаза на эту, современную им, действительность. Смысл стиха кратко можно выразить только одним словом: “если.” Если вы покажете Мне монету, которой вы уплачиваете подать, то для вас будет ясно, следует ли ее уплачивать или нет. Если вы скажете Мне, чье это изображение и над-

пись, то узнаете, кому нужно платить подать. Спаситель не говорит только: чье это изображение? Или: чья эта надпись? Но соединяет оба эти вопроса. При взгляде на сделанное на монете изображение невозможно было сомневаться, что это было изображение кесаря; а для не знавших этого или не выдавших лично кесаря об этом свидетельствовала надпись. На динарии был, вероятно, изображен бюст императора Тиверия с надписью: TI CAESAR DM AVG F AVCUSTUS, т.е. “Тиверий, кесарь, божественного Августа сын, Август.” На обороте монеты, может быть, значились буквы: PONTIF MAXIM, т.е. “pontifex maximus.”

21. Говорят Ему: кесаревы. Тогда говорит им: итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу.

(Мк. 12:17; Лк. 20:25). Смысл ответа: служение кесарю не препятствует истинному служению Господу Богу.

22. Услышав это, они удивились и, оставив Его, ушли.

23. Вопросы саддукеев — о воскресении.

23. В тот день приступили к Нему саддукеи, которые говорят, что нет воскресения, и спросили Его:

(Мк. 12:18; Лк. 20:27). В своих учениях саддукеи вообще придерживались мнений, противоположных тем, которые приняты были фарисеями; “они не верили ни в воскресение, ни в духов, ни в Ангелов, будучи противниками фарисеев” (Феофилакт).

Беседа с саддукеями произошла в тот же день и, по-видимому, вскоре после беседы с фарисеями и иродианами о подати кесарю, а не в то время, когда фарисеи пошли и совещались, как бы уловить Его в словах (ст. 15), как замечает Ориген.

24. Учитель! Моисей сказал: если кто умрет, не имея детей, то брат его пусть возьмет за себя жену его и восстановит семья брату своему;

(Мк. 12:19; Лк. 20:28). Отвергая воскресение (ср. Деян. 23:8¹⁸²), саддукеи старались подтвердить свое учение ссылкой на постановление Моисея относительно так называемого “левиратного” брака (от лат. слова “левир” — деверь), изложенное в Втор. 25:5-10. У всех синоптиков в начале стиха — повторение λέγοντες (Мк. οἱπῖνες λέγουσιν; Лк. ἀντιλέγοντες) предыдущего стиха. Цитата не сходна по выражениям у всех синоптиков, отстает как от еврейского текста, так и от перевода LXX. Мысль еврейского текста саддукеи выражают здесь весьма кратко и своими словами. Этот закон об ужичестве понятен и применялся на практике. По нему, если кто-нибудь умрет, оставив жену, от которой не было детей, то жена его должна выходить замуж за брата его (так у LXX и в Евангелиях; но в еврейском — за деверя, что, конечно, одно и то же; разница только в выражениях) и восстановить ему семья. Ἐπιγαμβρεύειν — техническое слово для обозначения левиратного брака. Встречается в Новом Завете только здесь у Матфея. В Лев. 18:16; 20:21 брак с вдовой умершего брата воспрещен. Но во Втор. 25:5-10 указываются некоторые случаи, когда дозволялись исключения.

25. было у нас семь братьев; первый, женившись, умер и, не имея детей, оставил жену свою брату своему; 26. подобно и второй, и третий, даже до седьмого; 27. после

¹⁸² Ибо саддукеи говорят, что нет воскресения, ни Ангела, ни духа; а фарисеи признают и то и другое.

же всех умерла и жена; 28. итак, в воскресении, которого из семи будет она женою? ибо все имели ее.

(Мк. 12:20-23; Лк. 20:29-33). Пример, приведенный саддукеями, был, конечно, вымышлен, потому что в действительности обыкновенно не бывает подобных сочетаний (в Тов. 3:8-9¹⁸³ речь о другом предмете). Для их цели им можно было бы ограничиться двумя — тремя братьями, и их аргументация от этого не потеряла бы своей силы. Говоря о семи братьях (может быть, они выбрали семь потому, что число это было священным), саддукеи, очевидно, желают представить дело в сильно карикатурном виде, которое показалось бы забавным даже и здесь, на земле, а не только на небе. По мнению некоторых, саддукеи хотели выразить еще и мысль, что законное учение о левиратном браке, если объединять с ним фарисейское учение о воскресении, необходимо должно было вести к учению о полиандрии. Это был казуистический вопрос, решением которого затруднялись и фарисеи, как видно из трактата Иевамот (Переф. Талмуд, т. 3, с. 10 и сл.). В Иевамот 3:5 (Переф. ib. с. 30) разбирается такой случай: “имеется три брата: двое из них женаты на двух сестрах, а третий — холост; умер один из женатых, и холостой совершил (с его вдовой) нечто в роде договора (маамар, изречение, формула), а затем умер второй брат; школа Шаммая говорит: его жена (обрученная с ним по маамару) да остается у него, а вторая свободна, как сестра его жены; а школа Гиллеля говорит: жену свою он должен отпустить по гету (разводному письму) и по халице (разувание), а жену его брата по халице.”

29. Иисус сказал им в ответ: заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией,

(Мк. 12:24; Лк. 20:34). У Луки вдова Матфея и Марка заменены совершенно другим выражением, не встречающимся у первых двух синоптиков. Невежество бывает обыкновенной причиной заблуждений. Иисус Христос и отвечает саддукеям в этом смысле, ставя их невежество на первый план. Оно заключалось в незнании писаний, где содержалось неизвестное саддукеем учение; и силы Божией, — потому что Бог, давший жизнь живым, может дать ее и мертвым, и всегда имеет силу и власть ее восстановить. “Смотри, — говорит Иоанн Златоуст, — с какой мудростью, приличной истинному учителю, Спаситель отвечает им. Хотя они приступили к Нему и с коварным намерением, но вопрос их происходил более от неведения. Поэтому Спаситель и не называет их лицемерами.”

30. ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах.

(Мк. 12:25; Лк. 20:35, 36). Сравнение с Ангелами не дает права на заключение, что жизнь в будущем мире будет бестелесная. Существование тел у людей воскресших “необходимо предполагается в изречении Христа,” ср. 1 Кор. 15:40; Флп. 2:10. Воскресшие будут иметь тела, но с ограничением — в невозможности и бесцельности вступления в брак.

“Христос не отрицает, что на небе будут и мужчины, и женщины, а скорее предполагает существование женщин, но так, что своим полом для брака и рождения они не пользуются. *Nemo enim dicit de rebas quae pop habent membra genitalia: pop nubent, neque nubentur*” (Иероним).

¹⁸³ за то, что она была отдаваема семи мужьям, но Асмодей, злой дух, умерщвлял их прежде, нежели они были с нею, как с женою. Они говорили ей: разве тебе не совестно, что ты задушила мужей твоих? Уже семерых ты имела, но не назвалась именем ни одного из них. Что нас бить за них? Они умерли: иди и ты за ними, чтобы нам не видеть твоего сына или дочери вовек!

31. А о воскресении мертвых не читали ли вы реченного вам Богом: 32. Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова? Бог не есть Бог мертвых, но живых.

(Мк. 12:26, 27; Лк. 20:37, 38). В Ветхом Завете есть места, где содержится более ясное учение о воскресении, чем в приведенной Христом цитате из Исх. 3:6.¹⁸⁴ См. Иов. 19:25;¹⁸⁵ Ис. 26:19; 66:14; Иез. 27:1-14; Дан. 12:12; 2 Мак. 7:9, 12, 14 и др. Почему же Спаситель не ссылается на эти, более ясные, места, а предпочитает не столь ясное Исх. 3:6? Объясняя это, Иероним предполагал, что они (саддукеи) принимали только книги Моисея, отвергая пророчества. Следовательно, неразумно было заимствовать свидетельства из таких источников, авторитета которых саддукеи не признавали. Новейшие же экзегеты, однако, признают, что саддукеи не отвергали пророков, но только Пятикнижие считали каноническим в собственном смысле. Если так, то вполне ясно, почему Спаситель для доказательства воскресения обратился к Пятикнижию Моисея. Он выбрал цитату (Исх. 3: 6), которая, конечно, саддукеям была хорошо известна, но которой они не понимали. Слова “Бог не есть Бог мертвых, но живых” не заимствованы из Исх. 3:6, а суть только толкование слов закона Самим Спасителем. У Луки еврейская цитата передается в перифразе (своими словами), у Матфея и Марка приводится самый ее текст, но с незначительными отступлениями как от еврейского, так и от LXX. Смысл слов Христа вполне ясен. Если в законе Моисеевом сказано, что Бог называл Себя Богом прежде живших, но потом умерших людей, то это значит, что они и теперь живы, потому что истинный и живой Бог не может быть Богом мертвых и несуществующих лиц. Таким образом, истина загробного и продолжающегося бытия людей основывается на признании истины бытия Бога, как живого и вечного. Тот только отрицает бессмертие человека, кто отрицает бытие Бога. Против цитаты из закона (ст. 24) Спаситель приводит другую цитату из закона же, и этим оружием опровергает Своих врагов.

33. И, слыша, народ дивился учению Его.

(Мк. 12:27; Лк. 20:39, 40). У Марка только добавлено: “итак, вы весьма заблуждаетесь;” но слов, приведенных у Матфея, нет; их нет и у Луки, но у него сделана следующая прибавка: “на это некоторые из книжников сказали: Учитель! Ты хорошо сказал. И уже не смели спрашивать Его ни о чем.” Впечатление, произведенное на народ, Матфей здесь обозначает словом ἐξεπλήσθη (ср. 7:28; 13:54; 19:25; Мк. 1:22; 6:2; 7:37; 10:26; 11:18; Лк. 2:48; 4:32; 9:43; Деян. 13:12).

34. Вопросы законника о главной заповеди.

34. А фарисеи, услышав, что Он привел саддукеев в молчание, собрались вместе.

Поражение саддукеев доставило, по-видимому, по крайней мере книжникам, некоторое, может быть, только временное, удовольствие (Лк. 20:39). Но это не помешало фарисеям составлять против Спасителя все новые и новые заговоры и козни. Очень любопытно, что Лука, закончив свою речь словами: “уже не смели спрашивать Его” (20:40), дальше действительно никаких вопросов Христу со стороны врагов Его не приводит, а вопрос законника (10:25-28) относит к другому времени и поставляет его в другой связи. Но

¹⁸⁴ И сказал [ему]: Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова. Моисей закрыл лицо свое, потому что боялся воззреть на Бога.

¹⁸⁵ А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию...

Матфей и Марк слов Луки здесь не повторяют, и потому вопрос законника не служит здесь противоречием, сказанному ими прежде.

35. И один из них, законник, искушая Его, спросил, говоря: 36. Учитель! какая наибольшая заповедь в законе?

(Мк. 12:28; Лк. 10:25). Νομικός (законник) встречается здесь только у Матфея, ни разу у Марка, но шесть раз у Луки (7:30; 10:25; 11:45, 46, 52; 14:3), и один раз в Тит. 3:13. В Тит. 3:9 то же слово употреблено как прилагательное. Существенное различие между νομικός и γραμματεῖς провести трудно. Может быть, следует сказать только, что νομικός есть более специальное название книжника; в отличие от “мудрого,” каким считали книжника, νομικός значит специально юриста или юрисконсульта. У Марка вовсе нет заметки, что “законник” подошел ко Христу, искушая Его; вообще разговор представляется у Марка только приятным и симпатичным, законник высказывает в конце похвалу Христу и Он — ему. Рассказ Марка бросает некоторый свет и на рассказ Матфея. Не все в окружавшей Христа толпе были Его заклятыми и непримиримыми врагами. Находились и исключения. Даже и из среды врагов Его, — это, по-видимому, и хочет сказать Матфей, вводя слово “искушая,” — некоторые, приходившие, если не вполне, то почти с враждебными намерениями, уходили от Него, довольные Его учением и разъяснением недоумений. Но этим только еще более усиливался мрак той вражды ко Христу, которою вызваны были Его обличения в 23 главе. Эту мысль хорошо выражает Евфимий Зигабен: “у Матфея законник искушает, а у Марка — больше восхваляет. Почему? Потому, что сначала искушал, будучи послан фарисеями. Но выслушав ответ, принял его и, переменив образ мыслей, согласился.”

37. Иисус сказал ему: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: 38. сия есть первая и наибольшая заповедь;

(Мк. 12:29, 30; Лк. 10:26, 27). Слова Марка, пропущенные Матфеем и у Луки 10:27: “слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый,” могут указывать, что Спаситель разъяснил здесь только то, что спрашивавшему Его законнику было хорошо известно из так называемой еврейской “шемы” (см. Переф. т. 1, с. 40-44), состоявшей из трех отделов Втор. 6:4-9; 11:13-21 и Чис. 15:37-41, с различными славословиями, сопровождающими “шема.” В трактате Берахот (Переф. т. 1, ст. 1-39) содержатся различные постановления относительно чтения шема утром и вечером и вообще при различных обстоятельствах.

39. вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя;

(Мк. 12:31; Лк. 10:27). Цитата взята из Лев. 19:18 совершенно сходна у Матфея и Марка, а у Лк. 10:27 слово “возлюби” заменено союзом καί (и). Отступления от еврейского и LXX незначительны. Эта вторая заповедь не ниже первой, но подобна ей. Евфимий Зигабен: “сказал, что по величию подобна первой заповеди вторая; ибо и эта велика, — взаимно связаны, и взаимно поддерживают себя эти заповеди.” Но Иоанн Златоуст легким выражением ставит вторую заповедь несколько ниже первой: “будучи спрошен о первой заповеди, приводит и вторую, почти столько же важную, как и первая” (ου σφόδρα ἐκεῖνης ἀποδέουσαν). Из Евангелий же можно вывести, что вторая заповедь не меньше первой: Мф. 25:40, 45; Мк. 12:31; Ин. 13:34; 15:12, 13; 1 Ин. 4:16, 20, 21.

40. на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки.

(Мк. 12:31-34; Лк. 10:28). Глагол κρέμαται не значит, как переведено в русском, “утверждается,” но “висит” (слав. “висят” — в некоторых текстах един. число, а не множ.; Вудьгат. pendet, нем. Лютера и у новых немецких переводчиков hanget и hangt, англ. hang). Глагол поставлен в настоящем времени общего залога (с значением прош. сов.) от κρεμάνωμι, значит вешать, быть повешену, висеть, зависеть. В Новом Завете глагол употребляется везде в этом смысле (Мф. 18:6; Лк. 23:39; Деян. 5:30; 10:39; 28:4; Гал. 3: 13). Закон и пророки не утверждают, а зависят от двух главных заповедей, суть вывод из них. Если бы не было этих заповедей, то не существовало бы ни закона, ни пророков. В смысле, заключающемся в русском, нет, впрочем, большой разницы сравнительно с подлинником по существу. Глагол поставлен в единственном числе и согласован с δ νόμος. Такая конструкция встречается в Новом Завете (ср., например, Ин. 2:2; 18:25 и др.).

41. Христос — Сын Давидов.

41. Когда же собрались фарисеи, Иисус спросил их:

У Мк. 12:35 этот стих имеет очевидное отношение к 34. Значит, вопрос законника был дан в то время, когда (по Мф.) фарисеи собрались для совещаний. У Матфея эта связь выражена довольно ясно, но не так ясно у Луки. Собственно, этот вопрос и служит у Матфея началом дальнейших обличений (гл. 23).

42. что вы думаете о Христе? чей Он сын? Говорят Ему: Давидов.

(Мк. 12:35; Лк. 20:41). Христос спрашивает не о том, за кого считают Его люди и считают ли Его за Сына Давидова, а предлагает общий вопрос о происхождении Мессии. “Сын Давидов” было обычным названием Мессии (см. Шюрер 2:615).

43. Говорит им: как же Давид, по вдохновению, называет Его Господом, когда говорит: 44. сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих?

(Мк. 12:36; Лк. 20:42). Ссылка на Пс. 109:1. В иудейских писаниях этот псалом весь прилагался к Мессии и считался мессианским. Христос не опровергает правильного (в ст. 42) ответа фарисеев, которые назвали Христа Сыном Давидовым, и не считает ответа недостаточным, а напротив, подтверждает его, задавая Свой вопрос в видах его истолкования. Толкование псалма в том смысле, что он во время Христа будто бы был сравнительно недавним произведением, было совершенно неизвестно ни саддукеям, ни фарисеям (Эдершейм). В еврейской Библии псалом надписывается: “ледавид мизмор” (псалом Давида), в греческом LXX так же (ψαλμός τῷ Δαβίδ).

45. Итак, если Давид называет Его Господом, как же Он сын ему?

(Мк. 12:37; Лк. 20:44). Некоторые думали, что Христос опровергает здесь мнение фарисеев, утверждавших, что Мессия есть Сын Давидов. Но весь контекст против такого толкования. Вероятнее предполагать, что вопрос Христа был вызван распространяемыми со стороны Его врагов слухами о том, что Он не Сын Давидов и, следовательно, не Мессия, каким признавали Его ученики и народ. Если так, то вопрос Христа становится понятен. Если Он не Сын Давидов и не Мессия, то о ком же говорит Давид, называя сына свое-

го Господом? “Истинный ответ не приходил им на ум. Он мог бы состоять в следующем. Мессия есть Сын Давидов по своему человеческому происхождению; но как Сын Божий, происходящий предвечно от Отца, Он возвышен и над Давидом, и над всем человечеством, и потому Давид называл Его своим Господом правильно. Но такое двойное отношение Мессии к великому еврейскому царю и вместе с тем истинная оценка достоинства и служения Мессии не были известны в богословии раввинов.”

46. И никто не мог отвечать Ему ни слова; и с того дня никто уже не смел спрашивать Его.

(Мк. 12:34; Лк. 20:40). Указывается вообще на силу ответов Христа. В дальнейшей истории мы действительно видим, что враги Его не предлагают Ему никаких вопросов с целью искушить Его.

Глава 23.

1. Обличительная речь против книжников и фарисеев.

1. Тогда Иисус начал говорить народу и ученикам Своим

(Мк. 12:38; Лк. 20:45). Можно предполагать и даже говорить с уверенностью, что обличительная речь Спасителя против книжников и фарисеев была произнесена непосредственно после предложенного Им вопроса о Христе (Мф. 22:42). Все три евангелиста связывают ее с этим вопросом. У Матфея обличения Христа излагаются полнее, чем у других синоптиков, причем у последних некоторые части речи излагаются в другой связи, как сказанные при других обстоятельствах. Это заставляет некоторых считать всю 23 главу Матфея “искусственной композицией” самого евангелиста, который объединил здесь речи, произнесенные Христом в разное время, подобно нагорной проповеди. Как было на самом деле, трудно сказать. Ничто не препятствует думать, что Христос иногда повторял Свои речи. Взгляд на речь Христа, как на “искусственную композицию,” несколько не препятствует наиболее рассудительным даже отрицательным критикам вполне признавать слова Христа подлинными, вышедшими, действительно, из уст Самого Мессии. Это видно уже и из того, что, несмотря на всю свою простоту и безыскусственность, речь Его, по своему содержанию и мыслям, выше не только понятий того времени, но и всякого времени. Если не теоретическое, то по крайней мере практическое понимание ее не всегда бывает свойственно даже христианам, живущим в настоящее время. И теперь можно слышать, что обличаемое в ней “лицемерие” иногда бывает не только не излишне, но даже и необходимо. Если, например, по своему внутреннему содержанию человек представляет из себя не что иное, как только “повапленный гроб,” то он, по крайней мере, по внешности не должен казаться таковым из простого опасения, как бы не произвести в других соблазна. Отсюда — многочисленные и разнообразные подделки, которые дают возможность людям казаться набожными и религиозными и тогда, когда они чужды всякой набожности и религиозности, начиная от католических и иезуитских “благочестивых упражнений” и формальностей и кончая выходками мелкого, низкого, пошлого, суеверного и невежественного ханжи, который постоянно ставит всякого рода внешний обрядовый и религиозный десогит выше внутренних душевных качеств человека, выше “суда, милости и веры” (Мф. 23:23).

Но возвратимся к вопросу о подлинности речи. “Вся речь, — говорит Мейер, — отличается такой живостью и своеобразностью, что подлинность ее содержания в существенном, если бы даже к ней и было кое-что прибавлено из сказанного в другое время, едва ли подлежит сомнению.” Некоторые новейшие комментаторы выражаются еще решительнее, чем Мейер, утверждая, что “эту речь следует считать первостепенным историческим источником. В ней наглядно и сжато изображается не только сущность фарисейства, но она бросает ясный свет и на самую Личность Иисуса Христа. Потому что высказывая сильные обличения против Своих противников, Он раскрывает здесь и Свою собственную Личность, главное свойство которой была любовь к правде” (Вейс). На обстоятельство, что Иисус Христос предметом Своей обличительной речи в самые последние дни Своего земного служения сделал именно “лицемерие,” столь ясно выразившееся в таких сочинениях, как Талмуд, экзегеты обыкновенно не обращают внимания, вовсе не задаваясь вопросом, почему именно было так и почему Мессия не окончил Своей проповеди обличением каких-либо других пороков, свойственных людям, например, “злых помыслов, убийств, прелюбодеяний, любодеяний, краж, лжесвидетельств, хулений” и проч. (Мф. 15:19; Мк. 7:21, 22). Если пришедший в мир Мессия так грозно говорил о “лицемерии” в Своей последней обличительной речи, то это значит, что “лицемерие” есть один из главнейших людских пороков и источник всякого другого беззакония.

Нетрудно проверить это на деле. На многочисленных примерах мы видим, что там, где водворяется ложное, показное благочестие, всегда следует предполагать наличность всевозможного зла. И это понятно. Совершая обыкновенные преступления, человек обманывает своих собратьев людей; в религиозном лицемерии он старается обмануть не только людей, но и Самого Бога своим показным и ложным благочестием, и это одно свидетельствует о прекращении всякой религиозной жизни, утрате всяких добрых душевных качеств и всякого доброго чувства. Ни один порок не приводит к таким колоссальным нелипостям, непотребствам и такой безнравственности, как лицемерие.

Мы не находим, что нужно различать в речи Христа отдельные моменты, когда Он обращался или только к народу, или к ученикам, или к самим книжникам и фарисеям. Сходные показания Матфея и Луки (Мф. 23:1; Лк. 20:15) свидетельствуют, что Христос говорил только народу и ученикам (Мф. *τοῖς οὐλοῖς καὶ τοῖς μαθηταῖς*; Лк. *ἀκούοντος δὲ παντός του λαοῦ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς*), но не книжникам и фарисеям. Это несколько не мешало Ему говорить почти исключительно о них. Так делают все проповедники, обличая пороки даже совершенно отсутствующих лиц в назидание своим ближайшим слушателям. Но при таком взгляде разделение всей обличительной речи на три части, из которых в первой говорится о книжниках и фарисеях в их противоположности ученикам Христа (1-12), во второй — обличается лицемерие фарисеев и книжников (13-36), а последняя часть составляет заключение (37-39), может быть принято. Нельзя думать, что 13-33 были сказаны в отсутствии фарисеев, или чтобы вообще и вся речь была оказана, когда отпущены были враги (*omissis adversariis* — Бенгель). Правильнее понимает дело Златоуст, говоря, что речь была произнесена не по отпущении врагов, а когда Спаситель “окончил беседу Свою с фарисеями, когда заградил им уста, когда довел их до того, что они не осмеливались более искушать Его, когда показал, что они страдают неисцельным недугом.” Сокращения в речи у Луки объясняют тем, что он опустил многое, чтоб для его читателей — христиан из язычников не представляло никакого интереса (Вейс). Мф. 23:4, 6, 7, 13, 23, 25-31, 34-36 соответствует Лк. 11:37-52, — речи, сказанной на вечери в доме Симона фарисея. “Менее определенна историческая связь Лк. 13:34, 35 — Мф. 23:37-39. Здесь Матфей мог дать ис-

торически точное сообщение, между тем как Лука эти положения связывает с произнесенным над Иерусалимом словом во время путешествия.”

2. и сказал: на Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи;

Слово “седалище” или “кафедра” употреблялось иногда как знак господства и авторитета. Речь Спасителя здесь, очевидно, образная. Моисей дал письменный закон. Он был еврейский законодатель. Как самый письменный закон, так и законодатель пользовались тогда непререкаемым авторитетом. Но рядом с Библией книжники и фарисеи выработали еще устный закон, устное предание, которым придавали не меньше значения, чем и закону, данному Богом через Моисея. В этом смысле Спаситель и говорит, что они сели на седалище или кафедру Моисея. Это значит, что они присваивали себе тот авторитет, каким обладал Моисей. *Per cathedram docirnam legis ostendit* (под кафедрой понимает учение закона — Иероним). “Люди, говорившие, что их обязанность заключается в истолковании закона Моисеева, славившиеся этим или даже превосходством над законом, — они сидят на седалище Моисея” (Ориген). Говорили, что это семитический оборот речи; или что “издатель” пишет здесь с своей точки зрения, озираясь назад на период, когда книжники и фарисеи вошли в силу.

3. итак всё, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте, ибо они говорят, и не делают:

Древние толкователи объясняли этот стих тем, что Христос не хотел и здесь отвергать данный Богом через Моисея закон (ср. Мф. 5:17), и, насколько книжники и фарисеи были его толкователями, настолько их и следовало слушать, по делам же их не поступать. В таком духе рассуждают Ориген, Златоуст, Иероним, Иларий, Феофилакт, Евфимий Зигабен и другие. Ориген, между прочим, применяет изречение Спасителя и к лицам, служащим в христианской церкви, где многие владеют способностью учения и разумного его изложения, но не хотят поступать согласно тому, чему учат: учение их следует слушать, но делам их не подражать. Фарисеи и книжники, по Златоусту, предлагали “не свои заповеди, но Божий, которые Бог открыл в законе через Моисея. И заметь, какое Он оказывает уважение к Моисею, снова доказывая согласие Своего учения с Ветхим Заветом, когда и самих книжников считает заслуживающими уважения из почтения к Моисею.” Но целью этого изречения Спасителя было, по Иоанну Златоусту, не только одно это. “Так как Он хотел обличить фарисеев, то, чтобы не подумали неразумные, что Он Сам ищет власти, принадлежащей им, или что делает это по ненависти, прежде всего Он уничтожает такое подозрение и, сделав это, уже приступает к обличению.” По Феофилакту, Спаситель говорит: “слова учителей принимайте, как слова Моисея, а точнее — Самого Бога.” Смысл стиха темен; текст, вероятно, поврежден.

4. связывают бремена тяжелые и неудобноносимые и возлагают на плечи людям, а сами не хотят и перстом двинуть их;

(Лк. 11:46 — в другой связи). “Связывать бремена” — выражение, заимствованное из обыкновенной жизни, когда связывают какие-либо предметы (например, дрова, хворост) и несут их на плечах. Ноша, налагаемая на людей фарисеями, тяжела. Ее люди несут неохотно, потому что она есть нечто насильно навязанное. Слова *δυσβάστακτα* (неудобноносимые), помещенного в русском и славянском переводах, нет в лучших кодексах, и оно

правильно выпускается лучшими издателями греческого Нового Завета. Оно заимствовано у Луки 11:46, но там оно употреблено вместо βαρέα (тяжелый), почти как его синоним.

Иероним замечает, что плечи, персты, бремена, связки следует понимать в духовном смысле. Конечно так, потому что вся речь Христа, очевидно, образная. Выражение “перстом двинуть их” считают арамейским. Нужно понимать эти слова Христа в том смысле, что общий порок всяких лицемеров и ханжей — тайная душевная нерасположенность к своим учениям. Они все делают только для вида; но когда их никто не видит, то уклоняются от исполнения тех учений, которые проповедуют. Лицемеры проповедуют, например, пост, воздержание, грозят людям муками ада за нарушение заповедей, но сами ведут не только невоздержную, но даже распущенную и развратную жизнь.

5. все же дела свои делают с тем, чтобы видели их люди: расширяют хранилища свои и увеличивают воскрилия одежд своих;

Повторение мыслей, высказанных в 6:1, 5, 16 с изменением только примера. Ничто не делается с душевным расположением, напротив, “все” — для показа, ради выслуги, отличия, приобретения репутации и славы, особенно в глазах невежественных и простых людей, а в конце концов — наживы и религиозной эксплуатации.

Хранилища, греч. “филактерии,” в Ветхом Завете “тотафот,” у раввинов “тефиллин,” от “тефила,” “молитва,” употребляются евреями до настоящего времени в основании Исх. 13:9, 16; Втор. 6:8; 11:18. Каждый еврей должен надевать две филактерии, одну на лоб, другую на левую руку, привязывая их ремнями во время утренней молитвы (за исключением суббот и праздничных дней). Они делаются из пергамента в виде маленькой коробки, в которую вкладывается маленький свиток с местами из Исх. 13:1-16; Втор. 6:4-9; 11:13-21. Филактерия, надевавшаяся на лоб, имела то отличие, что коробочка разделялась на четыре части, куда вкладывались четыре маленьких свитка с вышеозначенными молитвами. Как это обыкновенно бывает, ревнителю делали свои филактерии больше, чем у других, чтобы проявить и здесь свое мнимое благочестие. “Филактерия” есть неточный перевод на греческий еврейского “тефиллин” — молитвы. Зигабен производит “филактерия” от φυλάττειν, охранять, и ρύεσθαι, избавлять от опасности, охранять, беречь, защищать. Φυλακίριον означает, собственно, караульный пост, укрепление, башня, в переносном смысле охрана, амулет. Слово “расширяют” относится, может быть, к ремням, которыми привязывались филактерии, но, может быть, и к самым футлярам или коробочкам, как думает Цан. К той же категории принадлежали и кисти на таллифе, особой белой одежде, имеющей вид продолговатого четырехугольного платка с круглым прорезом в середине для головы. Кисти делались из белых и голубых нитей, по-еврейски назывались “цицит,” а по-гречески κράσπεδα. Таллиф с кистями носится евреями и теперь (только мужчинами, как и филактерии) во исполнение Чис. 15:37 сл.; Втор. 22:12. “так делали фарисеи, — говорит Феофилакт, — потому, что это предписано было в законе. Предписано же было для того, чтобы, видя это, иудеи не уклонились от заповедей Божиих. Но Бог хотел не такого буквального исполнения; нет, иметь хранилища значило исполнять заповеди.” “Так как иудеи, — говорит Иоанн Златоуст, — часто забывали благодеяния Божий, то Бог повелел им написать на особенных листочках чудеса Его и привязывать эти листочки к рукам своим... Бог повелел им, как малым детям, делать то же, что многие делают во избежание забывчивости, обвязывая палец льном или нитью.”

В рецепта пропущено греческое ὑάρ, которое доказывается очень сильно. Вторая половина стиха служит одним из доказательств ханжества и тщеславия фарисеев, которые

желали того, чтобы видели их люди. Это был своеобразный вид религиозной публикации, свидетельствовавшей о приобретении и усвоении религиозной праведности и благочестия.

6. также любят предвозлежания на пиршествах и председания в синагогах

(Мк. 12:38, 39; Лк. 20:46). Здесь изображается нечто столь обычное, что слова Спасителя вполне понятны. Выражения у Марка и Луки почти буквально сходны. Матфей изменяет порядок, говоря сначала о “пиршествах” и потом о “синагогах.”

7. и приветствия в народных собраниях, и чтобы люди звали их: учитель! учитель!

Последнее слово в стихе “учитель” следует читать однажды, а не дважды. Раввины обнаруживали претензии на высшее достоинство. Они отличались от других и своей одеждой, носили длинные одежды (στολαί), а по Епифанию (Haeres. 15) особенные ἀμπεχόνας (плащи) и δαλματικός (далматские одежды). Слово “равви” значит господин мой, от “раб” или “рав” — высший, наибольший, господин в противоположность рабам, учитель в противоположность ученикам.

8. А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос, все же вы — братья;

“Не называйтесь” — сами себя не называйте и не принимайте такого названия от других. Слово “равви” изменено здесь во втором случае в “учитель.” В русском и славянском это не выражено, ραββεί и διδάσκαλος переведены одинаково: учитель (слав. наставницы, наставник). Но в Вульгате, возможно, точно: vos autem nolite vocare rabbi: unus est enim magister vester. Таким образом, Христос не говорит: “вы не называйтесь раввинами, один у нас раввин”; но, говоря о Себе, заменяет “раввин” словом “учитель.” Слово “раввин” начало связываться с “ненавистными ассоциациями,” стало обозначать людей, склонных “к словопрениям, самодовольству и догматизму,” поэтому Спаситель оставляет название с некоторым недовольством и Сам более скромно называет Себя учителем (διδάσκαλος). Выражение ὁ διδάσκαλος указывает, что Христос говорит здесь о Самом Себе. В русском, славянском и вообще в гесерта (но не в Вульгате) после “один у вас учитель” добавлено еще “Христос.” Последнее доказывается очень слабо и потому обыкновенно выпускается, хотя вставка его и указывает, к кому относили древние выражение ὁ διδάσκαλος. Прибавка сделана по образцу ст. 10 (конец).

Альффорд думает, что под ὁ διδάσκαλος разумеется не Христос, а Святой Дух на основании Ин. 14:26;¹⁸⁶ Иер. 31:33, 34;¹⁸⁷ Иез. 36:26, 27. По поводу этого можно сказать, что Спаситель называл учителем и Самого Себя (например, Мф. 26: 18; Ин. 13:13, 14 и проч.). Прибавка Χριστός, сделанная по смыслу, собственно правильна. Это доказывается и тем, что дальнейшие слова “все же вы братья” могут быть объяснены лучше отношением учеников ко Христу, чем к Святому Духу. Во всяком случае, если бы Спаситель говорил здесь о Святом Духе, то тут встретилось бы умолчание, которое делало бы речь Его совершенно непонятною ученикам. Выражение “все же вы братья” больше, по-видимому, подходит к концу 9 стиха: “один у вас Отец, который на небесах; все же вы братья.” Ни

¹⁸⁶ Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам.

¹⁸⁷ Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: “познайте Господа”, ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомню более.

для такого переноса, встречающегося только в одном унциальном кодексе U (10 или 9 в.) и более, чем в тридцати, курсивных, нет достаточных оснований. Изменение \acute{o} διδάσκαλος в καθήκους, как в 10 стихе, встречающееся во многих рукописях, не доказывается однозначно.

При рассмотрении этого стиха многие комментаторы предлагают такой вопрос: если Христос запретил ученикам называться учителями (раввинами), то правильно ли стремление к получению так называемых ученых степеней, доктора, магистра и проч.? Иероним спрашивал, почему вопреки этой заповеди Апостол Павел называл себя “учителем язычников” (1 Тим. 2:7; 2 Тим. 1:11; цитаты у Иеронима, 2 Кор. 5; Кол. 1, по-видимому, неверны). Или каким образом в народной речи, преимущественно в палестинских и египетских монастырях, называют себя взаимно отцами? Это, отвечает Иероним, решается так: иное дело быть отцом или учителем по природе, и иное по “снисхождению” (*indulgentia*). Если мы называем человека отцом, то оказываем ему честь, соответственную его возрасту, а не считаем его виновником своей жизни. Корнелий Ляпид рассуждает: “стремиться к получению степени доктора, как свидетельства о знании, дозволительно, чтобы при помощи этого свидетельства приобретался авторитет учить и проповедовать народу, и таким образом приносился большой плод учением и проповедью.” Поэтому Тридентский собор, Sess. 24, cap. 12, предписал, “чтобы все почетные должности и по крайней мере половина канонических должностей в кафедральных церквях и важных коллегиях замещалась магистрами и докторами; или даже лиценциатами богословия или канонического права.” Поэтому Христос не говорит: не будьте, но — не называйтесь учителями. “Христос, следовательно, запрещает не *gradum doctoratus*, а гордость и тщеславие по поводу получения этой степени, высокомерие и спесь, когда лицо, получившее степень доктора, считает себя выше других, ходит надувшись и презирает других, как будто имеет знание и учение от себя, а не от Христа, как делали книжники.” Барнс (Barnes), на основании слов Христа, возражал против названия “*doctor divinitatis*” (доктор богословия), потому что Христос запретил называться так. Но, говорит Морисон, Барнс не обратил внимания на факт, что титул, по своему значению — учитель богословия, огромен; Барнс не заметил также, что если он действительно заслужен, то не видно причины, почему люди не должны допускать этого и говорить так.

Факт то, что в древности у евреев не было ученых степеней. “Равви,” “раввин” и проч. есть произведение раввинизма и фарисейства. В первоначальной христианской церкви не было кандидатов, магистров и докторов, такие названия были совершенно чужды первоначальной христианской древности. “Все, принимавшие слово, были вполне учениками только одного Иисуса; в этом выражался принцип равенства всех.” Христос не был основателем школы. Титул *doctor ecclesiae* появился в позднейшие времена схоластики; а относительно *theologus* сделано было определение на 2-м Латеранском соборе 1215 года, по которому “столичная церковь должна иметь одного теолога, чтобы он преподавал священникам и другим Священное Писание и особенно учил их пастырскому попечению о душах.” Как и всегда бывает, первоначально степени означали просто “фах,” деятельность и занятия какого-либо лица, занимавшегося учительством; но впоследствии, с одной стороны, препятствия и затруднения для лиц, желавших приобрести ученые степени, а с другой — преимущества, породили целый ряд мечтателей, которые, называясь докторами и учителями, стали смотреть на себя, как на богов и научных законодателей. Христос именно это и обличает в лице книжников и фарисеев, разъясняя принцип, что никакое название не должно устранивать в человеке сознания своего недостойства, равно как

и зависимости всей своей деятельности от Христа, как от Лозы, только в связи с которою ветви могут приносить добрый плод.

9. и отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах;

Замечания, которые сделаны были к предыдущему стиху, отчасти относятся и к настоящему, т.е. слова Христа нельзя понимать в совершенно буквальном смысле, например, в том, что дитя не должно произносить слов отец или мать. Уже одно то обстоятельство, что здесь не упоминается о матери, показывает, что речь не идет о простых семейных отношениях. Христос опять имеет в виду только книжников и фарисеев с их чванством. В Талмуде есть целый трактат, который называется “Авот,” т.е. изречения “отцов.” В Эдуиот 1:4 (Переф. т. 4, с. 406) Гиллель и Шаммай называются “отцами мира.” В мишне и тосефте слово “отец” встречается, как титул многих раввинов (Шюрер, 2:377). Вероятно, такое название имело основание в Библии (Сир. 44). Спаситель, конечно, говорит только о том, чтобы ученики Его не называли никого отцом в раввинском смысле. Златоуст так ограничивает смысл слов Христа: “это не то значит, чтобы они никого не называли отцом, но чтобы знали, кого, собственно, должно называть отцом.” Последние слова стиха читаются разное: “который на небе” или “который на небесах.” Лучшим чтением представляется не *εν τῷ οὐρανῷ* (которого у Тишендорфа нет) и не *εν τοῖς οὐρανοῖς*, но прилагательное *οὐράνιος* — небесный, принятое лучшими и новейшими издателями Нового Завета.

10. и не называйтесь наставниками, ибо один у вас Наставник — Христос.

Слова “наставниками” (*καθηγηταῖ*) и “наставник” (*καθηγητής*) неточны, потому что *καθηγητής* значит только в переносном смысле “наставник,” а буквально “вождь,” “руководитель.” В русском переводе, вследствие отсутствия этого различия, допущена в 8 и 10 стихах почти тавтология, потому что “учитель” и “наставник” в обычном говоре — одно и то же, с тою только разницею, что последние несколько мягче и, может быть, имеет более обширный смысл, чем более специальное “учитель.” В греческом этой тавтологии нет, потому что в 8 стихе поставлено *διδάσκαλος*, а в 10 *καθηγητής*, — больше воспитатель, чем учитель. *Καθηγητής* отлично и от *οδηγός* (Мф. 15:14; 23:16, 24; Деян. 1: 16; Рим. 2:19), и употреблено в Новом Завете только здесь (если не обращать внимания на различие в стихе 8). Интересно, что слово *οδηγός* в Новом Завете, в указанных местах, везде употреблено для обозначения ложных руководителей. Но этимологически одно слово не отличается от другого (Цан). Произнося слова разбираемого стиха, Христос не относит их прямо к Самому Себе, но выражается, предлагая общий принцип: Мессия есть ваш руководитель.

11. Большой из вас да будет вам слуга:

(Мк. 9:35; Лк. 9:48 — в другой связи). Несомненно, что этими словами безусловно и бесповоротно осуждаются всевозможные претензии на господство. Фарисеи всегда стремились и стремятся властвовать и руководить людьми, среди которых живут, и за это их укоряет всенародно Спаситель. Что Христос здесь не отрицает власти и господства, видно из того, что, по Его мысли, могут быть среди людей “большие.” Но характер их совершенно не тот, какой обыкновенно свойствен властителям. Этот характер — служение людям из любви (*διάκονος* в отличие от *δοῦλος*). Всякий может стремиться к тому, чтобы превзойти других и, следовательно, сделаться “больше” их, получить над ними господство, в самоотверженном и полном любви служении людям; фактические, действительные вла-

стителю те, которые принимают на себя это самоотверженное служение. Интересно замечание Оригена, показывающее, как смотрели на это в древности: *qui enim habet in se quae Paulus enumerat de episcopo, etsi non est coram hominibus episcopus, episcopus est apud Deum, etsi pop per ordinationem hominum ad eum gradum pervenit*. Конечно, по человеческой слабости и несовершенствам, главы и руководители могут уклоняться от этого идеала; но никогда не нужно забывать, что это — уклонения, а не идеал.

12. ибо, кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится.

(Лк. 14:11; 18:14). Объяснение стиха см. в примечаниях к 18:4. “Видишь ли, — говорит Златоуст, — как Он здесь ведет слушателя к делам, совершенно противоположным гордости? Он не только запрещает искать первенства, но и предписывает избирать последнее место.” Ср. Иов. 22:29;¹⁸⁸ Притч. 29:23;¹⁸⁹ Иез. 21:26,27; 1 Пет. 5:5.¹⁹⁰

13. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что затворяете Царство Небесное человекам, ибо сами не входите и хотящих войти не допускаете.

(Лк. 11:52, где говорится, что законники взяли ключ разумения, сами не вошли и входящим воспрепятствовали. У Матфея, как видно, сходная мысль выражена иначе и в другой связи).

Одни думают, что слово “горе” повторяется в этом и дальнейшем стихах восемь раз; другие, считая не подлинным ст. 14, о чем речь будет ниже, только семь. Соответствие “горя” “блаженствам” в начале нагорной проповеди трудно отыскать. Но факт, что Мессия почти в самом начале Своей проповеди народу начал речь о “блаженствах,” а в самом конце ее возвещал “горе,” замечателен. Как бы этот факт ни истолковывать, нельзя думать, однако, что последняя речь Христа народу была следствием озлобления по поводу вражды к Нему народных начальников. Тут было скорее нечто органическое, плач при виде умирающего человека пред его последним издыханием ввиду полной безнадежности. Христос Своим проникновенным взором видел, что современное Ему положение дел не может продолжаться много, и выразил это в грозной обличительной речи, которая принципиально применима ко всем народам, показывая, что фанатизм, мелочная обрядность, грабительство и жадность, лицемерие и любовь к внешним условностям могут угрожать гибелью и всякому народу, если он не постарается во время освободиться от всех этих и сродным им пороков. Подобные же возвещения о горе встречаются у древних пророков (Ис. 5:8,¹⁹¹ 11, 18, 20-22; 10:1, 5; Авв. 2:6,¹⁹² 9, 12, 15, 19). Миссия Христа имела определенный характер. Он должен был проповедовать о покаянии и приближении Царства Небесного еврейскому народу. Стоит только вообразить, что было бы, если бы “свои Его приняли.” Вероятно, Иерусалим, сделавшись христианским, избежал бы тех бедствий и разрушений, которые через несколько времени его постигли. Такой же определенностью, как самая миссия Христа, отличаются и Его обличения книжников и фарисеев в Его послед-

¹⁸⁸ Вот удел человеку беззаконному от Бога и наследие, определенное ему Вседержителем!

¹⁸⁹ Гордость человека унижает его, а смиренный духом приобретает честь.

¹⁹⁰ Также и младшие, повинуйтесь пастырям; все же, подчиняясь друг другу, облекитесь смиренномудрием, потому что Бог гордым противится, а смиренным дает благодать.

¹⁹¹ Горе вам, прибавляющие дом к дому, присоединяющие поле к полю, так что другим не остается места, как будто вы одни поселены на земле.

¹⁹² Но не все ли они будут произносить о нем притчу и насмешливую песнь: "горе тому, кто без меры обогащает себя не своим, — на долго ли? — и обременяет себя залогами!"

ней народной речи. Христос обличает их за уклонение от нравственного идеала, и не только за уклонение, но и упорное нежелание понять его.

По словам Илария, “vae vox dolentis est” (“горе” есть голос скорби; см. прим. 11:21; 18:7). У Лк. 11:39-52 слово “горе” повторяется шесть раз, и возвещения горя разделяются на две группы — фарисеям и законникам.

Смысл разбираемого стиха подробно и удовлетворительно толкует Ориген. Книжники и фарисеи сами не входят в Царство Небесное и других входящих не допускают. Эти два греха, естественно, неотделимы один от другого. Кто совершает один грех, тот совершает и другой. Неизвестно ни одного человека, который, сам входя в Царство Небесное, стал бы препятствовать входить в него другим. Во время Оригена так делали преимущественно те, которые кажутся в церкви более знаменитыми, каковы епископы, пресвитеры и диаконы. Те, которые хорошо живут и хорошо проповедают слово истины, открывают пред людьми Царство Небесное; и сами входят, и других приглашают войти. Злые же, которые не суть пастыри, а наемники, запирают двери Царства Небесного пред людьми. “Можно видеть, — прибавляет Ориген, — многих учителей, которые не допускают желающих войти в Царство Небесное, преимущественно когда без рассуждения и неразумно отлучают некоторых, не потому, что они допускают какие-либо грехи, но вследствие зависти и вражды часто запрещают входить и таким людям, которые лучше, чем они сами.”

14. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что поедаете дома вдов и лицемерно долго молитесь: за то примете тем большее осуждение.

(Мк. 12:40; Лк. 20:47). Этот стих Матфея некоторые толкователи считают интерполяцией из указанных мест Марка и Луки. Его нет в Синайском кодексе, В, D, Z, 1, 28, 33 и др. У Марка и Луки этот стих присутствует. Обличение направлено против гнуснейшего хищничества — оскорблений, обид и хищений имущества бедных и беспомощных вдов и против мнимой набожности тех, которые долго молятся напоказ.

15. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что обходите море и сушу, дабы обратиться хотя одного; и когда это случится, делаете его сыном геенны, вдвое худшим вас.

Смысл тот, что язычник, обращенный в иудейство фарисеями, бывает вдвое хуже того, кем он был, и, следовательно, лицом, вдвое более достойным геенны, чем сами фарисеи. Так, конечно, бывало не всегда. Но обыкновенно бывало так, подобно тому, как изпод руководства развращенных воспитателей выходят обыкновенно развращенные ученики (ср. Рим. 2:17-24).

16. Горе вам, вожди слепые, которые говорите: если кто поклянется храмом, то ничего, а если кто поклянется золотом храма, то повинен.

Дается еще одна характеристика фарисейства, не имеющая особенно близкой внешней связи с другими характеристиками. Нетрудно заметить, что обличения усиливаются все более и более до 33 стиха, где встречается как бы завершение всех предыдущих характеристик и наиболее сильное обличение.

“Которые говорите” (οἱ λέγοντες) указывает, что фарисеи обычно или даже постоянно так учили. Обличение Христа очень характерно. Люди, утратившие дух и смысл религии, всегда вдаются в мелочи и рассуждают о таких предметах, которые не имеют никакого значения, причем постоянно допускают логические и всевозможные другие ошибки, вращаясь в узкой и тесной области пустых умозрений. О клятве храмом или золотом хра-

ма могли вестись длинные и серьезные рассуждения. Но Христос обличает всю их пустоту, аргументируя ad hoc относительно рассматриваемого частного случая и не разъясняя высшего принципа, который был бы книжникам и фарисеям, равно как и ученикам и народу, совершенно непонятен. С точки зрения этого последнего, вообще, клятва предосудительна, и клятвы ни храмом, ни золотом храма не должны быть допустимы. Но если отложить в сторону этот высший принцип и рассуждать, вращаясь исключительно в сфере фарисейского мышления, то и тогда учение фарисеев окажется не только неправильным, но и нелепым. Это разъясняется в следующем стихе. Словом “повинен” переведено на русский язык греческое οφείλει. Перевод неточен, потому что в подлиннике не выражается мысли о виновности. Славянское более точно — “должен есть,” т.е. должен исполнить свою клятву (Вульг. debet).

17. Безумные и слепые! что больше: золото, или храм, освящающий золото?

Μωροί καί τυφλοί (безумные, — собств. глупые, — и слепые) указывает на недомыслие, глупость, нелогичность и духовную слепоту фарисеев и книжников. Даже становясь на их собственную точку зрения, следовало бы рассуждать иначе. Как человек всегда важнее, чем его одежда, так всякий дом и храм сам по себе важнее, чем те предметы, которые служат только для его украшения. Γάρ (ибо) показывает, что выражение: “что больше:... золото?” служит доказательством того, что Христос правильно назвал книжников и фарисеев “безумными и слепыми.” В русском переводе эта частица не выражена.

18. Также: если кто поклянется жертвенником, то ничего, если же кто поклянется даром, который на нем, то повинен.

Мысль одинаковая, что и в предыдущем стихе; только избирается другой частный случай, доказывающий неправильность фарисейского учения о клятвах. Рассуждая с логической точки зрения (опять не выходя из сферы фарисейских понятий и мышления), следует, конечно, признать, что жертвенник выше дара, который на него кладется. Слово “повинен” и в 16 стихе неточно (см. прим. К ст. 16).

19. Безумные и слепые! что больше: дар, или жертвенник, освящающий дар?

Слово “безумные” добавлено здесь по образцу 17 стиха и в лучших рукописях не встречается. Мысль стиха одинакова с 17.

20. Итак клянущийся жертвенником клянется им и всем, что на нем;

Спаситель “говорит это не как позволяющий клясться. Потому что в пятой главе совершенно (παντελώς) запретил клятву; Он говорит потому, что иудеи клялись этими предметами” (Евфимий Зигабен).

21. и клянущийся храмом клянется им и Живущим в нем;

Конструкция стиха одинакова с предыдущим. В ст. 21 и 22 указывается на особые и отдельные виды клятв. Христос и здесь рассуждает, становясь на точку зрения фарисеев и книжников. Они думали, что одни клятвы важны и обязательны, другие — нет. Но если рассуждать безотносительно к тому, позволительна ли клятва, то нужно утверждать, что всякая клятва священными предметами есть в действительности клятва именем Божиим.

22. и клянущийся небом клянется Престолом Божиим и Сидящим на нем.

Продолжение речи предыдущих двух стихов. Речь, конечно, образная. Бог представляется сидящим на престоле, которым служит небо.

23. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру; сие надлежало делать, и того не оставлять.

(Лк. 11:42 — в другой связи). Предписания о десятинах, т.е. десятой части имущества в пользу левитов и храма, изложены в Лев. 27:30-34; Чис. 18:21-24, 26; Втор. 12:6-17; 14:22-29; 26:12-15. Законные предписания подробно разработаны в двух талмудических трактатах Маасрот (десятины) и Маасер Шени (вторые десятины. См. Перефер. т. 1, с. 295-362). При чтении этих трактатов сразу же видно, что Спаситель обличает крайнюю мелочность фарисеев, до которой они довели общие законные постановления. Так, в Маасрот 1:1 говорится: “относительно десятин установлено следующее правило: все, что идет в пищу, охраняется и произрастает из земли, подлежит десятинным сборам. И еще другое правило сказали: все, что в начале пища и в конце пища (т.е. что годится в пищу, лишь только начало расти), хотя бы было оставлено в грунте для дальнейшего развития, подлежит десятинным сборам, сорвано ли оно малым или большим; все же, что в начале не пища, в конце пища (т.е. что в начале произрастания в пищу не годится, а только к концу) подлежит десятинным сборам лишь с того времени, как оно становится съедобным.” В Маасрот 4:5 говорится: “анис подлежит пошлинам и семенем, и зеленью, и семенной оболочкой; а мудрецы говорят: семенем и зеленью подлежат пошлинам лишь кресс и режуха.” Занимаясь такими мелочными постановлениями относительно маленьких и ничего не стоящих трав, книжники и фарисеи упускали совершенно из виду то, что было самым важным в законе — суд, милость и веру. Это последнее перечисление трех предметов, как думают, соответствует пророчеству Мих. 6:8 и Ос. 12:6. Суд, милость и вера называются важнейшим в законе (τα βαρύτερα του νόμου) не потому, что их трудно исполнять, — заповеди Божий не тяжки (1 Ин. 5:3¹⁹³), — а просто сравнительно — суд, милость и вера гораздо важнее (βαρύτερα), чем одесятствование мяты, аниса и тмина.

Последние слова: “сие надлежало делать, и того не оставлять” довольно трудны для толкования. Прямой смысл: должно было соблюдать требования суда (справедливости), милости и веры, не оставляя уплаты десятин. Может быть, Христос хотел сказать только этими словами, что уплачивание десятин есть, в сущности, дело безразличное, их можно уплачивать и не уплачивать, но даже и они имеют значение, когда существуют суд, милость и вера. Если же нет последних, то не самые десятины становятся предосудительными, а та мелочность и глупость, с которыми ведутся о них рассуждения. Ταύτα относится, конечно, к “суд, милость и вера.” Замечают, что последнее выражение “не оставлять” менее сильно, чем предыдущее ποιῆσαι. Христос не говорит: как это (суд, милость и веру), так и то (десятины) следует исполнять (ποιῆσαι). Нет надобности оставлять уплаты десятин даже с самых мелких трав, если это не служит к ущербу главных добродетелей, суда, милости и веры.

24. Вожди слепые, оцезивающие комара, а верблюда поглощающие!

Вожди слепые, как в 21:14; 23:16, 17, 26 (ср. 1 Пет. 2:9; Рим. 2:19; Откр. 3:17). Только те вожди, которые слепы, могут заниматься такой пустой деятельностью, как “оцезивание” комаров. Они в действительности ни сами не могут двигаться вперед, ни вести

¹⁹³ Ибо это есть любовь к Богу, чтобы мы соблюдали заповеди Его; и заповеди Его не тяжки.

за собою других, и сиднем сидят на одном месте, занимаясь самой ничтожной деятельностью. Но это не мешает им быть крайне злыми, кровожадными и алчными. Оцеживая комара, они думают, что исполняют закон Господень; но когда, вместо комара, пьют (так буквально — καταπίνοντες) целого верблюда, то не думают, что это противно закону. Верблюд, как животное большое, избран, очевидно, для противоположения такому маленькому животному, как комар. Комары “оцеживались” (διϋβλίζοντες), т.е. вода, вливаемая в сосуд, пропускалась через сито или полотенце, чтобы в сосуде не оказалось мертвого комара, который осквернил бы всю воду, и чтобы его при “оцеживании” можно было увидеть. Таким образом, цель оцеживания — предохранить себя от оскверненной трупом воды, которая, если бы оказался в ней комар, должна была быть вылита и заменена другою. Но, будучи слепы, книжники и фарисеи не замечали при этом, что вместо комара попадает в сосуд целый большой верблюд и они выпивают его вместе с водой, которую пьют из сосуда. Понятно, что это — гипербола, в которой содержится весьма тонкая и меткая характеристика всех лицемеров. Мнение, что вместо “верблюд” следует читать “овод,” “слепень” (asilum) ни на чем не основано.

25. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что очищаете внешность чаши и блюда, между тем как внутри они полны хищения и неправды.

(Лк. 11:39 — в другой связи). Очищениям в Талмуде посвящено не менее двенадцати трактатов; в основание толкований ветхозаветных постановлений о чистоте (Лев. 11-15; Чис. 5:1-4 и особенно 19) положено введение к трактату *Келим*, где перечисляются “главные виды нечистоты” (1:1-4). На этом основании, говорит Шюрер, возведено огромное, широкое и многообъемлющее здание. Тут раввины превзошли самих себя в тщательной разработке этого предмета (подробности см. у Шюрера, 2:560-565). Спаситель доказывает несостоятельность всего талмудического учения о чистоте тем, что, несмотря на все старания об очищении сосудов, то, что содержится в них и что представляется чистым, как результат многообразных омовений и очищений, на самом деле чрезвычайно грязно, будучи результатом хищения и неправды. Такая глубокая, пронизывающая всякое лицемерие, со всею его крайнею тупостью, мысль! Удивительно, что многочисленные лицемеры не боялись и не боятся этой молнии, этого страшного громового удара и нисколько не задумываются над тем, что сосуды, из которых они пьют и едят, все полны самого ужасного, самого гнусного и самого позорного хищения и неправды!

Γέμω значит быть наполненным чем-либо (соединяется с родит.). Здесь говорится не о том, что чаши и блюда наполнены хищением и неправдой, а что то, что в них содержится, получено от хищения и неправды. Поэтому родит. падеж употреблен не без предлога, а с предлогом эк. 'Арлау' значит, собственно, грабительство, грабеж (в сравнении с этим словом “хищение” несколько мягче). Ακραία — позднейшая форма ακράτεια, значит невоздержанность, неумеренность (ср. 1 Кор. 7:5). В русском и славянском принято другое, менее подтверждающееся чтение — ἀδικία — неправды. Но в Вульгате и некоторых переводах точно (immunditia, Unenthaltbarkeit). Вообще же слово ἀκρασία переводится разное и иногда неточно. По словам Бенгеля, ἀκρασία противоположно воздержанию не только в пище и питье, но также и от денег и корысти.

26. Фарисей слепой! очисти прежде внутренность чаши и блюда, чтобы чиста была и внешность их.

(Лк. 11:40, 41). Это значит: прекрати хищения и невоздержность (неправду), тогда то, что ты будешь есть и пить, чем наполняются разные сосуды, будет чисто, и тебе не встретится надобности много рассуждать и заботиться о внешней, наружной чистоте сосудов. По поводу слов Спасителя в этом стихе ведутся иногда очень мелочные рассуждения о том, разумел ли Он здесь людей или сосуды, приглашал ли людей быть чистыми, или говорил о чистоте сосудов. При сравнении стиха с указанными параллелями Евангелия Луки, действительно, возникают некоторые затруднения. Но они, вообще, не важны. Вся речь, очевидно, образная и Христос приглашает, собственно, к нравственной чистоте людей, а не говорит о том, что они должны очищать сосуды.

27. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты;

(Лк. 11:44). У Луки изречение, поставленное в другой связи, имеет другой смысл, чем у Матфея. Там лицемеры уподобляются скрытым гробам, над которыми люди ходят и не знают того, и вследствие этого незнания, — что следует у Луки подразумевать, — оскверняются. У Матфея гробы — не скрытые, а, напротив, видные всем и красивые, но внутри полные костей и всякой нечистоты. Понять слова Спасителя здесь не затруднительно. Все мы знаем, что такое красивые гробы, которые украшаются различными предметами, чем отдается последняя дань умершему. Но несмотря на всевозможные внешние украшения, ни один гроб, конечно, не бывает привлекателен, — иначе его не стали бы и зарывать в землю, чтобы скрыть от людских глаз и избавить людей от постоянного созерцания печальных следствий человеческого греха. У евреев отношения к умершим были несколько иные, сравнительно с нашими. Прикосновение вообще к мертвечине, трупу или гробу, имело своим последствием осквернение в течение семи дней (Чис. 19) и для очищения требовалось окропление свежей водой из сосуда, в который положен был пепел рыжей телицы, сохранявшейся для общества сынов Израилевых. Чтобы предохранить от осквернения, надгробные памятники выбелялась гашеной известью (копией). Во время Христа это делалось обыкновенно в конце зимы, первого адара (Шекалим 1:1; Переф. т. 2, с. 268). Таким образом, Спаситель ссылается здесь на обычаи, весьма употребительные в то время у иудеев. При этом нужно заметить, что Христу не было, собственно, надобности говорить о гробах самих по себе. Он воспользовался этою метафорой для характеристики людей; не о гробах, а о людях можно было говорить, что, походя на “повапленные (окрашенные) гробы” по своему внутреннему содержанию, они по внешности бывают иногда очень красивы. Много лицемеров вырабатывают во время молитв и богослужения такие артистические приемы, что отменной красоте их нельзя не удивляться. Но по жизни это не мешает таким лицам быть вполне “гробами повапленными.”

28. так и вы по наружности кажетесь людям праведными, а внутри исполнены лицемерия и беззакония.

29. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что строите гробницы пророкам и украшаете памятники праведников,

(Лк. 11:47). Указывается на обычное и общее явление человеческой жизни, по которому лучшие люди весьма часто подвергаются гонениям от своих современников, а потомки последних строят им памятники и чтут их память, как благодетелей человечества.

Это явление так обычно, что подыскивать какие-либо частные примеры нет никакой необходимости. Христос не говорит того, что толкует Иларий будто *prophetas omnes legis ropulus occidit*. Были и исключения, например, Илия и Елисей. Но, вообще, слова Христа точны. О постройке памятников и гробниц встречаются известия в пальмирских и набатейских надписях, где это называется бана — *oikodorkein*, как у Матфея (Мерке). Около Иерусалима были “гробницы Давидовы” (Неем. 3:16¹⁹⁴), первосвященника Иоанна Гиркана, Александра Ианнея и многих других. На украшение гробниц цветами и в известные дни некоторые оставляли денежные суммы (см. Шюрер т. 3, с. 18 в начале).

30. и говорите: если бы мы были во дни отцов наших, то не были бы сообщниками их в пролитии крови пророков;

(Лк. 11:48). Так говорят все люди, духовные и светские, древние и новые, строя памятники пророкам и вообще замечательным людям прошедшего. Собственно, тут нет ничего предосудительного. Напротив, память многих лиц минувшего времени почтенна и достойна увековечения, хотя бы в виде постройки им памятников. Но все это хорошо только при нравственном состоянии общества. Когда же в нем развито лицемерие и сопровождающие его пороки, то люди, строящие памятники мучимым и гонимым пророкам, принимают только участие в гонениях и мучениях со стороны своих предков, не прямо, а косвенно. Относясь с мнимым почтением к пророкам бывшим, они преследуют и подвергают мучениям пророков настоящих, своих современников. Так это и было с современным Христу поколением. Оно строило памятники пророкам минувшего, пророчествовавшим о Христе, а Самого Христа предало крестной смерти. Вместо в пролитии (русск. подчеркнуто) крови можно просто переводить: в крови.

31. таким образом вы сами против себя свидетельствуете, что вы сыновья тех, которые избили пророков;

В Деян. 7:52 первомученик Стефан говорит теми же словами: “кого из пророков не гнали отцы ваши? они убили предвозвестивших пришествие Праведника, которого предателями и убийцами сделались ныне вы.” В слове “сыновья” заключается двойной смысл: сыновья по плоти и по духу. Указывается на одну из черт неудовлетворительного нравственного состояния книжников и фарисеев: их отцы были убийцами лучших людей, пророков; такие же убийцы, или способные к убийству, и они сами.

32. дополняйте же меру отцов ваших.

Образ взят от обыкновенного способа наполнения сосудов для сухих, жидких или сыпучих тел. Русское слово “мера” вполне соответствует греческому *to métron* и означает здесь, вообще, меру, а не какую-нибудь определенную, например, хлебную, меру. Таким образом, смысл тот, что предки фарисеев и книжников старались наполнить “меру” своими беззакониями и жестоким обращением с пророками. Их потомки не только не остановились в этой деятельности, но к тем беззакониям, которые допущены были предками, старались прибавить еще новые. Ясное указание на предстоящее предание смерти Самого Спасителя и на казни Его учеников. *Πληρώσατε* в русском переводе не точно: дополняйте; нужно: наполняйте до верха, с избытком. Понятно, что это — не повеление со стороны Христа, а только обозначение факта (ср. Ин. 14:27). Спаситель говорит как бы так: вы уже

¹⁹⁴ За ним чинил Неемия, сын Азбука, начальник полуокруга Бефцурского, до гробниц Давидовых и до выкопанного пруда и до дома храбрых.

решили наполнить меру отцов ваших; сделайте это, чтобы подвергнуться еще большему осуждению.

33. Змии, порождения ехиднины! как убежите вы от осуждения в геенну?

О “порождениях ехиднинных” см. прим. к 3:7. Подобное же выражение в Мф. 12:34; Лк. 3:7. Слова Христа бросают свет на слова Крестителя, Мф. 3:7. Там будущий гнев только предполагается; здесь выставляется, как уже наступивший. Фарисеи и книжники теперь уже не могут избежать геенского суда.

34. Посему, вот, Я посылаю к вам пророков, и мудрых, и книжников; и вы иных убьете и распнете, а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город;

У Луки 11:49 это — не собственные слова Христа, но цитата из речи премудрости. Но откуда именно, из какой книги взята эта цитата, совершенно неизвестно. Предполагают даже, что у Лк. 11:49 слова: “потому и премудрость Божия сказала” могли быть вставкой самого евангелиста в речь Христа, а под σοφία он мог разуметь Его Самого. Другие думают, что у Луки ссылка на 2 Пар. 24:18-22; но отыскать здесь сходство трудно. Матфей не говорит, что слова 34 стиха есть цитата и не делает на это никакого намека. Самое лучшее мнение то, что цитата, если только она здесь есть, заимствована из неизвестного источника.

Следует обратить внимание, что некоторые выражения разбираемого отдела отличаются сходством с несколькими стихами 3 Езд. 1. Это можно видеть из следующего сравнения:

3 Ездры: 1:6 *Грехи родителей их возросли в них.*

1:26 Вы осквернили руки ваши кровью, и ноги ваши быстры на совершение человекоубийства.

1:30 Я собрал вас, как курица птенцов своих под крылья свои.

1:32 Я послал к вам рабов Моих, пророков; вы, схвативши их, умертвили — и растерзали тела их. Кровь их Я взыщу, говорит Господь.

1:33 *Так говорит Господь Вседержитель: дом ваш пуст.*

Могло быть, что в книге Ездры эти места были заимствованы из Евангелий. Время происхождения книги в настоящее время еще не определено точно; наиболее вероятное предположение, что она написана при Домициане (81-96 г.) и впоследствии была дополнена (см. Шюрер 3:328).

Под пророками, мудрыми и книжниками понимаются христианские учителя. Они называются так в соответствии с различными еврейскими названиями должностных лиц. В отличие от ложных пророков, мудрых и книжников, которых обличает Христос, это истинные. На многих из них, как известно из истории, слова Его исполнились буквально (см. например, Деян. 12:2; Евс. Ц. И. 3:32 — о распятии Симеона и проч.).

35. да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником.

(Лк. 11:50, 51). При рассмотрении этого стиха первый вопрос о том, почему были виноваты современные Христу книжники и фарисеи и народ иудейский, что на них должна была прийти вся кровь праведная от крови Авеля до крови Захарии. В убийстве Авеля был виновен Каин, а не они. Почему же они подлежали за это, согласно словам Христа, ответственности?

Это объясняется тем, что в жизни как отдельных лиц, так и целых обществ и даже народов бывает сосредоточение как добра, так и зла. Убийство Авеля было выражением злобы Каина; но эта злоба развилась и дошла до чрезвычайного усиления в современных Христу фарисеях и книжниках. Отсюда обычное библейское воззрение, что потомки наказываются за грехи отцов, грехи, в которых потомки, собственно, неповинны фактически. Современные Христу книжники и фарисеи были так развращены, так худы, что должны были нести ответственность и за прежние преступления, потому что не только были способны и готовы совершить их, но и гораздо большие. История убийства Каином Авеля известна, и ее нет надобности повторять. Это было первое убийство человека, совершенное в мире. Следовало бы ожидать, что Христос укажет затем на последнее убийство, желая обозначить кратко все промежуточные убийства, от начала до конца. Он указывает на убийство Захарии, сына Варахиина. Какой Захария здесь имеется ввиду? Иероним принимает, что упоминаемый в Евангелии Матфея Захария был тот, который убит Иоасом, царем иудейским между храмом и жертвенником (*inter templum et altare*). Но следует заметить, говорит Иероним, что этот Захария не был сыном Варахии, а священника Иодая. *In Evangelio quo utuntur Nazareni, pro filio Barachiar, filium Joiadae reperimus scriptum* (в Евангелии, которым пользуются назаряне, находим, что вместо сына Варахии в нем написано сын Иодая). Новейшие толкователи, согласно с Иеронимом, держатся мнения, что это был Захария, убитый Иоасом (2 Пар. 24:20¹⁹⁵ и сл.). Наименование же отца его Варахией объясняют тем обстоятельством, что отец мог носить два имени: Варахия и Иодай.

36. Предсказание о судьбе Иерусалима.

36. Истинно говорю вам, что всё сие придет на род сей.

(Лк. 11:51). Подтверждение мысли, высказанной в 35 стихе. У Луки, в сущности, говорится о том же, но иначе и яснее: *“взыщется от рода сего.”*

37. Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!

(Лк. 13:34 — в другой связи). Вся речь Христа отличается пророческим характером и имеет связь с дальнейшей Его пророческой речью о судьбах мира и Иерусалима. Он не говорит: Иерусалим, Иерусалим, избивший пророков и камнями побивший и проч., но *избивающий и камнями побивающий* (ἡ ἀποκτείνουσα... λίθοβολούσα). Эти слова не могут возбуждать ни в ком сомнений, что так было в действительности, и они были повторены

¹⁹⁵ И Дух Божий облек Захарию, сына Иодая священника, и он стал на возвышении пред народом и сказал им: так говорит Господь: для чего вы преступаете повеления Господни? не будет успеха вам; и как вы оставили Господа, то и Он оставит вас.

несколько раз после писателем Деяний и Апостолом Павлом, также не возбуждая ни в ком сомнений, хотя бы в прошедшем и нельзя было подыскать случаев подобных действительных избиений.

38. Се, оставляется вам дом ваш пуст.

(Лк. 13:35). Под словом “дом” (ὁ οἶκος) можно разуметь храм, весь Иерусалим или толковать это слово в общем смысле — жилища, покинутого всеми.

39. Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: благословен Грядый во имя Господне!

(Лк. 13:35). Спаситель не хочет сказать, что жители Иерусалима не увидят Его лично. Но они не увидят Его таким, каким Он являлся среди них — Великим Учителем, Обличителем, Целителем болезней. Из дальнейшей истории видно, что это было действительно так. Рассказ об исцелении слуги первосвященника (Лк. 22:51) сказанному не противоречит. Речь о пребывании Христа в Иерусалиме, встреченного криками: *благословен Грядущий во имя Господне!* (Мф. 21:9) здесь вполне естественно и уместно как бы закругляется. Но события, при которых люди должны воскликнуть: *благословен грядый во имя Господне*, будут теперь новы и совершенно несходны с прежними.

Глава 24.

1. Повод к эсхатологической речи Христа.

1. И выйдя, Иисус шел от храма; и приступили ученики Его, чтобы показать Ему здания храма.

(Мк. 13:1; Лк. 21:5). Синоптики указывают точно, куда вышел Спаситель со Своими учениками, а именно на гору Елеонскую (Мф. ст. 3, Мк. 13:3), откуда можно было хорошо видеть храм и Иерусалим со всем их тогдашним великолепием. Это подтверждается и замечаниями Мф. 26:6 и Мк. 14:3, откуда видно, что после длинной “эсхатологической” речи, произнесенной на горе Елеонской, Иисус Христос прибыл в Вифанию, не возвращаясь перед тем в Иерусалим. Он оставил храм со словами: “*се, оставляется вам дом ваш пуст*” (Мф. 23:38). “Он как бы отряс пыль от ног Своих пред домом, который должен был оставаться пустым.” На пути, на некоторое время, здания храма перестали быть видными. Но после одного крутого поворота на дороге они опять представились взору во всем своем великолепии. Ученики, сопровождавшие Христа и, конечно, слышавшие Его слова о запустении храма, не могли ясно и хорошо представить, каким образом это запустение возникнет на месте того великолепия, которое было всем видимо. Постройка храма начата была лет за 20 до Р. Х. Иродом I и окончена около 63 года по Р. Х. Здания не были еще окончены, но были уже великолепны. Храм был одним из чудес света. Какой смысл имела эта постройка? Все иудеи соединяли с Иерусалимом и храмом самые блестящие надежды, которые осуществляются с пришествием Мессии. А теперь Мессия говорит, что храм запустеет. Поэтому ученики подошли ко Христу ближе (во время пути) и указали Ему на великолепие *ἱεροῦ*, т.е. самого храма и окружающих его построек. По Марку, несколько иначе

— ученики не показывают Христу зданий храма, а говорит с Ним только один ученик о том, какие камни и какие здания; по Луке, опять несколько иначе, — некоторые, — вероятно, из учеников, — говорили Христу во время пути, какими дорогими камнями и “вкладами” украшен храм. Во всех этих рассказах нет ни малейшего противоречия в показаниях синоптиков, и все могло быть именно так, как они рассказывают, причем один из них обращает внимание на одно, а другой на другое.

2. Иисус же сказал им: видите ли всё это? Истинно говорю вам: не останется здесь камня на камне; всё будет разрушено.

(Мк. 13:2; Лк. 21:6). Так как по Мк. 12:1 с Христом говорил только один ученик, то в 13:2 Он и отвечает только ему одному. У Матфея и Луки Он говорит со всеми учениками.

Если ученики не могли примирить мысли о предстоящем запустении храма и всех храмовых построек с их тогдашним великолепием, то Христос теперь только усиливает прежде высказанную Им мысль, говоря, что в храме будет не только внутреннее запустение, но и внешнее, что от того, чем любуются ученики, не останется камня на камне. Все это исполнилось буквально. Κελεύει ἡδη τ'ν τε πόλιν ἀλασάν καί τον αἰών κατασκάπτειν (ке-сарь повелевает скрыть весь город и храм), говорит иудейский историк (Иосиф Флавий, Иудейская Война, 7:1, 1). Во время иудейской войны и взятия Иерусалима Титом храм был сожжен, а “город сравнен с землею.” Только три башни во дворце Ирода и часть стены были оставлены, первые — как памятники бывшей некогда крепости города, а последняя — в качестве защиты при возобновлении осады. Похвальной речью войску, наградами за выдающиеся воинские подвиги, благодарственной жертвой и пиром отпраздновал Тит трудно и со многими жертвами достигнутую победу (Шюрер). Иерусалим пал в сентябре 70 года по Р. Х.

3. Когда же сидел Он на горе Елеонской, то приступили к Нему ученики наедине и спросили: скажи нам, когда это будет? и какой признак Твоего пришествия и кончины века?

(Мк. 13:3; Лк. 21:7). Во время восхождения на гору Елеонскую Иисус Христос остановился и сел. Марк добавляет: “против храма” (κατέναντι του). “Наедине” (κατ'ἰδίαν) показывает, что разговор происходил только в присутствии учеников и дальнейшая речь сказана была только им. Выражение ταῦτα (это) у всех синоптиков, по-видимому, не должно было бы возбуждать особенных недоумений. Раньше Христос сказал о разрушении Иерусалима и храма, и вопрос, когда “это” будет, со стороны учеников понятен и естествен. Он, может быть, вызван был и тем обстоятельством, что ученики опасались, как бы им самим не сделаться свидетелями разрушения. То, что предсказывал Христос, было само по себе страшно. В этом и могло заключаться основание для вопроса учеников.

Но если совершенно понятен и естествен первый вопрос (когда это будет?), то, напротив, второй представляет значительные трудности для толкования. Лука и, по-видимому, Марк ограничиваются только вопросами, относящимися к разрушению Иерусалима (Иоанн Златоуст: ὁ δε Λουκάς ἐν φησὶς εἶναι το ἐρώτημα, το περί των Ιεροσολύμων), — хотя у них и не один, а два вопроса. Но Матфей к вопросу о разрушении Иерусалима присоединяет еще вопрос о так называемой парусии не вполне точно переведенной в русском слове “пришествие,” — и о “кончине века.”

Что это значит? Какая связь между вопросами о времени разрушения Иерусалима и о “присутствии” Христа и кончине века? Ясно, что для понимания этого мы должны обратить внимание на самое значение слов “парусия” и “кончина века.” Слово “парусия” употреблено только в Евангелии Матфея, в первый раз здесь, и потом по одному разу в 24:37 и 24:39 — только в одной, следовательно, рассматриваемой главе. Но оно несколько раз встречается у Апостола Павла (1 Кор. 15:23;¹⁹⁶ 1 Фес. 2:19; 3:13; 4:15; 5:23; 2 Фес. 2:1, 8), Иакова (5:7,8¹⁹⁷), Петра (2 Пет. 1:16;¹⁹⁸ 3:4, 12) и Ин. (1 Ин. 2:28). Во всех этих случаях говорится о парусии Христа. Но кроме того, у одного только Апостола Павла встречается употребление этого слова вообще о людях (1 Кор. 16:17;¹⁹⁹ 2 Кор. 7:6, 7; 10:10; Флп. 1:26; 2:12) или об антихристе (2 Фес. 2:9²⁰⁰); в русском παρουσία переводится то словом “прибытие,” то “присутствие,” то “пришествие.” Парусия может означать и пришествие (adventus), но только в переносном смысле. Собственное значение слова, — от παρά — предлога, указывающего на близость, и εἰμι — есмь, — есть присутствие, и притом близкое, личное явление. По употреблению у Апостола Павла, когда он говорит о Христе, слово это означает вообще второе Его пришествие. Нигде в Новом Завете оно не употреблено о воплощении Христа, даже во 2 Пет. 1:16.²⁰¹ Слово встречается у Игнатия (к Филад. 9:2), где также употреблено в смысле второго пришествия Иисуса Христа (ἐξαίρετον δε τί ἔχει το εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ Σωτήρος, Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν), Ерма (Sim. 5:3 — ἡ δε ἀποδημία τοῦ δεσπότη, ὁ χρόνος ὀπερισσεύει εἰς τὴν παρουσίαν αὐτοῦ), Иустина (Триф. 52 — προεφητεύθη, ὅτι δύο τοῦ Χριστοῦ παρουσίαι ἔσονται). Словом παρουσία, употребленным у Апостола Павла 1 Кор. 15:23, означает, очевидно, не только пришествие Христа само по себе, но и принадлежащая Ему сила и власть воскрешать мертвых.

Предлагая свои вопросы Христу, ученики едва ли думали о воскресении. Но что они приписывали Христу какую-то необычайную власть, несвойственную обыкновенному человеку, видно из того, что связывали Его второе присутствие с συντέλεια τοῦ αἰῶνος — концом века. Выражение это еще труднее, чем парусия. По значению слово συντέλεια одинаково с τέλος, но с тем различием, что, по крайней мере иногда, означает окончание чего-либо при соучастии какого-нибудь лица. Если бы ученики выразились иначе: “какой признак Твоего присутствия и конца века?” и употребили бы здесь τέλος, то это значило бы, что конец века был бы независим от личного присутствия Христа. Другими словами, ученики предложили бы Христу не один, а два вопроса, первый — о Его явлении, присутствии, пришествии, и второй — о конце века. Но слово συντέλεια поставляет в связь конец века с пришествием Христа. Отсюда видно, как важно для экзегетики и апологетики это евангельское выражение. Ни одному обыкновенному человеку нельзя было бы предложить подобного вопроса. Он был предложен и мог быть предложен только Лицу, которое спрашивающие признавали за Мессию. Отсюда же видно, что ученики предложили Хри-

¹⁹⁶ каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его.

¹⁹⁷ Итак, братия, будьте долготерпеливы до пришествия Господня. Вот, земледелец ждет драгоценного плода от земли и для него терпит долго, пока получит дождь ранний и поздний. Долготерпите и вы, укрепите сердца ваши, потому что пришествие Господне приближается.

¹⁹⁸ Ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия.

¹⁹⁹ Я рад прибытию Стефана, Фортуната и Ахаика: они восполнили для меня отсутствие ваше...

²⁰⁰ того, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знаменами и чудесами ложными...

²⁰¹ Ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия.

сту не три вопроса, как утверждает Иероним (interrogant tria: quo tempore Jerusalem destruetur, unde sit; quo venturus Christus; quo consummatio saeculi futura sit), а два — потому что последние вопросы представляют, так сказать, только двойную форму одного и того же вопроса (грамматически одного). “Кончина века” (συντέλεια του αἰῶνος) — было “техническим апокалиптическим выражением.” С этим можно согласиться, потому что выражение, употребленное у Даниила (LXX) 12:4,13,²⁰² сделалось, по-видимому, ходячим и перешло в тогдашнюю апокалиптическую литературу (см. Ап. Вар. 13:3; 27:15; 29:8; 30:3; 4:21; 56:2; 59:8; 82:2; 83:7, 23; Ass. Mos. 1:18; Энох 16:1 и проч.). В Евангелиях συντέλεια встречается только у Матфея (13:39, 40, 49; 24:3; 28:20) и однажды в послании к Евр. (9:26²⁰³). Слово “век” встречается в Новом Завете весьма часто. Оно не значит здесь, как справедливо замечают, “мир” или “вселенная,” но именно “век,” т.е. известный период времени с его особенными характеристиками. Вопрос учеников можно, поэтому, перефразировать так: какой признак Твоего присутствия (пришествия) и соединенного с ним обновления этого мира, его преобразования к лучшему. Неудовлетворительность тогдашнего состояния общества заставляла многих стремиться к лучшему и ожидать его. Об этом лучшем предсказывали пророки. Впоследствии эти ожидания выродились в хилиазм. “В вопросе учеников предполагается, что между разрушением Иерусалима и вторым пришествием Христа будет промежуток, во время которого они не увидят Его опять. Ученики не могли не обратить на это внимания; и поэтому ни их вопрос, ни речь Господа не ставили целью соединить оба эти события. Это необходимо иметь в виду при изучении слов Христа” (Эдершейм). Век, о котором говорили ученики, был “настоящий злой век.”

4. События пред концом.

4. Иисус сказал им в ответ: берегитесь, чтобы кто не прельстил вас,

(Мк. 13:5; Лк. 21:8). Слова Спасителя служат ответом на предложенные учениками вопросы (αποκριθεῖς — только у Матфея). Неизвестно, почему βλέπετε передано здесь в русском переводе словом “берегитесь,” хотя, конечно, слово имеет и такое значение. Лучшее — тщательно наблюдайте, смотрите. Перевод “не прельстил вас” не точен, не выражает смысла подлинника и затемняет речь. Прельстил чем? В греческом у всех евангелистов πλανῶ, значит сбивать с прямого пути, заставлять блуждать, водить туда и сюда, обманывать. Таким образом, ученики должны были тщательно наблюдать, чтобы их не ввел кто-нибудь в заблуждение и не обманул.

Как видно, первый вопрос учеников: “когда это (т.е. разрушение Иерусалима) будет?” оставляется без ответа, по крайней мере прямого. На второй вопрос о пришествии и кончине века также не дается прямого ответа в 4 стихе. Но так как дальше говорится именно об этом, то на 4 стих можно смотреть, как на вводный ко всей дальнейшей речи. Справедливо было замечено, что в дальнейшей речи Христа излагается если не исключительно, то преимущественно практическое учение, что она не имеет целью раскрыть преждевременно судеб мира и определить часа и дня (вообще времени) конца мира, а только научить учеников, как они должны вести себя при постоянном ожидании конца мира.

²⁰² А ты, Даниил, сокрой слова сии и запечатай книгу сию до последнего времени; многие прочитают ее, и умножится ведение”.

²⁰³ иначе надлежало бы Ему многократно страдать от начала мира; Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею.

Эта “эсхатологическая речь” Христа полна непреодолимых трудностей для толкования, что вполне понятно, так как речь идет здесь, вообще, о будущих судьбах мира. На объяснение ее потрачено было огромное количество труда. Она была причиной многочисленных заблуждений, происходивших вследствие неправильностей ее толкования. Для правильного истолкования ее нужно прежде всего иметь в виду, что в ней, с одной стороны, говорится о судьбе Иерусалима, с другой, — о будущих судьбах царств, и с третьей, — о конце мира. Этот тройной ее смысл мы будем для краткости называть первым, вторым и третьим смыслом. Она имеет, хотя и легкое, отношение к судьбе и жизни и каждого отдельного человека. Некоторые (не без успеха) пытались истолковать ее исключительно о судьбе Иерусалима и иудейского народа; другие только — о конце мира и втором пришествии. То и другое толкование можно считать правильным.

Чтобы понять, каким образом это происходит, нужно иметь в виду, что речь раскрывает такие события, которые, как мы сказали, можно рассматривать с трех главных сторон или точек зрения. Это легче видеть на примере. Если человек станет на какое-нибудь ровное место, то перед ним открывается один горизонт; если он поднимается на несколько сажен выше, то пространство перед ним расширяется и горизонт отдалается; если еще выше, то открывается еще горизонт. Так и речь Христа. Если мы будем рассматривать ее с самой низкой точки зрения, то найдем, что в ней почти все может быть объяснено относительно ближайших событий — взятия и разрушения Иерусалима; если поднимемся выше, то увидим предсказание о судьбе народов и царств; если еще выше — то о последних судьбах мира. Между этими тремя главными точками зрения есть, понятно, много промежуточных, которые делают для одних понятным одно, а для других — другое. В речи обнаруживается тончайшее и многообъемлющее знание народной психологии, уже отчасти проверенное и доказанное историей. Никто не мог произнести такой речи, кроме Христа. Чтобы понять это, мы должны предположить, что какой-нибудь историк, или ученый, или просто провидец попытались бы изложить кратко и в общих чертах (на пространстве 51 стиха) прошедшие и уже знакомые судьбы человечества. Мы не можем ожидать, чтобы их труд был вполне совершенным, потому что обнять и кратко изложить всю массу прошедших событий — это трудно для всякого человека, какими бы знаниями он ни обладал. Этот пример дает нам возможность понять, как трудно, хотя бы только и в общих чертах, говорить исключительно о будущих судьбах человечества. Такая задача не могла быть выполнена с таким совершенством никем, кроме Христа. Многие пытались доказать, что речь Его есть только отражение тогдашней иудейской эсхатологии. Но Эдершейм с массой цитат доказывает, что иудейская эсхатология двигалась в совершенно противоположном направлении, чем мышление Христа. Подлинность этой речи оспаривается мало. “Планомерное единство речи у Матфея, говорит Цан, исключает гипотезу, что тут был вставлен в первоначальном контексте материал, почерпнутый не из припоминания речей Иисуса, а из какого-нибудь иудейского или христианского апокалипсиса.” Контраст между иудейской картиной последнего суда и той, которая очерчена в Евангелиях, столь поразителен, что это одно может служить защитой (если это нужно) эсхатологического отдела Нового Завета, равно как и доказательством, какое огромное расстояние существует между учением Христа и теологией синагоги (Эдершейм).

В рассматриваемом стихе Спаситель говорит, прежде всего, о нетерпении учеников. В нем лежит опасность, что “они сделаются жертвой обманых возвещений о Его присутствии” (Цан). Поэтому Он приглашает их к осмотрительности; они должны беречься, чтобы, при ожидании истинного Мессии, не подпасть какому-либо обману.

5. ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: “Я Христос,” и многих прельстят.

(Мк. 13:6; Лк. 21:8). Та же мысль, но в совершенно других выражениях повторяется у Матфея дальше (23-26) и в параллелях у Марка (13:21, 22) и Луки (17:23); у последнего в другой связи. Вопрос о соответствии слов Христа исторической действительности поднимался уже Оригеном, который говорил, что во время апостолов немногие люди называли себя христами, разве только Досифей, самарянин, почему (его последователи) и называются досифеанами; и еще Симон, о котором сообщается в Деяниях апостольских, возвещавший о себе, как о великой силе Божией (*qui se virtutem esse Dei magnam pronuntiabat*). Кроме них, насколько Оригену известно, не было (лжехристов) ни прежде, ни после. Феофилакт говорит о тех же лицах, как и Ориген; но Зигабен прибавляет еще Менандра “и других.” Иероним — только о Симоне волхве; позднейшие экзегеты еще о Февде и неизвестном египтянине, о котором сообщает Иосиф (Война 2:12) и Лука (Деян. 21:38).

Чтобы объяснить, почему так мало известий о лицах, принимавших на себя имя Мессии, скажем, что эти лица — ψευδοχριστοι — были всегда слишком микроскопичны, чтобы оставить по себе глубокие следы в истории. Несомненно, что и в настоящее время существует множество лиц (среди, например, хлыстов), называющих себя “христами” и “богородицами;” но всякий, подробно незнакомый с историей хлыстовства, затруднился бы назвать определенные имена принимающих такое название лиц. То же могло быть и в промежутках между смертью Христа и временем разрушения Иерусалима. Мессианское ожидание, сильно развитое в то время и породившее целую мессианскую литературу, не могло быть только теоретическим, но, несомненно, выражалось и практически, хотя мы в точности и не можем назвать лиц, принимавших на себя название Мессии. Весьма вероятно, что примеры Февды и египтянина не были единственными, как это обыкновенно бывает. Что касается до существования лжемессий после разрушения Иерусалима, то их было множество, они существуют, как мы сказали выше, и в настоящее время и, без сомнения, появятся в большом числе пред окончательной мировой катастрофой, за которой последует полное обновление настоящего грешного мира. Слово “прельстят” в русском переводе так же неточно, как и в ст. 4.

6. Также услышите о войнах и о военных слухах. Смотрите, не ужасайтесь, ибо надлежит всему тому быть, но это еще не конец:

(Мк. 13:7; Лк. 21:9). Читающий историю иудейской войны Иосифа Флавия вполне может видеть, что все это было до разрушения Иерусалима. Веспасиан осадил Иерусалим не сразу, но подавил сначала галилеян. Так начались в Палестине войны и военные слухи. Ими, после мирного века Августа, в то время был полон и весь мир. Об этом свидетельствовал Тацит в начале своей истории (Hist., 1, 2). В 38 г. по Р. Х. начались смуты в Александрии, давшие повод к жалобам иудеев против Флакка и к удалению его; около того же времени в Селевкии — во время смуты было избито более 50 000 иудеев. Сильный бунт был еще в Ямнии, близ Иоппии. Феофилакт относит слова Христа к “военным действиям римлян около Иерусалима.” Это первый смысл слов Христа. Второй тот, что “войны и военные слухи” побуждают особенно людей к принятию Христа, и в это время Он к ним обыкновенно невидимо приходит. Третий — особенное развитие войн и военных слухов пред страшным судом и концом мира. О “не ужасайтесь” ср. 2 Фес. 2:2. “Всему тому” — πάντα ταύτα нет в лучших рукописях. Поэтому перевод должен быть: “смотрите, не ужа-

сайтесь; ибо должно быть.” У Марка буквально сходно с Матфеем (но без ὑαρ и дальнейшего εστίv), у Луки прибавлено ταῦτα (но без πάντα). Одни только войны и военные слухи не должны подавать ученикам поводов к мысли, что вместе с ними наступает и конец (Иерусалима, царств, мира).

7. ибо восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам;

(Мк. 13:8; Лк. 21:10, 11). У Матфея и Марка выражения почти сходные; но Лука передает речь Христа иначе и подробнее других синоптиков. Постоянное существование борьбы народов и царств, голодов и землетрясений вряд ли нужно доказывать. Поэтому все это могло быть и пред разрушением Иерусалима, и после него, и будет пред страшным судом. Во время великих кризисов в истории человечества все эти бедствия чувствовались и чувствуются людьми особенно сильно. Это несомненный исторический факт общего характера. Впрочем, и из того времени указывают на несколько случаев, в которых видят буквальное исполнение слов Христа. Так в 45 или 47 году было сильное землетрясение в Крите, в 51 г. в Риме, 53 г. в Апамее и Фригии, в 60 г. в Лаодикии и Фригии и др. Исторически известны около того времени четыре голода (ср. Деян. 11:28), два раза — моровая язва, жертвой которой были 30 000 человек в Риме.

8. всё же это — начало болезней.

(Мк. 13:8 (конец)). Болезней — ὀρίων, собственно, мук рождения. Во время эволюционного мирового процесса сначала бывают, как и у рождающей женщины, только предвестники дальнейших мук, а потом начинаются самые муки. О “скорбях Мессии,” здесь, по-видимому, нет речи. В 3 Езд. 15 и 16 подробная речь о подобных же бедствиях (ср. особенно 16:39, 40).

9. Тогда будут предавать вас на мучения и убивать вас; и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Мое;

(Мк. 13:9-11; Лк. 21:12-14). У Матфея подробная речь Марка и Луки излагается кратко. Она была изложена Матфеем раньше в другом месте — при посольстве апостолов на проповедь (10:17-21); поэтому прежде сказанных слов евангелист теперь не повторяет.

Слова стиха 9 можно относить к гонению на христиан со стороны Нерона, к отношению иудействующих к Апостолу Павлу и проч. Апостол Павел говорит: “хулят нас, мы молим; мы как сор для мира, как прах, всеми попираемый донныне” (1 Кор. 4:13). Представляется неверным мнение, что здесь Спаситель говорит не ученикам, а обращается к церкви. Вернее думать, что речь к ученикам и (через них) к церкви.

10. и тогда соблазняются многие, и друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга;

О “соблазняются” см. прим. 5:29. Весь стих по смыслу одинаков с речью в 10:21, 22 (см. примечания).

11. и многие лжепророки восстанут, и прельстят многих;

Речь не тождественна с 24:5; там говорится о лжехристах, здесь — о лжепророках. “Видишь ли троякую войну, — именно с оболстителями, врагами и лжебратьями?” (Злат.). В другом месте Златоуст насчитывает здесь семь браней, и даже гораздо больше:

“видишь ли бесчисленные роды браней, новые и необычайные?” Бенгель замечает, что вначале приходят лжехристы (ст. 5); в середине — лжепророки (ст. 11), а наконец, те и другие (ст. 24). *Gradatio bimestris* (постепенность двучленная). О лжепророках и лжеучителях в первоначальной апостольской церкви особенно ясно в Деян. 20:30; 2 Пет. 2:1; 1 Ин. 2:18, 22, 23, 26; 4:1; 2 Ин. 7; в послании иуды; Рим. 16:17-18; Гал. 1:7-9; Кол. 2:18; 1 Тим. 1:6, 7, 20; 6:3-5, 20, 21; 2 Тим. 2:18; 3:6-8; Откр. 16:13; 19:20; 20:10. О ложных апостолах 2 Кор. 11:13.

12. и, по причине умножения беззакония, во многих охладет любовь;

Если в семье водворяется беззаконие или безнравственность, которая есть также беззаконие, то, как это всем известно, между членами семьи прекращается любовь. Это верно и относительно отдельных обществ, государств и народов. По отсутствию взаимной любви между гражданами всегда можно судить, что среди них водворилось беззаконие; по существованию и развитию беззакония можно заключать о прекращении среди граждан взаимной любви. В немногих словах здесь схвачена и выражена тончайшая народная психология.

13. претерпевший же до конца спасется.

(Мк. 13:13; Лк. 21:19. Ср. Мф. 10:22; 2 Тим. 2:12; Евр. 3:6, 14; 6:11; Откр. 2:26). Одни думали, что “до конца” означает смерть; другие — разрушение Иерусалима; третьи — период испытаний; четвертые — явление Иисуса Христа при втором пришествии. Нужно заметить, что если слова Христа у Матфея и Марка здесь буквально сходны, то у Луки совсем другое выражение: “терпением вашим спасайте души ваши.” Почему получилась такая разница, невозможно решить. Но слова Луки бросают свет и на выражения, сохранившиеся у Матфея и Марка. Общая мысль всех этих изречений та, что спасение зависит от терпения и выносливости во время бедствий. Это соответствует вообще характеру обыкновенной житейской борьбы. На деле считаются победителями не те, которые изнемогают и падают на поле битвы, а те, которые по окровавленным их трупам подходят к намеченной цели. Под концом здесь понимается окончание не личных, а общественных бедствий, постигающих человечество. По прекращении бедствий настанет спасение и радость, как после мук рождения. Спасение, по-видимому, понимается не только внешнее, но и духовное, нравственное и вечное. Человек, прошедший через горнило испытаний, делается *δόκιμος*, осмотрительным, разумным, испытанным (ср. Иак. 1:12²⁰⁴).

14. И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец.

(Мк. 13:10 — перестановка, сделанная вследствие неизвестных причин). Блаженный Августин говорит: “если кто думает, что слова: проповедано будет Евангелие Царствия по всей вселенной значат, что это сделали сами апостолы, то на основании достоверных свидетельств можно доказать, что этого не было. Потому что есть в Африке бесчисленные народы, среди которых еще не проповедано Евангелие и проч. Такое понимание дела представляется несколько узким. Читающий апостольскую историю видит, что еще до разрушения Иерусалима евангельская проповедь приняла столь широкие размеры, что если не абсолютно, то в относительном смысле можно было говорить, что Евангелие

²⁰⁴ Блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его.

проповедано было тогда по всей вселенной. Про настоящее время также можно говорить, что христианство есть вселенская религия, хотя еще много народов не просвещено светом Евангелия. Абсолютный смысл слова Христовы должны получить пред концом мира, когда о Христе и Его учении узнают все народы, что вполне возможно предполагать ввиду необычайной энергии, с которою на протяжении почти двух тысяч лет (факт беспримерный в истории других религий) велась евангельская проповедь. Слово “конец” здесь означает не только конец Иерусалима, но и конец царств (вообще мировые перевороты) и мира.

15. Бедствия пред вторым пришествием.

15. Итак, когда увидите мерзость запустения, реченную через пророка Даниила, стоящую на святом месте, — читающий да разумеет, —

(Мк. 13:14; Лк. 21:20). Цан говорит, что слова Лк. 21:20-24 выступают из параллели с общей основой речи у Матфея и Марка. Этот отдел у Луки начинается одинаково, как у Мф. ст. 15 и Мк. 13:14, выражением $\acute{\omicron}\tau\alpha\nu \delta\epsilon \dot{\iota}\delta\eta\tau\epsilon$. Как у Матфея и Марка, так и у Луки речь о запустении; встречается такое же приглашение к жителям Иерусалима бежать в горы и говорится о горе беременным и питающим сосцами в эти дни. Но в остальном содержание у Луки совершенно иное, именно: у него изображаются осада и разрушение Иерусалима, умерщвление многих жителей, плен остальных и продолжительное господство язычников в Иерусалиме; у Матфея — Марка последние муки общества, которым будет конец с пришествием Иисуса Христа. Здесь, говорит Цан, отказывается слушать все искусство гармонистов. С таким мнением трудно согласиться. Пророческая речь Христа во многих случаях походит на весы, которые отклоняются то в ту, то в другую сторону. Иногда Спаситель очень близко говорит о наступающих событиях в Иерусалиме, как будто совсем с ними соприкасается, центр тяжести как будто заключается в них. Но не нужно забывать, что чашка с весами тотчас же готова отклониться в другую сторону, и тогда речь Его начинает означать другое. Трудно предполагать, чтобы Христос в 15 стихе Матфея вовсе не сказал ничего о разрушении Иерусалима; но трудно также предполагать, чтобы Он не коснулся здесь и второго Своего пришествия, заимствовав образы от угрожающих Иерусалиму бедствий. Лука делает ударение больше на первом, Матфей и Марк на втором. Таким образом, здесь нет противоречия в показаниях евангелистов.

Поставленная в начале стиха частица “итак” ($\omicron\upsilon\nu$) показывает, что новая речь сопоставляется в связь с предыдущей. Здесь содержится ответ на вопрос учеников: когда это будет? Эта частица всегда была затруднительной для комментаторов. Она указывает на то, что 15 стих есть вывод из предыдущей речи. Но, спрашивают, не вводится ли здесь анахронизма? Не странно ли делать вывод из того, что должно случиться при конце века, и этим регулировать то, что будет при разрушении Иерусалима? На самом деле здесь нет никакой странности. Не будущее разрушение мира служит образом разрушения Иерусалима, а наоборот. Поэтому правильно говорит Иоанн, что $\omicron\upsilon\nu$ не выражает того, что Спаситель возвращается к прежней Своей мысли, потому что здесь говорится о том, о чем не сказано было раньше, а только проводится дальнейшая мысль, присоединенная к прежней.

Места из книги пророка Даниила, на которые ссылается здесь Спаситель, встречаются в пророчестве о семидесяти седмицах, считаются очень темными и потому перево-

дятся разное (9:26, 27; 12:11). Для нас здесь важно только, что в одном случае (Дан. 9:27²⁰⁵) LXX переводят еврейское выражение (шикуцим мешомем — множ.) через βδέλυμα τῶν ἐρημώσεων, а в другом (шикуц шомем, 12:11²⁰⁶) через τὸ βδέλυμα ἐρημώσεως. У евангелистов поставлен член τῆς пред ἐρημώσεως, которого нет у LXX в Дан. 12:11. Вероятнее думать, однако, что евангельское выражение соответствует этому последнему месту и заимствовано оттуда. Шикуч шомем, βδέλυμα ἐρημώσεως, мерзость запустения, как предполагалось, стало у евреев чем-то вроде terminus technicus для обозначения идолов, поставленных в храме, и связанного с ними идолослужения. В таком смысле выражение употреблено в 1 Мак. 1:54, 59, где говорится, что “в пятнадцатый день Хаслева (декабря), сто сорок пятого года (168 г. до Р. Х.),” сирийцы (Антиох Епифан) “устроили на жертвеннике мерзость запустения (βδέλυμα ἐρημώσεως),” а “в двадцать пятый день месяца (хаслева)” принесены были жертвы на жертвеннике, который был над алтарем. То же под “мерзостью запустения” мог разуместь и пророк Даниил. Но что именно в точности разумел Спаситель, предсказывая о мерзости запустения в Иерусалиме, трудно сказать. Иероним говорил, что это выражение можно или просто понимать об антихристе, или об изображении кесаря, которое поставил Пилат в храме, или о конной статуе Адриана, которая в самом святом святых стояла до того времени, когда жил Иероним. Некоторые полагали, что под мерзостью запустения здесь разумеются ужасные поступки зилотов во время осады Иерусалима Веспасианом и Титом. Но какие бы ужасы ни производились зилотами, одно несомненно, что они были чужды идолопоклонства. На основании сказанного нужно предполагать, что Спаситель берет хорошо известное библейское изречение только в общем смысле, как оно понималось иудеями, по которому языческая сила принесет опустошение — сделает город и храм пустыней. В этом общем смысле выражается и Иосиф Флавий о запустении, которое предсказано Даниилом и произведено римлянами (Древн. 10:11, 7. Δαυιήλος καὶ περὶ τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε, καὶ ὅτι ὑπ’ αὐτῷ ἐρημώθησεται).

“Читающий да разумеет” — перевод точный. Но здесь затруднительно сказать, слова ли это Христа или евангелиста. Большинство комментаторов думает, что это была “церковная заметка,” которая, подобно славословию в 6:13, прокралась в текст. Некоторые утверждают, что это предположение совершенно произвольно, потому что такое же выражение встречается и у Марка. Решение вопроса зависит от того, как понимать слово ἀναγνώσκω, в смысле ли замечать, признавать, уразумевать, или в более конкретном — читать. Слово имеет то и другое значение. В первом случае оно сказано было Самим Христом, во втором его нельзя приписать Ему, а евангелистам. Первое вероятнее.

16. тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы;

(Мк. 13:14; Лк. 21:21). Как только ученики Христа заметят в святом месте признаки начинающейся мерзости запустения, то пусть не медлят, а спасаются в горы. Ученики Христа запомнили это повеление и спаслись (Евсев. Церковная История, 3:5). Бегство в горы было, может быть, обычно у иудеев, когда им угрожала какая-нибудь опасность (ср. 1 Мак. 2: 28).

17. и кто на кровле, тот да не сходит взять что-нибудь из дома своего;

²⁰⁵ И утвердит завет для многих одна седмина, а в половине седмины прекратится жертва и приношение, и на крыле святилища будет мерзость запустения, и окончательная предопределенная гибель постигнет опустошителя”.

²⁰⁶ Со времени прекращения ежедневной жертвы и поставления мерзости запустения пройдет тысяча двести девяносто дней.

(Мк. 13:15; Лк. 21:21. Ср. Лк. 18:31). Выражения у Матфея и Марка сходны, но у Луки совершенно иные. Опять напоминание о необходимости спастись бегством во время опасности. Конечно, речь Христа образная.

18. и кто на поле, тот да не обращается назад взять одежды свои.

(Мк. 13:16). У Луки дальше вставочная речь (11:22); ее нет у Матфея и Марка, выражения которых отличаются приблизительным сходством. Если и с кровли нельзя сходить вниз, в самый дом, то тем более с поля не должно возвращаться, чтобы взять даже одну одежду. Указание на обычай в жарких странах, где работают без верхних одежд.

19. Горе же беременным и питающим сосцами в те дни!

(Мк. 13:17; Лк. 21:23). Речь буквально сходная у всех синоптиков. Женщинам с детьми весьма трудно спастись бегством. Говоря о разрушении Иерусалима, Ориген замечает: “и не было тогда милосердия ни к беременным, ни к кормящим грудью, ни к самым детям.” О страшных бедствиях иудеев и Иерусалима рассказывает Иосиф в “Войне Иудейской” (ср. Евсев. Церковная История, 3: 5, 6).

20. Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою или в субботу,

(Мк. 13:18 пропускает слова “в субботу”). У Луки совсем нет этого стиха. Речь о невероятных трудностях спасения. Заметка у Матфея “в субботу” характерна и отличается чисто еврейским характером. Были случаи, когда иудеев избивали враги только потому, что они не хотели ничего делать в субботу (1 Мак. 2:32-37; 2 Мак. 5:25, 26). Христос говорит, что бедствие может застигнуть Его учеников в такие дни, когда они будут наслаждаться покоем. Такая речь общего характера носит на себе и несколько специальный колорит, относясь, собственно, к ученикам Спасителя из иудеев. О каком-либо фарисейском соблюдении субботы здесь совсем не говорится. Это просто образное выражение, цель которого была побудить не стесняться даже религиозными установлениями, чтобы избежать опасности.

21. ибо тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира доныне, и не будет.

(Мк. 13:19; Лк. 21:23). Речь Христа очень сходна с Дан. 12:1: “и наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени” (εκεῖνη ἡ ἡμέρα φλίψεως οἷα οὐκ ἐγένεθη ἀφ’ οὗ ἐγενήθησαν ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης; ср. Иер. 30:7;²⁰⁷ 1 Мак. 9:27²⁰⁸). “Ибо” относят не к одному только предшествующему (19) стиху, но вообще, ко всей речи 16-20. Слово “тогда” не относится только ко времени разрушения Иерусалима. Относительно разрушения Иерусалима предсказание Спасителя подтверждается вполне сообщениями Иосифа Флавия в “Войне Иудейской.”

22. И если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных сократятся те дни.

(Мк. 13:20; Лк. 21:24). У Марка речь сходная с Матфеем; у Луки совершенно иначе. По толкованию Августина, под днями разумеются самые бедствия (*mala ipsa*), подобно

²⁰⁷ О, горе! велик тот день, не было подобного ему; это — бедственное время для Иакова, но он будет спасен от него.

²⁰⁸ И была великая скорбь в Израиле, какой не было с того дня, как не видно стало у них пророка.

тому, как в других местах Священного Писания говорится о “несчастных, бедственных и лукавых днях” (Быт. 42:9; Пс. 93:13; Еф. 5:16). Никакая плоть — гебраизм (*mala ipsa*) значит: никто из живущих людей и *даже животных*. Это, конечно, имеет общий смысл. Но Златоуст думает, что здесь под всякою плотью Спаситель “разумет иудеев.” Предсказание Христа исполнилось над иудеями. Более миллиона их погибло во время осады Иерусалима Веспасианом и Титом; 97 000 отведено в плен. Всего же, если положиться на свидетельства Иосифа Флавия, во время иудейской войны погибло иудеев 1 356 460 человек.

Идея о том, что Бог щадит нечестивых ради избранных, свойственна Ветхому Завету (Быт. 18:24-33). Под “избранными” можно разуметь здесь христиан или вообще праведных людей (ср. Рим. 11:12-29). Указывают и на обстоятельства, почему, действительно, во время осады Иерусалима “сократились дни.” Тит вел кампанию против иудеев быстро, будучи намерен сопровождать своего отца в Рим и принять участие в его триумфальном шествии и после дующих празднествах.

23. Тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, — не верьте.

(Мк. 13:21). Надежды на избавителя или избавителей всегда естественны во время тяжких бедствий. А у евреев они были особенно сильны. Этим могли воспользоваться (и действительно пользовались) разные люди, которые (может быть, и не с целью обмана) собирали народ, чтобы вести его на кровавую борьбу. О том, чтобы они называли себя мессиями, неизвестно (кроме Бар-кохбы, см. Шюрер 1, 685; и, может быть, Февды). Но что такие люди могли появляться, — это можно считать не подлежащим сомнению историческим фактом.

24. Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных.

(Мк. 13:22). Эти слова можно объяснять “трояко” (*tripliciter* — Иероним) — или о времени осады римлянами Иерусалима, или о конце мира, или, по Иерониму, о борьбе еретиков с церковью и о таких антихристах, которые под ложным видом знания борются против церкви. О ложных христах только здесь и в параллельном месте у Марка в Новом Завете. Исторически исполнение пророчества пред разрушением Иерусалима доказать невозможно. Лжехристы вместе с лжепророками дадут великие (но ложные) чудеса, чтобы ввести легковверный народ в заблуждение (*πλανηθήναι*), но не один только этот народ, а даже и лучших людей, избранных.

25. Вот, Я наперед сказал вам.

(Мк. 13:23). У Марка несколько полнее и иначе. Ср. Ин. 16:4; 2 Кор. 7:3; 13:2. Усиление прежней и последующей речи, указывающее на ее важность. Нечто вроде педагогического приема, часто употребляемого.

26. Итак, если скажут вам: “вот, Он в пустыне,” — не выходите; ””вот, Он в потаенных комнатах,” — не верьте;

(Лк. 17:23 — в другой связи и больше сходно с Мф. 24:23 и Мк. 13:21, чем с разбираемым стихом). Подлежащее в греческом не выражено (в русском подчеркнутое Он). Но ясно, что речь идет об истинном Христе, о котором будет возвещать народ или лжепророки. Последователи Христа не должны выходить на зов таких людей и не верить слухам о

Мессии. Истинное явление истинного Христа будет совершенно иное и ни в ком не оставит никаких сомнений.

27. ибо, как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого;

(Лк. 17:24 — в другой связи). Нельзя согласиться с Бенгелем: *credibile est, Christi adventum fore ab oriente* (вероятно, пришествие Христа будет с востока), потому что в подлиннике ничего об этом не говорится. Указание на восток и запад отличается безразличным характером; можно было сказать и наоборот. Пришествие Христа просто только сравнивается с обыкновенным блеском молнии, особенно в ночное время, когда кажется, что весь небесный свод освещается ею. Указывается на быстроту и внезапность. В некоторых рукописях нет καί (и) после οὐτως (так и будет пришествие...). Пришествие Христа с этого стиха делается преобладающей темой речи. Менее важные предметы как бы поглощаются более важным. Но в речи по-прежнему можно отыскивать первый и второй смысл.

28. ибо, где будет труп, там соберутся орлы.

(Лк. 17:37). По-видимому, действительный смысл стиха тот, что второе пришествие Спасителя будет в predeterminedенное время, когда зло достигнет пагубного развития, как перед потопом или гибелью Содома и Гоморры. Когда жизнь покидает тело, оно делается трупом, и орлы слетаются на него: так будет и тогда, когда в мире настанет сильнейшее развитие зла. Сын Человеческий и Его Ангелы явятся тогда для исполнения божественного суда.

29. Второе пришествие.

29. И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются;

(Мк. 13:24, 25; Лк. 21:25). Если начало речи ближе всего касалось судеб Иерусалима и еврейского народа и только иносказательно можно было толковать ее относительно судеб царств и мира, то теперь наоборот. К этому прибавим, что смысл во всей вообще речи чрезвычайно тонок, и его даже невозможно, по-видимому, выразить в простой интерпретаторской речи. Тут скрывается такая же правда, какая заметна и в речах других ветхозаветных пророков. Например, у Ис. 60:1: *“встань, светись (Иерусалим); ибо пришел свет твой, и слава Господня возшла над тобою.”* Только при помощи тонкого анализа можно понять, что это — правда, что слова пророка относятся также к разрушенному Иерусалиму со всеми испытанными им бедствиями. То же и в словах Христа. Слово εὐθως (вдруг) доставило многочисленные затруднения критикам, которые “пользовались микроскопом для рассматривания того, что нужно рассматривать в телескоп.” Слово имеет весьма обширный смысл, и, означая “вдруг,” “скоро,” даже “тотчас,” указывает и на огромные промежутки времени, о которых ничего нельзя сказать, ввиду того, что предсказание Христа относится к будущему времени. Слово имеет, так сказать, и миниатюрный, и обширный космический смысл.

В Своей речи Христос здесь как бы все выше и выше уносится на небо. Сначала Он говорит о солнце и луне, потом о звездах и, наконец, о силах, действующих в самых высших сферах бытия. Здесь, вообще, изображение “дня Господня,” великого и страшного.

Для самой природы он будет страшен, солнце померкнет, и луна не даст света, звезды спадут с неба (это выражение обыкновенно понимают в несобственном смысле, но можно и в собственном), и силы небесные поколеблются. Все это образные выражения, и что они, собственно, значат, пока неизвестно. О применении в толковании Principia Ньютона не может быть и речи. Это было бы “столь же разумно, как объяснять Евклида Гомером и Гомера Евклидом.” Мы можем наблюдать здесь только сходство с предсказаниями и величественными видениями древних пророков (Ис. 5:30²⁰⁹; 13:10;²¹⁰ 34:4; Иер. 4:28; Иез. 32:7, 8; Иоил. 2:10, 11; Мих. 3:6; Соф. 1:15; Агг. 2:21;²¹¹ Зах. 14: 6 и проч.).

30. тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою;

(Мк. 13:26; Лк. 21:27). Что такое “знамение” Сына Человеческого, которое явится на небе? Иоанн Златоуст толковал это выражение положительно — о кресте. “Тогда явится знамение Сына Человеческого на небе, — то есть крест, который светлее солнца, — так как солнце помрачается и скрывается, а крест является; он не явился бы, если бы не был гораздо светлее солнечных лучей.” Другие толковали “знамение” в том смысле, что явится или необыкновенная звезда (как при рождении Христа), или Сам Христос, или будет воскресение мертвых. Пришествие (второе) Сына Человеческого не будет походить на прежнее. Он придет на облаках небесных с силою и славою великою. Будут ли эти сила и слава только внешними, или духовными, или же теми и другими вместе, ничего определенного сказать невозможно, и все попытки разрешить эти вопросы представляются только гадательными.

31. и пошлет Ангелов Своих с трубою громогласною, и соберут избранных Его от четырех ветров, от края небес до края их.

(Мк. 13:27; Лк. 21:28 здесь добавляет слова, которых нет у Матфея и Марка). Все выражения образные. Вместо “с трубою громогласною,” в ряде кодексов — “с трубою великою” (μετά σάλπιγγας μεγάλης). У Марка этого выражения нет. В нескольких рукописях добавляется φωνήс (как в русском переводе); некоторые совсем пропускают выражение “с трубою великою” или “громогласною.” “От четырех ветров,” т.е. из всех стран. “Ибо из каждого конца дует собственный ветер, и их (ветров) четыре, они суть преимущественно ветры” (Евф. Зиг.). Слово άκρος значит верхний, крайний. Оно употреблено здесь вместо “пределы,” “границы” (άκρα δε τα ρηθέντα πέρατα — Евф. Зиг.). Ср. 1 Кор. 15:52;²¹² 1 Фес. 4:16

32. Увещения к бодрствованию.

32. От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето;

²⁰⁹ И заревет на него в тот день как бы рев разъяренного моря; и взглянет он на землю, и вот — тьма, горе, и свет померк в облаках.

²¹⁰ Звезды небесные и светила не дают от себя света; солнце меркнет при восходе своем, и луна не сияет светом своим.

²¹¹ скажи Зоровавелю, правителю Иудеи: потрясу Я небо и землю;

²¹² вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся.

(Мк. 13:28; Лк. 21:29, 30). Изображение пришествия Христа и страшного суда заканчивается в предыдущем стихе, и с 32 стиха предлагаются увещания, имеющие более практический характер; и такая речь продолжается во всей 25 главе. Смоковница здесь служит только “притчей;” слово это считают здесь равнозначительным слову “пример” (παράδειγμα). Смоковница была одним из главных предметов местной культуры задолго до того времени, как иудеи завоевали Палестину. Неурожай смокв свидетельствовал о народном бедствии.

Что значит в русском переводе “ветви... мягки,” трудно понять. Во многих греческих списках “ростки... нежны” (κλάδος... ἀπαλός), — указывается на распускание почек и молодые побеги. Это бывает перед наступлением жарких весенних и летних дней. По распусканию деревьев и мы судим о наступлении теплых дней и приближении лета. Мысль разбираемого стиха разъясняется в следующем.

33. так, когда вы увидите всё сие, знайте, что близко, при дверях.

(Мк. 13:29; Лк. 21:31). Объяснение стиха вполне зависит от того, что понимаем под “все сие” (ταῦτα πάντα, или, по другим чтениям πάντα ταῦτα). Вопрос о значении этого выражения был “камнем преткновения” для многих экзегетов. Говорили, что при ответе на этот вопрос одно абсолютно, несомненно, что тут не разумеется “все,” о чем пророчески говорилось в непосредственно предшествующих стихах (29-31), или же вообще о том, что сказано было в 5-31 стихах. Но о чем же? Златоуст понимает здесь, “то, что случилось с Иерусалимом: войны, голод, мор, землетрясения, лжехристов, лжепророков, повсеместное распространение Евангелия, мятежи, раздоры и все, что должно случиться до Его пришествия.” Ответы на этот вопрос у других комментаторов темны. Говорили, например, что под “всем этим” разумеется то, что дало повод к откровению, данному Христом. Вероятнее всего предполагать, что здесь разумеются *вообще признаки времени*, о которых говорил Христос раньше в 24 главе. Как по действиям человека можно судить о его характере, наклонностях и привычках, так и по явлениям, бывающим в человеческом обществе и во всем мире, можно судить о состоянии обществ и всего мира. Златоуст, как кажется, лучше объясняет это выражение, чем все другие комментаторы.

Выражение “близко, при дверях” не имеет подлежащего у Матфея и Марка; но у Луки — “близко Царствие Божие.” Можно принимать εγγύς у Матфея и Марка за мужеский род и переводить: Он, т.е. Мессия, близок; но можно, как и в русском. В последнем случае выражение должно означать скорое наступление предсказываемых событий.

34. Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как всё сие будет;

(Мк. 13:30; Лк. 21:32). Златоуст говорит, что Спаситель “здесь говорит не о поколении, тогда живущем, но о верных. Род обозначается не только по времени, но и образу религии и жизни, как, например, когда говорится: сей род ищущих Господа (Пс. 23:6).” Притч. 21:11-14; Иер. 8:3.²¹³ Иероним понимал выражение “род сей” двояко: aut omne genus hominum significat, aut specialiter Judaeorum (означает или весь род человеческий, или специально иудеев).

35. небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут.

²¹³ И будут смерть предпочитать жизни все остальные, которые останутся от этого злого племени во всех местах, куда Я изгоню их, говорит Господь Саваоф.

(Мк. 13:31; Лк. 21:33). У Марка и Луки выражения буквально сходны. У Матфея — незначительные отступления (παρελεύσεται, согласовано с ὑψ, и παρέλθωσαν). Подобные же слова сказаны были о ветхозаветном законе (Мф. 5:17; Лк. 16:17). Теперь Спаситель говорит о Своих собственных словах. Мы не можем судить о том, какое исполнение получит это изречение в будущем. Но что слова Христа не “преходили” до настоящего времени, это засвидетельствовано историей. На этом основании следует думать, что они не прейдут и в будущем.

36. О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один;

(Мк. 13:32). В русском переводе у Марка прибавлено: “ни Сын;” но у Матфея это слово опущено. Большинство экзегетов, в особенности древнейшие, считают, что выражение “ни Сын” было подлинным также у Матфея, причем неведение Сына относили к Его человечеству, а не Божеству. Некоторые же объясняли неведение Христа Его смирением. Все, что Он слышал от Отца, Он сказал ученикам Своим (Ин. 15:15); но то, что Отец удержал в Своей власти, Ему не было известно в состоянии Его уничиженного человечества.

37. но, как было во дни Ноя, так будет и в пришествие Сына Человеческого:

Букв.: но как дни Ноя, так будет и проч. У Матфея пропущены слова Луки 21:34-36. Параллелью у Луки здесь служат 16:26 — слова, сказанные в другой связи. История потопа, на которую здесь ссылается Спаситель, общеизвестна. Пред великой катастрофой люди вели себя так, как в обычное время. Так будет и во время второго пришествия.

38. ибо, как во дни перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, 39. и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех, — так будет и пришествие Сына Человеческого;

(Лк. 17:27). Ссылки, впрочем, общие, на Быт. 6:5, 11-13 и 7:7.

40. тогда будут двое на поле: один беретя, а другой оставляется; 41. две мелющие в жерновах: одна беретя, а другая оставляется.

(Лк. 17:34, где содержится добавочная мысль к сказанному у Мф. 40 и 41). Матфей пропускает ст. 34 Луки, а Лука ст. 40 Матфея. Очень интересен переход от “дней Ноя” к тому, что говорится в разбираемых стихах. Как потоп наступил внезапно, в то время, когда люди его не ожидали, о нем не думали и были беспечны, так будет и пришествие Сына Человеческого. Но во время потопа гибель была общая; погибли все люди, кроме Ноя и его семьи. При втором пришествии будет нечто иное: один с поля будет взят, другой оставлен. То же и в 41 стихе. В 40 стихе указывается на двух мужчин; в 41 на двух женщин. “Две мелющие в жерновах” — перевод неточен, — потому что в “жерновах” в подлиннике единственное число (εν τῷ μύλῳ), — и потому темен. Что такое женщины, мелющие в жерновах? В некоторых рукописях εν τῷ μύλῳ- на мельнице (in pistrino). Это чтение не признается правильным. Правильное чтение εν τῷ μύλῳ значит “жерновом,” и таким образом, выражение означает: две (женщины) мелющие жерновом dat instrument; с εν; см. Blass Gram. с. 114). На обычай женщин молоть указано в Исх. 11:5; Ис. 47:2. Смысл выражений 40 и 41 тот, по-видимому, что из двух мужчин на поле и двух мелющих женщин двое спасаются и двое предоставляются пагубе.

42. Итак бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придет.

(Мк. 13:33, 35). “В который час” (ποία ώρα) в русском нужно заменить выражением “в который день” (ποία ἡμέρα), потому что последнее чтение следует считать более вероятным. Стих есть правильный и логический вывод из только что сказанного, где речь была о неожиданности парусии. Этот вывод имеет практический характер, и является увещанием к бодрствованию. Порядок и ход мыслей совершенно естествен и делается еще естественнее при рассмотрении дальнейшей речи. Поэтому напрасно замечают, что в речи Христа, как она изложена у Матфея, “запутанность,” здесь находится ясная основа для интерполяции.

43. Но это вы знаете, что, если бы ведал хозяин дома, в какую стражу придет вор, то бодрствовал бы и не дал бы подкопать дома своего.

(Лк. 12:39, — в другой связи). Как в русском, так и в Вульгате перевод “бодрствовал бы” (vigilaret) неточен. В ряде греческих текстов аорист ἐγρηγόρησεν αὐ — значит “проснулся бы.” Подобная же мысль выражается и в других местах Нового Завета, 2 Пет. 3:10; 1 Фес. 5:2. 4; Откр. 3:3; 16:15.

44. Потому и вы будьте готовы, ибо в который час не думаете, придет Сын Человеческий.

(Лк. 12:40 — почти буквально сходно, с перестановкой, только διὰ τὴν ἡμέραν ἣν οὐκ οἴσθητε ἵνα ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔλθῃ — с выпущением начального διὰ τοῦτο). Предыдущий пример (ст. 43) указывает на предположительный случай обыкновенного воровства и грабежей, о которых обыкновенно не знает наперед хозяин дома. В разбираемом стихе предположительная речь изменяется в положительную и смысл ее таков: не будьте похожи на хозяина дома, который не знает, когда придет к нему вор. Вы также не знаете, когда придет Сын Человеческий; но постоянно бодрствуйте, потому что это всегда и неожиданно может быть.

45. Кто же верный и благоразумный раб, которого господин его поставил над слугами своими, чтобы давать им пищу во время?

(Лк. 12:42, с некоторыми изменениями). У Матфея δοῦλος — раб, у Луки οἰκονόμος — эконом (русск. домоправитель). Последнее выражение, может быть, точнее; но оно встречается только у Луки (12:42; 16:1, 8), а не у других евангелистов. Разницы в смысле нет, потому что и экономы обыкновенно избирались из рабов. Выражение не относится только к ученикам (что особенно видно из дальнейшей речи в 25 главе), и не говорится, что только они одни должны вести себя правильно, быть верными и благоразумными рабами, а вообще ко всем людям. Τίς здесь не εἶ τις. Вопрос служит продолжением и, так сказать, детальным разъяснением предыдущей речи.

46. Блажен тот раб, которого господин его, придя, найдет поступающим так;

(Лк. 12:43). “Так,” т.е. правильно, добросовестно и вовремя дающим пищу рабам — другим людям, которые служат у того же хозяина. Можно понимать и в буквальном, и в духовном смысле. Указывается на обязанность честного и добросовестного обращения с людьми, потому что хозяин может возвратиться неожиданно и подвергнуть взысканию негодного раба. Тот раб, поставленный начальником над другими рабами, который поступает добросовестно с ними, блажен (μακάριος).

47. истинно говорю вам, что над всем именем своим поставит его.

(Лк. 12:44 — с заменой только αμήν словом ἀληθώς). Служебные права раба были раньше ограничены, хотя он и был поставлен начальником. Но если господин его увидит, что раб добросовестно исполнял порученные ему обязанности, то расширит его права, сделает его начальником и распорядителем не только над рабами, но и над всем своим имуществом.

48. Если же раб тот, будучи зол, скажет в сердце своем: не скоро придет господин мой, 49. и начнет бить товарищей своих и есть и пить с пьяницами, —

(Лк. 12:45, с различием в выражениях). В ст. 47 и 48-49 изображается, очевидно, один и тот же раб, поставленный начальником и распорядителем над другими рабами. Он может вести себя хорошо и худо. Сначала рассматривается первый случай (ст. 46 и 48), а потом второй (48 и 49). Даже и добрый и верный раб, отчаявшись в том, что господин его возвратится скоро, может изменить свое прежнее доброе поведение. Пороки, изображенные Христом, были хорошо знакомы в Палестине. О пьянстве упоминается больше тридцати раз в Ветхом Завете. Оно сильно было обличаемо пророками (например, Ис. 28:1 и проч.). Образы в речи Христа заимствованы прямо из жизни и отличаются живыми красками. Всякий согласится, что так, как говорит Он, бывает и до сих пор.

50. то придет господин раба того в день, в который он не ожидает, и в час, в который не думает,

(Лк. 12:46). Мысль та же, какая развита была в предыдущей речи — о неожиданности второго пришествия Христа, о необходимости постоянного бодрствования и ожидания и соответственного им поведения.

51. и рассечет его, и подвергнет его одной участи с лицемерами; там будет плач и скрежет зубов.

(Лк. 12:46), — вместо “с лицемерами” — у Луки “с неверными.” Последнего предложения “там будет... зубов” у Луки нет. В остальном — буквальное сходство. Слово “рассечет” — в переносном смысле здесь значит строго накажет (буквально διχοτομέω значит рассекать, разделять надвое). Что διχοτομέω здесь следует понимать не в буквальном смысле и что злой раб не будет убит, видно из

Глава 25.

1. Притча о десяти девах.

1. Тогда подобно будет Царство Небесное десяти девам, которые, взяв светильники свои, вышли навстречу жениху. 2. Из них пять было мудрых и пять неразумных.

Слово тогда (τότε) указывает здесь на время, когда придет Сын Человеческий. Разумеется преимущественно (но не исключительно) Его окончательное пришествие для суда пред концом или в конце мира. Тότε служит также связью с предшествующею речью и указывает на ее продолжение. Спаситель продолжал говорить Своим ученикам на горе

Елеонской, ввиду Иерусалима. Визелер определяет время во вторник, 14 апреля, 12 нисана 783 г. от основания Рима.

Царство Божие не может, конечно, быть подобно десяти девам, — это только особый оборот речи, как в 13:24 и др., и значит, что Царство Небесное подобно всем обстоятельствам, изложенным в притче, в которых принимали участие десять дев. То же, что случилось с десятью девами, вышедшими навстречу жениху, бывает или будет и в царстве, учрежденном Спасителем. Все без исключения члены этого царства, верующие и неверующие, или только слышавшие о Христе, могут походить на десять дев. С чрезвычайною точностью и краткостью, всего в восемнадцати отдельных словах (на греч.), здесь охарактеризована личность каждого человека, состоящего членом Христова Царства или, вообще, имеющего какое-либо отношение ко Христу. Число десять избрано, по-видимому, не произвольно; потому что в речи, в высокой степени художественной и жизненной, не могло быть ничего произвольного и случайного. Но объяснить, почему именно избрано число десять, довольно затруднительно. Ответ, почему в притче указывается на дев, должен быть тот, что вся притча полна самых прекрасных, в высшей степени привлекательных, поэтических и художественных образов, и указание на дев лучше всего могло соответствовать мысли, которую предположено было выразить в притче. Креститель был друг жениха и радовался, слыша Его голос; Сам Христос называл Себя женихом (Мф. 9:15; Мк. 2:19, 20; Лк. 5:34, 35). Так как Он теперь продолжал говорить о Своем втором пришествии, то не было лучше и прекраснее образа, который Он мог бы выбрать, как образ свадебного пира, вся радость и веселье которого зависят от присутствия на нем жениха. Иллюстрацией для притчи может служить Пс. 44 и Песнь Песней; ср. 1 Мак. 9:37.

3. Неразумные, взяв светильники свои, не взяли с собою масла.

В этом стихе содержится доказательство (ὑαρ), почему в предыдущем стихе пять дев названы неразумными: потому, что не взяли с собою масла для своих светильников.

4. Мудрые же, вместе со светильниками своими, взяли масла в сосудах своих.

Под маслом здесь подразумеваются вообще все добродетели, делающие человека достойным участия в пиру Царства Небесного, преимущественно же те, которые противоположны глупости, небрежности, легкомыслию и беспечности глупых дев.

5. И как жених замедлил, то задремали все и уснули.

Слово “замедлил” неточно; в подлиннике: χρονίζωντος (настоящ. вр.) δε του νυμφίου — когда же жених медлил, долго не приходил. Следует заметить, что заснули все девы, как глупые, так и мудрые. Ни те ни другие за это не порицаются и не обличаются. Поэтому здесь нет речи о преступности и греховности духовной дремоты и сна. Указывается только на потребность бодрствования. Иначе, когда придет жених, он не получит вовсе никакого приветствия. Девы вполне отличаются от злого раба (24:48), который говорит: “не скоро придет господин мой,” — они ожидают скорого его прибытия; глупые при этом говорят как бы так: “наверно он скоро придет, и потому нет надобности запасать много масла.” “Это, — говорит Альфорд, — может служить указанием, насколько вообще различны основы обеих притчей.”

6. Но в полночь раздался крик: вот, жених идет, выходите навстречу ему. 7. Тогда встали все девы те и поправили светильники свои.

Нужно заметить, что с этого стиха на помощь критикам евангельского текста приходит так называемый Александрийский кодекс, который относят к 5 веку. Он хранится в Британском музее. До этого стиха в этом кодексе все раннейшие главы Евангелия Матфея потеряны.

“В полночь,” т.е. в такое время, когда сон бывает особенно глубок. Кем был поднят крик? Неизвестно. Дело представляется столь обычным и естественным, что упоминать об этом не было никакой надобности. Может быть, пока девы спали, нашлись любители всякого рода процессий и церемоний, которые издали подняли крик при появлении жениха. Некоторые думают, что крик поднят был самими девами, раньше других проснувшимися, которые и начали будить своих подруг. Слово *ὑέγουνεν* (раздался — в русск.) весьма живописно. Оно значит: крик раздался (начался, произошел) и не прекращался (прош. сов. время), как будто висел в воздухе. Так бывает во время всевозможных народных ликований. Можно переводить и настоящим временем: “в полночь раздается крик.” Тренч и Морисон приводят выдержки из английского писателя Уорда (Ward), где он описывает свадебный обряд, которого был свидетелем в Индии: “после двух или трех часов ожидания, наконец, около полуночи было объявлено: “вот жених идет, выходите на встречу ему.” Все участвовавшие в процессии зажгли светильники и поспешно заняли свои места в процессии, некоторые из них потеряли свои светильники и оказались не готовыми. Но уже поздно было отыскивать, и кавалькада двинулась.” То, что бывает в Индии теперь, было, конечно, и в Палестине времени Христа. Златоуст пользуется словами “в полночь” для указания, что в это время будет воскресение. “Это говорит Он (Спаситель) или сообразуясь с притчей, или показывая, что воскресенье случится ночью.” Иероним идет дальше и указывает на “иудейское предание,” по которому “Христос придет в полночь, подобно тому, как это было в Египте, когда совершалась Пасха, и (Ангел) губитель пришел, и Господь прошел над кущами, и кровью агнца косяки наших домов были освящены (Исх. 12). Отсюда, думаю, осталось и апостольское предание, чтобы в бодрственный день Пасхи не позволялось распускать ранее полуночи народ, ожидающий пришествия Христа.” Это мнение подвергалось критике; говорили, что Христос, вероятнее, придет для суда утром; потому что Он есть *pater lucis* — отец света. Ни то ни другое мнение, по-видимому, ни на чем не основано. Полночь просто указывает на время успокоения и глубокого сна, чтобы резче выставить неожиданность прибытия жениха (ср. 24:37). В какое время будет пришествие Христа, об этом не говорится и это не поясняется. Все здесь имеет символический смысл и служит только для пояснения, что пришествие Христа будет неожиданным.

8. Неразумные же сказали мудрым: дайте нам вашего масла, потому что светильники наши гаснут.

В этом и следующих стихах — “диалог” притчи. Объясняя этот стих, Ориген говорит: “хотя девы и были глупы, но понимали, что им со светом должно было идти навстречу жениху, имея все светильники своих чувств горящими.” Иероним: “если кто-нибудь имеет девственную душу и любит стыдливость, тот не должен довольствоваться средним, что быстро высыхает, и, начав гореть, гаснет; здесь указывается на совершенные добродетели, издающие вечный свет.”

9. А мудрые отвечали: чтобы не случилось недостатка и у нас и у вас, пойдите лучше к продающим и купите себе.

Ответ мудрых дев иногда считается черствым и даже “неблагородным.” Но Иероним замечает: “так (девы) отвечают не вследствие жадности, а из страха И как во время вавилонского плена Иеремия не мог помочь грешникам, и ему сказано было: *“ты же не проси за этот народ”* (Иер. 7:16), — так страшен будет и тот день, когда каждый должен будет думать только о себе.” Некоторые предполагали, что в ответе мудрых дев содержится простая ирония или насмешка над глупыми. Новейшие критики и экзегеты решительно отвергают такое толкование. Оно появилось, кажется, преимущественно потому, что если не принимать ответа за насмешку и если он был серьезен, то трудно объяснить, где и как глупые девы могли раздобыться маслом в ночное время, “когда все лавка были заперты.” Но дело это объясняется проще. Если мудрые девы советовали глупым идти и купить себе масла, то, значит, совет этот был удобоисполним. Из нижеследующего ст. 10 можно заключать, что глупые, действительно, раздобылись маслом, только это было уже слишком поздно; оно им, может быть, совсем и не понадобилось. По всей вероятности, продавцы жили где-нибудь по близости. Известно, что в жарких странах, как и в Палестине, оживленная торговля производится, из-за дневной жары, ночью. Под “продающими” Златоуст понимает “бедных.” “Видишь ли, какую пользу приносят нам бедные? Если ты устранишь их, то лишишься всякой надежды на спасение. Итак, здесь надлежит запастись елеем, чтобы там, когда потребует время, воспользоваться им: настоящее, а не будущее время есть время заготовления.” Та же мысль повторяется и Феофилактом. “Неразумные идут к продающим, т.е. к беднякам; это значит: они раскаялись, что не творили милостыни. Только теперь они узнают, что мы должны получать елей от бедных. Поэтому слова, что они ушли к продающим купить елея, означают то, что они в мысли своей ушли к бедным и стали размышлять о том, какое доброе дело милостыня.” Но в притче совсем не говорится о том, что продавцы — люди бедные.

10. Когда же пошли они покупать, пришел жених, и готовые вошли с ним на брачный пир, и двери затворились; 11. после приходят и прочие девы, и говорят: Господи! Господи! отвори нам.

12. Он же сказал им в ответ: истинно говорю вам: не знаю вас.

13. Итак, бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий.

“В конце Христос говорит уже не как жених, а как Судья” (Гольцман). Последних слов, “*в который придет Сын Человеческий,*” нет в некоторых кодексах, и возможно они добавлены к первоначальному тексту. (Синайский, VL 33 С Копт. Сагид. Сиросинайский) И текст Иеронима заканчивают стих словом “часа.” Но хотя эта прибавка и неподлинна, она может служить в качестве толкования слов “ни дня, ни часа.”

В 13 стихе разъясняется вся сущность притчи о десяти девах. В ней говорится не о том, что люди должны обладать различными добродетелями, например, милостыней, милосердием и проч.

Притча подала повод к знаменитым спорам между протестантами и католиками о том, что следует разуметь под маслом в светильниках, веру или добрые дела. Протестанты, конечно, разумели только веру, а католики — добрые дела. Но, строго говоря, здесь не говорится ни о том ни о другом. Думали даже, что здесь говорится о Святом Духе. Но все такие толкования мало относятся к делу. Сущность притчи, по-видимому, в том, что она составляет лишь “иллюстрацию к последней части речи Христа” (24:44-51). Притча о де-

сяти девах может быть, в своих главных очертаниях, кратко изложена так: будьте лично готовы; будьте готовы во всякое время; будьте готовы идти ко Христу прямо. К этому прибавим, что как притча о десяти девах, так и дальнейшая притча исторически имели огромное влияние на христианскую жизнь. Ни в какой другой религии мы не находим ничего подобного. Во всех других религиях, если можно так выразиться, постоянно замечен недостаток возбудителей или возбуждающих средств к деятельности, прогрессу и усовершенствованию. От этого во всех других религиях, кроме христианской, наблюдается постоянный застой, леность и косность. В противоположность этим недостаткам народной жизни Христос побуждает христиан к постоянному *бодрствованию*, и оно является одним из сильнейших двигателей всякого прогресса и усовершенствования. Тут бросается записка в массу человечества. Тут возбуждается ничем не сдерживаемое и постоянное движение вперед, не останавливающееся и не успокаивающееся ни на какой мертвой точке. Приглашение к постоянному бодрствованию противно всякому застою и реакции. Но можно спросить: откуда же берется такая сила? Каков ее источник? Ответ Самого Христа на эти вопросы может представиться несколько странным. Бодрствуйте, не спите, будьте деятельны и разумны, не впадайте в леность... потому что не знаете ни дня, ни часа... Мотивом к бодрствованию является, таким образом, постоянное ожидание пришествия Сына Человеческого, хотя точно о времени этого пришествия никто не знает. Что за удивительный мотив! Кто мог выставить его, кроме истинного Мессии, который говорил: бодрствуйте, постоянно ждите Меня, *потому что* не знаете, когда Я приду. Только огромный авторитет и достоинство явившегося на земле Мессии мог сообщить силу таким словам. Другие, может быть, только сказали бы: бодрствуйте до тех пор, когда я приду, а я приду в такой-то час. Не спите до моего прибытия; потом можете успокоиться. Так говорят хозяева своим слугам. Но Мессия говорит иначе.

14. Притча о талантах.

14. Ибо Он поступит, как человек, который, отправляясь в чужую страну, призвал рабов своих и поручил им имение свое:

(Лк. 19:12). В русском “Он поступит” подчеркнуто. Этих слов нет в подлиннике. Буквально: “ибо как человек, уходящий от своего народа, призвал своих рабов и отдал им имение свое.” Отсюда видно, что тут одно придаточное предложение, которое начинается с “как” (ὡςπερ), а главного предложения нет. В нашем славянском эта греческая форма передана вполне точно (без главного предложения): “яко же человек некий отходя призвал своя рабы, и предаде им имение свое” и т.д. Во многих переводах, старых и новых, также нет главного предложения. Так в Вульгате: *sicut enim homo peregre proficiens vocavit servos suos et tradidit illis bona sua.* В английском (A. V.) сделано такое дополнение: *For the kingdom of heaven as a man travelling into a far contry who called his own servants* и проч. (ибо Царство Небесное подобно человеку, отправляющемуся в далекую сторону, который призвал своих рабов и проч. В этом переводе есть главное и придаточное предложения, но главное не одинаково с русским переводом. Из сказанного можно видеть, как трудно передать точно на русском языке 14 стих. Что же это за оборот речи? Он называется мудреным словом: анантаподртон, которого нет в словарях, и не во всех грамматиках, и которое значит неотдача, невозвращение; отсутствие соответствия предыдущей речи. Такие обороты встречаются и в других местах в Новом Завете (например, Мк. 13:34); они называются еще

эллипсисом (сокращением) или апосиопезисом (умолчанием) и употребляются для краткости речи. Такие же выражения были употребительны и в иудейском мидраше (Мерке).

Частица *ἔτι* (ибо) связывает речь 14 стиха с предыдущей; но значение ее объяснить здесь нелегко. По всей вероятности, связь заключается в следующем: вы не знаете ни дня ни часа, и походите не только на дев, о которых говорилось в предыдущей притче, но и на рабов, которым один человек разделил имение свое. Потому что (*ἔτι*) когда он отправлялся в далекую страну, то призвал и проч. Различие притчи о талантах от притчи о десяти девах заключается в том, что в последней изображается “личное состояние” членов Христова Царства, тогда как в первой указывается на их личную деятельность. Златоуст сравнивает притчи о девах и о талантах с притчей о верном и злом рабе (24:40-51). “Эти притчи сходны с прежнею притчею о рабе неверном, расточившем имение господина своего.” Под словами “имение свое” не разумеется здесь недвижимая собственность, а только деньги. Из того, что дальше господин говорит: “над многим тебя поставлю” (ст. 21 и 23), можно заключать, что он не был даже сравнительно беден, и, отправляясь в дальнюю страну, поручил своим рабам только часть своего имущества.

У Лк. 19:12-27 подобная же притча рассказана раньше по времени и в другой связи, именно притча о десяти минах. Вопрос о том, тождественна ли притча о минах с притчей о талантах, весьма труден. Некоторые считают их за две различные притчи ввиду некоторых различий. Сюда относится, прежде всего, различие времени и места. Притча у Луки сказана была до входа Господня в Иерусалим и была обращена к народу и ученикам. Предполагают, что исторической ее основой были известные обстоятельства вступления на престол Архелая, когда он должен был отправиться в Рим и хлопотать там о престолонаследии (см. Шюрер 1:442). Притча у Матфея есть часть последней эсхатологической речи Христа; в этой притче нет никакого намека на “человека знатного рода,” “которого граждане ненавидели.” Она сказана была в ближайшем кругу учеников. Но, с другой стороны, очень близкое сходство по выражениям обеих притчей (хотя и не буквальное), особенно ср. Мф. 25:20-29; Лк. 19:16-26, не позволяет отрешиться от мысли, что та и другая притчи были только вариантом одной и той же притчи. Тождественность обеих притчей признают многие серьезные ученые. При этом рецензию Матфея, как более “однородную и компактную,” признают оригинальной; а Лука, говорят, комбинирует с притчей о талантах другую притчу, а именно о возмутившихся гражданах. Теперь, конечно, решить очень трудно, как было на самом деле. Ввиду преимущественно различия выражений вероятнее, что были произнесены по разным поводам, при различных обстоятельствах и в разное время две отдельные притчи. На этом и приходится остановиться, так как для дальнейших суждений нет достаточных материалов. У Мк. 13:34,35 встречаем только легкий намек на обстоятельства, изложенные в притчах Матфея и Луки.

15. и одному дал он пять талантов, другому два, иному один, каждому по его силе; и тотчас отправился.

(Лк. 19:13). Все имущество отправившегося в чужую страну человека состояло, следовательно, из восьми талантов. Эти таланты, как, видно из ст. 18 и 27, были серебряные (το ἀργύριον, τα ἀργύρια). Гольцман определяет стоимость всей отданной рабам денежной суммы в 35 000 немецких марок, т.е. приблизительно в 17-18 тысяч рублей на наши деньги. Другие, переводя стоимость одного серебряного таланта на английские фунты стерлингов, считают один талант равным 234 фунтам стерлингов (фунт стерлингов — около 10 рублей на наши деньги), два таланта — 468 фунтов стерлингов, пять — 1 170, а

вся сумма равнялась, следовательно, 1 872 фунтов стерлингов, на наши деньги приблизительно 18 000 рублей. Под талантом понимали, в духовном смысле, разные, даруемые Богом человеку, способности, которые он должен употреблять на служение Богу и в целях преуспеяния Царства Небесного. Выражения, заимствованные из этой притчи: талант, талантливый, не зарывай таланта и прочее — сделались у нас стереотипными, ходячими, вошли в поговорку. Под талантом, который дается людям, разные экзегеты понимают всякий дар, получаемый человеком от Бога. Но в частных определениях этого общего понятия наблюдается некоторая разница. “Под талантами, — говорит Златоуст, — здесь разумеется то, что находится во власти каждого (ἡ ἐκάστου δύναμις — сила каждого), — или покровительство, или имение, или научение, или что-нибудь подобное. Другие понимали те дары, о которых говорит апостол в 1 Кор. 12. Под “силой” (δύναμις) можно понимать скорее готовность какого-либо человека, его расположение, добровольное или недобровольное, послужить делу Христова Царства, чем какой-либо положительный дар или талант. Все же дары или таланты даются человеку от Бога.

16. Получивший пять талантов пошел, употребил их в дело и приобрел другие пять талантов; 17. точно так же и получивший два таланта приобрел другие два; 18. получивший же один талант пошел и закопал его в землю и скрыл серебро господина своего.

Указывается на обычный способ сохранения денег у древних (употреблявшийся даже и недавно в наших деревнях), когда деньги закапывались в потайных местах, известных только самому закапывающему или нескольким доверенным лицам (клады).

19. По долгом времени, приходит господин рабов тех и требует у них отчета.

(Лк. 19:15 — выражения совершенно другие). Ориген: “заметь здесь, что не к господину (рабы) идут на суд и чтобы получить достойное по своим делам, а господин приходит к ним.” Господин рабов отправился в чужую страну, не дав рабам никаких поручений относительно своих денежных сумм. Об этом они должны были догадываться сами, как это видно из притчи. Двое догадались, что с них будет потребован отчет, и поступили благоразумно. Третий рассудил иначе. Выражение “по долгом времени” понимают в том смысле, что оно влияет на выражения, сказанные прежде о неожиданности и быстроте второго пришествия Господа, и говорят, что это последнее не следует понимать в абсолютном смысле. Non est absoluta celeritas adventus Domini (Бенгель). Некоторые думают, что, строго говоря, здесь нет речи о страшном суде, всеобщем, а о частном, когда Бог требует отчета у каждого человека пред его смертью или во время ее. Можно, конечно, понимать слова Христа и в этом последнем смысле. Συναίτει λόγον — confert, vel componit rem seu causam. В русском передано это выражение точно, хотя и не буквально.

20. И, подойдя, получивший пять талантов принес другие пять талантов и говорит: господин! пять талантов ты дал мне; вот, другие пять талантов я приобрел на них.

(Лк. 19:16). В древности деньги были дороги, и сто процентов на сто не было делом необычайным.

21. Господин его сказал ему: хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего.

(Лк. 19:17). Под “многим” можно иметь ввиду все имущество, весь дом (ср. Евр. 3:6). Выражения “добрый” и “верный” различаются; первое указывает на абсолютную доброту, доброту саму по себе, на внутренние достоинства раба, независимо от данного ему поручения; второе — на отношение его к господину и к его имуществу. Оба выражения различают как *genus* (ἀγαθός) и *speties* (πιστός) — род и вид. Под “радостью” нельзя разуметь каких-либо торжеств или пиров, устроенных господином по случаю его возвращения; но просто радость самого возвращения, или же по поводу того, что, при свидании с первым и вторым рабами, все было, собственно, найдено благополучным, а убыток, причиненный ленивым рабом, с избытком покрывался прибылью, полученною другими рабами. Ср. Быт. 1:31; 2:2; Ис. 53:11; Евр. 4:3-11; 12:2; Откр. 3:21.

22. Подошел также и получивший два таланта и сказал: господин! два таланта ты дал мне; вот, другие два таланта я приобрел на них. 23. Господин его сказал ему: хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего.

24. Подошел и получивший один талант и сказал: господин! я знал тебя, что ты человек жестокий, жнешь, где не сеял, и собираешь, где не рассыпал, 25. и, убоявшись, пошел и скрыл талант твой в земле; вот тебе твое.

(Лк. 19:20. 21). Чтобы сберечь талант без прибыли, его нужно было закопать в землю; у Луки малая сумма, одна только мина, завертывается в платок. При всем сходстве по смыслу, у Матфея и Луки сильное различие в выражениях. Речь раба отличается деловитостью — так, по крайней мере, ему самому кажется. Вместо рассуждений он указывает на факты, хорошо известные и ему, и самому господину. Неправильно мнение: *talis non erat hic dominus* (господин не был таков на самом деле), каким его изображает раб. Если в притче изображаются действительные лица, если она есть изображение современной тогдашней действительности, то нужно предполагать, что господин был именно таков. *Такое предположение не только не вредит духовному смыслу притчи, а, напротив, крайне его усиливает.* Нет никакой надобности в сентиментальности и прикрасах, какие допускаются разными экзегетами, если только признать, что Христос изображал лиц такими, каковы они были, а не идеализировал их. Слова раба были справедливы, что отчасти подтверждает далее и сам господин. Доброту последнего, проявленную к первым двум рабам, нельзя назвать безупречной с точки зрения абсолютной нравственности. Ему нет никакого дела до того, какими способами рабы его нажили деньги и увеличили вдвое его капитал, — лишь бы только нажили. Он любит жать, где не сеял, т.е., может быть, у своих соседей, на полях, смежных со своими, и собирать зерно на чужих гумнах. Он был жесток (σκληρός); раб выражает пред ним страх (φοβηθεῖς, Мф. ст. 25; ἐφοβούμην — Лк. 19:21), и не только “знает” его таким, но и “знал” (εἶπεν — аорист) раньше, прежде, в течение неопределенного времени. Нет надобности предполагать, что раб этот здесь служит олицетворением еврейского народа, который был *in lege persistens, totus carnalis et stupidus*; здесь разумеется каждый отдельный человек, каждая отдельная личность, которую призывает Бог дать отчет в своих действиях.

26. Господин же его сказал ему в ответ: лукавый раб и ленивый! ты знал, что я жну, где не сеял, и собираю, где не рассыпал;

(Лк. 19:22). О прежней радости при встрече с первыми двумя рабами теперь нет и речи. Прежняя ласковая и тихая речь превращается теперь в грозное дыхание бури. Опять

неверно мнение, что господин опровергает здесь клевету раба (*servus autem malus appellatur: qula calumniam domino facit*, — Иероним), или говорит здесь только гипотетически, предположительно (*ὕποθετικῶς τὸν λόγον* про" ὑάρεν — Евфимий Зигабен). Тут нет никакого опровержения клеветы, никакой гипотетичности. Слова раба признаются справедливыми; но господин настолько властен и силен, что для него обычная нравственность не имеет как будто никакого значения. Сила — вот его право! Поэтому жадность, хищничество, любовь к прибыли, отсутствие обычной логики в нем являются добродетелью. Если он живет на чужих полях, то это правильно! Если собирает зерна на чужих гумнах, то это законно! Раб хорошо знал об этом, и это нужно было ему принять к сведению. Так как раб не сделал того, что было желательным его господину, то подвергается суду, и притом на основании начал, опять неодобрительных с точки зрения обычной нравственности. Господин почти целиком повторяет только что сказанную речь раба и ставит ему ее в вину.

27. посе́му надле́жало тебе́ отда́ть сере́бро мое́ торго́ющим, и я, при́дя, получи́л бы́ мое́ с при́былью;

(Лк. 19:23). Смысл речи не заключается в следующем: тебе нужно было отдать серебро мое торгоющим, и если бы ты, по небрежности, неумышленно или по каким-нибудь причинам растратил данный тебе талант, то тебе нечего было бы бояться, — я не подверг тебя за это наказанию. Напротив, нужно думать, что если бы раб растратил вверенное ему имущество и не возвратил господину ничего или только часть, то тогда подвергся бы еще большему осуждению и наказанию. Об этом только не говорится. Изображаемый характер человека превосходно выдержан в притче с начала до конца. Он человек жестокий, свое нравный и жадный, не рассуждает ни о чем больше, как только о прибыли. Он не требует от “лукавого” и “ленивого” раба, чтобы он непременно нажил ему, как другие, сто процентов на сто. Но хоть какая-нибудь прибыль должна же быть! Если бы она была слишком мала, то господин не пригласил бы раба войти в свою радость; но и не подверг бы его суровому наказанию.

Небезупречность всего этого дела и требований, которая, впрочем, так легко, быстро и естественно, как бы незаметно, переходит в самую возвышеннейшую христианскую нравственность, видна из того, что у евреев существовали законы, которыми дозволялось давать деньги займы евреям, но строго запрещалось отдавать им деньги в рост (см. Лев. 25:35-37; Втор. 15:1-10; 23:19, 20). К числу лиц, которые могут пребывать в жилище Господнем и обитать на святой горе Господней, псалмопевец относит того, “*кто серебра своего не отдает в рост*” (Пс. 14:5). Но если ростовщичество было запрещено между евреями, то оно дозволялось вполне по отношению к язычникам: “иноземцу отдавай в рост, а брату твоему не отдавай в рост” (Втор. 23:20); “с иноземца взыскивай, а что будет твое у брата твоего, прости” (Втор. 15: 1). В Талмуде (Рош — Гашана, 1:8; Переф. т. 4, с. 427; Сангедр. 3:3; Переф. т. 4, с. 258) встречаются постановления общего характера — о том, что дающие деньги в рост не могут быть свидетелями и судьями. “Дающий ссуды в рост не может совершит раскаяния, пока он не разорвет находящихся у него заемных писем и не совершит полного раскаяния (Бавли прибавляет: что даже язычникам не будет давать в рост; Переф. 4, с. 259; см. еще Бава Меция, гл. IV-IV; Переф. т. 4, с. 103-127, где ведутся запутанные рассуждения о купле, продаже, обманах, росте и т.п.). В Бава — Меции 5:6 (Переф. 4, с. 119) говорится: “не принимают от еврея “железного окота” (цон бар-

зел), ибо это рост; но принимают “железный скот” от язычников, равно как у них занимают и им дают в рост; то же относится и к прозелиту оседлому. Еврей может давать в долг (со взиманием роста) деньги, принадлежащие язычнику с ведома язычника, но не с ведома еврея.” Несмотря на все такие постановления, в то время, однако, “ростовщичество процветало неограниченно” и “не подлежит сомнению, что и еврейские ростовщики в Палестине и повсюду занимались такого рода предприятиями.” На это и указывает господин своему рабу, употребляя точное греческое выражение, означающее рождение, рост (συντόκω, русск. “с прибылью”).

28. итак, возьмите у него талант и дайте имеющему десять талантов,

(Лк. 19:24). Ориген говорит: “каким образом отнимается у кого-нибудь то, что было ему раньше дано, и отдается другому, деятельному, чтобы у него было больше того, что он уже приобрел, это не довольно легко объяснить.” Далее у Оригена следует аллегорическое и туманное объяснение. В духовном смысле, конечно, объяснение “довольно трудно;” но если мы будем держаться близко исторической или бытовой основы притчи, то объяснение не представится особенно трудным. У раба, который не отдал в рост данной ему суммы, как у недеятельного и ленивого, она отнимается. Это служит первым для него наказанием. Не принесший роста талант отдается первому рабу, а не второму, хотя и он также был добр и верен. Это надежнее. Все это так естественно и жизненно! Нет нужды, что у первого и без того много талантов. Силы его велики, и он может опять действовать и еще приобретать. Господин повсюду и везде расчетлив и отлично знает как соблюсти свои интересы.

29. ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет;

(Лк. 19:25, 26). Указывается своеобразная, но вполне жизненная и понятная причина того, почему отнимается последний талант. Она заключается не в том, что “лукавый и ленивый” раб не имеет таланта, а в том, что не имеет роста, прибыли. За этот недостаток прибыли отнимается у него и самый талант. Του δε μη ἔχοντος, так. наз. Genitivus absolutus (ср. Мф. 13:12 и прим. к этому стиху).

30. а негодного раба выбросьте во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов. Сказав сие, возгласил: кто имеет уши слышать, да слышит!

(У Лк. 19:27 речь совершенно о другом предмете). Последних слов “сказав сие... да слышит!” помещенных в русском и славянском текстах, нет ни в каких древних кодексах и переводах, и они должны считаться неподлинными.

Справедливо указывают на разницу между речью к благим и верным рабам и – к лукавому и ленивому. Там сам господин приглашает верных рабов войти в его радость; здесь, как в 22:13, выбросить негодного раба повелевает своим слугам. О тьме внешней и проч. см. прим. к 8:12.

Рассмотренная притча, еще больше, чем притча о десяти девах, имела, имеет и будет иметь огромное практическое и жизненное значение. Она служит сильнейшим возбудителем христианской деятельности. Влияние ее было всегда велико. Практический смысл ее таков: не останавливайся ни пред чем, но пользуйся данным тебе от Бога талантом и употребляй его на служение Его Царству. Она служит противодействием и противоядием всякому застою, косности, лени, праздности, ретроградству и самодовольству.

Неуклонное движение вперед на пути к самоусовершенствованию, непрерывная деятельность и развитие — это составляет главный постулат притчи. Мотив, выставленный для всего этого, еще более удивителен, чем в притче о десяти девах. Если бы какой-нибудь обыкновенный человек, скажем даже, отец семьи, стал побуждать людей к неусыпной, неутомимой деятельности, то указал бы, вероятно, на ее практическую пользу, выгоду, счастье, на необходимость движения, вред праздности и недеятельности. Спаситель указывает совершенно другой и своеобразный мотив. Когда Он придет снова, возвратится к Своим, то сурово, жестоко и без послаблений взыщет с каждого за правильное пользование данным ему талантом, и если не окажется прибыли, то строго накажет. Такой мотив поистине сделался движущей силой в среде христианских народов, и люди верующие и неверующие, все в сущности, сознательно и бессознательно, руководятся им в своей деятельности. Такого мотива не мог предложить никто, даже самый возвышеннейший религиозный учитель, кроме одного только — истинного Мессии.

31. Пророчество о страшном суде.

31. Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей,

“Святые” — этого слова нет в некоторых кодексах, и оно вставлено здесь, может быть, из Зах. 14:5.²¹⁴

Речь, начиная с 31 стиха до конца главы, многие не считают притчей, а пророчеством, в которое только введен обильный образный и символический элемент. Речь Христа делается все более и более величественной. В ней раскрываются новые стороны Его эсхатологического учения. Первоначально жених, приходящий внезапно и уводящий с собою готовых на брачный пир. Потом хозяин, награждающий, за хорошее исполнение дела, своих рабов и сурово карающий их за недеятельность. Наконец, царь (ст. 34), приходящий в мир для суда. Во всех этих случаях, очевидно, представляется одна и та же Личность Самого Сына Человеческого, поступающего различно при различных обстоятельствах. В этом заключается глубокая внутренняя связь всех трех притчей, которые имеют близкое отношение и ко всей эсхатологической речи, изложенной в 24 главе. Связь эту можно выразить в нескольких словах: один и тот же Господь.

Новое явление Христа будет совершенно противоположно прежнему. Если первое Его пришествие было в образе Раба, полного смирения и унижения, то второе — в образе Царя, сопровождаемого Ангелами и сидящего на престоле. Как следует понимать эти образные выражения, в буквальном или только духовном смысле, трудно сказать. Обыкновенно говорят о личном явлении Сына Человеческого, сидящего на величественном и возвышенном престоле, и так пишут на картинах и иконах. Но можно понимать явление и в духовном смысле. Чтобы хотя несколько пояснить этот последний и приблизить его для понимания, скажем, что, по прошествии веков, и теперь уже Сын Человеческий сидит, хотя и невидимо, на престоле (также невидимом), и люди постоянно приближаются к Нему и тяготеют, как к своему Царю. Нечто подобное, может быть, будет и при окончательном суде.

К сказанному прибавим, что образы, взятые для пророчества, отличаются чрезвычайной простотой. Речь не усложняется все новыми и новыми рассуждениями, но почти

²¹⁴ И вы побежите в долину гор Моих, ибо долина гор будет простираться до Асила; и вы побежите, как бежали от землетрясения во дни Озии, царя Иудейского; и придет Господь Бог мой и все святые с Ним.

вся состоит из повторения одного и того же, сделанного с необычайным искусством, — и это делает ее легко доступною и легко усвояемою даже маленькими детьми. Находились экзегеты, которые не осмеливались этой речи Спасителя толковать.

32. и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов;

Много велось рассуждений по поводу выражения “все народы.” Какие народы? Христианские ли только, или и язычники, равно как и иудеи? Ориген прибавлял сюда еще и другие различия. “Недостаточно ясно, говорил он, значит ли слово “все” от всех поколений (ab omnibus generationibus), или тех, которые останутся до дня суда, или тех только, которые веровали в Бога через Христа, и все ли они, или не все. Однако некоторым кажется, что это сказано об отделении тех, которые веровали.” Выражения эти недостаточно ясны. Зигабен утверждал, что здесь речь только о христианах (περί των χριστιανῶν δε μόνον ὁ λόγος ἐνταῦθα).

Но если речь только о христианах, о чем можно было бы заключать из последующего разговора Царя с подсудимыми, показывающего, что все они знают Христа, то спрашивается, другие народы, кроме христианских, будут судимы или нет? Если не будут, то, следовательно, последний суд не будет всеобщим. Ввиду этого, некоторые делают уступку и говорят, что суд будет всеобщим, к нему призваны будут все без исключения люди, христиане будут судимы на основании принципов “милосердая и человеколюбия,” указанных в самой речи, а все другие — или на основании естественного закона, или существовавших у них кодексов закона нравственного. В пользу этого мнения говорит выражение πάντα τὰ ἐθνῆ — все народы, и мнение это, с такими или иными видоизменениями, принимается вообще новейшими экзегетами.

Против него, однако, можно возразить, что Христос говорил Своим ученикам о том, что они не будут судимы, а будут судить вместе с Ним двенадцать колен Израилевых (Мф. 19:28). С другой стороны, не подлежит сомнению подлинность следующих слов, сказанных Самим Спасителем: *“истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь”* (Ин. 5:24). Эти слова совершенно ясны, суд не будет всеобщим; некоторые люди будут избавлены от суда. Таким образом, это первое и важное ограничение должно будет существовать на страшном суде. Чтобы уяснить все это, по-видимому, противоречащее одно другому, мы не должны представлять страшного суда в виде обыкновенного суда, где дело расследуется и рассматривается несведущими судьями, которые из судебного следствия заимствуют материалы для своих суждений. Небесный Судья не ходит на земных судей; Он всеведущ и наперед знает тайны человеческого сердца, для Него не будет надобности в допросах и расспросах, как это делают обыкновенные судьи. Такое толкование весьма упрощает дело. Мы должны отрешиться от всяких представлений о наших человеческих судах, и тогда пойдем, что все пророчество состоит из образов и символов, направленных к главной практической цели: побудить людей к делам милосердия и любви. Таким образом, притча о девах побуждает к бодрствованию, о талантах — к деятельности, а пророчество о страшном суде — к делам милосердия и любви. Из сказанного вывод остается только один: будут судимы все люди; но моменты суда будут продолжительны; некоторые раньше последнего суда перейдут в вечную жизнь. Все выражения в пророчестве образные.

Большое затруднение представляется для толкования в обстоятельстве, что πάντα τα ἔθνη (все народы) среднего рода, а дальнейшее “их” (русск. одних от других — αὐτοῦς ἀπ' ἀλλήλων) местоимение мужеского рода. Такое невозможное и неупотребительное в греческом языке сочетание местоимения мужеского рода с существительным среднего заставляло некоторых экзегетов даже предполагать, что тут заимствованы из двух разных источников две совершенно разные речи и механически (даже без согласования) соединены в одну речь.

“Введение поэтому не подходит к дальнейшей речи, между συναχθήσονται πάντα τα ἔθνη и καὶ ἀφοσιεῖ αὐτοῦς невозможно никакое объединение, и здесь поэтому встречается сближение первоначально не имевших между собою связи частей, которое не может быть более с достоверностью разъяснено.”

Дело здесь несколько преувеличено. Подобные же конструкции ad sensum, как показывает Блясс, встречаются и в других местах Нового Завета (Gram. с. 162 след.). Так, Деян. 8:5 Φίλιππος καθελθὼν εἰς τὴν τῆς Σαμαρείας ἐκ' ῥωσεν τὸν Χριστόν; Гал. 4:19: τέκνιά μου, οὐς; Ин. 6:9: παιδάριον, ὅς; Флп. 2:15: γενεάς σκόλιας, ἐν οἷς и проч. Разделение сравнивается с действиями пастуха, который отделяет овец от козлов (ἐρίφων — муж. род). Почему на правой стороне будут поставлены овцы, которые представляют из себя праведников, это не требует разъяснения, потому что образ овец настолько употребителен в Новом Завете, что дело не представляет никаких затруднений. Но почему для обозначения стоящих по левую сторону выбраны даже не козы, а именно козлы, объяснить это нелегко. Иероним говорил: “не сказал о козах, которые могут иметь приплод” и проч., а “о козлах, животном похотливом и бодливом” et fervens semper ad coitum. Другие утверждают, что козлы “мало ценились” (ср. Лк. 15:29²¹⁵), и потому в 33 ст. употреблено даже презрительно-уменьшительное τα ἐρίφια. Все эти объяснения маловероятны. Лучше объяснять дело, пользуясь естественными образами. Все народы, явившиеся на суд, представляют из себя стадо — не однородное, а состоящее из разных элементов. Если бы Христос сказал, что пастух отделит волков от овец, то такая речь была бы, само собою понятно, неестественна. Но козлы и овцы постоянно пасутся вместе в восточных стадах. Один путешественник говорит, что, путешествуя между Иоппой и Иерусалимом, он видел в одном месте большое смешанное стадо из овец и коз. Козы были совершенно черны, овцы — все отличались прекрасной белизной; и, таким образом, даже на значительном расстоянии, различие между двумя классами животных было хорошо заметно.

Отделение овец от коз обычно во всех странах, где пасутся во множестве эти животные. Козлы, конечно, не служат в этой приточной речи характеристикой лиц, стоящих по левую сторону; этими животными Христос кратко пользуется для обозначения разделения людей, может быть, на черных и белых, т.е. злых и добрых. Отношение этого стиха к Иез. 34:17²¹⁶ сл. Цан считает “очень сомнительным.”

33. и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую.

Русский перевод точен, но не вполне выражает мысль подлинника. В греческом: “от (из, ἐξ) правой стороны” и “от левой стороны.” Лицо Судьи будет обращено к народам, и правая сторона не означает правую сторону по направлению к Нему (как у нас в церквах), а от Него. Вместо ἐρίφος 32 стиха — теперь ἐρίφον — козлик, уменьшительное.

²¹⁵ Но он сказал в ответ отцу: вот, я столько лет служу тебе и никогда не преступал приказания твоего, но ты никогда не дал мне и козлёнка, чтобы мне повеселиться с друзьями моими;

²¹⁶ Вас же, овцы Мои, — так говорит Господь Бог, — вот, Я буду судить между овцою и овцою, между бараном и козлом.

Объяснить такое различие довольно трудно. Вероятно, та ερίφια поставлено здесь в более близкое соответствие с предыдущим та πρόβατα и означает не столько “козлов,” сколько “козлиное стадо,” о котором в 32 стихе не было речи, потому что козлы были перемешаны с овцами и вместе с ними образовали одно стадо. В ст. 32 нельзя было сказать, что пастух отделяет “козлиное стадо” от “овечьего стада,” потому, что это было бы неточно и не вполне соответствовало тому, что бывает в действительности. Теперь же, когда козлы (и козы) были отделены, вся совокупность их, все стадо, называется та ερίφια.

34. Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира:

Козлы и овцы с этого стиха совершенно исчезают из виду. Они служили только обозначением различных классов *людей*, к которым теперь и обращается Царь. Вместо “овец” употребляется выражение: “стоящие по правую сторону,” а вместо козлов “которые по левую сторону” (ст. 41). Царь называет стоящих по правую благословенными Отца Своего и приглашает их наследовать царство, уготованное от создания мира.

“Он не сказал: примите, но — наследуйте, как свое собственное, как отеческое, как ваше, как от века вам принадлежащее” (Иоанн Златоуст).

Выражение “от создания мира” (από καταβολής κόσμου) точно трудно перевести с греческого. Καταβολή по употреблению у классиков поставляется иногда рядом с θεμέλιο, основание; значит, иногда оплодотворение, обсеменение (Евр. 11:11). В Священном Писании Нового Завета выражение указывает на историческое начало с отношением к будущему, на цель и завершение, потому что в καταβολή всегда находится отношение к тому, что должно быть восстановлено (Кремер). В Новом Завете проводится различие между временем про καταβολής κόσμου, прежде создания мира, и от создания мира. В настоящем случае не следует иметь ввиду предвечное уготовление или приготовление — до создания мира (ср. Еф. 1:4); но Спаситель употребляет просто общее выражение для означения давнего времени, “не возвращаясь далеко назад.” Выражение может означать просто “издана.”

Феофилакт обращает здесь внимание на то, что пред судом произносится речь. “Господь не прежде рассуждения награждает и наказывает, потому что Он человеколюбив, а этим и нас научает тому, чтобы мы не прежде наказывали, чем исследуем дело.” Когда, замечает Бенгель, доброе и злое сравниваются между собою, то доброму всегда приписывается вечное существование, так сказать, antecedentное; но о зле говорится, что оно от начала (ab exitu). Так в настоящем стихе, ср. 41 и 1 Кор. 2:6, 7.

35. ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; 36. был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне.

Картина внезапно изменяется, не становясь от этого менее величественною. Царь припоминает Свое прошлое. Он не стыдится Своей прежней бедности и убожества. Слова эти были понятны всем.

37. Тогда праведники скажут Ему в ответ: Господи! когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? или жаждущим, и напоили? 38. когда мы видели Тебя странником, и приняли? или нагим, и одели? 39. когда мы видели Тебя больным, или в темнице, и

пришли к Тебе? 40. И Царь скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне.

41. Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его:

Здесь обращает на себя особенное внимание слово *κατηραμένοι* — проклятые. Оно происходит от *αρά* или *άρή* — молитва, просьба; в греческом эпосе и у поэтов употребляется в смысле несчастье, бедствие, кара, наказание от богов. У греков была даже богиня проклятия и смерти, которая так и называлась. В Новом Завете слово *κατάρα* и *καταρασθαι* употреблено несколько раз, и всегда, по-видимому, как противоположное *ευλογία* — благословение (Мф. 5:44; Мк. 13:21; Лк. 6:28; Иак. 3:9, 10; 2 Пет. 2:14; Рим. 12: 14; Гал. 3:10, 13; Евр. 6:8), как и в настоящем месте (подробности см. у Кремера под *αρά* и *κατάρα*, *Wörterb.* с. 156 сл.). Таким образом, словом “проклятые” означаются здесь такие люди, которым сказано было слово, навлекающее на них бедствия, гибель, смерть и “огонь вечный.” Проклятие следует понимать здесь в смысле осуждения. Но обращают внимание, что формально проклятие здесь не приписывается Богу-Отцу и “проклятие произносится как бы в безличной форме.” Под выражением “огонь вечный, уготованный диаволу и Ангелам,” как и в других местах Нового Завета, может быть, не разумеется вещественный огонь, а просто мучения, которые будут вечными (ср. Иуд. 7²¹⁷).

42. ибо алкал Я, и вы не дали Мне есть; жаждал, и вы не напоили Меня; 43. был странником, и не приняли Меня; был наг, и не одели Меня; болен и в темнице, и не посетили Меня.

44. Тогда и они скажут Ему в ответ: Господи! когда мы видели Тебя алчущим, или жаждущим, или странником, или нагим, или больным, или в темнице, и не послужили Тебе?

Опять повторение речи, в ст. 37-39, но с сильными сокращениями. Как праведники, так и грешники обнаруживают неведение того, о чем говорит Царь. Если бы грешники видели Его когда-нибудь таким, каким Он Себя изображает, т.е. голодным, жаждущим и проч., то, о, конечно! послужили бы Ему. Но если ошибка, или, лучше, наивное и скромное неведение праведников истолковывается в их пользу, то здесь наоборот.

45. Тогда скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне. 46. И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную.

Глава 26.

1. Совещание о предании Христа смерти.

1. Когда Иисус окончил все слова сии, то сказал ученикам Своим:

²¹⁷ Как Содом и Гоморра и окрестные города, подобно им блудодействовавшие и ходившие за иною плотию, подвергшись казни огня вечного, поставлены в пример...

Как нужно думать, это было во вторник на страстной неделе, т.е. в тот же день, когда сказаны были речи, изложенные в 24 и 25 главах. На слова Лк. 21:37-38²¹⁸ можно смотреть, как на краткий очерк предшествующей истории. Но их едва ли можно считать введением к дальнейшей речи евангелиста. Начиная рассказ о последних днях земной жизни Христа, Матфей употребляет, вместо обычного “тогда,” еврейский оборот речи. Буквально: “и было, когда Иисус окончил” и т.д. Эта формула повторяется у Матфея, кроме настоящего места, пять раз (7:28; 11:1; 13:53; 19:1), всякий раз по окончании речей Иисуса Христа у Марка 4 раза, Луки 43 раза, в Деян. 18 раз. Здесь у Матфея формула может считаться точным указанием времени произнесения дальнейших слов 2 стиха. Но если евангелист в указанных выше цитатах говорит просто: “и было, когда окончил Иисус слова сии,” или “наставления,” “притчи” то здесь к выражению “слова сии” прибавляется *πάντας* — “все слова сии.” Это значит, что Спаситель окончил теперь всю проповедь свою народу. В дальнейшем рассказе синоптиков до воскресения не приводится, действительно, никаких длинных речей Христа народу. Длинная речь, изложенная у Ин. 14-17, обращена только к ученикам.

Первый стих разбираемой главы относится ближе всего, конечно, к речам, изложенным в 14-15; но можно толковать стих и в более общем смысле, что учительная деятельность Христа теперь окончилась, и это совпадало с началом Его первосвященнического служения. *Omnia dixerat, quae disenda habuerat* (все сказал, что было нужно). “Хотя Он и часто терпел от козней иудеев, однако они не могли нанести Ему никакого вреда, потому что диавол отошел от Него до времени; Он не мог подвергнуться страданиям, пока не окончил всех речей Своих, которые предполагал произнести пред Своими учениками” (Ориген). Ср. Втор. 31:1.²¹⁹

2. вы знаете, что через два дня будет Пасха, и Сын Человеческий предан будет на распятие.

(Мк. 14:1; Лк. 22:1; Ин. 13:1). Марк и Лука указывают только на наступление через два дня Пасхи, и их слова могут считаться введением к последующим событиям и точным обозначением времени их. Матфей согласен с Марком и Лукой в определении времени; но прибавляет слова Спасителя, которых у них нет. У Иоанна общее и неопределенное обозначение времени — “пред праздником Пасхи,” относящееся к тайной вечери. Разбираемый стих Матфея доставляет массу затруднений при толковании. Прежде всего, неизвестно, следует ли поставлять здесь оба придаточные предложения в зависимость от “знаете,” или только первое из них. Можно переводить: “вы знаете, что через два дня будет Пасха и что Сын Человеческий” и проч.; или как в русском переводе. Последний следует считать правильными. Христос мог говорить ученикам, что они знают, когда будет Пасха; но сомнительно, чтобы Он мог говорить и о том, что они знают и о предстоящем Его распятии именно во время Пасхи. Смысл слов Христа, по русскому переводу, тот, что Христос, указывая на день Пасхи, связал с временем этого праздника и другое — предание Его на смерть: вы знаете, что через два дня будет Пасха и Я еще говорю вам, что в этот же день Сын Человеческий будет предан и на распятие.

²¹⁸ Днем Он учил в храме, а ночи, выходя, проводил на горе, называемой Елеонскою. И весь народ с утра приходил к Нему в храм слушать Его.

²¹⁹ И пошел Моисей, и говорил слова сии всем [сынам] Израиля...

Грамматически можно еще переводить οἵδατε повелительным: “знайте!” Но такой перевод логически не может быть принят, потому что Христу не было никакой надобности повелевать ученикам знать то, что, конечно, им хорошо было известно.

Главное же затруднение заключается в выражении “через два дня,” потому что его можно понимать различно (с греческого “после” или “по прошествии” двух дней). Когда были сказаны эти слова? За полтора, или за два дня? Если, допустим, слова сказаны были Христом во вторник после полудня, то предсказание Его можно понимать или в том смысле, что Он будет распят в пятницу (среда и четверг — два дня), или — в четверг (вторник и среда — два дня). Синоптики в настоящем случае не только не приходят на помощь при толковании Евангелия Матфея, а, напротив, только усложняют дело. Марк говорит, что через два дня был (ἦν — русск. подчеркнутое — надлежало быть) праздник Пасхи и опресноков, а Лука говорит о празднике опресноков, называемом Пасхой. По поводу этого возражали, что Пасха и праздник опресноков — не один, а два различных праздника. Отсюда многочисленные колебания при толковании всех этих выражений. Ориген толковал выражение Матфея в том смысле, что оно указывало не на праздник еврейской Пасхи, а на новую Пасху. Спаситель не сказал, что “после двух дней будет или наступит Пасха, не желая указывать на предстоящую законную Пасху, но что будет (такая) Пасха, какой еще никогда не было, и что ею упразднится древняя Пасха.” Отсюда видно, что Ориген не заботится о точном истолковании евангельских слов и выражается вообще неопределенно. Некоторые новейшие экзегеты думали, что Христос был распят в четверг. Некоторые предполагали, что в выражении Матфея кроется ошибка, первоначально допущенная Марком и зависевшая от ошибочного перевода двух арамейских слов, из которых одно значит “после,” а другое “два.” По этому толкованию выражение Матфея следует переводить “через несколько дней,” а не “через два дня.” Не вводя читателя в разные сложные и запутанные вопросы об этом предмете, скажем наперед, что порядок последних событий на страстной неделе был таков, на какой указывают наши церковные службы на страстной неделе; если читатель согласится с этим без предварительных объяснений, то для него, думаем, заранее многое уяснится здесь в чрезвычайно сложных и трудных дальнейших евангельских рассказах.

Таким образом, пока без всяких доказательств, наперед предположим, что Христос был распят утром в пятницу; тайная вечеря была накануне этого дня, ночью с четверга на пятницу. Слова, изложенные в 2 стихе, были сказаны Христом вечером во вторник, после речей, изложенных в Мф. 24 и 25. Такой распорядок принимается в настоящее время всеми лучшими экзегетами. Что же касается до указания на два праздника (Пасхи и опресноков) и их сближение, то представляется весьма сомнительным, разграничивались ли они в народной речи так строго, как это желательно было бы многим критикам. Что в “библейском смысле” Пасха и праздник опресноков были близко связаны, это ясно для всякого, кто даст себе труд прочитать Исх. 12:1-8. Лука ясно не разделяет обоих этих праздников; по его словам ἐορτή των ἁζύμων была ἡ λεγομένη πάσχα (22:1). Пасха был главным праздником иудеев, установленным в память исшествия их из Египта и освобождения от египетского рабства.

“Предан будет,” букв. “предастся” — безличное предложение, без обозначения, кем будет предан.

3. Тогда собрались первосвященники и книжники и старейшины народа во двор первосвященника, по имени Каиафы,

Матфей один сообщает только эти подробности. Слов “и книжники” нет в лучших кодексах, и они должны быть выпущены.

“Тогда” — вероятно, точное обозначение времени. Возможно, что совещание в доме Каиафы происходило также во вторник. Это не было первое совещание. Решение предать смерти Христа было уже принято раньше (см. 21:45, 46). Как обыкновенно бывает, важные решения не всегда приводятся в исполнение сразу. Нужно бывает не только постановить решение, но и подумать о средствах привести его в исполнение. Деятельность и речи Христа во всю текущую страстную неделю все более и более усиливали ненависть Его врагов и делали некогда принятое ими решение бесповоротным.

Под двором здесь разумеется не самый дворец первосвященника, в котором он жил, а пространство на самом дворе среди устроенных по его бокам зданий, может быть, представлявшее нечто вроде крытой палатки. Вероятнее же, это было просто открытое место во дворе. Предполагают, что двор первосвященника был разделен на две половины, из которых одна была ниже другой (Мк. 14:66), и что совещание происходило во внутреннем, более удаленном от входа, месте.

Первосвященник у евреев по закону был только один. Матфей и Марк упоминают в своих Евангелиях только о Каиафе; но Лука (3:2) и Иоанн (18:13, 24), также см. Деян. 4:6, еще об Анне, который был тесть Каиафы. Первосвященник Анна, смененный прокуратором Валерием Гратом (Иосиф Флавий, Древности иудейские 18:2, 2), был, так сказать, первосвященником “на покое,” но тем не менее продолжал оставаться первосвященником и, по-видимому, имел значительное влияние, вероятно, по причине родства с заменившим его зятем, Каиафой (25-36 гг. по Р. Х.; по Шюреру и другим -18-36 гг. по Р. Х.). Имя Каиафы не было собственным; собственное имя его было Иосиф (Иос. Фл. Древн. 18:2, 2). Как показывает Шюрер (2:271, прим. 12), первосвященник назывался Каиафа, а не Кайфа (Кифа). Каиафа был смещен с должности прокуратором Вителлием (Иос. Фл. Древн. 18:4. 3). Кроме бывшего и настоящего первосвященника, на совещании могли быть и главы священнических черед, которые в Евангелиях называются также архиереями или первосвященниками. Совещание происходило, очевидно, без всякого участия Иуды, о котором собравшиеся пока еще ничего не знают.

4. и положили в совете взять Иисуса хитростью и убить;

(Мк. 14:1; Лк. 22:2). (Все синоптики говорят об одном и том же, но все — в различных выражениях. Συμβουλευσαντο — не совещались, а положили, решили на совещании (в гр. аорист). Русский перевод правилен. Глагол поставлен в общем залоге для выражения взаимности или взаимодействия. Совещавшиеся решили не идти прямым путем, а употребить хитрость, как бы засаду. Это было необходимо, потому что действовать открыто они не хотели — “боялись народа” (21:46), который считал Христа за пророка. Не о том, чтобы взять Христа, а как взять, — вот что было теперь предметом их совещаний.

5. но говорили: только не в праздник, чтобы не сделалось возмущения в народе.

(Мк. 14:2; Лк. 22:2). Матфей, подробнее других синоптиков, излагает всю эту историю, но, по существу, в полном согласии с ними. Частицу δε у Матфея (ελεγον δε) Марк заменяет γαρ. В том и другом случае смысл не одинаков. По этом высказаны были опасения, как бы не произошло возмущения в народе. Марк же делает ударение на слове “хитростью” (14:1), и в следующем стихе объясняет (γαρ русск. неправильно “но”), почему она нужна была в этом деле. Совещавшиеся старались избежать не столько возмущения наро-

да, сколько вообще “шума” (соб. значение слова θόρυβος). Бесшумные действия всегда бывают безопаснее; осторожные люди всегда стараются действовать так, чтобы не происходило никакого шума. Принимая такое решение, собравшиеся, очевидно, совсем не думают о том, чтобы предать Христа именно крестной смерти. Эта казнь была бы всенародной и могла бы быть причиной большой народной смуты. Они совещаются о том, чтобы просто где-нибудь тайно и врасплох застигнуть Иисуса Христа и убить. Только что быстро следовавшие события выяснили им, что им незачем прибегать к какой-либо хитрости; они поняли, что им можно действовать открыто и предать Христа всенародной крестной смерти. Поэтому намерение врагов Христа избавиться от Него “не в праздник” несколько не оправдывает принимаемого многими экзегетами заключения, что Иисус Христос был распят не в самый день Пасхи. Часто бывает, что как отдельные люди, так и целые общества внезапно и быстро изменяют свои прежние решения при стечении благоприятных обстоятельств.

Некоторые предполагали, что совещавшиеся хотели предать Иисуса Христа смерти до наступления праздника Пасхи. Такое мнение не имеет для себя никаких оснований. Под “праздником” следует разуметь не первый день праздника, а всю неделю, в течение которой он продолжался. В праздник Пасхи в Иерусалиме собиралось множество народа. Как ни желательно было избавиться от смертельного врага насколько возможно скорее, это было немыслимо. Пусть народ отпразднует праздник и разойдется по домам в разные места и города. Тогда руки начальников ничем не будут связаны. Питая подобные опасения, враги Христа действовали под руководством внешней силы. “Диавол не хотел, чтобы Христос пострадал в Пасху, для того, чтобы страдание Его не сделалось известным; а они — чтобы не сделать возмущения. Заметь: они боятся не гнева Божия и не того, что время праздника может увеличить их злодеяние, но везде — опасностей со стороны людей” (Иоанн Златоуст). Подобные откладывания состоявшихся решений не были беспримерны и в последующей истории христианства. Когда Агриппа убил Иакова Зеведеева, брата Иоанна, то видя, что это приятно иудеям, вслед за тем взял и Петра, — тогда была дни опресноков, — и, задержав его, посадил в темницу, намереваясь после Пасхи вывести его к народу и, конечно, казнить (Деян. 12:1-4).

6. Помазание Его в Вифании драгоценным миром.

6. Когда же Иисус был в Вифании, в доме Симона прокаженного,

(Мк. 14:3; Ин. 12:1). Прежде всего, вопрос о времени, когда это было. Оно должно быть определено на основании рассказа Ин. 12:1-8. Правда, первые стихи этого рассказа (1-4) совсем не совпадают с рассказом Матфея и Марка; но в 12:5 (ср. Мф. 26:9; Мк. 14:5) сильное совпадение, которое заметно также и в Ин. 12:8 (ср. Мф. 26:11; Мк. 14:7). Это дает полное право считать историю, рассказанную у трех евангелистов, за тождественную (Лука ничего не говорит о помазании Христа в Вифании). Если так, то мы должны относить событие, рассказанное Мф. 26:6-13; Мк. 14:1-9, к раннейшему времени “за шесть дней до Пасхи,” на которое указывает Иоанн. Помазание совершилось накануне торжественного входа Христа в Иерусалим. Матфей и Марк оба не соблюдают здесь хронологической последовательности событий, что наблюдается и в других местах, особенно Евангелия Матфея. Почему? Потому, по-видимому, что оба евангелиста хотят выразить здесь другую мысль. Употребленное Матфеем в начале 6-го стиха δε указывает на противоположение его дальнейшего рассказа тому, о чем сообщено было раньше (3-5). Враги Христа

совещались захватить Его хитростью и убить, но не хотели сделать этого во время праздника, потому что боялись народа.

Из дома первосвященника евангелист переносит нас тут же в мирный дом в Вифании. Там — вражда, ненависть, коварство, злоба, боязнь народа. Здесь — любящие Христа, преданные Ему друзья Его уже готовят Его к погребению. Первые действуют сознательно, знают, что делают; а здесь — все дело представляется ненамеренным и бессознательным, и в этом смысле объясняется Христом. Там хотят превратить живое тело Христа в смердящий труп; здесь, напротив, желают того, чтобы тело Его благоухало. Там — черствость, коварство, злоба закоренелых злодеев; здесь — нежная и чуткая любовь преданной женщины, которая, не отдавая себе полного отчета, только предугадывает, что ее Учителя и Господа ожидает что-то недоброе. Таким образом, хронологическая последовательность заменяется у Матфея и Марка логической связью и отношением помазания Христа к козням Его врагов и скорой смерти. Все это так просто, понятно и естественно, что мы не имеем ни малейшего повода и права упрекать двух первых евангелистов в том, что они не постарались соблюсти здесь хронологической последовательности. Единственное соображение, которое можно было бы выставить не в пользу отождествления двух синоптических рассказов с 12:1 и сл. Евангелия Иоанна, заключается в том, что если помазание Христа падает на предшествующую субботу, то на среду остается слишком мало рассказанных синоптиками событий. Но это возражение совершенно устраняется, если предположить, что среда была днем покоя Сына Человеческого пред Его крестными страданиями и смертью, и проведена была Им совершенно тихо среди друзей. При этом рассказ Матфея приурочивается не ко вторнику и среде страстной недели, а вообще ко всем событиям, изложенным на протяжении 21:1 — 26:5 (Цан).

Приблизительно так понимал настоящий рассказ Августин. “Может, — говорит он, — казаться противоречием, что Матфей и Марк, сообщив, что Пасха будет по прошествии двух дней, затем говорят о пребывании Иисуса Христа в Вифании и сообщают о помазании Его там драгоценным миром; а Иоанн рассказывает об этом помазании за шесть дней до Пасхи. Но те, которые смущаются этим, не понимают, что Матфей и Марк могли поместить именно здесь рассказ о помазании в Вифании. Ни один из них, сказав, что после двух дней будет Пасха, не сделал такой приписки: “после этого, когда (Христос) был в Вифании.”

Кто был Симон прокаженный, ничего не известно. Феофилакт говорит, что “Симона прокаженного некоторые считают отцом Лазаря; Господь очистил его от проказы и угощен был им.” Это — только ни на чем не основанное предположение. Мейер полагает даже, что поставление в связь Симона с семейством Лазаря ничем нельзя доказать. Это — преувеличение. Симон имел какое-то, неизвестное нам, отношение к семье Лазаря, если считать рассказы синоптиков и Иоанна тождественными. По поводу же того, что Матфей и Марк не упоминают ни о Лазаре, ни о Марфе и Марии, а только о Симоне, высказывалось такое мнение. Евангелисты делают так потому, что было опасно говорить о Лазаре и его сестрах в то время, когда написаны были синоптические Евангелия. Поэтому имени Лазаря не встречается вовсе у синоптиков; а имени Симона прокаженного у Иоанна. О Марфе и Марии вовсе не говорится у Матфея и Марка. Иоанн (и отчасти, может быть, Лука) не имел подобных опасений, когда писал свое Евангелие, и потому упоминает как о Лазаре, так и о его сестрах.

7. приступила к Нему женщина с алавастровым сосудом мира драгоценного и возливала Ему возлежащему на голову.

(Мк. 14:3). У Ин. 12:2, 3 говорится, что, за шесть дней до Пасхи, в Вифании приготовили Христу вечерю и Марфа служила (ср. Лк. 10:40), а Лазарь был один из возлежавших с Ним. Мария же (ср. Лк. 10:39), взявши фунт нардового чистого драгоценного мира, помазала ноги Спасателя и отерла их своими волосами (ср. Лк. 7:38). Матфей и Мара не называют по имени женщину, сделавшую это. Из их рассказов нельзя даже вывести, что это была известная вообще кому бы то ни было женщина, потому что пред ὑοῦνί нет артикля. Такая неопределенность подала повод к многочисленным и запуганным рассуждениям об этом предмете как древних, так и новых экзегетов. Некоторые, обращая внимание на Лк. 7:38 сл., думали, что в Евангелиях упоминается о четырех женщинах, помазавших Христа. Но Ориген замечает, что их было только три: об одной из них написали Матфей и Марк (*nullam differentiam exposiſionis suae facientes in uno capitulo* — не противореча нисколько друг другу в одном отделе); о другой — Лука, и еще об одной — Иоанн, потому что последняя отличается от остальных.

Иероним: “никто пусть не думает, что одна и та же женщина помазала голову и ноги.” Августин считает женщину, о которой рассказывает Лк. (7:36 сл.), тождественной с той, о которой рассказывает Иоанн (т.е. с Марией, сестрой Лазаря). Помазание совершено было ею два раза. О первом рассказывает только Лука; о втором же одинаково рассказывается тремя евангелистами, т.е. Иоанном, Матфеем и Марком. Таким образом, Августин проводит различие между двумя помазаниями, — тем, о котором сообщает Лк. 7:37-39, и тем, которое было в Вифании за шесть дней до Пасхи, предполагая, что помазавшая женщина была одна и та же. Златоуст смотрит иначе. “Жена эта, по-видимому, есть одна и та же у всех евангелистов; в действительности же не так, но у трех евангелистов, мне кажется, говорится об одной и той же, у Иоанна же — о другой некоторой чудной жене, сестре Лазаря.”

Феофилакт: “некоторые говорят, что было три жены, помазавшие Господа миром, о которых упомянули все четыре евангелиста. Другие же полагают, что их было две: одна, упоминаемая у Иоанна, то есть Мария, сестра Лазаря, а другая — та, которая упоминается у Матфея и которая тождественна с упоминаемою у Луки и Марка.”

Зигабен: “три женщины помазали Господа миром. Одна, о которой говорит Лука, бывшая грешницей... вторая — о которой говорит Иоанн, по имени Мария... третья же та, о которой одинаково повествуют Матфей и Марк, которая подошла (ко Христу) за два дня до Пасхи в доме Симона прокаженного.” “А если, — говорит Августин, — Матфей и Марк говорят, что женщина вылила миро на голову Господа, а Иоанн — на ноги, то здесь, по-видимому, нет противоречия. Мы думаем, что она помазала не только голову, но и ноги Господа. Может быть, кто-нибудь возразит в клеветническом духе, что, по рассказу Марка, она разбила сосуд пред помазанием головы Господа и что в разбитом сосуде не осталось мира, которым она могла бы помазать также и ноги Его. Но тот, кто высказывает такую клевету, должен заметить, что ноги были помазаны прежде, чем разбит сосуд, и что в нем оставалось достаточно мира, когда, разбив его, женщина вылила все остальное масло.”

У позднейших экзегетов встречаются подобные же разнообразные мнения. Кальвин предписал своим последователям считать два рассказа (один у Матфея и Марка и другой, у Иоанна) тождественными. Но Ляйтфут говорит: “удивляюсь, каким образом кто-нибудь может смешивать оба эти рассказа.” Даже Цан выводит из рассказа Матфея, что

“женщина не жила в доме Симона” (dass das Weib keine Hausgenossin des Simon war). Другие экзегеты говорили, что если бы рассказываемое у Матфея и Марка произошло в доме Лазаря, а не Симона прокаженного, то ученики не стали бы “негодовать” (ἤγανάκησαν — ἀγανακτοῦντες; Мф. 26:8, Мк. 14:4), потому что это значило бы негодовать на одну из хозяйек, которая их приняла. Объяснение этого будет дано в следующем стихе. Теперь же на основаниях, приведенных выше, скажем, что рассказы Матфея, Марка и Иоанна следует считать тождественными. Противоречие между Матфеем и Марком, по которым женщина помазала голову Христа, и Иоанном, что — ноги, не настолько велико, чтобы отрицать тождественность их рассказов. Могло быть и то и другое, причем Матфей и Марк сообщили об одном, а Иоанн о другом. При этом нет надобности даже предполагать, что четвертый евангелист намеренно поправил своих предшественников и что предпочтение следует отдать только его рассказу. Можно только утверждать, что пример женщины, о которой рассказывается у Луки, был прецедентом и вызвал подражание. Но рассказ Лк. 7:36 сл. совершенно отличен от настоящего.

Слово ἀλάβαστρον (ἀλάβαστρος, ἀλάβαστρος) встречается в Новом Завете только в трех местах (Мф. 26:7; Мк. 14:3; Лк. 7:37), и значит, собственно, алебастр, а затем алебастровый сосуд, алебастровая банка. Такие сосуды употреблялись для сохранения благовонных мазей. Плиний (Н. Н. 3:3) говорит, что unguenta optime servantur in alabastris (благовонные масти прекрасно сохраняются в алабастровых сосудах). В числе даров, посланных Камбизом эфиопам, Геродот упоминает об алебастровом сосуде с миром (μύρου ἀλάβαστρον, Ист. 3:20). Об обычае помазания головы см. Еккл. 9:8. Замечательно, что, говоря о помазании Христа, Матфей не упоминает, что женщина возливала его (т.е. миро) на голову, а пропускает это слово. Конструкция стиха не одинакова у Матфея и Марка. У последнего κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς; у Матфея κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἀνακειμένου. У Марка, таким образом, обыкновенная “после — гомеровская” конструкция, просто с родит., у Матфея позднейшая — с ἐπὶ Ἀνακειμένου считают родительным самостоятельным и отдельным от αὐτοῦ. Это сомнительно. Из двух разночтений πολυτίμου (многоценного или драгоценного) и βαρύτιμου (то же значение) следует предпочесть первое, которое доказывается лучше.

8. Увидев это, ученики Его вознегодовали и говорили: к чему такая трата?

(Мк. 14:4; Ин. 12:4). У Иоанна говорится, что “вознегодовали” не ученики, а один Иуда. Если, говорят, у Марка в предыдущем стихе, где женщина разбивает сосуд, дело представлено грубо, то в таком же виде оно представлено и в настоящем стихе. Об этом свидетельствует ἀγανακτοῦντες (у Матфея ἤγανάκτησαν), грубое выражение, совершенно нарушающее тонкость и гармонию всего рассказываемого события. Иоанн не говорит ни о разбитии сосуда, ни о негодовании учеников, а только об Иуде, с объяснением причин, почему Иуда говорил так. Но слово ἀγανακτεῖν, по-видимому, здесь не так сильно, как в русском и славянском переводах. Оно значит здесь просто волноваться, быть недовольным. Алабастровый сосуд с миром был πολυτίμος — многоценен или драгоценен. Стоимость его Иуда оценивает в триста динариев (Ин. 12:5) — около 60 рублей на наши деньги. Ввиду слишком недавних, запомненных учениками, учений Самого Христа о том, что помощь алчущим, жаждущим и проч. равнялась помощи Самому Царю, нам становится вполне понятным, почему ученики могли быть недовольны. Особенно же недоволен был Иуда, как человек, сильно любивший и ценивший деньги. Могло быть, что в настоящем случае его недовольство было заразительно и для других учеников. Как у людей, не привыкших к

сдержанности, недовольство это вылилось наружу и было заметно для самой совершавшей помазание женщины (ἐνεβριόουντο αὐτή — Мк. 14:5). Женская любовь Марии возвысила ее над всем обществом учеников Христа; и то, что было противно, может быть, требованиям суровой логики и черствого рассудка, было вполне согласно с требованиями ее женского сердца. Нужды нет, что на это приходилось истратить столько, сколько нужно было, чтобы накормить не только толпу нищих, но и устроить хороший пир для прибывших гостей.

Ориген замечает: “если об одной Марии написали Матфей и Марк, и о другой — Иоанн, а о третьей — Лука, то каким образом ученики, однажды получившие по поводу поступка выговор от Христа, не исправились и не прекратили своего негодования по поводу поступка еще одной женщины, делающей подобное?” Ориген не решает этого вопроса, или, лучше, решает неудовлетворительно. У Матфея и Марка, говорит он, негодуют ученики из доброго намерения (*ex bono proposito*); у Иоанна — только Иуда, вследствие любви к воровству (*furandi affectu*); а у Луки никто не ропщет.

Но если у Луки никто не ропщет, то отсюда ясно, что он говорит о другом помазании. А из повторения сообщения о ропоте у Матфея — Марка и Иоанна можно заключать, что рассказанная ими история тождественна.

9. Ибо можно было бы продать это миро за большую цену и дать нищим.

(Мк. 14:5; Ин. 12:5). У Иоанна эти слова опять говорит один Иуда.

После слова “это” в подлиннике у Матфея нет слова (помещенного в русском переводе) “миро,” и оно считается здесь прибавкой к первоначальному тексту. Но оно подлинно в параллели у Марка, причем Марк и Иоанн добавляют, что миро можно было продать “более, нежели за триста динариев” (у Иоанна просто: за триста динариев). Правильна ли была такая речь учеников? Она кажется правильной только по-видимому. Без сомнения, и многие другие рассуждают так же, как ученики. Но в действительности *hic discipuli* *pop recte utuntur theologia comparativa* (ученики здесь неправильно рассуждают, с точки зрения сравнительного богословия). Предположим, что желание учеников осуществилось бы, какая-нибудь богатая женщина купила бы у Марии ее миро, и что тогда вырученные деньги можно было бы раздать нищим. Но в этом случае перекупившая миро женщина в конце концов поступила бы так же, как и Мария, употребила бы его на умощение и помазание, т.е. истратила бы его для той же цели, для какой и Мария. Ни один сосуд с миром не может существовать вечно и служить постоянным источником вспомоществования бедным. С другой стороны, могло быть, что добыванием мира заняты были бедные люди. Покупка его у них сама по себе могла быть для них помощью. Рассуждение учеников было, таким образом, ошибочно.

10. Но Иисус, уразумев сие, сказал им: что смущаете женщину? она доброе дело сделала для Меня:

(Мк. 14:6; Ин. 12:7). У Иоанна речь Спасителя обращена (в греч.) к Иуде.

Спаситель узнал, уразумел (*γινώσκει*) то, о чем рассуждали ученики. Эти рассуждения, по-видимому, велись в некотором отдалении от Него; трудно при этом предполагать, чтобы все ученики были недовольны; те же, которые были недовольны, позаботились о том, чтобы Спаситель не слышал их слов. Один только Иуда мог произнести слова громко, в слух Христа, и ими подтвердить правильность своего ропота.

“Что смущаете?” τί κόλουσ παρέχετε — приводите в затруднение, доставляете беспокойство. Потому что (γάρ) если вы полагаете, что Я достоин какого-либо доброго дела со стороны этой женщины, то можете видеть, что она теперь такое доброе дело для Меня и сделала. Ἐργον καλόν — не только доброе, но красивое на вид, приятное, хорошее. Оно было тем красивее и приятнее, что женщина “и сама не знала, что делала,” а “простота ее действия только увеличивала его красоту.”

11. ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда имеете;

(Мк. 14:7; Ин. 12:8). Марк добавляет: “и когда захотите, можете им благотворить.” В остальном слова Матфея, Марка и Иоанна вполне тождественны, с перестановкою лишь нескольких слов. Цан говорит: сомнительно, как читать (у Мф.): πάντοτε γάρ τους πτωχοὺς как и Марк, или τους πτωχοὺς γάρ πάντοτε ets. Слова Спасителя имеют, можно сказать, вечный и непререкаемый смысл. Как ни проста истина, что нищие существуют и будут существовать везде и постоянно, она была высказана впервые только Им. Истинность Его утверждения поверяется постоянным опытом. Несмотря на всевозможные мероприятия к сокращению нищенства, нищие всегда существовали и существуют. Но в противоположность постоянному существованию нищих Христос не всегда был с людьми.

12. возлив миро сие на тело Мое, она приготовила Меня к погребению;

(Мк. 14:8; Ин. 12:7). У Иоанна эти слова сказаны были раньше речи о нищих, и мало сходны с выражениями Матфея и Марка. Если в ст. 7 Матфея говорилось, что миро возливалось на голову Христа, то здесь Сам Он говорит, что оно было возлито на Его тело. В выражении этом можно находить намек и на то, о чем говорит Ин. 12:3, что Мария помазала ноги Христа. Слово ἐνταφιάζειν не значит погребать, а готовить ко гробу, бальзамировать. Врачи набальзамировали Иакова в Египте, прежде его погребения в Палестине, (Быт. 50:2, 13²²⁰). Женщина “как бы пророчествовала о приближающейся смерти Христа” (Зигабен).

13. истинно говорю вам: где ни будет проповедано Евангелие сие в целом мире, сказано будет в память ее и о том, что она сделала.

(Мк. 14:9, с небольшими различиями). “Обрати внимание, — говорит Иероним, — на Его знание будущего, на то, что, имея пострадать и умереть после двух дней, Он знает, что Его Евангелие будет прославлено во всем мире.” Слова Христа считают поэтому argumentum pro veritate religionis christianae (доказательством истинности христианской религии). Ни один монарх, какую силу ни обладал бы, не может сообщить какому-либо своему действию бессмертие (Бенгель). Относительно чтения стиха мнения разделяются. Одни читают, как в русском переводе, т.е. с запятой после “в целом мире;” другие так: “где ни будет проповедано Евангелие сие, в целом мире сказано будет” и проч. Последнего мнения держится Цан. Вопрос решается по сравнению с словами Марка, где εἰς ὅλον τὸν κόσμον (во всем мире) ясно относится к предшествующему κηρυχθῆ (проповедано будет), а не к последующему λαληθήσεται — оказано будет. Мнение Цана следует считать, поэтому, неправильным. Подобные пророческие предсказания делались и в других случа-

²²⁰ И повелел Иосиф слугам своим — врачам, бальзамировать отца его; и врачи набальзамировали Израиля...

ях (Иудифь 8:32;²²¹ 1 Мак. 3:7; Лк. 1:48). К рассказу о помазании Марией Христа в Вифании у Иоанна добавлены сообщения 12:9-11, которых нет у синоптиков.

14. Предательство Иуды.

14. Тогда один из двенадцати, называемый Иуда Искариот, пошел к первосвященникам

(Мк. 14:10; Лк. 22:3). Если вечерю в Вифании, вместе с Иоанном, относить ко времени перед торжественным входом Христа в Иерусалим, то у нас совсем не имеется сведений о том, как и где проведена была Спасителем Среда на страстной неделе. Решая эти вопросы, мы вообще не выступаем из области одних только предположений. Евангелисты не указывают здесь хронологических дат; а там, где подобные указания встречаются, они настолько запутаны и неопределенны, что до настоящего времени ни одному ученому не удалось выйти из построенного здесь лабиринта, хотя на это и потрачен был огромный труд, выразившийся в огромной литературе на всех европейских языках. Когда именно Иуда отправился к первосвященникам, решить с точностью невозможно. Все евангелисты намекают, что это было после вечера в Вифании. Но если она была пред входом Христа в Иерусалим, то представляется невероятным, чтобы Иуда отправился к первосвященникам до этого последнего события, потому что в дальнейшей истории дней страстной недели на его предательство у евангелистов нет никакого намека. Наиболее вероятное предположение, поэтому то, что предательство Иуды совершилось или во вторник вечером, или в среду. Для своих переговоров о выдаче Христа Иуда мог избрать преимущественно ночное время.

Предательство Иуды не столько трудно объяснить рассмотрением отдельных черт его характера, сколько отношением к Иуде Самого Христа. Об этом мы уже говорили, см. примечание к 10:4. О самом же факте предательства Иуды в разное время высказано было много разнообразных мнений. В нашей литературе, есть два сочинения о нем, из них одно принадлежит Л. Андрееву, а другое профессору Московской Духовной академии М. Муретову. Первое написано совершенно невежественным писателем для совершенно невежественных читателей, и весьма естественно, если ценится последними высоко. Но понятно, что все победы г. Андреева в этой области могут равняться и равняются только полному его поражению. Что касается сочинения об “Иуде предателе” профессора Муретова, то он пишет: “закон нравственного равновесия, состоящий в самовозмездии добра и зла, или любви и эгоизма, по своей отрицательной стороне, нигде не выявлен так кратко и сильно, как в глубоко трагичных повествованиях библейских о Каине и Иуде.”

“Иуда Искариот — предатель “невинной крови” Учителя из-за национально-эгоистической идеи политического паниудаизма, оказавшейся бессильной с мечтой жалкого сверхчеловека пред ужасной правдой предания невинной крови Богочеловека и через несколько часов после злодеяния заставившей предателя в страшных муках совести сказать: “согрешил я, предав кровь невинную” и “пойти и удавиться.”

По мнению профессора Муретова, “предатель обладал характером более глубоким и серьезным, чем те многие, кои соблазнили “жестоким словом Иисуса.” Едва ли можно предполагать, что это был психологически очень сложный характер. Если не пускаться в область фантазий и неосновательных предположений и не выходить из области фактов, то

²²¹ Иудифь сказала им: послушайте меня, — и я совершу дело, которое пронесется сынами рода нашего в роды родов.

окажется, что мотивом предательства Иуды, по крайней мере главным, были деньги, к которым он чувствовал привязанность, не позволявшую ему легко мириться с лишениями и страданиями, составлявшими одну из сторон следования за Христом. В этом случае Иуда не был каким-либо особенным человеком, а походил на тысячи других людей, которые стараются из всего извлечь прибыль, и, в случае неудачи, впадают в отчаяние и решаются на все. Этот мотив красною нитью проходит в Евангелиях, особенно у Иоанна, который говорит, что Иуда не только носил денежный ящик, но и был “вор” (12:6). То же и в сочинениях церковных писателей, желавших истолковать поступок Иуды, и в наших церковных песнях (“тогда Иуда злочестивый, сребролюбием недуговав, омрачашеся;” “виждь, имений рачителю” и проч.).

Хорошо писал об этом папа Лев Великий: Иуда “оставил Христа не вследствие страха, а по причине жадности к деньгам. Ибо любовь к деньгам есть самая низкая страсть. Душа, преданная корысти, не страшится гибели и из-за малого; нет никакого следа правды в том сердце, в котором любостяжание свило себе гнездо. Вероломный Иуда, будучи опьянен этим ядом, пока жаждал корысти, так глупо был нечестив, что продал своего Господа и Учителя.”

Употребленное в нашей церковной песне слово “недуговав,” бросает на дело больше света, чем все “идейно” “национальные, религиозно-политические кошмары,” созданные г. Муретовым. Любовь к деньгам была душевным “недугом” Иуды. Этот недуг мог влиять на всю остальную его духовную структуру и вызывать ненормальность в его общем мышлении. Это не значит, что Иуда был сумасшедшим, потому что в таком случае он был бы невменяем и не подлежал бы никакой ответственности (ср. Мф. 26:24; Мк. 14:21; Лк. 22:22). Но, несомненно, у него было частичное сумасшествие, частичное затмение его умственных способностей, что доказывается преимущественно его самоубийством, на которое, как известно, добровольно не решается ни один человек с вполне здравым и нормальным рассудком. Любовь Иуды к деньгам была первоначально, может быть, совершенно тайной, воспитывалась и разгоралась, как тлеющий огонь, и вела Иуду к временному самоотречению и перенесению всяких тягостей жизни в общении с Христом, при постоянной надежде на будущие блага. Эти надежды оказывались в конце концов неосуществимыми и грозили тем, что было совершенно противоположно всякому земному благосостоянию. Если Иуда не выдержал такого кризиса до конца, то это вполне понятно.

Если бы мы поставили мысленно на одну гору искушения Христа, а на другую Иуду, то нашли бы, что ответы Иуды на диавольские искушения были бы совершенно противоположны ответам Христа. По внушению диавола, Иуда не отказался бы ни превратить камней в хлебы, ни обнаружить пред народом чудодейственной силы и поклониться диаволу за царства мира. Но рядом с этим основным мотивом действий Иуды, любовью к деньгам, в Евангелиях очень тонко, но совершенно ясно выступает и другой, добавочный мотив, на который можно смотреть, как на следствие главного мотива. Это — стремление примкнуть к сильным людям, к их партиям. Обыкновенно бывает так, что о нравственном достоинстве сильных партий и проповедуемых ими принципов в таких случаях вовсе не бывает речи. На лету улавливаются самые дикие, сумасбродные их идеи и затем выдаются как нечто данное, непреложное, не подлежащее оспариванию или сомнению. Критика совершенно отсутствует. Пока Иуда видел, что Христос, как необыкновенный Учитель и Чудотворец, должен войти в силу, он примыкал к Нему и не отходил от Него. Но когда ясно увидел, что возобладать и войти в силу должен был не Христос, а

враждебная Ему партия первосвященников, старейшин и книжников, партия, которая, в глазах Иуды, должна была похоронить все дело Христа и Его личность, то примкнул к ней, и это совершилось так же легко, как легко Ирод I заявлял о своей преданности то одному римскому полководцу, то другому. Евангельские заметки об Иуде и вообще о последних событиях земной жизни Христа слишком кратки. Мы не можем уловить действительных моментов, когда именно для Иуды стало ясно, что внешняя сила — не на стороне Христа, а на стороне Его врагов. Собственные неоднократные заявления Христа о страданиях, крест, и потом все более и более усиливающаяся злоба иудейских начальников, говоря вообще, со временем ясно показали Иуде, на какую сторону выгоднее стать, и он смело оставляет Христа и пускается в водоворот политической ненависти и убийств.

Тóте (тогда) следует принимать за неопределенное указание, как и во многих других случаях. Сомнительно, чтобы наречие это имело ближайшее отношение к предыдущему и указывало, по мысли евангелиста, на удаление Иуды с вечери, бывшей в Вифании. Слово πορεύθεις Бенгель объясняет: *discipuli pop erant clausi: poterat abire malus* (ученики не были заперты; злой человек мог уйти). У всех синоптиков встречается прибавка “один из двенадцати” (у Луки: “одного из числа двенадцати”). Евангелисты не стараются скрыть и не скрывают, что предатель был из самой апостольской среды, и не только не скрывают, но даже подчеркивают это обстоятельство указанным выражением. Апостолы как будто не подозревали до сих пор, что в их собственной среде был предатель (хотя Сам Христос и указывал на него гораздо раньше — Ин. 6:70). Факт этот был для учеников настолько неожидан и удивителен, что выражение “один из двенадцати” появилось как-то само собою и естественно. Иуда отправляется к “архиереям;” но Лука добавляет (22:4) еще αρχηγοῖς — (русск. начальники — неточно) — к военным начальникам, которые были, вероятно, приглашены в заседание архиерейского совета. Эта связь архиереев с воинскими начальниками весьма типична и типологична.

15. и сказал: что вы дадите мне, и я вам предам Его? Они предложили ему тридцать сребренников;

(Мк. 14:10, 11; Лк. 22:4, 5). Марк и Лука не говорят, что Иуда начал переговоры с архиереями и “вождями” (Лука) с заявления о цене, за которую согласился бы предать Христа. Но у Матфея переговоры начинаются именно с этого. Заявление Иуды, по изложению Матфея, очень характерно. Он делает свое заявление таким людям, которые, как он надеется, сразу же поймут его. Мотив, высказанный Иудой, вседостаточен. Он первый и главный мотив в обычных людских отношениях. Многие выставляют его на первый план даже тогда, когда, так сказать, желают загородить им другие, более серьезные мотивы, которых не считают нужным преждевременно раскрывать. Но многие указывают и на последние, всегда оставляя на заднем плане главный, денежный мотив. Немного можно встретить истинных идеалистов. Большинство указывает на идеалы, их красотой прикрывая предосудительность главного мотива.

Иуда не говорит: я вам предам Его и желаю получить за это столько-то. Он мог запросить меньше, чем ему могли бы дать. Он первоначально не назначает цены, а выведывает о ней. Но он не “продает” Христа, а “предает” (παράδωω). Это должно было стоить меньше, чем продажа. Иуда рядится сделать, в сущности, не важное и не трудное дело — указать тайное местопребывание Христа, чтобы Его можно было безопасно взять. Это не могло стоить дорого. Архиереи назначают Иуде такую цену, какой он, вероятно, и не ожидал. Тридцать сребренников — за какой-нибудь час, час даже нетрудной, усиленной

работы, а просто за беспокойство в ночное время, за сопровождение лиц, которые могли бы взять Христа. Работник за тяжкую дневную работу получал обыкновенно только динарий (около 20-25 копеек). Иуде предложено было тридцать сребренников. Это были “сикли храма,” которые были “тяжелее” обыкновенных. Один только сикль равнялся 4 динариям! Стало быть, цена, предложенная Иуде, была в 120 раз выше подневной платы одного работника. Более трети года нужно было переносить “тягость дня и зной,” чтобы заработать такие деньги. Но “архиереи” и храм были, несомненно, богаты. За первой услугой могла потребоваться вторая и дальнейшие. Нужно было только угодить, чисто исполнить данное поручение и затем ожидать дальнейших поручений со стороны влиятельных лиц, за которые также посыплются в карман сребренники. Для жадного и преданного деньгам, сребролюбивого Иуды могли представляться великолепные перспективы в будущем. Может быть, он надеялся даже получать по тридцати сребренников каждый день! Как только предложена была такая цена Иуде, он немедленно согласился.

Неизвестно только, отданы ли были ему деньги теперь же или после. Что они были отданы, это не подлежит сомнению (Мф. 27:5). Но теперь трудно вывести, как было дело. Все синоптики употребляют различные выражения. У Матфея $\epsilon\sigma\iota\psi\sigma\alpha\nu$ — термин этот употреблялся для обозначения уплаты требуемой суммы, назначения жалованья, но значит еще и вешать, отвешивать (см. LXX 2 Цар. 14:26;²²² 1 Езд. 8:25; Иов. 6:2; 28:15; Исх. 40:12;²²³ Иер. 32:9; Зах. 11:12²²⁴). Не во всех этих цитатах говорится о деньгах. Но как бы много ни относились эти цитаты к разбираемому месту Матфея, из последнего, на основании употребления $\epsilon\sigma\iota\psi\sigma\alpha\nu$, нельзя вывести, что иудеи в это именно время отвесили и отдали Иуде требуемую сумму. Они только положили, постановили отдать ему ее. Такое заключение подтверждается Марком, который говорит, что архиереи обрадовались и только обещали Иуде дать сребренники; и Лукою, по словам которого они $\sigma\upsilon\nu\epsilon\theta\epsilon\nu\tau\omicron$, постановили (русск. согласились) дать ему денег. В таком смысле и объясняет это выражение Евфимий Зигабен: “Марк же сказал, что обещали ему (Иуде) дать серебро; а Лука, что согласились. По-видимому, они сначала согласились и обещали, а потом отвесили ($\sigma\tau\alpha\theta\mu\acute{\iota}\sigma\alpha$). Некоторые же думают, что $\epsilon\sigma\iota\psi\sigma\alpha\nu$ поставлено вместо $\sigma\upsilon\nu\epsilon\upsilon\acute{\omega}\nu\eta\sigma\alpha\nu$ и $\acute{\omega}\rho\iota\sigma\alpha\nu\tau\omicron$ (определили, назначили).” Если мы будем переводить $\epsilon\sigma\iota\psi\sigma\alpha\nu$ — отвесили, то это будет значить, что выражение заимствовано из более древнего времени, когда драгоценные металлы, при какой-нибудь уплате, не подвергаясь чеканке, отвешивались на весах. Но Феофилакт прямо утверждает, что они “только согласились, определили дать ему, а не то, чтобы отвесили их, как многие думают.” Сребренники, обещанные или данные Иуде, были $\alpha\rho\upsilon\acute{\upsilon}\rho\iota\alpha$ (Марк, Лука; у Иоанна нет) — серебрянные монеты величиной приблизительно в наш рубль.

Сам Иуда едва ли предполагал, что, предавая Христа, он действовал в согласии с древними пророчествами. Для него цена, обещанная и данная иудеями, была высока. С другой стороны, и иудеи, конечно, не думали об осуществлении в этих событиях древних пророчеств. Но, сами назначая тридцать сребренников, они, почти несомненно, думали этим унижить Христа, потому что 30 сребренников были обыкновенной ценой раба (Исх. 21:32²²⁵). Такое презрение разделялось, по-видимому, и Иудой, который не называет Христа по имени, а говорит, что предаст Его ($\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$). С другой стороны, начальники иудей-

²²² Когда он стриг голову свою, — а он стриг ее каждый год, потому что она отягощала его, — то волосы с головы его весили двести сиклей по весу царскому.

²²³ Кто исчерпал воды горстью своею и пядью измерил небеса, и вместил в меру прах земли, и взвесил на весах горы и на чашах весовых холмы?

²²⁴ И скажу им: если угодно вам, то дайте Мне плату Мою; если же нет, — не давайте; и они отвесят в уплату Мне тридцать сребренников.

ские, когда к ним явился Иуда, не могли в душе не презирать и его. В тайном предательстве не было ничего ни возвышенного, ни благородного, и на него могли смотреть с омерзением даже самые пошлые и безнравственные люди, которые, однако, считались главами общества. Присутствие на совещании военных начальников (στρατηγούς — Лука) было необходимо, вообще, для регулирования мер взятия под стражу. Заявление предателя сразу же изменило весь план, который предположено было исполнить. Так бывает часто.

16. и с того времени он искал удобного случая предать Его.

(Мк. 14:11; Лк. 22:6). “Удобного случая” — возможно, не точно; в некоторых текстах — “благоприятного,” или, еще лучше, хорошего удобного времени (εὐκαιρίαν). Очень ясно, что дальнейшие действия Иуды определяются этой именно целью. Он ведет себя так, чтобы, с одной стороны, не возбудить подозрения, а с другой — чтобы не нарушить данного иудеям обещания. Иуде едва ли пришлось подвергать дело обследованию и изучению. Он прекрасно его знал. Он знал, что Христос часто пребывал со Своими учениками на горе Елеонской. Но предосторожности были необходимы, потому что от одиннадцати сильных мужчин (не говоря о других приверженцах и последователях) возможно было ожидать сильного сопротивления.

17. Приготовление пасхальной вечери.

17. В первый же день опресночный приступили ученики к Иисусу и сказали Ему: где велишь нам приготовить Тебе пасху?

(Мк. 14:12; Лк. 22:7-9). Этот стих Матфея и параллели дали повод к возникновению огромной литературы. Появилось немало статей и сочинений о “последней пасхальной вечери Христа” и на русском языке (прот. Горского, Хвольсона, Глубоковского, Троицкого и др.). Но результаты до сих пор были неудовлетворительны. “Рассматриваемый предмет, — писал проф. Глубоковский в 1893 году, — доселе остается тяжелым научным крестом, надписи которого не нашли себе даже и приблизительного дешифрирования.” As the question at presents stands, писал английский ученый Сэндей через тринадцать лет после того, в 1906 году, we can only ignorance (при настоящем состоянии этого вопроса, мы можем признаться только в своем неведении). При таких обстоятельствах нам остается изложить только то, что представляется наиболее вероятным.

Евангелисты Матфей и Марк говорят, что ученики подошли к Иисусу Христу с вопросом, где Он велел им приготовить Пасху, в первый день опресноков. Но, говорили, Пасха и день опресноков были два различных праздника. Пасха совершалась по закону с 14 на 15 число нисана, ночью, не далее 12 часов. Затем наступал 15-го праздник, продолжавшийся семь дней, до 21 нисана, который назывался праздником опресноков. Так как, по прямому смыслу показаний Матфея и Марка, ученики подошли к Иисусу Христу в тот день, когда начался праздник опресноков, то это значит, что тайная вечеря, когда было и потребление пасхального агнца, была позже установленного в законе времени, т.е. не с 14 на 15, а с 15 на 16. Это возражение опровергнуть сравнительно легко. Не подлежит сомнению, что день заклания и вкушения пасхального агнца был в законе точно определен (Исх.

²²⁵ Если вол забодает раба или рабу, то господину их заплатить тридцать сиклей серебра, а вола побить камнями.

12:1-6; Чис. 9:3²²⁶), а отступления от закона, когда день Пасхи (14 нисана) падал на субботу, доказать нелегко. Таким образом, возможно установить, что Христос со Своими учениками совершил Пасху в определенное в законе время, т.е. с 14 на 15 нисана. Но что тогда будут означать выражения Матфея и Марка (почти одинаковый) “в первый день опресночный?” Каким образом можно было говорить, что в это время “закаляли Пасху,” т.е. пасхального агнца? Какой день недели разуметь под “первым днем опресноков?” Вот самые трудные вопросы. На них можно ответить, что попытки доказать (Хвольсон), что под “первым днем опресноков” никогда не разумелась у евреев самая Пасха, с самого времени ее учреждения до настоящего времени, следует считать ошибочными. Но если бы тут и не было ошибки, то и тогда возможно было бы признать, что Матфей и Марк выражаются здесь народным языком, который считал Пасху днем опресноков, и наоборот. Это вполне подтверждается Лукой (22:7), который говорит, что в день опресноков “надлежало закалать пасхального агнца,” ближе всего подходя в данном случае к показанию Марка (14:12). При таком толковании нет надобности принимать, что праздник Пасхи праздновался не семь, а восемь дней и что время с вечера 13 на 14 также называлось праздником опресноков, хотя это именно и утверждает Иосиф Флавий (Древн. 2:15,1).

Вопрос о том, в какой день была пасхальная вечеря, решается несомненным фактом, что Христос умер в пятницу вечером и в следующую субботу (день покоя) находился во гробе. Поэтому правильно толкование Златоуста, что “первым днем опресночным евангелист называет день, предшествовавший празднику опресноков, так как иудеи всегда имели обыкновение считать день с вечера. Евангелист упоминает о том дне, в который вечером должно было закалать пасхального агнца, так как ученики приступили к Иисусу в пятый день недели.” Но с мнением Феофилакта нельзя вполне согласиться: “так я думаю, что первым опресночным днем евангелист называет день опресночный. Есть Пасху им надлежало, собственно, в пятницу вечером: она-то и называлась днем опресночным; но Господь посылает учеников Своих в четверток, который называется у евангелистов первым днем опресночным потому, что предшествовал пятнице, — в вечер каковой и ели обыкновенно опресноки.” Что же касается противоречия, на которое указывает Иоанн (18:28), что иудеи не хотели войти к Пилату в преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть Пасху, то это объясняют тем, что под Пасхой разумеется здесь не самый день Пасхи, а продолжение его, вкушение праздничных жертв (хагига) и проч., для участия в чем также требовалось избегать осквернения, как и для вкушения Пасхи. Правда Сэндей утверждает, что как ни привлекательно это мнение, оно должно быть оставлено ввиду недостатка доказательств. Но это мнение — в настоящее время единственное, на котором можно обосноваться при хронологическом распределении последних дней жизни Христа. Мнение, что Христос совершил Пасху не 14 нисана вечером, а с 13 на 14, высказываемое и нашими богословами (см. напр., Прав. Догм. Богосл. Митр. Макария, т. 2, с. 376, 1868 г. и друг.), следует считать сомнительным. “Немыслимо, чтобы священники допустили к жертвеннику жертву, не вовремя принесенную, как невозможно, чтобы наш священник в угождение кому-либо отслужил пасхальную литургию накануне Рождества (Хвольсон).” Впрочем, мнение, что Пасха совершена была с 13 на 14 нисана в настоящее время следует считать общепризнанным и распространенным.

²²⁶ в четырнадцатый день сего месяца вечером совершите ее в назначенное для нее время, по всем постановлениям и по всем обрядам ее совершите ее.

18. Он сказал: пойдите в город к такому-то и скажите ему: Учитель говорит: время Мое близко; у тебя совершу пасху с учениками Моими.

(Мк. 14:13-15; Лк. 22:10-12). Самый краткий (доходящий до неясности) рассказ здесь у Матфея. Марк и Лука говорят еще о человеке, несущем кувшин воды; ученики должны идти за ним и передать хозяину дома того (в отличие от человека, несущего кувшин воды) повеление Спасителя относительно комнаты для совершения Пасхи. Но Матфей зато прибавляет некоторые выражения, которых нет у других евангелистов. Прежде всего, у него встречается особенное выражение “к такому-то” (πρὸς τὸν δεῖνα). Предполагали, что “хозяин дома” (Марк и Лука), бывший учеником Иисуса Христа (ο διδάσκαλος λέγει — учитель говорит — ученику), не называется здесь по имени потому, что Христос хотел скрыть от возвратившегося Иуды место совершения тайной вечери, и Иуда не мог поэтому привести туда заговорщиков, которые могли бы захватить Иисуса Христа на самой вечери. В связи с этим толкуют и дальнейшие слова “время Мое близко,” — не в виде какого-либо особенного сообщения, но просто как условленный заранее между Христом и “хозяином дома” “пароль,” который также мог быть неизвестен Иуде. Толкования эти не представляются вероятными, потому что весьма сомнительно, чтобы Христос стал прибегать к такого рода средствам защиты, какие употребляются обыкновенно на войне. Присутствие на вечери Иуды может служить возражением против указанного мнения. Ход событий вообще представляется в следующем виде.

Утром 14 нисана, в четверг, ученики спросили Иисуса Христа, где им приготовить для Него пасхального агнца. Как видно из рассказа Луки, некоторые раннейшие приготовления были уже сделаны и для этого посланы были Петр и Иоанн (Лк. 22:8). Они должны были принести пасхального ягненка от 3 до 5 часов вечера в храм и сами заколоть его, причем кровь его возливалась священниками на жертвенник. В то время, как ученики делали все это (мнение, что для этого в самый четверг не хватило бы времени, следует считать праздным и несостоятельным), возник вопрос и о месте совершения тайной вечери. Жители Иерусалима охотно предоставляли богомольцам, прибывающим в Иерусалим, нужные помещения, может быть, за известную плату. В одной комнате могли есть пасхального агнца несколько компаний; число людей, евших этого пасхального агнца, определялось не мене 10 и не более 20 человек. Осталось предание, что дом, где совершена была тайная вечеря, принадлежал или самому евангелисту Марку, или отцу его. Такое мнение подкрепляется тем, что в рассказе Марка о всех этих событиях встречается больше живых и мелких подробностей, чем у других евангелистов. Но комната, которая была приготовлена для Христа, была отдельная и уединенная. Кроме учеников, на вечерю, по-видимому, никто больше не был допущен. Обстоятельство, что имя хозяина комнаты не упоминается, объясняют ненавистью иудеев, продолжавшейся в то время, когда написаны были синоптические Евангелия. Отсюда τὸν δεῖνα — к кому-то, к такому-то, которое Цан считает равнозначительным NN или “имярек.” Сомнительно, однако, чтобы Сам Христос не назвал имени хозяина при самом посольстве учеников, или чтобы об этом не знали ученики до встречи с человеком, несшим кувшин воды, и прибытия в самый дом. “Время Мое близко” — указание на приближающуюся смерть, что могло быть понятно хозяину дома из предшествующего знакомства и бесед со Спасителем. Перевод ποιῶ через “совершу” (будущее эпическое) не правилен; в подлиннике — настоящее время и значит “совершаю” в значении будущего.

19. Ученики сделали, как повелел им Иисус, и приготовили пасху.

(Мк. 14:16; Лк. 22:13). Это значило, что по соблюдении разных формальностей в храме, пасхальный агнец был испечен, как предписывалось законом, поставлен на столе с опресночным хлебом и горькими травами в большой убранной, устланной и освященной комнате (Мк. 14:15; Лк. 22:13). Около стола расставлены были ложи (вроде наших кушеток или диванов).

20. Обличение предателя.

20. Когда же настал вечер, Он возлег с двенадцатью учениками;

(Мк. 14:17; Лк. 22:14; Ин. 13:2). Это было, как сказано, в Четверг вечером, с 14 на 15 нисана; а 16 была пасхальная суббота, день великий. Упомянутая в Евангелии Иоанна последняя вечеря Иисуса Христа и пасхальная вечеря синоптиков есть одно и то же. У всех 4 евангелистов ко времени пасхальной вечера приурочиваются одинаковые рассказы об обличении предателя; предсказании об отречении Петра; удалении Иисуса Христа после тайной вечера в Гефсиманию. Названием “Пасха” означалось заклание и вкушение пасхального агнца и, по-видимому, семидневный, продолжавшийся от 15 до 21 нисана, праздник опресноков (Лев. 23:5, 6; Чис. 28:16, 17; 9:2 сл.; Иез. 12:21), подобно тому, как у нас Пасхой называется не только первый день Пасхи, но и вся пасхальная неделя. 15 нисана было “на другой день” Пасхи (Чис. 33:3; см. о времени празднования Пасхи еще Исх. 12:6, 8, 15, 18, 19; Лев. 25:5-8; Чис. 28:16-25; ср. Исх. 29:38, 39). По закону, пасхального агнца следовало вкушать стоя (Исх. 12:11²²⁷); но позднее введен был обычай возлежания. Иерус. Пес. 37:2: *moservorum esy, ut edant stantes, at nunc comedant recumbentes, ut dignoscatur, exisse eos e servitute in libertatem* (рабы обыкновенно едят стоя, но теперь вкушают возлежа, чтобы показать, что вышли из рабства на свободу). Вместе с остальными учениками на вечери присутствовал и Иуда; это видно из ясного показания Матфея и Марка, что Иисус Христос “возлег с двенадцатью учениками.” На это же указывают и дальнейшие рассказы евангелистов о тайной вечери.

21. и когда они ели, сказал: истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня.

(Мк. 14:18; Лк. 22:21; Ин. 13:21). Матфей, как и Марк, пропускают здесь длинные рассказы Лк. 22:15-18; 24-30 и Ин. 13:2-21. Порядок событий на вечери, по сравнению показаний евангелистов, был, вероятно, таков. После при бытия на вечерю Иисус Христос сказал слова, изложенные у Лк. 22:15-18; затем был спор между учениками о том, кто из них больше (Лк. 22:24), омовение ног (Ин. 13:2-11) и наставления по этому поводу (Лк. 22:25-30; Ин. 13:12-20). Некоторые полагают, что после этого было *преломление хлеба* (Мф. 26:26; Мк. 14:22; Лк. 22:19; 1 Кор. 11:23, 24) и только затем обличение предателя, о чем рассказывается в разбираемом стихе. Но лучше и естественнее установление таинства относить ко времени после обличения Иуды, хотя у Луки и иной порядок.

Они ели пасхального агнца с пресным хлебом и горькими травами. Приготовление и постановка на столе “харосет” были необязательны. Но, по всей вероятности, и это блюдо — смесь из фруктов, в которую обмакивают горькие травы прежде чем вкушать, — стояло на столе.

²²⁷ Ешьте же его так: пусть будут чресла ваши препоясаны, обувь ваша на ногах ваших и посохи ваши в руках ваших, и ешьте его с поспешностью: это — Пасха Господня.

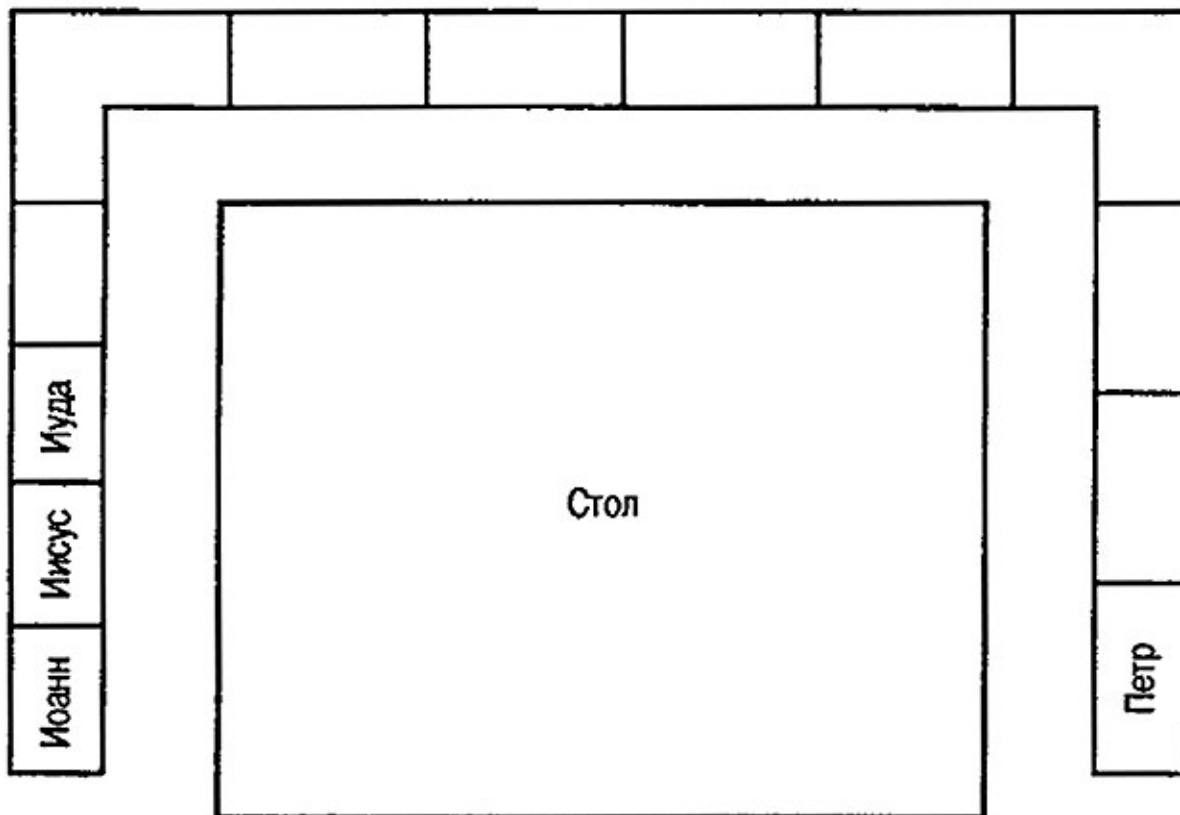
Слова 21 стиха, по Матфею (и Марку), сказаны были до учреждения евхаристии; по Луке — после. Порядок, принятый Матфеем и Марком, вероятнее, хотя многие думают и иначе. Слова: один из вас предаст Меня, по всей вероятности, были ученикам не вполне понятны или даже совсем непонятны; они были настолько новы и неожиданны, что никто не мог понимать их действительного смысла, кроме Иуды. Остальные же апостолы могли понять их в том смысле, что Учителю грозит какая-нибудь опасность и что один из учеников сделается невольной и неразумной причиной этой опасности. О том, что Иуда вошел уже в сношения с первосвященниками, апостолы, очевидно, не знают.

22. Они весьма опечалились, и начали говорить Ему, каждый из них: не я ли, Господи?

(Мк. 14:22). Рассказ Ин. 13:22-29 в существенном сходен с рассказом Матфея, Марка и Лк. 22:22-23, но с дополнением некоторых подробностей. Вопросы учеников подтверждают сказанное при толковании 21 стиха, что они не понимали, о чем шла речь. Вопросительная форма (μήτι εὐώ εἶμι, κύριε требует после себя отрицательного ответа. Ученики сознавали полную свою не виновность и чистоту своих намерений, и потому надеялись, что Спаситель не обвинит в предательстве никого из них. При ожидании утвердительного ответа стояло бы οὐ вместо μή или μήτι. Спрашивал “каждый” из учеников. Но давал ли Иисус Христос ответ также каждому, неизвестно. По всей вероятности, Он ограничился общим ответом, который излагается в следующем стихе.

23. Он же сказал в ответ: опустивший со Мною руку в блюдо, этот предаст Меня;

(Мк. 14:20). Чтобы лучше понимать дальнейшие слова Христа, следовало бы точно установить порядок, в котором сидели ученики на вечери. Сам Спаситель, конечно, занимал первое или высшее место. Но, к сожалению, это только и можно установить в настоящем случае. Относительно же того, в каком порядке сидели другие ученики, нельзя сказать ничего определенного. Самым вероятным, по соображению всех речей и действий на вечери, представляется такое расположение.



Что Иоанн находился рядом с Иисусом Христом, это видно из Ин. 13:23. Петру удобнее всего было сделать ему знак (Ин. 13:24), если он находился против Иоанна. С другой стороны, некоторые слова Спасителя были сказаны, по-видимому, Иуде шепотом, так что обличений его со стороны Христа могли не слышать другие ученики. Это лучше всего объясняется, если Иуда занимал место на вечери рядом с Христом. Такое предположение оправдывается и тем, что Иуда, не ради высшего места в новом царстве, которого он теперь уже не ценил, а чтобы лучше симулировать свою преданность Христу и таким образом скрыть свои намерения, постарался занять место как можно ближе к Нему. О том, в каком порядке возлегли другие ученики, нельзя ничего вывести из евангельских выражений.

Ответ Христа в 23 стихе не имел, по-видимому, такого смысла: вы видите, кто опустил (сейчас или только что) вместе со Мною руку в блюдо; этот и предаст Меня. Вероятнее предположить, что в ответе заключался более общий смысл. Не указывая на личность Иуды, Спаситель дал утвердительный ответ на вопросы учеников, сказав, что предаст “один из двенадцати” (Мк. 14:20), затем пояснил ближе это выражение: именно тот, который находится теперь со Мною (и вами) и опускает вместе со Мною руку в блюдо. Это делали все ученики, и потому ответ казался неопределенным. Особенный смысл и значение его могли быть понятны только одному Иуде. Поэтому ο έμβάπτόμενος (Марк) т.е. “обмакивающий” считают (ο έσύϊων μετ έμοϋ) тот, кто ест вместе со Мною на вечери. Матфей заменяет ο έμβάπτόμενος (обмакивающий, Марк; настоящее время указывает на продолжительность и неоднократность действия) аористом — έμβάψας — обмакнувший, без точного обозначения времени; — выражение столь же неопределенное, как и ο έμβάπτόμενος у Марка и Ин. 13:18. Что оно действительно неопределенно, видно из следующего стиха,

где человек, который предаст Христа, называется не по имени, а ἀκούωλος ἐκεῖνος — тот человек. Причины такой неопределенности понятны. Обличая Иуду и говоря то, что ему было вполне понятно, Христос не хотел обнаруживать его ясно пред учениками, потому что это было бы, вероятно, причиной их общего негодования и гнева против Иуды. Мнение, что Иуда, желая симулировать свою преданность ко Христу, старался как можно чаще опускать вместе с Ним руку в блюдо, ни на чем не основано. Под блюдом разумеется обыкновенное блюдо, или миска; τρυβλίον δὲ ἐστὶν εἶδος πίνακος (Евф. Зиг.).

24. впрочем Сын Человеческий идет, как писано о Нем, но горе тому человеку, которм Сын Человеческий предается: лучше было бы этому человеку не родиться.

(Мк. 14:21; Лк. 22:22). Вместо “как писано” лучше — “как написано” (καθὼς γεγραπται); вместо “которым” буквально “через которого;” вместо “лучше было бы” — “лучше было” (καλόν ην). Весь стих у Матфея и Марка (греч.) буквально одинаков, за исключением у Марка начального ὅτι. У Луки — другие выражения. Смысл их у всех синоптиков тот, что если предательство и соединенные с ним страдания предатель (опять без указания на личность) хочет поставить в зависимость от себя, от своих собственных действий, переговоров и сделок с иудейскими начальниками, то на самом деле все это от него не зависит. Сын Человеческий предается потому, что об этом “написано” в священных книгах, а написанное служит выражением того, что предопределено в самом Совете Божию. На какое-либо отдельное место писания не указывается (ср. Лк. 24:26, 27).

На то, что Христу надлежало пострадать и умереть, и таким образом войти в славу Свою, указывали все священные книги, все священное писание Ветхого Завета. Это могло бы дать повод к мысли, что предатель был невиновен, являясь только невольным орудием вечного Совета Божия. Но это не так. Сын Человеческий предается, как о Нем написано; но (δε) горе тому человеку, который служит орудием (δι' οὗ — через которого) предательства. Отцы церкви и церковные учителя в общем согласно истолковывали это выражение. Ориген: “не сказал: горе человеку тому, которым предается, но через которого предается, показывая, что предается другим, т.е. диаволом; сам же Иуда был исполнителем этого предательства.” Златоуст: “но иной скажет: если написано, что Христос так пострадает, то за что же осуждается Иуда? Он исполнил то, что написано. Но он делал не с тою мыслию, а по злобе. Если же ты не будешь обращать внимания на намерения, то и диавола освободишь от вины. Но нет, нет! И тот и другой достойны бесчисленных мучений, хотя и спаслась вселенная. Не предательство Иуды сделало нам спасение, но мудрость Христа, дивно обращавшая злодеяния других в нашу пользу.”

Евфимий Зигабен: “некоторые говорят, что (Иуда) невиновен, потому что совершил то, что предопределено. Таким людям скажем, что Иуда предал не потому, что так было предопределено, а потому, что предал, и было предопределено, так как Бог предвидит все, что будет.”

Выражение: “лучше было ему, если бы не родился этот человек” (так буквально) объясняют, что это была пословица, часто употребительная у раввинов (ср. Иов. 3:4-13; 10:18 и сл.) Эти слова не следует понимать в строго логическом смысле, а как популярное обозначение высшей несчастья. Главная мысль здесь, по Иерониму: “multo melius est pop subsistere quam male subsistere.” Все это изречение носит на себе семитический характер.

25. При сем и Иуда, предающий Его, сказал: не я ли, Равви? Иисус говорит ему: ты сказал.

Этот разговор излагается только у Матфея. Судя по сообщению Луки, ученики после того, как Спаситель сказал “и вот, рука предающего Меня со Мною за столом” и проч. (Лк. 22:21, 22), “начали спрашивать друг друга, кто бы из всех был, который это сделает” (ст. 23). Отсюда видно, что речь о предательстве не была такой краткой, какой она является у Матфея и Марка. Ученики спрашивали о предателе не только Спасителя, но и вели между собою разговоры об этом предмете. Они старались выведать, выпытать, уяснить точно такое невероятное дело. Поэтому возможно допустить, что был общий, вероятно, довольно громкий говор. Иоанн сообщает здесь (13:22-29) несколько живых подробностей в дополнение к тому, о чем говорят другие евангелисты. Ученики озирались друг на друга, недоумевая, о ком Иисус Христос говорит. Симон Петр делает знак Иоанну, чтобы он спросил Иисуса Христа о предателе. Спаситель, обмакнув кусок, подает его Иуде со словами, не понятными учениками: что делаешь, делай скорее и т.д. Вероятно, во время этих вопросов и переговоров и Иуда, не при общей тишине и молчании, а среди шума и говора предложил вопрос о том, не он ли предатель (Мф. 26:25). По форме вопрос Иуды отличался от вопросов других учеников только тем, что вместо “Господи,” Иуда сказал “Равви:” “не я ли, Равви?” Сомнительно, была ли это более черствая и холодная речь сравнительно с речью других учеников. Ответ Христа был дан только Иуде и услышан только им. Другие ученики, среди общего говора и шума, ответа Спасителя не слышали, за исключением только разве нескольких. Иуда вскоре удалился, когда ему, после $\sigma\upsilon \epsilon\acute{\iota}\lambda\alpha\varsigma$ был дан “кусочек;” если бы ответ Христа слышали все ученики, то рассказ Ин. 23:27-30 и особенно ст. 28 был бы совершенно для нас непонятен. Выражение “ты сказал” было, конечно, подтверждением слов Иуды. Но объяснение его не так просто, как кажется с первого раза. В ветхозаветной Библии находим только аналогичные, но не буквальные выражения (Исх. 10:29; 3 Цар. 20:40). У евреев и греков такие ответы не были употребительны. Существование формулы $\sigma\upsilon \epsilon\acute{\iota}\lambda\alpha\varsigma$ в раввинской литературе сомнительно. Но некоторые утверждают, что она была обычна у иудеев того времени. Смысл слов Христа был следующий: “Мне не нужно повторять того, что ты сказал.”

26. Установление таинства причащения.

26. И когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое.

(Мк. 14:22; Лк. 22:19; 1 Кор. 11:23, 24). Из нашего предыдущего изложения видно, что Иуда не участвовал при совершении таинства Евхаристии. К этому клонятся сообщения Матфея, Марка и Иоанна, причем последний вовсе не говорит об установлении таинства, хотя его рассказ в 6 главе и носит на себе евхаристический характер. Если мы примем порядок событий по изложению Луки, то должны будем допустить участие Иуды в таинстве. Но в таком случае мы вынуждены будем различать в установлении таинства два отдельных момента, разделенные один от другого более или менее длинным промежутком, именно: после Лк. 22:19 непосредственно (чтобы согласовать рассказ Луки с рассказом других евангелистов) поставить 22:21-23, и только уже после этого рассказа 22:20, где говорится о преподании чаши. Вообще невозможно определить времени установления таинства на тайной вечери. Раввинские уставы о вкушении пасхального агнца, изложенные

в талмудическом трактате “Песахим,” настолько запутаны, что не могут оказать никакой помощи при решении вопроса. В рассказах евангелистов постоянно остается кое-что, чего нельзя вполне объяснить. Церковные писатели также мало оказывают здесь услуг экзегету. Противоречия, допущенные ими в вопросе о том, участвовал ли Иуда в таинстве или нет, лишают почти всякого значения их показания, относящиеся, сказать кстати, к слишком позднейшему периоду, когда точный порядок событий был известен им столько же, сколько и нам. Иоанн Златоуст вместе с многими другими полагал, что Иуда участвовал в Евхаристии.

“О, как велико ослепление предателя! Приобщаясь тайн, он оставался таким же и, наслаждаясь страшною трапезою, не изменялся.” При этом Иоанн Златоуст допускает некоторую неточность, не меняющую, впрочем, смысла сказанного, приписывая Луке то, что говорится у Иоанна (14:27). “Это показывает Лука, когда говорит, что после этого вошел в него (Иуду) сатана, не потому, что пренебрегал телом Господним, но издеваясь над бесстыдством предателя. Грех его велик был в двояком отношении: и потому, что он с таким расположением приступил к тайнам, и потому, что, приступивши, не вразумился ни страхом, ни благодеянием, ни честью.”

Иероним: “после совершения преобразовательной Пасхи и когда (Иуда) ел мясо ягненка с апостолами, то принял хлеб.”

Но Иларий прямо утверждает, что *Judas corpus Christi non sumpsit* (не принял тела Христова). Из новейших экзегетов многие считают уход Иуды до совершения таинства причащения более вероятным, чем его присутствие. Правда, синоптики не говорят об уходе Иуды с вечера; но у Мф. 26:47; Мк. 14:43; Лк. 22:47 удаление предполагается несомненным. Если бы Иуда ушел в конце вечера, то, как справедливо замечают, у него не оставалось бы времени для приведения толпы. Таким образом, из двух вероятностей, был или не был Иуда участником вечера, мы должны отдать предпочтение той, что не был; это подтверждается и разными другими соображениями.

Слова Христа (Ин. 13:31, 32) “ныне прославился Сын Человеческий” и проч., произнесенные во время вечера, могли косвенно указывать на бесповоротность решения Иуды предать Его и служили как бы введением к установлению нового таинства.

“Христос начал Свою деятельность крещением и окончил причащением.” Нужно думать, что таинство было установлено после совершения еврейской Пасхи и имело с нею связь только по времени. Нельзя предполагать, что даже древние обряды строго соблюдались во время Христа, и еще менее, что Христос сообразовался с ними при учреждении тайной вечера. Преломление опресночного хлеба при вкушении пасхального агнца было возлагаемо на хозяина вечера и могло быть, что Спаситель Сам преломил этот хлеб и роздал его ученикам. Но, как думают, хлеб не весь был преломлен, а только половина, оставшаяся же на столе другая половина (афикомон) была материей при учреждении таинства Нового Завета. Предположение это очень сомнительно. Употребление “афикомон” относится не к раннему времени, а к позднему, когда, после разрушения храма, обычай у иудеев закалать пасхального агнца прекратился. Был закон, чтобы после вкушения агнца ничего другого не есть до полуночи. Может быть, на этом основании следует предположить, что первоначальная вечеря была вполне ветхозаветной и пасхальной; а потом новозаветная была совершена уже после полуночи. Невероятно, чтобы Христос оставил афикомон для новой вечера. На это, по крайней мере, нет никаких указаний в Евангелиях. Хорошо известно, что с началом Пасхи начинался праздник опресноков и что иудеи не должны были вкушать ничего кислого, убирая его из своих домов и сжигая заранее. Если так, то

нужно допустить, что Христос совершил таинство причащения на опресноках. Это и принимается римско-католической и протестантскою церквами.

Но, с другой стороны, нет никаких оснований думать, что установление Евхаристии, в каком-либо из своих пунктов, примыкало к еврейской Пасхе. Пасхальная ветхозаветная вечера была совершенно окончена, когда была установлена новая Пасха, которая должна была заменить прежнюю. Нет никаких оснований думать, что если праздник (недельный) Пасхи назывался праздником опресноков, то евреи ничего другого не ели, кроме них. Так не бывает даже в настоящее время. У нас Пасхой называется вся пасхальная неделя; но это не значит, что в течение всей недели едят только Пасху и кулич. Нечто подобное могло быть и тогда. Невероятно, чтобы в течение всей пасхальной недели иудеи ели один опресночный хлеб. Составители Талмуда понимают, что даже вода может быть предметом “кислым” (см. трактат “Песахим”), и, однако, невозможно допустить, чтобы она изъята была совершенно из употребления во время всей еврейской Пасхи. Даже во время вкушения пасхального агнца употреблялось вино (позднейший, не первоначально ветхозаветный обычай), которое, несомненно, бывало “кислым.” В последующей, ближайшей ко времени Христа, церковной практике, при совершении таинства причащения, несомненно, не употреблялось опресноков. Невозможно ничем доказать, что, встретившись с учениками на пути в Еммаус, Иисус Христос, даже во время пасхальной недели, взял именно опресночный хлеб и дал ученикам (Лк. 24:30). Апостол Павел совершил Евхаристию на корабле во время бури (Деян. 27:35²²⁸), и нельзя думать, что для него был приготовлен для этой цели не обыкновенный, а именно опресночный хлеб.

Таким образом, существуют данные, показывающие, по крайней мере, что какой хлеб употреблять для таинства, пресный или кислый, в самом начале истории христианской церкви считалось делом безразличным. Слово *άρτος* (хлеб) некоторые производят от *άρω* — *арто*, *compingo* — прилаживаю, присоединяю, соединяю и проч. Но, во-первых, существование такого глагола на греческом сомнительно; а, во-вторых, если бы он даже и существовал, то сомнительно было бы производство от него *άρτος*. Лучше производить от *αίρω* — поднимаю, хотя за точность и такого производства нельзя вполне ручаться. Но, во всяком случае, евангелисты ясно различают *άρτος* от *ἄζυμος* (*ἄζυμος*) есть, собственно, прилагательное. У Филона встречается *άρτος ἄζυμος*, в выражении *τα ἄζυμα* нельзя подразумевать *άρτοι*, и это различие основывается, по-видимому, на различии и евреями обоих этих терминов. Опресноки евреи называли *маца*, множ. *маццот*, а обыкновенный хлеб *лехем*, всякая вообще пища, *снедь* и *хлебы предложения*, которые, вероятно, не были опресночными (хотя библейские выражения о них не ясны). При переводе на еврейский 26 стиха Матфея ни в каком случае вместо *άρτος* нельзя было бы поставить еврейского *маца* — опреснок.

Гораздо важнее вопрос о самом значении слов, произнесенных Христом: “сие есть тело Мое.” Вопрос об этом дал повод к возникновению огромной литературы и, понятно, мы не можем здесь хотя бы кратко изложить все споры по этому вопросу. Обсуждение его есть предмет догматического богословия, и мы отсылаем читателя к сочинениям по этой науке. Постараемся только с наивозможной краткостью изложить сущность дела с экзегетической стороны.

Протестанты, как известно, отвергли католическое (и православное) учение о пресуществлении (*transubstantiatio*) хлеба и вина и заменили это слово термином “сосуществование” (*consubstantiatio* и *inconsubstantiatio*), или присутствие Христа *in, cum* и *sub*

²²⁸ Сказав это и взяв хлеб, он возблагодарил Бога перед всеми и, разломив, начал есть.

рапе. Чтобы оправдать такое учение, многие протестантские ученые пытались доказать, что на арамейском, на котором первоначально были произнесены Христом слова: “сие есть тело Мое” и “сия есть кровь Моя” нить связки есть; в греческом же она не обозначает, что, действительно, хлеб и вино суть тело и кровь Христовы, и глагол εστί служит только связью между подлежащим и сказуемым. При таком толковании изречениям Христа возможно было придать лишь символический смысл, т.е. Христос хотел сказать, что хлеб и вино служат только символами или знаками Его тела и крови. Такое учение протестантов явилось как протест против средневековых учений о transubstantiatio. Не входя подробно в исследование всего этого вопроса, укажем лишь на факт, что католическое и православное учение о пресуществлении (transubstantiatio) было чуждо первоначальной христианской церкви, и термин этот появился только в средние века. Но это не значит, что как в первоначальной христианской церкви, так и долгое время после того хлеб и вино считались только символами тела и крови Христовой. Против такого учения восставали даже еретики, не говоря о православных. Так, Феодор Мопсуэтский писал: οὐκ εἶλε τοῦτό ἐστί το σῶμα μου καὶ τοῦτο τοῦ μου, 'ἀλλά τοῦτό ἐστί το σῶμα μου καὶ το αἷμα μου (не сказал: это — символ тела Моего и крови Моей, но это есть тело Мое и кровь Моя). Что слова Христа именно в этом, а не ином смысле понимались древней церковью, это можно проследить на протяжении многих веков после вознесения Христа. Исключение мы встретили только у Оригена, которому, по-видимому, была чужда мысль о пресуществлении. “Не хлеб этот видимый, который (Иисус Христос) держал в Своих руках, называл Своим телом Бог Слово, а слово, в таинстве которого был хлеб этот преломляем. И не питье это видимое назвал Своею кровью, а слово, в таинстве которого питье это излито. Ибо тело Бога-Слова, или кровь, что иное могут означать, кроме слова, которое питает, и слова, которое производит радость.”

Но если, при отсутствии специального термина transubstantiatio, древние церковные писатели признавали хлеб и вино телом и кровью Христа, то что это значило? Какой смысл имели слова Самого Христа при установлении таинства? Каким образом хлеб и вино могут претворяться или пресуществляться в тело и кровь Христовы? В ответ на эти вопросы скажем, прежде всего, что ни Сам Иисус Христос, ни Его апостолы не разъяснили того, как это происходит. Но не подлежит сомнению, что, преподавая хлеб и вино, Сам Христос считал всех, действительно, Своим телом и Своею кровью; никакое иное толкование невозможно, если обращать внимание на прямой смысл Его слов и не пускаться в тонкости средневекового или какого бы то ни было богословия. Понять, каким образом это происходит, мы не можем, это — таинство; не можем и объяснить значения слов Христа по самому их существу. Термин consubstantiatio, рассматриваемый сам по себе, столь же мало понятен, как и transubstantiatio.

Но для нас теперь в понимании самого существа таинства не представляется и необходимости. Обратим внимание лишь на то, какой *естественный*, доступный и понятный смысл заключается в развитом после учении о *пресуществлении*. Не объяснение значения самого таинства, а объяснение того, каков был психологический и религиозный процесс, при котором люди дошли до мысли о transubstantiatio, представляется глубоко интересным. Длинный исторический процесс, который привел к понятию о “пресуществлении,” поможет нам отчасти разъяснить и то, какое учение правильнее, учение ли о пресуществлении или учение о “существовании” и другие учения. Из самых слов Христа, который преломил хлеб и держал его в Своих руках, и затем повелел пить из чаши, было ясно, что этот хлеб не был простым, обыкновенным хлебом, а вино — обыкновенным вином. Но

первоначально, по-видимому, на это не обращали особенного внимания. Мы мало знакомы с “сущностями” вещей; они нам недоступны, и потому даже теперь мы не можем о них рассуждать. Древние христиане не рассуждали об этом совсем. Все, что мы видим, суть только явления. Но, не зная ничего о сущностях, мы, однако, весьма часто рассматриваем одни и те же предметы с разных точек зрения и потому оцениваем их различно. Если, может быть, в первоначальное христианское время действительная сила и смысл слов Христа не были вполне понятны, то с течением времени это стало понятнее, *и значение хлеба и вина все более и более оценивалось соразмерно тому, насколько выше и выше представлялась сознанию людей сама заслуга Христа.* Чем выше эта заслуга, тем, следовательно, выше и тот дар, который был завещан Им “в Его воспоминание.”

Нужно заметить, что, по общему признанию, древнейшие известия об установлении таинства Евхаристии мы находим не в Евангелиях, а в 1 послании Апостола Павла (Кор. 11:23-30), которое написано было раньше Евангелий. Апостолу Павлу было, конечно, хорошо известно достоинство заслуги Христа; соответственно этому апостол оценивает и завещанный Им дар. Павел вполне ясно отличает евхаристические хлеб и вино от обыкновенных хлеба и вина. Последние можно есть и пить дома. Но когда коринфяне собираются на вечерю Господню, то вкушают не простой хлеб и вино. Это вкушение есть возвешение о смерти Господа, пока Он не придет опять. Есть хлеб и пить чашу Господню недостойно — значит быть виновным против тела и крови Господней. Поэтому, чтобы не оказаться недостойным, человек должен испытывать себя пред тем, как приступать к Евхаристии. Таким образом, евхаристическим хлебу и вину апостол придает высшее достоинство, совсем при этом не высказываясь о *transubstantiatio*.

С течением времени всякие ограничения достоинства хлеба и вина начали казаться ограничениями самого достоинства искупительного дела Христова. Так как достоинство последнего было бесконечно и заслуга Христа была безмерна (что все более и более становилось ясным с течением времени), то и завещанный Им дар в глазах людей приобретал все высшее и высшее достоинство и значение, пока, наконец, дело не дошло до того, что мысль даже о том, что хлеб и вино не изменяются по самой своей сущности, не стала казаться ограничением самого дела Христа и Его заслуги.

Правилен ли и логичен был такой психологический мысленный процесс? Не сомневаемся, что правилен. Он настолько естествен и обычен, что мы даже перестали и замечать подобные же преувеличения в своей обыденной жизни (слово “преувеличение,” “преувеличенный” просим понимать в точном значении, и не в смысле упрека). Было бы можно привести много примеров, из которых было бы видно, что преувеличенных взглядов мы держимся на многие предметы. Книга, подаренная кому-нибудь за успехи и поведение, для него дороже, чем книга купленная; вещь, завещанная отцом, дороже, чем приобретенная на рынке. Бумажные деньги сами по себе, конечно, ничего не стоят; но они ценятся больше, чем на вес золота. Это зависит от наличности золота в государственном казначействе. Таким же образом и дар, завещанный Христом перед самыми Его страданиями, имеет высочайшую цену, как дар Искупителя человечества, богатейшего Своей заслугой. Поэтому, так сказать, *всякое отступление от самой высшей точки, от мысли о пресуществлении*, должно было казаться и казалось уменьшением ценности завещанного Христом дара и вместе с тем искупительной заслуги Христа.

Ключ для понимания слов Христа следует отыскивать в Его речи после насыщения пяти тысяч пятью хлебами (Ин. 6). По внешности слова Христа могли иметь отношение к иудейской формуле, которая произносилась в ответ на вопрос: “что это?” “Это тело агнца,

которого отцы наши ели в Египте.” Сам Христос, по-видимому, не ел хлеба и не пил вина из чаши, хотя Иоанн Златоуст и утверждает обратное (το εαυτοῦ αἶμα αὐτός ἐπιεν). Слово ἄρτων служит дополнением к четырем глаголам — λαβών, εὐλόγησας, ἔκασεν и δοῦς.

27. И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все,

(Мк. 14:23; Лк. 22:20; 1 Кор. 11:25). Как сказано выше, употребление вина во время пасхальной вечери у евреев не было первоначальным установлением, а вошло в употребление после, но до времени Христа. Всех чаш обыкновенно наливалось три или четыре. Какая из них по счету послужила для установления причащения, трудно определить; вероятнее всего, третья. Когда яства были приготовлены и общество принималось за еду, то раздавалась первая чаша, благословенная хозяином словами благодарения, и по порядку выпивалась собравшимися (Лк. 22:14-17). После этого, по омовении рук, праздник открывался тем, что каждый брал горькие травы и ел; затем прочитывались некоторые отделы из закона, избранные заранее. Затем разносилась вторая чаша вина, причем хозяин дома, согласно Исх. 12:26 и сл., объяснял сыну, на его вопрос, цель и значение праздника; потом — галлел (аллилуиа Пс. 112-117), во время которого, по окончании пения Пс. 112 и 113, чаша выпивалась (что уже в древности при праздновании Пасхи пели, показывает Ис. 30:29²²⁹). Только затем следовало ядение, при благословении, разломанных маццот и испеченного агнца. Это и был, собственно, праздник, во время которого каждый возлежал и по желанию ел и пил. По окончании еды хозяин опять умывал свои руки, благодарил Бога за дарованный праздник, и благословлял третью чашу, которая преимущественно называлась чашей благословения (ср. 1 Кор. 10:16; Мф. 26:26 сл. и Лк. 22:19 сл.) и выпивал ее вместе с товарищами. Затем разносилась четвертая чаша, галлел опять воспевался Пс. 114-117, причем хозяин благословлял чашу словами Пс. 117:26²³⁰ и выпивал ее с гостями (ср. Мф. 26:29). Эти четыре чаши должны были иметь бедные; призреваемые получали их от общества. Иногда бывала и пятая чаша, и при этом происходило пение Пс. 119-136 — по выбору.

“Почему, — замечает Феофилакт, — выше не сказал: “приимите, ядите все,” а здесь сказал: “пейте из нее все?” Одни говорят, что Христос сказал это ради Иуды, так как Иуда, взяв хлеб, не ел его, а скрыл, чтобы показать иудеям, что Иисус называет хлеб Своею плотью; чашу же и нехотя пил, не будучи в состоянии скрыть это. Поэтому будто бы и сказал Господь: “пейте все.” Другие толкуют это в переносном смысле, а именно: так как твердую пищу можно принимать не всем, а тем только, кто имеет совершенный возраст, пить же можно всем, то по этой причине и сказал здесь: “пейте все,” ибо простейшие догматы свойственно всем принимать.” Эти слова Феофилакта, по-видимому, противоположны учению римской церкви, по которому пить из чаши воспрещается мирянам. “Все” — слово это относилось, вероятно, прежде всего, к присутствовавшим на вечери апостолам. Но оно имеет несомненное отношение и ко всем христианам. Слово ποτήριον у Матфея и Марка поставлено без члена (так по лучшим чтениям), у Луки и Апостола Павла с членом (то ποτήριον).

28. ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов.

²²⁹ А у вас будут песни, как в ночь священного праздника, и веселие сердца, как у идущего со свирелью на гору Господню, к твердыне Израилевой.

²³⁰ Благословен грядущий во имя Господне! Благословляем вас из дома Господня.

(Мк. 14:24; Лк. 22:20; 1 Кор. 11:25). Слова Христа несколько напоминают Исх. 12:7²³¹ и Зах. 9:11,²³² но только по форме. Весьма сомнительно, говорил ли Он здесь цитатами из Ветхого Завета. Слово τοῦτο не относится к ποτήριον и правильно передано по-русски. Конечно, о самой чаше нельзя было сказать, что “это” есть кровь Моя, а о том, что содержалось в чаше, т.е. о вине. “Гар” показывает, что речь в 28 стихе служит доказательством предыдущего: пейте из нее все, потому что (γάρ) вино, налитое в чашу, есть кровь Моя. Значение этого выражения то же, как и о хлебе.

Слова “нового” нет в ряде достаточно авторитетных кодексов; но оно встречается в ACD, минускульных и переводах. Διαθήκη значит, вообще, завещание на случай смерти, у греков употреблялось в единственном и множественном числе. Еврейское слово “берит” значит, собственно, договор, условие, союз. LXX постоянно переводят это слово через διαθήκη, за исключением 3 Цар. 11:11;²³³ Втор. 9:15,²³⁴ но тем же словом переведены и другие еврейские слова. Слово, употребленное Христом, не значит ни завет, ни условие, ни договор. Оно значит, собственно: расположение (как: расположение лагеря или войска), устройство, проложение основания для будущего здания. Смысл (переносный) может заключаться даже в том, что “это есть кровь учреждаемого Мною царства, кровь Моей религии.” Эта кровь изливается за многих — за всех. Περὶ πολλῶν, ἀντὶ τοῦ, ὑπὲρ πολλῶν... Πολλοὺς γὰρ τοὺς παντός ἐνταῦθα καλεῖ (о многих, вместо за многих... ибо многими называет здесь всех — Зигабен). У Марка и Луки, а также Апостола Павла выражения сходны по смыслу, но разные по форме. Апостол Павел (1 Кор. 11:23²³⁵) повторяет буквально только часть слов Луки, не добавляя то ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυοόμενον. Кровь Христа изливается “во оставление грехов.” Этих слов нет у других синоптиков, ни у Павла, так и у Иустина в Apol. 1:66, где идет речь об установлении таинства Евхаристии. Предположение, что эти слова подлинны и доказываются сильно, но не могут считаться словами Христа, а суть только дошедшее по преданию толкование, не может быть принято. Выражение, что кровь Христа изливается во оставление грехов, полно глубочайшего смысла и не может быть приписано никому, кроме Самого Христа.

“При даровании закона на Синае, — говорит Цан, — не было недостатка в жертве, Исх. 24:11,²³⁶ но пить жертвенную кровь — это показалось бы чудовищным каждому израильтянину. Не смотря на присоединение всего (нового христианского) учреждения к празднику Пасхи и сравнение Своей смерти о установленной в законе Моисея жертвой, Иисус возвышается над всеми аналогиями ветхозаветного культа.” Учреждение Нового Завета было предсказано Иер. 31:31-34. Мысль Христа разъясняется подробно в Евр. 7 и 9.

29. Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего.

(Мк. 14:25). Вместо δε Матфея у Марка ἀμήν; вм. οὐ μὴ πίω ἀπ' αὐτοῦ τοῦ γενήματος — у Марка ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος; “с вами” Марк пропускает; вместо

²³¹ и пусть возьмут от крови его и помажут на обоих косяках и на перекладине дверей в домах, где будут есть его;

²³² А что до тебя, ради крови завета твоего Я освобожу узников твоих изо рва, в котором нет воды.

²³³ И сказал Господь Соломону: за то, что так у тебя делается, и ты не сохранил завета Моего и уставов Моих, которые Я заповедал тебе, Я отторгну от тебя царство и отдам его рабу твоему;

²³⁴ Я обратился и пошел с горы, гора же горела огнем; две скрижали завета были в обеих руках моих;

²³⁵ Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб...

²³⁶ И Он не простер руки Своей на избранных из сынов Израилевых: они видели [место] Бога, и ели и пили.

последнего выражения του πατρὸς μου у Марка του θεοῦ. В остальном выражения одинаковые. Слова Христа весьма трудны для объяснения. Прямой смысл их тот, что Он не будет пить вина вместе с учениками до Своего воскресения. На вопрос о том, пил ли Христос вино с учениками на самой вечери, можно ответить утвердительно, потому что это требовалось при вкушении пасхального агнца иудейскими обрядами (но не законом). Но чашу евхаристическую, при установлении таинства причащения, Он, несомненно, не пил, потому что трудно думать, чтобы Он пил Свою собственную кровь. Все термины, употребленные при установлении таинства, указывают именно на это. Пил ли Христос новое вино со Своими учениками после Своего воскресения, об этом сведения настолько скудны, что нельзя сказать ничего положительного. Единственное место, откуда мы можем получить указание на это, содержится в Деян. 10:41²³⁷ — но место это имеет слишком общий и неясный смысл, чтобы из него можно было что-нибудь вывести. Может быть, поэтому, что слова Христа в разбираемом стихе есть просто торжественное прощание с учениками, где образно выражена та мысль, что это близкое общение с ними на вечере есть последнее и больше не повторится до времени Его воскресения, когда наступят совершенно новые отношения между Ним и Его учениками. По Лк. 22:18, слова эти сказаны были Христом до установления таинства Евхаристии.

30. И, воспев, пошли на гору Елеонскую.

(Мк. 14:26; Лк. 22:39; Ин. 14:3). После того, как были сказаны слова, изложенные в предыдущем стихе, Христос продолжал речь, которая изложена у Ин. 13:33-38 и затем Лк. 22:31-38, причем последняя часть Ин. 13:38 по содержанию совпадает с Лк. 22:34. Затем была сказана ученикам длинная речь, изложенная в Ин. 14:1-17:26. Синоптики соприкасаются здесь с Иоанном только в нескольких пунктах, и одним из них представляется настоящий стих. На другие совпадения будет указано ниже. Таков наиболее вероятный порядок событий.

Ὑμνος, ὕμνῳ употреблялись у древних греков для обозначения хвалебных песней в честь богов. Главные признаки гимна — пение и хвала. Первоначально церковь избегала употребления этого слова, как и templum, потому что это напоминало о языческом богослужении. Но потом слово гимн получило право гражданства. Hymnus scitis quid est: cantus est cum laude Dei. Si laudas Deum et non cartas, non dicis hymnum. Si cantus et non laudas Deum, non dicis humnum. Si laudas aliquid, quod non pertinet ad laudem Dei, et si cantando laudes, non dicis hymnum (знайте, что такое гимн; он есть песнь с хвалою Богу. Если хвалишь Бога и не поешь, то это не есть гимн. Если поешь, но не хвалишь Бога, то это не есть гимн. Если хвалишь что-нибудь, не относящееся к хвале Божией, то, если и с пением будешь хвалить, это не есть гимн). У евреев, как сказано выше, была определенная “аллилуиа” при вкушении пасхального агнца. Принимал ли участие в пении Сам Иисус Христос, неизвестно. Saepe orasse in mundo Jesum legimus; cecinisse, nunquam (читаем, что Иисус Христос часто молился в мире, но чтобы Он пел, об этом не читаем никогда). Но Иустин мученик (Триф. 106) говорит, что Спаситель принимал участие в пении. Оставаться в Иерусалиме всю ночь во время празднования Пасхи не было обязательно. Как первая Пасха сопровождалась исходом евреев из Египта, так и новозаветная Пасха закончилась исшествием Христа и Его учеников из Иерусалима.

²³⁷ не всему народу, но свидетелям, предъизбранным от Бога, нам, которые с Ним ели и пили, по воскресении Его из мертвых.

31. Предсказание об отречении Петра.

31. Тогда говорит им Иисус: все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь, ибо написано: поражу пастыря, и рассеются овцы стада;

(Мк. 14:27; Ин. 16:31, 32). В предстоящее ночное время указывается на ужас, которого не выдержат ученики. Эта ночь будет временем соблазна даже для самых ближайших учеников Христа, они расстаются подобно тому, как рассеиваются овцы, когда бывает поражен пастух. Ученики расстаются все. Ссылка на Зах. 13:7.²³⁸ В цитатах евангелистов кратко передана только мысль подлинника, но в выражениях нет сходства ни с еврейским подлинником, ни с LXX. “Порази” у евангелистов заменено словом “поражу,” потому что если бы поставлено было первое слово, то слова Христа не относились бы к настоящему случаю. По словам Альфорда, цитата приведена буквально по Александрийскому тексту 20, с заменой только *πάταξον* словом *πατάξω*. Qui scandalizantur, поп in die scandalizantur, sed in nocte illa in qua proditur Christus (Ориген). Πάντες ὑμεῖς — за исключением Иуды, которого не было с учениками. Ср. Пс. 68.

32. по воскресении же Моем предварю вас в Галилее.

(Мк. 14:28). Слова евангелистов почти буквально сходны. Πραΐω — значит, вести вперед, выводить, предшествовать, предварять, опережать кого-либо. Предсказание о явлениях в Иерусалиме и около него опускается. Ученики все были (кроме Иуды) из Галилеи, и Иисус Христос указывает им, что Он встретит их или явится им на их родине. Ср. Мф. 28:10; Мк. 16:7; Ин. 21:1.

33. Петр сказал Ему в ответ: если и все соблазнятся о Тебе, я никогда не соблазнюсь.

(Мк. 16:29). Обыкновенно думают, что эти слова были следствием самоуверенности Петра. Гораздо лучше и правильнее объяснять их как выражение любви ко Христу. Судя по тому, что у Луки беседа Христа с Петром помещена раньше, чем они вышли на гору Елеонскую (22:31-34; ср. 22:39), можно думать, что Петр изъявлял о своей преданности Христу не один раз. Заявление Петра было противоположно всем действиям и поведению предателя. Ουδέποτε — никогда, а не в одну только эту ночь.

34. Иисус сказал ему: истинно говорю тебе, что в эту ночь, прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня.

(Мк. 14:30; Лк. 22:34). У всех синоптиков — разница в показании времени. По Матфею, троекратное отречение будет прежде, чем пропоет петух; по Марку — оно будет прежде, чем петух пропоет дважды; по Луке — вообще, согласно с Матфеем, но вместо положительного трижды (τρίς) — до трех раз (έως τρίς в русском переводе Луки неточно). Тут просто приблизительное указание на время отречения — самое раннее, утреннее пение петухов (см. прим. к 20:3). Это был у евреев один из способов определения времени. И, вероятно, слова Христа не были поняты в ином смысле. По поводу разноречия евангелистов было много глумлений. Но все дело можно объяснить тем, что Матфей и Лука выражаются короче, а Марк полнее. В пророческом предсказании или при его изложении во всяком случае нельзя требовать такой точности, какая желательна бывает многим крити-

²³⁸ О, меч! поднимись на пастыря Моего и на ближнего Моего, говорит Господь Саваоф: порази пастыря, и рассеются овцы! И Я обращу руку Мою на малых.

кам. Немало рассуждений велось и по поводу того, были или нет в Иерусалиме петухи. Говорили, что у иудеев они были редки; но иудеи не могли воспрепятствовать римлянам держать их. Здесь, скажем только, что если бы ни у иудеев, ни у римлян и вовсе не было петухов в Иерусалиме, то и тогда предсказание Христа и его исполнение несколько не потеряли бы своей силы. Главная цель предсказания, направленного против утверждений Петра о преданности Христу, — доказать, что, несмотря на его заверения, в самом скором времени, когда бывает пение петухов, он отречется от Него. Глубокая оригинальность и, так сказать, совершенно неожиданные обороты всего этого дела указывают вполне на его историческую действительность, которую мы можем вполне принимать даже независимо от точности или неточности частных обозначений обстоятельств этого события или подробностей.

35. Говорит Ему Петр: хотя бы надлежало мне и умереть с Тобою, не отрекусь от Тебя. Подобное говорили и все ученики.

(Мк. 14:31, с различием в выражениях). Желая обнаружить свою *любовь*, Петр теряет здесь *веру* в истинность слов Христа и возражает Ему только с теплотой любви. Ошибка Петра основывалась на недостаточном и неточном знании характера предстоящих событий. Даже самая смерть со Христом показалась Петру менее страшною, чем то, что скоро произошло в действительности. Апостолы заявили о своей преданности по примеру Петра. Можно предполагать, что злодеяние Иуды, ушедшего с вечери, теперь для них, по крайней мере, отчасти, разъяснилось, и они спешат выразить свой протест против его действий, заявляя, что они не поступят “яко Иуда.” В заявлениях Петра и учеников можно видеть косвенное указание на то, какой казалась им личность Спасителя. Он не был в глазах их обыкновенным человеком, но таким, с которым можно было даже умереть (σὺν σοὶ ἄποθανεῖν — Матфей; συναποθανεῖν σοὶ — Марк). Обстоятельство, важное для апологетики.

36. В Гефсимании.

36. Потом приходит с ними Иисус на место, называемое Гефсимания, и говорит ученикам: посидите тут, пока Я пойду, помолюсь там.

(Мк. 14:32; Лк. 22:40). Слово Гефсимания Иероним объясняет *vallis pinguis* (долина плодороднейшая), вероятнее производство от *гет шемет* — масличное точило. Место находилось на западной стороне горы Елеонской, внизу, и было первым по выходе из Иерусалима и переходит через поток Кедрон. Оно долго было не огорожено; но недавно его огородили и развели сад. Огороженное место в настоящее время занимает почти четырехугольник приблизительно 23x21 квадратных сажень, и находится во владении католических монахов, которые пускают в сад и показывают его путешественникам. Там в настоящее время растет восемь старых маслин. Вероятно, те маслины, которые росли там во время Христа, были срублены, и на месте их выросли новые, которые также устарели. Рядом с католической Гефсиманией такой же сад устроен и греками. Какое место было действительно местом молитв Христа, нельзя решить. Но подходя к загороженным садам или вступая в них, путешественник может быть уверен, что он находится на месте священнейших событий христианской истории. Слово Гефсимания по-гречески пишется раз-но: Γεθσημανεῖ, — σπηρὰνί и μανή. Из этих чтений более вероятным признается первое.

“Посидите тут” = μεῖαατε, ст. 38; “здесь” — оригинальное греческое выражение αὐτοῦ, вм. ὡδε, как у LXX Быт. 22:5; Деян. 15:34; 18:19; 21:4. Наречие ἐκεῖ вероятнее отнести к ἀπελθῶν — отойдя туда — ἐκεῖσε, а не к “помолюсь там,” как в русском. Выражение показывает, что, оставив учеников, Спаситель отошел в более тенистую часть Гефсимании для молитвы. “Он имел обыкновение молиться без них,” т.е. без учеников (Иоанн Златоуст). Так как Пасха всегда праздновалась евреями во время мартовского полнолуния, то следует думать, что луна в это время освещала Гефсиманию своим тихим блеском.

37. И, взяв с Собою Петра и обоих сыновей Зеведеевых, начал скорбеть и тосковать.

(Мк. 14:33). Марк поименовывает всех трех учеников, Петра, Иакова и Иоанна. В 36 стихе Матфея излагается намерение Христа, теперь Его действие, которое заключалось в отдалении от восьми учеников вместе с тремя, наиболее доверенными, бывшими с Ним при воскрешении дочери Иаира и на горе преображения. Он немного шел сначала с ними, и они могли заметить, как Его душу начала постигать скорбь, печаль (λυτείαθαι) и Он начал “тосковать.” Это последнее русское слово точно; но оно не выражает всего смысла греческого ἀδημονεῖν. Оно происходит от δῆμος с отрицанием “а,” и значит, собственно, удаляться от народа, таиться, скрываться, быть нелюдимым. Смысл тот, что Спаситель, находясь среди людей, как бы пребывал в безлюдной пустыне и почувствовал то, что чувствуют обыкновенно люди, удаляющиеся в далекие страны из своего отечества, “тоску по родине.” Скорбь и тоска Спасителя не были, конечно, в собственном смысле тоской по родине, но сильно походили на это тяжелое чувство, которое свойственно изгнанникам из своего отечества, ими любимого. Это крайне тяжелое и подавляющее душевные силы и способности чувство. Оно бывает, говорят, даже совершенно невыносимо, и человек иногда жертвует всем, чтобы возвратиться на родину. Мы яснее представим, как тяжело было это чувство, если скажем, что оно соединялось с предчувствием близкой смерти, и было вместе с тем “мировой скорбью,” которая свойственна бывает немногим слишком утонченным и возвышенным натурам. Но говоря вообще, мы не можем постигнуть скорби и тоски Спасителя во всей их глубине, потому что “не можем выступить из своей органической сферы, подобно тому, как орел не может подняться выше той атмосферы, в которой летает.”

38. Тогда говорит им Иисус: душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь и бодрствуйте со Мною.

(Мк. 14:34). Чрезмерная печаль и скорбь выражаются у обоих евангелистов двумя словами: περίλυτος — valde tristis и ἕως θανάτου — до смерти, — как будто такая скорбь, которая сама по себе может довести до смерти, скорбь, свойственная всем живым существам при разлуке с жизнью. Неизвестно, были ли какие-либо внешние проявления скорби Спасителя, кроме сказанных Им слов, заметные для учеников, т.е. выражавшиеся в Его наружном виде, или же ученики узнали об Его скорби только после того, как Он сказал им об этом. Приглашение, обращенное к ученикам, побыть по близости около Него в эти тяжкие минуты и бодрствовать (ὑπηρεῖτε — не спите), служит выражением тяжчайшей скорби, во время которой человек особенно ищет близости к себе людей и заботится об их особенном сочувствии.

39. И, отойдя немного, пал на лице Свое, молился и говорил: Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты.

(Мк. 14:35; Лк. 22:41). Лука поясняет: отошел от учеников на расстояние, на какое можно забросить камень, — приблизительное определение расстояния, вполне понятное. На таком расстоянии три ученика не могли расслышать всех молитвенных слов, произнесенных Спасителем, но были в состоянии уловить некоторые моменты Его молитвы. Как это ни странно, во многих кодексах здесь употреблено слово, совершенно противоположное слову “отошед,” и значит “подошед” (προσελθών) у Матфея и Марка. Это считали ошибкой переписчика, который здесь вставил лишнее “σ” и написал προσελθών вместо проελθών (так в ВМПΣ, лат., Вульгате и Сиропинайском. По некоторым чтениям, следовательно, выражение не значит, что Спаситель отошел от учеников немного, а приблизился к ним немного. Считать это выражение ошибкой переписчика нелегко, потому что “σ” встречается у двух евангелистов. Можно думать, поэтому, что Спаситель, удалившись на расстояние, на какое можно бросить камень, потом приблизился опять к ученикам немного. Такое толкование примиряет вполне показания Матфея и Марка с показанием Луки, который говорит только об удалении (ἐπιστάσθη). Понятно, что μικρόν (немного) может относиться только к προσελθών, а не к ελεσεν. Во время Своей молитвы Спаситель “пал на лицо Свое,” т.е. пал на землю и, может быть, распростерся, хотя об этом последнем и нельзя непременно заключать из ελεσεν ἐπί πρόσωπον αὐτοῦ (Мф.), или ἐπίπτεν ἐπί τῆς γῆς (указывается на неоднократное падение на землю — Марк). Оба эти выражения можно понимать так, что Он преклонил только колена (Лука) и лицом наклонялся до земли. Повторял ли Спаситель одни и те же слова во время Своей молитвы, или прибавлял и другие, неизвестно. Три ученика, которым одним они были слышимы, сохранили только то, что изложено в разбираемом стихе и параллелях. Спаситель молился о том чтобы, если возможно, Ему не подвергаться страданиям, которые Он называет “чашею страданий” (см. прим. к 20:22). Но Он в этом деле отклоняет, так сказать, действие Своей собственной человеческой воли, и желает, чтобы все было так, как угодно Отцу.

40. И приходит к ученикам и находит их спящими, и говорит Петру: так ли не могли вы один час бодрствовать со Мною?

(Мк. 14:37). Вместо προσέρχεται (приходит) теперь у обоих евангелистов просто έρχεται — идет. Три раза у Матфея и Марка повторяется “и:” “и идет,” “и находит,” “и говорит.” В этом повторении видят “простой пафос” евангельского рассказа. По всей вероятности, ученики первоначально с напряжением следили за молитвой Христа. Но вследствие этого самого напряжения еще более усилилось их утомление во время бессонной и страшной ночи. Глаза друзей Христа отяжелевают от скорби (Лк. 22:45), и это было в то время, когда враги Его бодрствовали. Подойдя к ученикам, Господь обращается к Петру. Он более всех мог оказать Ему сочувствия, поддержать и утешить Его во время тяжелой предсмертной агонии. Но, обращаясь к Петру, он говорит всем ученикам: “так ли не могли вы” — так неужели у вас не достало силы, терпения, самообладания, чтобы удержаться от сна. Слово “так” указывает на противоположность между тем, что было в действительности, и тем, чему следовало быть. Ученики должны были бодрствовать, но вместо того спали. В речи нет и тени упреков и обличений, а скорее выражается в ней та же печаль и скорбь. Μίαν ὥραν — один час — считается указанием, что Христос молился один час. Но слово это следует принимать в общем значении — непродолжительного времени, хотя и возможно, что Христос молился около часа.

41. бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна.

(Мк. 14:38). Простейшее, совершенно немногословное и чуждое всякого упрека объяснение состояния учеников. Они уснули, но им нужно было бодрствовать и молиться. Им предстояли искушения. Бодрствование заставило бы их быть на страже, а молитва сделалась бы для них орудием для отражения искушений. Наставление всем людям, которым угрожает искушение. Дух сам по себе всегда бывает бодр; но он уступает немощи плоти. Не дух, а плоть бывает причиной искушения человека. Сам Спаситель в это время подвергался сильнейшему искушению — пройти мимо чаши страданий, которую дал Ему пить Отец Небесный. Подчинение воле Отца, бодрствование и молитва предохраняли Его от согласия на это искушение.

42. Еще, отойдя в другой раз, молился, говоря: Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя.

(Мк. 14:39). Теперь у Матфея и Марка ἀλελθών вместо просελθών как и в 44 стихе. Ученики проснулись, и опять были оставлены. “В другой раз” некоторым кажется “плеоназмом,” повторением слова “еще.” Но если бы выпустить выражение, то можно было бы думать, что Христос подходил к ученикам и уходил от них несколько раз. Марк, впрочем, пропускает это выражение. Но Матфей в данном случае желает соблюсти особую точность. Слов “чаша сия” нет в лучших рукописях. Вместо них “это” (τούτο): “если не может это миновать Меня” и проч. По Марку, слова Спасителя были те же, какие были Им произнесены в первый раз. Но, по Зигабену, εἰκόσ δε καί ἐκεῖνον (т.е. слово), καί τούτον εἰπεῖν (по-видимому, сказал то и другое), т.е. и первые слова, и те, какие изложены у Матфея. В этой молитве содержится теперь просьба, обращенная к Богу, не столько о том, чтобы Христа миновала чаша страданий, сколько об исполнении самой воли Божией. Молитва напоминает третье прошение молитвы Господней.

43. И, придя, находит их опять спящими, ибо у них глаза отяжелели.

(Мк. 14:40; Лк. 22:48). У Марка с незначительными изменениями в речи и добавлением: “и они не знали, что Ему отвечать.” Что указанные слова Луки и дальнейшие относятся именно к этому моменту страданий в Гефсимании, представляется более вероятным, чем отнесение их к первоначальным моментам молитвы.

44. И, оставив их, отошел опять и помолился в третий раз, сказав то же слово.

(Лк. 22:43-44). Марк не говорит о том, что молитва была тоекратная. Но, по Мк. 14:41, Спаситель возвращается к ученикам “в третий раз.” В молитве об исполнении воли Отца выражено было согласие предать Себя в руки смерти, которая была путем возвращения Христа в лоно Отца. Неоднократное возвращение к ученикам свидетельствовало как бы о любви к покидаемой жизни. Цан сравнивает эти действия Христа с колебаниями магнитной стрелки, которая, будучи отклонена от полюса, через несколько времени, после дрожаний и колебаний, опять становится неподвижной и указывает, в каком направлении находится полюс. Нельзя думать, что во время молитвы Христос повторял одни и те же слова.

45. Тогда приходит к ученикам Своим и говорит им: вы всё еще спите и поживаете? вот, приблизился час, и Сын Человеческий предается в руки грешников;

(Мк. 14:41; Лк. 22:45, 46). Некоторые считали слова Христа “вы все еще спите и почиваете” за иронию, порицание и сарказм. С этим нельзя согласиться, потому что совершенно невероятно, чтобы Спаситель стал иронизировать или выражаться саркастически в столь важные и торжественные минуты Своих страданий. Το λοιπόν, встречающееся у Матфея и Марка, значит “к концу, напоследок, впрочем” (русск. “все еще;” Вульгата — jam). На других языках выразить здесь греческую речь довольно трудно, и потому выражение переводят разное, а иногда и совсем не переводят. Евфиний Зигабен добавляет произвольно εἰ δύνασθε: если можете, спите и почивайте. Некоторые считали эту речь во-просительною.

Смысл: вот, наступил конец, осталось очень мало времени. Спите и почивайте! (Так в славянском переводе. *Прим. ред.*) Затем быстрый и неожиданный оборот речи: вот, приблизился час! Слово ἰδοὺ указывает на неожиданность и важность предстоящих событий; оно употреблено два раза, в этом и следующем стихе. Но смысл его в обоих стихах не один и тот же. Здесь указывается на важность момента, когда Сын Человеческий предается в руки грешников.

46. встаньте, пойдем: вот, приблизился предающий Меня.

(Мк. 14:42). Противоположение речи предыдущего стиха: спите и почивайте. Теперь: пробуждайтесь, поднимайтесь (ἐγείρεσθε). Слова, изложенные в 45 и 46, сказаны были, несомненно, одновременно и без промежутка. Неподражаемый реализм в изображении быстрой смены исторических событий. Ἀρχὴν вместо πορεύμεν; у греков слово часто употреблялось полководцами, как военный термин, когда нужно было звать воинов на борьбу, подвиги и страдания.

47. Взятие под стражу.

47. И, когда еще говорил Он, вот Иуда, один из двенадцати, пришел, и с ним множество народа с мечами и кольями, от первосвященников и старейшин народных.

(Мк. 14:43; Лк. 22:47; Ин. 18:3). Синоптики все повторяют выражение “один из двенадцати.” Как будто это казалось им особенно удивительным, ни с чем несообразным и крайне чудовищным! Втайне подготовлявшаяся измена Иуды, теперь переходит в открытую его деятельность. Иуда сделался предводителем. Как видно из сопоставления евангельских заметок, разбросанных в разных местах, он вел за собою отряд римской когорты с хилиархом (σπεῖρα — Ин. 18:3,12), первосвященнических служителей и рабов. Возможно, что здесь присутствовали и некоторые из самих первосвященников и старейшин, если понимать слова Луки (22:52) буквально. Всю эту толпу Матфей называет ὄχλος πολὺς (множество народа), а Марк и Лука просто ὄχλος. Множество народа было, очевидно, необ ходимо потому, что опасались неудачи вследствие народного возмущения. К римской когорте присоединили частных (не военных) лиц, чтобы придать, очевидно, всей этой толпе более внушительный вид. Может быть, мечами были вооружены только воины из римской когорты; остальные шли с палками или дубинками (ξύλα, fusyеs). Иоанн добавляет “с фонарями и светильниками.”

48. Предающий же Его дал им знак, сказав: Кого я поцелую, Тот и есть, возьмите Его.

(Мк. 14:44). Марк добавляет: “и ведите осторожно.” Некоторые задавали вопрос, для чего Иуда дал знак, когда Христос был всем хорошо известен. Ориген дает на этот вопрос весьма оригинальный ответ. “До нас дошло предание о том, что Он (Иисус Христос) имел два вида: один тот, в котором Он казался всем, а другой — во время Его преображения пред учениками на горе, когда лицо Его просияло, как солнце. Более того, каждый видел Его таким, каким видеть был достоин. И когда Он Сам (тут) был, то казался многим как бы не Собою Самим. Поэтому хотя Его и часто видала толпа, шедшая с Иудой, однако было нужно, по причине Его преображения, чтобы Иуда указал на Него.” Указывая на Ин. 18:4-6, Ориген замечает: “видишь, что Его не узнали, хотя и часто видели, вследствие Его преображения.” Мы не думаем, чтобы для объяснения знака, поданного Иудой, было нужно прибегать к такому толкованию. Указание или знак требовались просто потому, что была ночь, Иисус Христос был не один и самое место, где Он находился, доставляло, может быть, возможность бегства. На знак Иуды можно, поэтому, смотреть, как на простую предосторожность и точность, устраняющую всякую возможность ошибки. Чтобы не было никакой ошибки, — так мог говорить Иуда сопровождавшей его толпе, — берите того, кого я поцелую. Это был такой знак, который превосходил всякие другие знаки своею ясностью и несомненностью. Но, не считая мнение Оригена пригодным для объяснения причин знака, поданного Иудой, мы можем, однако, вполне допустить, что слова Оригена имеют весьма глубокий смысл. Не только христиане, но и язычники знали и знают о Христе. Но каждому Он представляется в тысячах различных видов, соответственно образованию и развитию, умственному и нравственному. Можно даже говорить, что каждый человек носит в душе своей своего собственного Христа. Оставаясь одним в тем же, Он является в разном виде мужчинам и женщинам, здоровым и больным, богатым и бедным, ученым и простым. Предание, на которое указывает Ориген, могло быть только рефлексом этого в высшей степени замечательного, легко понятного и исторического факта. Если Христос обладает такою силою, превосходящею в высшей степени силу других известных и знаменитых в истории личностей в духовной сфере, то отнюдь нельзя совершенно отрицать, что, и находясь во плоти, Он также представлялся разным лицам под различными видами, и они то узнавали, то не узнавали Его (ср. Мф. 14:26; Мк. 6:49; Лк. 7:49; Ин. 1:10) — Ἐδῶκεν (дал) — dedit, вероятно, при самом приближении ко Христу или несколько ранее; это был скорее импровизированный, чем заранее обдуманый и условленный знак.

49. И, тотчас подойдя к Иисусу, сказал: радуйся, Равви! И поцеловал Его.

(Мк. 14:45; Лк. 22:47). Речь у Луки короче, чем у других синоптиков. Они пропускают весь рассказ Ин. 18:4-9.

По русскому переводу “тотчас” относится к “подошел.” Мейер объясняет тотчас после того, как Иуда дал знак. В Сиронайском кодексе порядок несколько изменен, сначала говорится о целовании, потом о приветствии. В Александрийском кодексе выпущены слова: “и поцеловал Его.” То, что было, хорошо выражено у Марка: “и пришед тотчас подошел к Нему и говорит: Равви! (один раз — по лучшим чтениям) и поцеловал Его.” Евангелисты указывают вообще на быстроту действий Иуды; но мельчайшие детали события на основании их показаний трудно определить. Глагол катеφίλησεν (поцеловал) отличен от употребленного в 48 стихе φιλῆσω (поцелую) и не выражен в русском и других переводах. Лучше можно передать значение его так: “расцеловал,” — может быть, несколько раз, но, вероятнее, только один, причем целование не только было всем видно,

но и слышно. Иуда как бы чмокнул, целуя Христа. Какая тут противоположность всякому истинному, нелицемерному, происходящему от любви целованию! Какая глубокая и несомненная правдивость повествования! Кто мог выдумать что-нибудь более простое и вместе с тем в немногих словах так хорошо выразить всю глубину человеческого падения! Неудивительно, если “целование Иуды” вошло в поговорку. В двух словах тут целый психологический очерк, целая нравственная система. С одной стороны, Иуда хочет прикрыть своим целованием свою душевную низость и крайнюю подлость. С другой, целование — знак любви — делается символом самого ужаснейшего предательства и злобы. Всякий, подумав об этом, скажет, что так бывает и даже очень часто в действительной жизни. Слово “радуйся” (χαίρε) было обычным приветствием и по смыслу вполне равняется нашему: “здравствуй!”

50. Иисус же сказал ему: друг, для чего ты пришел? Тогда подошли и возложили руки на Иисуса, и взяли Его.

(Мк. 14:46; Лк. 22:48). В русском переводе речь вопросительная: для чего ты пришел? При толковании этого стиха встречаются очень большие филологические затруднения. Доказано, что вместо εφ'ὁ λόγος если бы речь была вопросительною, стояло бы ἐπί τί λόγος, и отсюда не найдено исключений в дошедших до нас памятниках греческой литературы. На этом основании речь Христа к Иуде ни в каком случае (вопреки русскому и другим переводам) нельзя считать вопросительною. Да и на основании внутренних соображений понятно, что Спаситель не мог предложить Иуде такого вопроса, не мог спрашивать его, для чего он пришел, потому что это было, без сомнения, Христу хорошо известно. Но если эта речь не вопросительная, то получается одно только придаточное предложение без главного: для чего ты пришел. Чтобы объяснить это, прибегали к различным догадкам и предположениям. Блясс (Gram. с. 172) считает совершенно невероятным применение ὅτις или ὅς в прямом вопросе, за исключением случаев, когда ο, τί, “почему” ради краткости (?) ставится, по-видимому, вместо τί. Так, Мф. 9:11, 28; 2:16 и др. Несмотря, впрочем, на это утверждение, Блясс говорит, что εταίρε есть испорченное αἵρε или εταίρε — “возьми то, для чего ты пришел.” Такое мнение представляется однако ни на чем не основанной догадкой, потому что чтение: εταίρε, εφ'ὁ λόγος доказывается сильно. В эльзевирском издании: εταίρε, εφ'ὁ λόγος — чтение это должно быть отвергнуто, хотя его принимают Златоуст, Феофилакт и другие (у Иеронима вопросительное предложение, как в Вульгате: amice, ad quid venisti?). Евфимий Зигабен замечает, что εφ' ὧ λόγος не следует читать как вопросительное предложение, ибо Спаситель знал, зачем пришел Иуда; но как возвышение; ибо оно означает: то, для чего ты пришел, делай (подразумевается πράττε) согласно своему намерению, оставив покрывало. Наконец, некоторые понимали выражение, как восклицательное: друг, на что ты приходишь или являешься! Πάροι можно производить от εἶμι и от ἔναι (Цан). Наиболее представляется вероятным, что здесь просто недоговоренная речь, после которой можно было бы поставить многоточие. Смысл тот, что Иисус Христос не успел еще договорить Своих слов Иуде, как подошли воины и наложили на Христа руки. При этом толковании дальнейшую речь можно только подразумевать; но что именно подразумевать, сказать очень трудно.

Слово εταίρε (товарищ, друг, у Лк. 22:48 — Иуда) употреблено не в том смысле, что Христос хотел назвать Иуду Своим другом или товарищем, а как простое обращение, которое употребляется у нас по отношению к лицам, нам *неизвестным*, “любезный” и др. У Луки добавлено: “целованием ли предаешь Сына Человеческого?” — выражение, кото-

рое также можно не считать вопросительным: “Иуда, ты лобзанием предаешь Сына Человеческого” — простое констатирование факта и обличение Иуды за его лицемерный поступок.

По данному Иудой знаку, прибывшие быстро подошли, возложили на Иисуса Христа руки, несомненно, связали их (Ин. 18:12), взяли и повели с собою.

51. И вот, один из бывших с Иисусом, простерши руку, извлек меч свой и, ударив раба первосвященникова, отсек ему ухо.

(Мк. 14:47; Лк. 22: 50; Ин. 18:10). Синоптики выражаются неопределенно — один из них, кто-то, некто из бывших с Иисусом и проч. Но Иоанн называет здесь Петра. В этом умолчании видят одно из доказательств раннего происхождения синоптических Евангелий, когда прямо упоминать имя Петра было опасно. Поступок Петра вполне согласуется с его обычною горячностью и несдержанностью. Но откуда у него взялся меч (μάχαρα у всех евангелистов)? Был ли меч у одного только Петра или же и у других апостолов? Носили ли все они или один Петр свои мечи с дозволения Христа, или только, так сказать, без Его ведома? Вот труднейшие вопросы. Но как бы мы ни объясняли это место, мы должны твердо установить наперед, что здесь нет ни малейшего одобрения смертной казни, вопреки мнениям разных современных книжников, фарисеев и лицемеров, потому что даже с чисто априорной точки зрения ни в каком случае нельзя допустить, чтобы Христос, хотя бы только в исключительных случаях, когда-либо одобрял смертную казнь. Присутствие меча у Петра Златоуст и другие объясняли тем, что это был не меч, а просто нож, нужный для заклания пасхального агнца, взятый Петром с пасхальной вечери. Это мнение — единственное, которое может быть принято. Употребленное здесь слово μάχαρα — лат. Culter, евр. хереб, означает прежде всего нож, который употреблялся при заклании жертвенных животных, потом кинжал и вообще короткий меч, а большой и широкий меч назывался ρομφαία. По всей вероятности, один Петр, — но едва ли Иоанн, pripravлявший вместе с Петром пасхальную вечерю (Лк. 22:8), — взял с собой этот нож, не спросив Иисуса Христа, так как в противном случае трудно было бы объяснить дальнейшие слова Христа ст. 52 и сл. Нож взят был, конечно, не с военными целями, но на случай опасности, — предусмотрительность, весьма характеристичная для Петра. При взятии Христа Петр хотел защищаться, не рассуждая о том, что это было бесполезно. Он, простерши или протянув руку, “извлек” — вероятно, не из ножен, но привязанный — выражение у Ин. 18:11 “ножны” (у Матфея — место) может означать вообще всякое место, куда можно закладывать нож (θήκη), — и ударил первосвященнического раба, может быть, с намерением отсечь или рассечь ему голову, но, очевидно, промахнулся и отсек ему только ухо. “Ухо” по-гречески не ους, а ώτίον у Матфея и Иоанна, у Марка ώτάριον — уменьшительное от ους, и означает, собственно, “ушко.” Уменьшительные (τα ρογία — носики, το το όμμάτιον — глазок, στήθιδιον — грудка, χελύναον — губка, σαρκίον или σαρκίδιον — тельце, кусочек мяса) часто употреблялись в греческой народной речи.

52. Тогда говорит ему Иисус: возврати меч твой в его место, ибо все, взявшие меч, мечом погибнут;

(Лк. 22:51; Ин. 18:11). Спаситель повелевает Петру оставить свой нож без употребления. Далее приводится причина, почему это так. Альфорд считает “мечом погибнут” заповедью и говорит, что здесь не только будущее, но и будущее повелительное: пусть ме-

чом погибнут или должны погибнуть. При таком толковании смысл слов Христа был бы ясен; но в подлиннике нет повелительного наклонения будущего времени. Иларий говорит: “не все, которые носят меч, обыкновенно мечом погибают. Многие погибают от горячки или от какого-нибудь другого случая — те, которые пользуются мечом или по должности судей или вследствие необходимости сопротивления разбойникам.” Августин затруднялся толкованием этих слов. Другие думают, что здесь — общая мысль, напоминающая древний закон о мести (Быт. 9:6²³⁹), или народное выражение (поговорка), по которому наказанием для каждого служат его недостатки (ср. Откр. 13:10). Нельзя эти слова относить только к Петру, потому что, — независимо от их общего смысла, — несомненно, что Петр никогда после того не поднимал ни на кого меча и, однако, сам погиб от меча; или что изречение относилось к иудеям, погибшим от меча римлян, потому что в этой самой толпе, взявшей Христа, именно римляне, вероятно, и владели мечами. Не остается ничего больше, как понимать выражение только в общем смысле; и если мы раскроем ветхозаветную Библию, то найдем множество подобных же общих изречений, например, у Сираха, в Притчах и проч., которые нельзя принимать в совершенно безусловном смысле, не допуская никаких исключений. Так и слова Христа допускают множество исключений, в общем своем значении не переставая быть вполне верными. Несомненно только, что Христос, произнося Свои слова, запретил всем людям иметь меч и употреблять его в качестве защиты или для производства насилия. Отступления *ветхого человека* от этой истины вследствие необходимости или каких-либо других причин могут иметь опасные последствия для него же самого — поднимая меч, eo ipso одобряете поднятие его и другими, и это может пасть на его собственную голову.

53. или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов?

Только у Матфея. Слово “умолить” есть не собственный перевод греческого глагола *παρακαλέω*, слож. из *πάρá* — у (означает близость) и *καλέω*, зову, значит, призываю кого-нибудь к себе, чтобы призываемый находился близко. Молить, умолять, выражается другим глаголом — *προσεύχεσθ*, который употребляется специально для обозначения молитвы. Все предложение следует считать вопросительным, а не только кончая словами “Отца Моего.” Но последняя половина стиха имеет при этом больше утвердительный, чем вопросительный смысл. Двенадцать поставлено в соответствие не столько с числом апостолов, которых было теперь одиннадцать, сколько с числом апостолов вместе с Самим Иисусом Христом. Смысл тот, что, по мысли Петра, двенадцать лиц могли выступить теперь против вышедшего для взятия Христа народа. Но, говорит Спаситель, никакой защиты ни со стороны Его, ни апостолов не нужно. Если бы потребовалась защита, то были бы посланы Богом двенадцать легионов Ангелов. Легион — отряд римского войска до 6000 человек. Понятно, что выражение Христа следует понимать в общем смысле, что на Его защиту явилось бы великое множество Ангелов. “Теперь” ставится в одних рукописях пред “умолить” (как в русском), и после слов “предоставить” в других. Последнее чтение более вероятно (как в Вульгате — *modo*). Слово, вероятно, вставлено было пред “умолить” потому, что переписчикам казалось нецелесообразным, чтобы Христос не мог *теперь* же умолить Отца и совсем не сказал об этом.

²³⁹ кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию;

54. как же сбудутся Писания, что так должно быть?

(Ин. 18:11 (конец), в других выражениях и почти о другом предмете). Предложение вопросительное, хотя некоторые думали и иначе. Ссылка не на отдельные места Писания, а на все Писание (ср. Лк. 24:44). Сознание Христа в такие минуты, когда Его вели на страдания, что именно теперь и именно на Нем исполняются слова Писания, не свойственно обыкновенным людям.

55. В тот час сказал Иисус народу: как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями взять Меня; каждый день с вами сидел Я, уча в храме, и вы не брали Меня.

(Мк. 14:48, 49; Лк. 22:52, 53). Иоанн замечает, что воины, тысяченачальник и служители иудейские взяли Иисуса и связали Его (18:12). Слова, приведенные синоптиками, произнесены были, вероятно, во время пути к Иерусалиму, на что указывает употребленное у Матфея неопределенное обозначение времени (“в тот час”), т.е. в тот час, когда Христос был взят и связан. В словах Христа слышен горький упрек. Самое первое поругание заключалось в том, что Он к “злодеям причтен был.” Но Он не был ληστής, разбойник. Это сильно выражено в словах “сидел Я” (ἐκάθηζόμην), которые, с одной стороны, указывают на обычай Христа учить в храме “сидя,” а с другой — на полную противоположность Его мирной и спокойной деятельности — деятельности разбойников, подвижной, тайной и полной опасностей. На людей, взявших Христа, такое разоблачение всей бессмыслицы содеянного не повлияло и не могло повлиять, потому что они были простыми исполнителями *высших велений*, как в весьма узком (велений первосвященников), так и в самом широком (велений Божиих) смысле. Но если слова Христа не были назидательны для окружающих Его лиц (хотя, может быть, и не безусловно), то они глубоко назидательны для нас. Как часто бывало, что с оружием и дрекольями выступали против людей, которые занимались совершенно мирною деятельностью! Лука добавляет: “но теперь ваше время и власть тьмы.”

56. Сие же всё было, да сбудутся писания пророков. Тогда все ученики, оставив Его, бежали.

(Мк. 12:50,51). Речь у Марка:... και ουκ ἐκράτ' σατέ με ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί (и вы не брали Меня; но да сбудутся Писания) показывает, что слова у Матфея сказаны были Самим Христом, а не суть вставочное замечание евангелиста. Такое понимание естественно. Сначала Спаситель сказал ученикам, что на Нем должны исполниться Писания (ст. 54); теперь говорит сопровождавшему Его народу о том же и почти в тех же словах. Как там, так и здесь нет ссылки на определенные места писания. Под “писаниями пророков” разумеется весь Ветхий Завет. Ὅλον (все) показывает, что слова Христа относились ко всем событиям Его взятия под стражу.

Видя бесполезность сопротивления и почувствовав страх, ученики разбежались. Это бегство непрямо показывает, как страшны и серьезны были наступившие события и как страшны были те люди, в руки которых был предан Христос. Из Евангелий не видно, чтобы учеников в самом начале взятия Христа кто-нибудь трогал или даже подозревал в чем-либо. Однако на них напал такой ужас, что они считали нужным бежать. Разбежались все ученики, не исключая самых преданных. Христос, среди Своих врагов, остался один. Это было им предсказано (Мф. 26:31). Исполнение предсказания носит на себе такие внутренние и внешние признаки исторической достоверности, что сомневаться в действи-

тельности передаваемых событий могут только немногие. У Мк. 14:51, 52 здесь добавочный рассказ о следовавшем за Христом юноше.

57. Суд и поругание.

57. А взявшие Иисуса отвели Его к Каиафе первосвященнику, куда собрались книжники и старейшины.

(Мк. 14:53; Лк. 22:54; Ин. 18:13, 14). Иоанн свидетельствует ясно, что сначала Иисус Христос отведен был к первосвященнику Анне. Но был ли первый допрос именно у Анны, сомнительно. Анна был прежде первосвященником, но теперь был заштатным, находился на покое, как сказано выше. Оба они, Анна и Каиафа, были людьми злыми и, по-видимому, совершенно ничтожными. Неизвестно, хотели ли взявшие Христа выразить своим поступком свое почтение к Анне; или он принимал деятельное участие в заговоре Христа и все делалось согласно его распоряжениям. Анна отослал связанного Христа к зятю своему, первосвященнику Каиафе, куда и собрались, по Матфею, книжники и старейшины, по Марку, первосвященники, старейшины и книжники; а Лука упоминает только о “доме первосвященника.” Это было неофициальное собрание Синедриона в ночное время. Анна и Каиафа жили, вероятно, на одном дворе, хотя и в разных домах.

58. Петр же следовал за Ним издали, до двора первосвященникова; и, войдя внутрь, сел со служителями, чтобы видеть конец.

(Мк. 14:54; Лк. 22:54, 55; Ин. 18:15, 16). Иоанн сообщает здесь живые подробности очевидца событий, каким образом Петру удалось войти во двор первосвященника. Первоначально ученики разбежались. Они, конечно, не могли убежать куда-нибудь далеко. Когда панический страх миновал и они увидели, что им самим бояться нечего, то, под покровом ночи, некоторые из них по крайней мере, пробрались незаметно в Иерусалим и им удалось войти даже в самый двор первосвященника. Это были Петр и Иоанн. Об остальных же ничего не слышно до самого времени воскресения. Петру, вероятно, особенно хотелось узнать, каков будет “конец.” Желая его видеть, он допускает действия, которые, можно сказать, были больше действиями любви и преданности, чем строго обдуманно.

Дальнейший порядок изложения событий евангелистами здесь очень труден. Если следовать Луке (22:56-62), то дальнейшим событием было отречение Петра (Мф. 69-75; Мк. 14:66-72). Если Матфею и Марку, то Мф. 26:58 и Мк. 14:54, 55 нужно считать как бы введением к дальнейшей трагедии отречения Петра, прерванной теперь допросом Христа. Мы, естественно, будем следовать изложению Матфея.

59. Первосвященники и старейшины и весь синедрион искали лжесвидетельства против Иисуса, чтобы предать Его смерти,

(Мк. 14:55). Слова “старейшины” нет в лучших кодексах, как и у Марка, рассказ которого сходен, но не буквален. Слово, вероятно, поставлено было первоначально на полях и потом перешло в текст. Говоря об этом событии, Мерке рассуждает: “зачем им (т.е. судьям Христа) нужно было искать лжесвидетельства, когда они были убеждены, что Иисус виновен? Ложных свидетелей приглашают раньше, чтобы действовать наверняка, а здесь все представляется делом случая. Восточные знают очень хорошо, как добывать свидетельства, даже ложные. Ψευδομαρτυρία есть древний (uralte), проникший во все греческие, латинские, армянские и мемфитские кодексы, тенденциозный подлог.” (Falschung).

Однако уже при первом знакомстве с показаниями евангелистов видим, что у них все дело представляется как бы *implicite* совершенно естественным. Первоначально враги Христа желают подождать, взять Его после праздника, чтобы не произвести народной смуты. Но предательством Иуды доставляется им неожиданный и благоприятный случай привести свой замысел в исполнение на самом празднике. Не нужно забывать при этом, что для предания смерти требовался утвердительный приговор Пилата. Все это побуждает их искать немедленно же “лжесвидетельства.” Оно необходимо, и без него нельзя обойтись. Вопреки мнению Меркса трудно предоставить и изложить более живую и ясную картину того, что было, чем как это сделали евангелисты. Тут всякий, знающий, каковы бывают злые, бесчестные, подлейшие люди, найдет совершенно объективное и точное изложение событий. Все заставляло врагов Христа спешить, и ввиду приближавшейся пасхальной субботы, и вследствие опасений, как бы Обвиняемый не избег *заранее* определенного Ему наказания. Собрание состоялось, вероятно, после 12 часов (по нашему счету) ночи, после вкушения пасхального агнца. Забыто было, как и часто забывается при подобных обстоятельствах, что наступил праздник Пасхи, и что спорадические и небесные постановления устного и письменного закона предписывали в день опресноков, следовавший за пасхальной вечерей, ничего не делать. Все это так глубоко характеристично и понятно, что не требует даже и объяснений.

60. и не находили; и, хотя много лжесвидетелей приходило, не нашли. Но наконец пришли два лжесвидетеля

(Мк. 14:56, 57). Очевидно, что вопреки желанию врагов Христа избавиться от Него при возможно меньшем шуме, события начали уже возбуждать этот шум и грозили народной вспышкой. Для взятия Христа вышло “множество народа” (Мф. 26:47). Уже одно это обстоятельство показывает, что медлить и таиться было невозможно. Враги Христа походили теперь на людей, примкнувших к движущейся народной толпе, которая постепенно разрастается. Они начали двигаться вместе с толпой не туда, куда, может быть, хотели, но куда двигалась толпа. Этим движением толпы вполне объясняется и появление *πολλῶν προσελθόντων ψευδομαρτύρων* — выражение, которое объясняется у Марка, *πολλά γὰρ ἐψευδομαρτύρουσαν κατ’ αὐτοῦ, καὶ ἴσαι αἱ μαρτυρίαι οὐκ ἴσαν* — многие лжесвидетельствовали против Него и равными (лжесвидетельствам, на основании которых можно было осудить на смерть) эти свидетельства не были. Толпа как бы уловила желания и намерения своих народных начальников. Им ничего не нужно было, кроме лжесвидетелей. И толпа высылает немедленно их. Но они никуда не годны; их свидетельства противоречивы и не ведут к цели. Неизвестно, что говорили эти многие лжесвидетели. Но если бы евангелисты сообщили нам, что как только Иисус Христос приведен был на суд к первосвященнику, то немедленно выступили заранее приглашенные им лжесвидетели, которые и обвинили Его в преступлениях, наказываемых смертью, то мы, вероятно, нелегко и нескоро поверили бы их рассказам. Нужны были как можно скорее лжесвидетели — но их не было! Что это, как не самая действительная, неподдельная и ничем не фальсифицированная историческая истина? Но, наконец, (ἕσπερον), не на большом протяжении времени, а на сравнительно не продолжительном, выступили два свидетеля, свидетельства которых, при этой очевидной лжесвидетельской скудости и нелепостях, могли хотя сколько-нибудь походить на дело и прекратить эти поспешные и томительные искания лжесвидетельств.

Двоих свидетелей было достаточно. Это было по закону (Втор. 19:15²⁴⁰). Выражение Матфея на греческом (по лучшим чтениям) несколько характеристичнее, чем в русском тексте: “но наконец пришли два (“лжесвидетеля” в подлиннике по лучшим чтениям нет).” Ср. 3 Цар. 21:13²⁴¹.

61. и сказали: Он говорил: могу разрушить храм Божий и в три дня создать его.

(Мк. 14:58). “В три дня” — в продолжение (διὰ) трех дней. Речь у Матфея краткая, простая и немногословная. Но у Марка слышно даже (на греч.), как здесь заплетается лжесвидетельский язык. Приглашенные лжесвидетели должны были говорить пред высшими народными начальниками. Естественно, если они пришли в смущение и говорили нескладно, грубо и неблагозвучно. Свидетели сами слышали когда-то речь Христа к иудеям (Ин. 2:19), и им самим показалось изумительным и странным Его заявление о том, что можно построить такое громадное здание в течение трех дней! Лица, искавшие лжесвидетелей и приносившие лжесвидетельства, выставляли против Христа обвинение в уклонении от истины. Лжесвидетели излагают речь Христа (Ин. 2:19) своими словами, совершенно не так, как она излагается у евангелиста. Но сущность дела они передают вполне точно. Видно, что свидетели были из простой толпы и, вероятно, не стояли на той юридической высоте, на какой стояли сами собравшиеся судьи. Последние могли бы выставить против Христа более тяжкие обвинения, конечно, со своей собственной точки зрения. Они могли бы обвинить Его, например, в нарушении субботы или в изгнании бесов силою Вельзевула. Но, будучи судьями, они не могли быть свидетелями, и потому не высказывают обвинений, непонятных простецам. Посторонние же свидетели свидетельствуют только о том, что казалось им особенно несообразным, бросалось им в глаза и тревожило их слух.

62. И, встав, первосвященник сказал Ему: что же ничего не отвечаешь? что они против Тебя свидетельствуют?

(Мк. 14:59,60). В русском — два вопроса. Первый вопрос понятен, второй: “что они против Тебя свидетельствуют?” — нет. Первосвященник не мог и, конечно, не хотел спрашивать Христа о том, что про Него говорили свидетели. В Вульгате один вопрос: *nihil respondes ad ea, quae isti adversum te testificantur*?

Ты ничего не отвечаешь (ничего не можешь сказать или ответить) на то, что они против Тебя свидетельствуют? Этот перевод правилен и понятен. Но новейшие немецкие переводчики возвращаются к прежней конструкции, принятой в русском переводе (*nichts antwortest du? Was zeugen diese wider dich?*), с двумя вопросами. Такую конструкцию принимает и Блясс (Gram. с. 172, прим.). Основанием для принятия двух вопросов было преимущественно то, что ἄποκρίνω требует после себя проς, так что если бы был один вопрос, то поставлено было бы ἄποκρίνη проς τί. Но так бывает не всегда, ἄποκρίνω соединяется и с дат. и с винит, без проς (см. Кремер, Word. с. 566). Таким образом, правильнее считать всю речь 62 стиха за один вопрос, а τί в настоящем случае может быть ὅτι, хотя в этом последнем допущении и не представляется особенной надобности. Реальный смысл вопроса первосвященника, не зависимый от филологии и формы, понятен. Как бы ни были слабы и

²⁴⁰ Недостаточно одного свидетеля против кого-либо в какой-нибудь вине и в каком-нибудь преступлении и в каком-нибудь грехе, которым он согрешит: при словах двух свидетелей, или при словах трех свидетелей состоится [всякое] дело.

²⁴¹ и выступили два негодных человека и сели против него, и свидетельствовали на него эти недобрые люди пред народом, и говорили: Навуфей хулил Бога и царя. И вывели его за город, и побили его камнями, и он умер.

шатки лжесвидетельства, подсудимый должен дать ответ на них. Тут очень много психологии и наблюдается весьма точное знакомство евангелистов с действительностью. Против лица, которое желают обвинить, весьма часто, даже и теперь, выставляются самые ничтожные обвинения, в которых не видно никакого “состава преступления.” И, однако, на такие обвинения требуют ответа. В подобных случаях происходит полное разделение правды формальной от правды реальной; и при таком суде, всегда свидетельствующем о низком нравственном уровне самих судей, люди, *реально* чистые сердцем пред Богом и людьми, весьма часто делаются виновными в различных преступлениях, которые на самом деле не могут быть никому вменены, как преступления. Ни лжесвидетельства, ни свидетельство о том, что Христос намерен был разрушить храм и в три дня восстановить его, не указывали на такие деяния, в которых был бы виден “состав преступления.” И, однако, первосвященник требует на такие обвинения ответа.

63. Иисус молчал. И первосвященник сказал Ему: заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?

(Мк. 14:61). Иисус Христос молчал потому, что в лжесвидетельствах не указывалось никакого преступления. Кроме того, молчание бывает всегда наилучшим ответом на всевозможные клеветы и лжесвидетельства. Людей, которые лгут и намерены лгать, всегда бывает трудно убедить в истине, потому что на опровержения, в которых она разъясняется, они отвечают новою ложью. Хорошо видно, что все эти лжесвидетельства были только предлогом для обвинения, самый же действительный и главный пункт, за который первосвященникам нужно было осудить Христа, подобно какому-то привидению, отстраняется на самый задний план. Так, политические убеждения часто не преследуются сами по себе и как такие, но человек страдает от разных придирок, иногда не имеющих и никакой связи с теми деяниями, которые считаются главным преступлением. То, что часто бывает в области политики, часто бывает и в области религии. Новизна религии Христа, ее нравственное несоответствие пониманию, обычаям и деятельности вертепа разбойников — вот в чем заключалось, в сущности, преступление Христа по взгляду этого вертепа. Но об этом неудобно было говорить, потому что это, в сущности, не было преступлением. Поэтому наблюдается придирчивость только к мелким фактам, — все равно мнимым и действительным. Но судьи Христа хорошо понимают, что эти мелкие обвинения и лжесвидетельства не равняются (οὐδέ οὕτως ἢ ἢ μαρτορία αὐτῶν — Мк. 14: 59), не соответствуют той цели, какая имелась в виду — предать Христа смерти. Это вызывает первосвященника на более решительный шаг. Для чего собирать эти мелкие лжесвидетельства? Для чего тратить время на мелкие вопросы? Нужно обратиться к самому главному. Каиафа, вероятно, встал со своего места, находившегося в самом центре судейского полукруга, и направился к подсудимому. Среди судей, как нужно предполагать, воцарилось глубокое молчание. И вот первосвященник произносит торжественным словом: “заклинаю Тебя Богом живым...” Каиафа произнес не клятву, а заклятие. Он Богом живым заклинал Христа сказать ему правду. Первосвященник знал, что Христос прежде называл Себя так. Это было, по его мнению, самовозвышением, таким присвоением высшего достоинства, на которое не может решиться ни один человек. Первосвященник желает теперь формально и пред всеми вынудить у Христа признание, что Он действительно повинен в таком преступлении.

64. Иисус говорит ему: ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных.

(Мк. 14:62). Лк. 22:66-70 следует, вероятно, относить ко второму и дневному заседанию Синедриона (ὡς ἔγενετο ἡμέρα — Лк. 22:66), когда Христос повторил то же исповедание. Но некоторые считают рассказ Луки параллельным настоящему рассказу, на основании сходства Мф. 22:64; Мк. 14:62; Лк. 22:69. Вопрос об этом труден, и его решить теперь невозможно. Настоящее исповедание Христа было совершенно противоположно тому, к какому искушал Его диавол, предлагая Ему с кровли храма броситься вниз. Это было бы не словесным, а прагматическим исповеданием пред людьми Его собственного достоинства, как Сына Божия. Тогда это было бы торжественно, и изумленная толпа немедленно признала бы в Нем силы, свойственные только Сыну Божию. Но силой Божией Христос возведен был, вместо горы искушения, на гору преображения. С этой высокой горы Он как бы бросился вниз и предстал теперь пред людьми в истинном, а не мнимом, достоинстве Сына Божия. Но Он является теперь не в образе Царя, а связанного и униженного Отрока Господня, и люди совершенно отказываются рукоплескать и торжествовать по поводу такого Его явления. Они сомневаются даже в том, действительно ли Он Сын Божий. Они заклинают Его сказать им об этом. И Христос утвердительно отвечает на это заклятие.

Σὺ εἶπας, ср. 26:25. Как там это выражение не было клятвой, так его нужно принимать в том же смысле и здесь. Многие утверждают, что Христос здесь произнес клятву на том основании, что у иудеев не было обычая, при ответах на клятву, повторять те же самые слова, какие содержались в клятвенной формуле. Но против этого можно сказать, что в выражении *συ εἶπας* нет самого главного слова, которым иудеи выражали, что слова их произносятся под клятвою, именно *шевуа* или, может быть, “аминь” (см. трактат Шевуот, Переф. т. 4, с. 359-402, особенно гл. 3 и 4). Невероятно, что Христос, говоривший “не клянитесь вовсе” (Мф. 5:34), Сам произнес теперь клятву. Ориген писал: “Он и не отрекся от того, что Он — Христос, Сын Божий, и не исповедал этого ясно (*пес manifeste confessus est*); но как бы ставя самого заклинающего свидетелем, потому что он сам в вопросе объявил Его Христом, Сыном Божиим, говорит: “ты сказал.” Высказывалось много и других соображений в подтверждении мысли, что Христос произнес здесь клятву; но она могла бы показаться вынужденной при таких обстоятельствах. Подобные же слова сказаны были Пилату, но без заклятия (Мф. 27:11). Объясняли слова Христа даже в том смысле, что “это ты произносишь клятву, а не Я;” “Я предоставляю твоей собственной совести ответить на данный тобою вопрос.” С этим последним толкованием нельзя согласиться. Христос не произносил никакой клятвы. Тем не менее, Его слова заключали в себе утверждение мысли, высказанной первосвященником, равносильное “да, да” (Мф. 5:37). Что ответ Христа был утвердительным, видно из того, что он и понят был в таком именно смысле первосвященником, как видно из ст. 65. “Враги Христа не должны были думать, что Он утвердит Свое Царство силою и оружием; и что если теперь Он лишен возможности делать так, Он сомневается и в собственном призвании и в Самом Себе” (Цан).

Ἀπ' ἀρτί (отныне) относили к λέγω ὑμῖν (говорю вам отныне), или к καθήμενον (отныне сидящего). Марк это слово пропускает, а Лука (если только 22:69 может считаться параллелью) ἀπό του νυν — 'απ' ἀρτί относит к καθ' ἑαυτοῦ. Правильнее относить 'απ' ἀρτί у Матфея к διψοθε (как в русск.). Думали также, что нужно читать не 'απ' ἀρτί (отныне) а ἀπαρτί (точно, прямо, ровно).

Но что же все это значит? Слова Христа представляются нам совершенно непонятными, если мы предположим, что в них указывается на нечто, подобное Его торжественному явлению, например, как в Мф. 25:31. Потому что когда же было, что Каиафа и остальные

судьи видели Его таким “отныне?” Слова Христа нужно понимать в совершенно обратном смысле, Он говорит здесь не о Своих торжественных явлениях, а о крайнем, предстоящем Ему унижению, страданиях, кресте и воскресении, которые равнялись полному Его величию, сидению одесную Силы и шествию на облаках. В изречении Христа заключается, следовательно, весьма тонкий и глубочайший богословский смысл. Крайнее унижение Отрока Господня — вот в чем было Его крайнее величие. Эту, так сказать, отрицательную славу Христа враги Его видели лично. Христос говорит здесь словами Пс. 109:1 и Дан. 7:13.

65. Тогда первосвященник разодрал одежды свои и сказал: Он богохульствует! на что еще нам свидетелей? вот, теперь вы слышали богохульство Его! 66. как вам кажетя? Они же сказали в ответ: повинен смерти.

(Мк. 14:63, 64). Истинный смысл слов Христа не был, очевидно, понят Его судьями. Обстоятельства, в которых Он находился, совершенно противоречили сделанному Им заявлению о том, что Он — Сын Божий, сидит одесную Силы и идет на облаках небесных. Такое заявление показалось им богохульством и действительно было бы таковым, если бы было произнесено каким бы то ни было обыкновенным человеком. Поэтому первосвященник разодрал свои одежды. Это было бы трогательным действием, если бы не происходило от крайней злобы, лицемерия, ненависти и подлости (ср. 4 Цар. 18:37; 19:1; Деян. 14:14). В Лев. 10:6; 21:10 первосвященнику запрещено было раздирать свои одежды; но из дальнейшего стиха можно заключать, что он не должен был раздирать одежд только в знак скорби по умершим, даже отце или матери своих. Пример разодрания одежд в других случаях встречается в 1 Мак. 11:71.²⁴² Мнение, что Каиафа счел Христа за совратителя-месита (см. Сангедр. 7:10; Переф. т. 4, с. 291, 292), ошибочно. За богохульство определена была в законе смертная казнь (Лев. 24:15,16). Поэтому в ответ на заявление первосвященника присутствовавшие сразу же начали говорить, что Христос “повинен смерти.”

67. Тогда плевали Ему в лице и заушали Его; другие же ударяли Его по ланитам

(Мк. 14:65; Лк. 22:63). Такое же отношение, какое бывает и в других случаях к преступникам, “лишенным всех прав состояния.” Правда, приговор Синедриона пока не был утвержден официально. Но по всему было видно, что судьи не откажутся от своего решения. Издевательства над лицами, “лишенными прав состояния,” свойственны не только грешникам, но и многим праведникам. Постоянно при этом предполагается, что осужденный не имеет уже *права* приносить кому-либо жалоб и что лица, издевающиеся над ним, во всяком случае не подлежат строгой ответственности. Внутреннее чувство, чувство стыда, требования совести заглушаются грубостью и жестокостью естественного человека, и он делается подобным хищному зверю, чуждому всякого сострадания и милосердия. А религиозная ненависть всегда бывает сильнее, чем какая бы то ни была другая. Все это и было причиной, почему Христос подвергся теперь поруганию. Ему плевали в лицо — для выражения презрения, ударяли кулаками (ἐκόλαφισαν αὐτόν) и заушали (εἰράπισαν — в русск. пропущено), т.е. били ладонями по щекам, но, может быть, не только ладонями, но и палками или хлыстами, прутьями, розгами (ραπίζω имеет и такое значение). Неясно, принимали ли участие во всех этих издевательствах члены Синедриона. Но, судя по тому, что Мф. 26:67 и Мк. 14:65 являются продолжением предыдущих стихов, в этом нет ничего невероятного.

²⁴² И разодрал Ионафан одежды свои, и посыпал землю на голову свою, и молился.

68. и говорили: прореки нам, Христос, кто ударил Тебя?

(Мк. 14:65; Лк. 22:63). Ко Христу окружавшие Его люди относились не только так, как обыкновенно относятся к осужденному преступнику, но и как они ведут себя по отношению к осужденному и, следовательно, ложному Мессии и пророку. Оплевания, удары и заушения перемешивались с еще более грубыми, особенно при тех обстоятельствах, издевательствами над Его личным достоинством, как Мессии. Это были нравственные оскорбления, не лишённые язвительности, но грубые и циничные.

69. Отречение Петра.

69. Петр же сидел вне на дворе. И подошла к нему одна служанка и сказала: и ты был с Иисусом Галилеянином.

(Мк. 14:66, 67; Лк. 22:56; Ин. 18:17). В то время, когда Христос подвергался поруганию, в том же дворе первосвященника совершались события, которые во всякой другой истории показались бы микроскопическими. Но в истории страданий Христа в них заметен страшный ужас и кровавый трагизм. В то время, как Спаситель подвергался оплеваниям, заушениям и другим оскорблениям, Петр, пришедший во двор первосвященника (Мф. 26:58), в течение всего допроса, по-видимому, сидел вместе с первосвященническими служителями и грелся у огня (Мк. 14:54; Лк. 22:56). Как много страшного трагизма и реализма в этом простом выражении! То, что происходило внутри, в душе Петра, не было никому заметно; а во вне было только видно, что он грелся у огня! Естественно, если, находясь около вещественного пламени, Петр должен без усиленно гасить и сдерживать всякое внутреннее пламя, просто потому, чтобы не выдать себя и своих намерений. Он находился в положении человека, который видит с берега утопающего и не имеет ни сил, ни средств, чтобы хотя чем-нибудь ему помочь. Это вообще одно из самых мучительных состояний всех добрых и любящих людей. Какие душевные муки переживал Петр, греясь у огня, это сокрыто от глаз людей. Иоанн, показавшись на мгновение (18:15,16), быстро накидывает завесу на свою собственную личность и скрывается в ночной мгле. Остается один Петр со своим наружным спокойствием. “Власть тьмы,” охватившая его Учителя и завладевшая Им, как грозная туча во время темной ночи, блещет молниями и поражает громовыми ударами, и скоро распространяется и над головою Петра. Это — искушение. Петр постепенно, сам ничего не подозревая, входит в ограниченную область искушения. Никогда для него не была нужна молитва: “и не введи нас во искушение.” В рассказах евангелистов о первоначальном искушении Петра нет противоречий; повсюду у них на первом плане — какая-то неизвестная “служанка” (μία παιδίσκη, μία των παιδίσκων, παιδίσκη τις), которую Иоанн называет “придверницей” (παιδίσκη ή θυρωρός — 18:17). Это — совершенно неизвестная ни нам, ни, вероятно, первым христианам, личность, как будто невзначай выставяющая свое смуглое лицо среди ночной мглы. Она вглядывается в Петра (Мк. 14:67; Лк. 22:56) и затем подозрительно говорит вслух: “и ты был с Иисусом Галилеянином.” Если бы даже все эти рассказы были вымышлены, то и тогда мы должны были бы сказать, что тут чрезвычайно искусный, в высшей степени художественный, подбор всех обстоятельств. Зачем эта служанка, придверница? Почему составители вымыслов не заставили говорить с Петром кого-нибудь из мужчин, например, хотя бы того же Малха, которому Петр отсек ухо? Это было бы гораздо естественнее во всяком вымысле, даже художественном. Но действительность всегда мало отвечает всякому вымыслу. Мужчины

заняты были другими делами и мыслями; а наблюдательность, острое зрение и несдержанный язык женщин всем известны. Судя по выражениям (παίδιον), это была молодая рабыня, может быть, даже взрослая девочка. Смелый и отважный Петр поставлен был в крайне затруднительное и опасное положение не занесенным над ним мечом, не направленной прямо против его сердца стрелой или пикой, а легкомысленным вопросом какой-то неизвестной и болтливой молодой рабыни. Евангельское καί (у всех евангелистов) здесь многозначительно: “и ты был.” Если “и ты,” то, следовательно, и еще кто-нибудь, он, из бывших с Галилеянином, был там, и вместе с Ним Петр. Кто был этот другой? Одни предполагают, что служанка указала здесь на Иоанна, другие — на Иуду. Но, может быть, слова служанки означают: “ты вместе с многими другими, которых теперь нет на этом дворе.”

70. Но он отрекся перед всеми, сказав: не знаю, что ты говоришь.

(Мк. 14:68; Лк. 22:57). На первый раз отречение Петра не выступает ясно, хотя и было, в сущности, таковым. Он дает, по-видимому, несколько уклончивый ответ. Много людей было при взятии Иисуса Христа; вероятно, там были и сами первосвященники. Петр не знает, считает ли его служанка в числе друзей или врагов Христа. Если в числе врагов, то что же удивительного, если он был в Гефсимании с Иисусом Галилеянином и возвратился с Ним оттуда? Он не знает (οἶδα Мф. и Лк.) и не понимает (ἐπίσταμαι — Марк), о чем именно говорит женщина. Но у Иоанна краткое, суровое, ничем не сглаженное и прямое отрицание: οὐκ εἶμι (не я; меня с Ним не было).

71. Когда же он выходил за ворота, увидела его другая, и говорит бывшим там: и этот был с Иисусом Назореем.

(Мк. 14:68, 69; Лк. 22:58; Ин. 18:25). Петр увидел, что хотя его ответ и показался, по-видимому, удовлетворительным для лиц, его окружавших, и для самой служанки, положение его, однако, было небезопасно. Трудно, конечно, определить здесь точную последовательность весьма мелких и самих по себе незначительных фактов. Только, по-видимому, после первого отречения Петра Иоанн (18:18-24) вводит рассказ о рабах и служителях, которые грелись у огня и о допросе у первосвященника (некоторые думают: Анны, на основании Ин. 18:24; но вероятнее — Каиафы, потому что в ином случае примирить евангельские сказания о допросе Христа и об отречении Петра крайне трудно, если только не невозможно). Во всяком случае нельзя предполагать, что прошел довольно значительный промежуток после первого и второго отречения. Лука (22:58) свидетельствует, что второе отречение было “вскоре потом” (μετά βραχί). Петр теперь направляется к воротам, очевидно, намереваясь уйти совсем со двора. Но здесь к нему обращается “другая” служанка почти с такою же речью, как и первая, так по Матфею; по Марку — та же, по Луке, “другой,” а по Иоанну (18:25) — неизвестно, какие люди: (они) сказали ему. Примирение евангелистов здесь представляется особенно трудным. Даже в специально посвященных рассмотрению и примирению евангельских “разногласий” сочинениях, мы не нашли разбора и примирения этих фактов. А экзегеты почти и совсем о них не рассуждают, по-видимому, вследствие крайней трудности. В это время пропел петух (Мк. 14:68 — слов этих нет в нескольких лучших кодексах, но они считаются подлинными ввиду Мк. 14:72).

72. И он опять отрекся с клятвой, что не знает Сего Человека.

(Мк. 14:70; Лк. 22:58; Ин. 18:25). По свидетельству Иеронима, некоторые говорили, что Петр отрекся от Христа только как от человека, а не как от Бога. “Так, — говорит Иероним, — защищают апостола, обвиняя во лжи Бога... Ибо если Петр не отрекся, то неправду сказал Господь, предсказавший: “трижды отречешься от Меня.” Петр отрекается теперь с клятвою (μετά ὀρκου), что свидетельствует об усилении его первого отрицания.

73. Немного спустя подошли стоявшие там и сказали Петру: точно и ты из них, ибо и речь твоя обличает тебя.

(Мк. 14:71; Лк. 22:59; Ин. 18:26). Петру, чтобы избежать опасности, нужно было или тотчас же спастись бегством или возвратиться назад, чтобы отклонить всякие подозрения. Если бы он сделал первое, то за ним, вероятно, была бы тотчас устроена погоня, и затем его могли обвинить, как подозрительного шпиона. Поэтому Петр предпочитает последнее и, чтобы устранить всякие подозрения, по-видимому, с наружным спокойствием, опять садится со служителями у огня. Здесь первоначальный лепет двух служанок или служанки и одного какого-то мужчины, спустя около часа (Лука), превращается почти в шумный гвалт. Первоначальные подозрения разрослись. Особенный галилейский говор или акцент Петра служил сильным подтверждением того, что он действительно был с Галилеянином и “один из них.”

74. Тогда он начал клясться и божиться, что не знает Сего Человека. И вдруг запел петух.

(Мк. 14:71; Лк. 22:60; Ин. 18:27). Матфей, Лука и Иоанн говорят, что в это время петух пропел, подразумевается, в первый раз. Марк ясно указывает, что петух пропел во второй раз. Было много попыток объяснить это разноречие. Но оно не представляется особенно важным. Конечно, евангелисты не намерены были производить точного счета, сколько раз в это время пели петухи. Для них важна была больше самая личность Петра и обстоятельства его искушения, равно как и непредвиденно оригинальное, неожиданное и чисто историческое, а не вымышленное оправдание того, что было предсказано Христом. Сначала Петр просто отрекся; потом отрекся с клятвою. Для читателя русского Евангелия совсем незаметно усиление и, так сказать, наращивание клятвы. Это может быть понятно только читающему греческий текст. Вместо “клясться и божиться” в подлиннике теперь “проклинать” (καταθεματίζειν, но не καταθεματίζειν) и “клясться” (ὀμνύειν). У Марка — ἀναθεματίζειν — проклинать и ὀμνύσαι (клясться). Лука сильно сглаживает выражения первых двух синоптиков, а Иоанн (18:27) опять выражается кратко: “Петр опять отрекся, и тотчас запел петух.”

75. И вспомнил Петр слово, сказанное ему Иисусом: прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня. И выйдя вон, плакал горько.

Мк. 14:72; Лк. 22:61, 62). Проклятия и клятвы слышались из уст Петра в то время, когда ввиду его был сам страждущий Господь его и Учитель. Матфей и Марк об этом не упоминают; но Лука говорит ясно. Поэтому Петр сразу же заметил, как только Господь “взглянул” на него. Это вызвало в нем чувство крайнего стыда и раскаяния. Не обращая теперь ни на кого внимания, он бросился опрометью со двора (ἐπιβόλῳ — Марк) и выбежал в ночную тьму, никем не преследуемый; оставшись где-то наедине, он залился едкими, жгучими (πικρῶς — Мф. и Лк.) слезами, — такими, какими, может быть, плакали с

того времени немногие люди, потому что эти тайные слезы Петра с течением времени сделались знаменитыми.

Глава 27.

1. Постановление Синедриона о предании Спасителя на суд Пилата.

1. Когда же настало утро, все первосвященники и старейшины народа имели совещание об Иисусе, чтобы предать Его смерти;

(Мк. 15:1; Лк. 22:66). Относится ли Лк. 22:66 именно ко второму заседанию Синедриона, или же к первому, происходившему в ночное время, трудно сказать положительно. Ввиду сходства Лк. 66-71 с Мф. 26:64-66; Мк. 14:62-64 можно было бы предполагать, что рассказ Луки относится к первому ночному собранию Синедриона. Но, с другой стороны, выражение Лк. 22:66: “и как настал день” заставляет относить этот и дальнейший рассказ его ко второму, утреннему заседанию Синедриона. Определяя время, гармонисты в настоящем случае, разногласят. На основании показаний евангелистов можно установить только, что было два собрания судей Христа, одно после полуночи и другое, с наступлением дня, на рассвете. В Мишне Сангедрин процедура суда описывается так. Синедрион уподобляется половине круглого гумна, дабы судьи могли видеть друг друга (т.е. садились полукругом). Два судебных писца стояли перед ними, один справа и другой слева и записывали слова оправдывающих и слова обвиняющих, и три ряда учеников (талмидим хахамим) сидели пред ними (Сангедрин, 4:3, 4 — Переф. 4: 270, 271). Каждый знал свое место. В случаях, когда дело шло о жизни и смерти, были предписаны особые формы процедуры и объявления приговора. Судьи должны были сходиться парами, есть поменьше, не пить вина весь день, обсуждать дело всю ночь, а на следующий день вставать рано и приходить в суд. Кто приводил довод обвинительный, тот мог приводить довод оправдательный, но не наоборот. Если находили для подсудимого оправдание, то освобождали его, а если нет, то вставали для счета. Если двенадцать судей оправдывали, а одиннадцать обвиняли, то подсудимый считался оправданным. Но если одиннадцать оправдывали, а двенадцать обвиняли, то этого было недостаточно для произнесения обвинительного приговора, который мог состояться только в том случае, если к числу обвинителей прибавлялось еще два. Так продолжалось до тех пор, пока не следовало или оправдание, или не достигалось нужного большинства для обвинения. Maximum, до которого здесь доходили, было 71, — число членов великого Синедриона. Таким образом, для оправдания требовалось простое большинство; но такого большинства не было достаточно для обвинения; нужно было, чтобы число обвиняющих превышало число оправдывающих на два человека (Санг. 5:5; Переф. 4:277). Местные суды заседали обыкновенно во второй и пятый день недели (Кетуб. 1:1). Но всегда ли это соблюдалось Синедрионом, неизвестно. В праздники и особенно субботы не могло быть никакого суда. Так как в уголовных случаях приговор о смертной казни следовало объявлять только через день после судебного заседания, то уголовные дела не могли рассматриваться перед субботой или праздником. Все эти постановления отличались гуманностью. Но они были забыты во время суда над Христом. Обыкновенно собрания Синедриона происходили в храме (в зале так называемой лишкат гагазит или в других помещениях храма).

“Если, при осуждении Иисуса Христа, Синедрион собрался во дворце первосвященника, то здесь нужно видеть исключение из общего правила, к чему судьи вынуждены

были ночным временем, потому что ночью ворота храма запирались” (Шюрер 2:265). “Других заседаний Синедриона во дворце первосвященника нельзя доказать” (ib. прим. 94).

Что второе заседание суда было в доме первосвященника, на это указывает Ин. 18:28.²⁴³ О вторичном допросе ничего не известно; может быть, его совсем не было. Заключение указывается только Матфеем, — что члены Синедриона положили предать смерти (θανάτωσαι) Иисуса Христа; но ниоткуда не видно, чтобы с самого начала предполагалась именно крестная казнь. Относительно праздничных дней существовали постановления, чтобы в них ничего не делать. Но постановления эти едва ли соблюдались. Покоем была одна суббота, а все остальные праздничные дни не были покоем в собственном смысле. Это видно и из того, что исшествие евреев из Египта не было днем покоя. Евангелия, где сообщается о деятельности врагов Христа, а также лиц, Его погребавших, в первый пасхальный день, служат в настоящем случае надежным источником сведений о том, что в Пасху не прекращалась совершенно обычная деятельность.

2. и, связав Его, отвели и предали Его Понтию Пилату, правителю.

(Мк. 15:1; Лк. 22:1; Ин. 17:28). По смыслу рассказ синоптиков здесь одинаков. Иоанн добавляет: “было утро; и они (т.е. враги Христа) не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху.” Если бы Иоанн закончил свою речь словом “оскверниться,” то она была бы вполне понятна, потому что здесь разумелось бы вообще осквернение от язычников. Но слова его “чтобы можно было есть пасху” показывают, что вечером того дня враги Христа предполагали есть Пасху. Так как невозможно допустить, чтобы они в данном случае отступили от законных постановлений, предписывавших есть пасху с 14 на 15 нисана, то отсюда выводят, что Сам Христос совершил Пасху с 13 да 14 нисана, т.е. раньше установленного в законе времени. Вопрос об этом очень труден, и его нельзя считать решенным до настоящего времени. Как сказано выше, наиболее вероятное мнение то, что под “пасхой” Ин. 18:28 понимается “хагига,” т.е. приносившиеся в течение пасхальной недели мирные пасхальные жертвы. Законы о них изложены в отдельном талмудическом трактате, который так и называется “хагига” (см. Переф. 2:513-533). Доказывают, что если бы под “пасхой” Ин. 18:28 понималось вкушение пасхального агнца, то иудеям нечего было бы бояться осквернения, потому что от него, при помощи омовений, можно было освободиться до вечера. Но вступление в преторию утром в первый пасхальный день и осквернение делали невозможным для членов Синедриона принести мирные пасхальные жертвы (хагига), которые также назывались “пасхой.” “Ни один компетентный иудейский археолог не будет отрицать, что песах (пасха) может относиться и к хагиге. Мотив же, приписанный членам Синедриона Иоанном, подразумевает, что в настоящем случае песах *должно* было относиться к хагиге, а не к пасхальному агнцу.” Слово “связавши” показывает, что Спаситель во время ночного суда в собрании Синедриона был развязан; теперь же, когда Он был окончательно осужден, Его снова связали, чтобы вести к Пилату. Причина отведения к Пилату заключалась в том, что с того времени, когда Иудея, вместе с Самарией и Идумеей, была обращена в римскую провинцию (после Архелая), у иудеев отнято было *jus gladii* (право меча) и *jus vitae aut necis* (право жизни или смерти). Поэтому члены Синедриона не могли сами привести в исполнение своего приговора (это было *ultra vires*) и должны были представить его на утверждение Пилата.

²⁴³ От Каиафы повели Иисуса в преторию. Было утро; и они не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху.

Пилат довольно долго правил Иудеей. Он был пятый прокуратор Иудеи. Филон обвиняет его “во взяточничестве, насилиях, хищничестве, бесчинствах, оскорблениях, нерассудительных и частых убийствах, бесконечных и невыносимых жестокостях.” Сведения о Пилате, сообщаемые в разных местах Иосифом Флавием и в Новом Завете, в сущности, согласны с тем, что говорит о Пилате Филон, и показывают, что его характеристика не была написана под влиянием ненависти и раздражения, какие питали иудеи, вообще, к язычникам, и особенно к прокураторам. Разбираемый стих служит одним из важнейших доказательств, не намеренно приведенных евангелистами, мысли, что члены Синедриона, осудив Христа на смерть, знали, на что рассчитывали, и были уверены в том, что добьются утверждения своего приговора от такого лица, как Пилат. Он был назначен на должность прокуратора императором Тиверием в 12-й год его царствования (26 года по Р. Хр.). До Пилата прокураторами были Копоний, Марк Амбивий, Анний Руф и Валерий Грат. В конце 36 года нашей эры, по жалобе самарян, принесенной сирскому легату Вителлию, Пилат отставлен был им от должности и послан в Рим для суда. Он прибыл туда вскоре после смерти императора Тиверия и сослан в заточение в Виенну (в Галлии), где, по показанию Евсевия (Ц. И. 2:7), лишил себя жизни в царствование Кая. Имя Пилата по-гречески пишется разное; Πειλάτος и Πιλάτος (Πιλάτος). Предполагают, что Понтий (Πόντιος, Pontius) было его имя, указывавшее на его связь, по происхождению или усыновлению, с древней самнитской фамилией Pontii; а Пилат — фамилия. Значение слова “Пилат” объясняли разное: или писали “Pileatus,” — слово это указывало на лицо, носившее pileus или pileum — шапка, делавшаяся из войлока, которая надевалась на рабов, когда их отпускали на свободу (manumissio). Если бы такое производство было правильно, то можно было бы думать, что Пилат происходил от каких-нибудь рабов, отпущенных на свободу. Другие производили фамилию Пилата от pilum, дротик, колья. Но оба эти производства сомнительны, как сомнительно и то, что Пилат не есть имя, а фамилия (в нашем символе веры — “при Понтийском Пилате,” — Пилат имя, а Понтийский фамилия). Пилат был римским прокуратором Иудеи, Самарии и Идумеи. Прокураторы назначались самим императором, но находились в подчинении у правителя Сирии, или пропретора. По-гречески должность прокуратора называлась ἐπίτροπος — слово, встречающееся в Мф. 20: 8; Лк. 8:3; Гал. 4:2. Но в Евангелии Матфея он называется ἡγεμὼν — вождь (27:2, 11, 14, 15, 21, 23, 27; 28:14); может быть, его так называет и Лука (20:20).

3. Гибель Иуды.

3. Тогда Иуда, предавший Его, увидев, что Он осужден, и, раскаявшись, возвратил тридцать сребренников первосвященникам и старейшинам,

О гибели Иуды рассказывается у Матфея и в Деян. 1:16-20.²⁴⁴ Не подлежит сомнению, что в обоих этих местах рассказывается об одном и том же. Но в подробностях оба рассказа совершенно различны. О том, что Иуда возвратил сребренники первосвященникам и старейшинам, бросив их в храме, в Деяниях не говорится. Напротив, сообщается, что Иуда сам купил на эти деньги поле. Показания о смерти Иуды также различны. По

²⁴⁴ Надлежало исполниться тому, что в Писании предрек Дух Святой устами Давида об Иуде, бывшем вожде тех, которые взяли Иисуса; он был сопричислен к нам и получил жребий служения сего; но приобрел землю неправедною мздою, и когда низринул, расселось чрево его, и выпали все внутренности его; и это сделалось известно всем жителям Иерусалима, так что земля та на отечественном их наречии названа Акелдама, то есть земля крови. В книге же Псалмов написано: да будет двор его пуст, и да не будет живущего в нем; и: достоинство его да примет другой.

Матфею, он удавился; по Луке (Деян.) — низринулся, рассеклось чрево его, и выпали все внутренности его. На основании этих и других различий одни считали или оба рассказа “легендарными,” или только рассказ Матфея, или — Луки. Но на самом деле нет “никакого реального различия в рассказах Матфея и Деяний.” Происхождение разногласия объясняли тем, что ни Матфей, ни Лука, ни другие лица не были, как само собою понятно, свидетелями — очевидцами гибели Иуды, и потому в своих рассказах передали только те сведения, какие распространены были в народе. Твердо установлено, что “земля крови” в обоих рассказах есть одно и то же. Столь же достоверно, что Апостол Петр в Деян. словами “неправедною мздою” означает ни что иное, как тридцать сребренников, о которых пишет Матфей. Но деньги, которые Иуда некогда тайно присваивал себе из ящика, не могли быть “неправедною мздою.” Иуда, вероятно, сам купил землю, как только получил деньги за предательство, в среду или четверг. Но вскоре после того он отказался от своей покупки, еще не уплатив денег. Он принес их к первосвященникам, затем ушел и удавился. Петр, говоря, что Пс. 68:26 исполнился на Иуде, объясняет, каким образом принадлежавшая Иуде земля получила название “земли крови.” Он производит название “земля крови,” очевидно, от кровавого конца Иуды, а не от денег за кровь, как Матфей. Но оба эти производства не исключают одно другого. Весьма вероятно, что Иуда умер на купленном им поле. Это могло дать повод первосвященникам купить именно то поле, где удавился Иуда.

О значении μεταμέλομαι см. прим. к 21:32. Μεταμελήσεις и здесь не значит: “раскаившись” “в библейском смысле,” а одумавшись, потому что если бы Иуда действительно раскаялся, то был бы прощен, как и Петр. Слово μεταμελήσεις имеет здесь особенный смысл. Когда Иуда увидел, что Спаситель осужден на смерть, то не раскаялся, не почувствовал сожаления, а только потерял последнюю надежду. На самом деле ему не удалось пристать к первосвященникам и их партии. Дело было сделано, и Иуда, из учеников Христа, стал теперь врагом Христа совершенно не нужен. С другой стороны, ученики Христа после поступка Иуды также не могли возвратить его в свою среду. Таким образом, Иуда остался наедине с самим собою и своими деньгами. Он почувствовал себя одиноким в этом мире, и это одиночество было страшно. У него не было друзей. При таких обстоятельствах преступление его могло принимать в его глазах все более и более чудовищные размеры, начало казаться ему таким, каким действительно было, без всяких прикрас, перетолкований и оправданий в смысле практической пользы и необходимости. Пред совершением всякого греховного деяния оно всегда представляется с привлекательной стороны; иначе не было бы и поводов ко греху и люди обходились бы без него. До предательства Иуда мог рассматривать свое деяние не иначе, как с его приятных сторон; это были нажива и расположение важных и влиятельных лиц, — воображение Иуды рисовало все это в самом розовом и привлекательном свете. Тогда не было нужды, если от удовлетворения алчности Иуды кто-нибудь может пострадать. Он решился на преступление и совершил его. Но как только оно было совершено, вся привлекательность его мгновенно исчезла и остался один только смрад. “Дорога, улицы, народ — все, казалось, свидетельствовало против Иуды и за Христа.” Христос был теперь осужден на смерть и предан Пилату. От Него Иуда не получал никаких обид; все, сказанное ему Христом, клонилось только к назиданию и исправлению предателя. Он начал раздумывать обо всем этом (μεταμελήσεις) и почувствовал, в каком ужасном положении он теперь находился. Для Иуды сделался весь его душевный смрад невыносим; он препятствовал даже его действительному покаянию. Что делать? Полученные им сребренники его тяготили, и он решился с ними расстаться.

Но как? Раздать эти деньги нищим? Это он мог бы сделать, если бы, действительно, жалел о нищих. Но какая от этого была бы польза? Нищие получили бы деньги и ушли от Иуды. Преступники обыкновенно мало думают о благотворениях. Вся привлекательность благотворения исчезает, когда оно совершается при помощи неправильно приобретенных средств. Иуда счел за лучшее возратить деньги тем, от которых они были получены. Этим хотя сколько-нибудь можно было скрасить преступление, совершенное предателем, и оно, по крайней мере, могло бы получить вид бескорыстного деяния. Глагол εστρέφειν тот же, как у LXX Ис. 38:8²⁴⁵ — здесь значит возвращать что-нибудь, свое обращать назад; в других случаях обыкновенно употребляется ἀποστρέφειν.

4. говоря: согрешил я, предав кровь невинную. Они же сказали ему: что нам до того? смотри сам.

Sic in inferno quoque sentient damnati (так в аду будут чувствовать осужденные). Иуда явился к первосвященникам и старейшинам, по-видимому, первоначально с простым предложением взять назад деньги. Он держал их в своих руках. В качестве основания для их возврата он выставял свой грех, заключавшийся в том, что он предал на смерть ни в чем неповинного Христа. Нет никаких следов, чтобы это покаяние Иуды было вполне искренним. Он говорит так, как обыкновенно говорят люди, называющее себя грешными, но на деле вовсе не думающие ни о покаянии, ни об исправлении. На глазах Иуды совсем незаметно тех слез, которыми обливался Петр. Не найдут ли лица, сами принимавшие участие в осуждении Христа, каких-либо средств, чтобы своим перстом, смоченным в воде, хотя бы сколько-нибудь охладить внутреннее пламя, сжигавшее теперь все внутренности Иуды? Но он встретил здесь только холодное, безучастное отношение и к себе, и к своему делу, равнявшееся полному презрению. Враги Христа нисколько не раскаивались в том, что предали Его Пилату. Так должны были думать и все, причастные к этому делу, в том числе и Иуда. Если же он теперь думает иначе, видит ясно, что поступил не так, как, по его мнению, следовало бы поступить, то до этого первосвященникам и старейшинам нет никакого дела. Он должен сам позаботиться (σὺ ὄψη ср. 1 Цар. 25:17; Деян. 8:15) о том, как выпутаться из затруднительного положения, в которое сам себя поставил, а не кто-нибудь другой. Никто не принуждал его к предательству. Если бы он не поспешил с ним, то все равно Христа можно бы было взять и после праздника. Тогда вышло бы, может быть, даже лучше. А теперь — как много народного шума! Участие Иуды во взятии Христа было излишне, бесполезно, потому что Ему все равно нельзя было спастись, когда великий Синедрион высказался за Его смерть. Иуда — только маленький человек, ничтожная спица в огромной колеснице, слабая пружина в заведенной машине. Иуда почувствовал, что сделал проклятое дело, и ему не оставалось ничего больше, как только насильственно покончить с собой. В законе сказано было: “проклят, кто берет подати, чтобы убить душу и пролить кровь невинную. И весь народ скажет: аминь” (Втор. 27:25). Ср. 1 Мак. 1:37; 2 Мак. 1: 8.

5. И, бросив сребренники в храме, он вышел, пошел и удавился.

Страшное раздражение и негодование отразилось на лице Иуды после спокойных, но язвительных слов, сказанных ему первосвященниками и старейшинами. Его раздражение выразилось в том, что он, держа в руках все тридцать сребренников, бросил их через

²⁴⁵ Вот, я возвращу назад на десять ступеней солнечную тень, которая прошла по ступеням Ахазовым. И возвратилось солнце на десять ступеней по ступеням, по которым оно сходило.

стену, отделявшую в храме двор мужчин от двора священников, бросил с такою силою, что они все или некоторые из них долетели или докатились по мраморному полу до самого храма, до самых его дверей. Затем Иуда быстро удаляется неизвестно куда — в уединение (ἀνεχώρησεν) и, придя на сторгованную им землю, снимает с себя длинный ремень, которым было опоясано его тело, привязывает его к какому-то дереву и удавливается (ср. 2 Цар. 17:23). Бездыханное тело Иуды сначала висело на дереве, потом сорвалось, низринулось с стремнины и разбилось так, что внутренности его выпали (Деян. 1:18).

Как ни прост сам по себе этот рассказ, в нем, независимо от Деян. 1:18 сл., встречаются значительные трудности. Прежде всего, вопрос о месте, где Иуда бросил сребренники. Оно называется ναός — храм. Слово это часто встречается в Новом Завете и в буквальном, и в переносном (например, 1 Кор. 3:16²⁴⁶) смысле. Там, где оно употребляется в буквальном смысле, под ним нужно понимать только храм, соответствовавший скинии, а не места и дворы около храма (см. например, Мф. 23:35; 27:51). Но в таком случае возникает вопрос, каким образом Иуда мог проникнуть в самый храм, т.е. в притвор, или во святилище, когда вход туда был доступен только одним священникам? Отвечая на это, Цан и другие принимают, что под ναός здесь нельзя разуметь, собственно, храма, а все то ἱερόν, т.е. все храмовые постройки. В таком более широком значении слово встречается у Иосифа Флавия. Некоторые думают, что Иуда принес сначала деньги в дом Каиафы и даже Пилата — в преторию, где находились члены Синедриона, обвинявшие Христа, и так как они не захотели там принять денег, то ушел в храм и бросил деньги там. Гораздо вероятнее представленное выше мнение, что это был не самый храм в собственном смысле, а храм вместе с двором священников как в 23:16, 21, 35; 26:61. Иуда, таким образом, бросил деньги во двор священников.

Далее, представляется вопрос, каким образом в храме были первосвященники (ἀρχιερείς), вместе со старейшинами, когда они были заняты судом над Иисусом Христом у Пилата? По мнению Августина, Иуда принес деньги в храм после трех часов вечера в пятницу, когда Христос умер на кресте и священники после того заняты были богослужением. Другие объясняли дело тем, что не все члены Синедриона были у Пилата и что часть их (может быть, даже для наблюдения за порядком в храме) осталась в храме. Некоторые думают, что Иуда встретил первосвященников и старейшин в храме, когда Христа отвели к Ироду.

В конце же концов все-таки трудно сказать, когда была смерть Иуды; в тот ли самый день, когда умер Христос, или несколько позже. Евангелист, по-видимому, приурочивает его смерть ко времени раньше смерти Самого Христа.

6. Первосвященники, взяв сребренники, сказали: непозволительно положить их в сокровищницу церковную, потому что это цена крови.

Таким образом, деньги оказались опять в руках первосвященников. Они отдали их за неповинную кровь, так сказать, купили ее на них, и эти деньги к ним возвратились. Тут, может быть, символический смысл: невинной крови нельзя купить ни за какие деньги. Она проливается, без убытия, без материального ущерба со стороны лиц, ее проливающих. Деньги сами по себе не были нечисты ми; но их не должно было класть в храмовую сокровищницу по аналогии Втор. 23:18. Подобравши деньги, враги Христа начали рассуждать о том, на какое дело их употребить. Они, очевидно, принадлежали храму. Из храма Божия они были взяты и в храм возвратились. Но это была “цена крови” “т.е. цена за

²⁴⁶ Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?

кровь. Поэтому их нельзя было опустить в “корвану.” Слово “корвана,” как показывает Шюрер (2:25), есть арамейское (как авва, гаввафа, акелдама, голгофа, эффафа и проч.), сделавшееся народным во время Христа. Термин этот не встречается в раввинских писаниях. Слово означает, собственно, жертвенный дар, но здесь — храмовую сокровищницу.

7. Сделав же совещание, купили на них землю горшечника, для погребения странников;

Может быть, выражение “из них” (ἐξ αὐτῶν; русск. “на них”) здесь не показывает, что были истрачены только тридцать сребренников и что земля горшечника стоила *ровно столько*. Может быть, она стоила несколько более, так что начальники храма прибавили еще денег для ее покупки. Куплена была известная жителям Иерусалима земля горшечника. На нее, может быть, указывал Иеремия в 18:2; 19:2, 6, 7. Место это находилось на юге от Иерусалима и отделялось от него долиной Гинном. Оно около 90 футов в длину и 45 в ширину. До начала 18 века там погребались странники. Нельзя определить с точностью, для кого предназначалось кладбище, для погребения ли пришлых иудеев, или же язычников. Вероятнее — первое.

8. посемя и называется земля та “землею крови” до сего дня.

Жители Иерусалима назвали эту землю горшечника на своем наречии (арамейском) акелдама, т.е. “землею крови.” И в настоящее время еще показывают около Иерусалима на северном отроге горы злого совещания землю крови. Иерусалимские горшечники и теперь добывают глину из окрестностей этого местечка.

В некоторых кодексах — вместо “называется” — “была названа” (ἐκλήθη). Это выражение показывает, конечно, что значительное время прошло после события до написания Евангелия Матфея. *Ἐκλήθη* — *testimonium publicum rei factae*.

9. Тогда сбылось реченное через пророка Иеремию, который говорит: и взяли тридцать сребренников, цену Оцененного, Которого оценили сыны Израиля, 10. и дали их за землю горшечника, как сказал мне Господь.

Приведенных евангелистом слов у пророка Иеремии нет. Они встречаются у Зах. 11:12-13.²⁴⁷ Для объяснения, почему здесь поставлено имя Иеремии вместо Захарии, предложено было множество догадок. Думали, что здесь просто ошибка евангелиста; что цитата заимствована из какого-нибудь тайного произведения Иеремии, где так именно и было написано, как у евангелиста (*esse aliquam secretam Ieremiae scripturam in qua scribitur* — Ориген). Иероним читал в какой-то еврейской книге, принесенной ему одним евреем, принадлежавшим к назарянской секте, что то, что здесь написано, встречается слово в слово (*ad verbum*) в одном апокрифе Иеремии. Но, несмотря на это свидетельство, Иерониму кажется, что текст взят скорее из книги пророка Захарии.

С этим мнением Иеронима согласен Евфимий Зигабен, который говорит: “в читаемой книге Иеремии этого не написано. Итак, конечно, (λοῦλον οὖν), об этом рассказывает в апокрифе его (ἐν τῇ αὐτοῦ ἱστορίᾳ).” Слово *λοῦλον* показывает, что Зигабен не имел точных сведений об этом деле. Слово *Ἱερεμίου* считали неподлинным; указывали на

²⁴⁷ И скажу им: если угодно вам, то дайте Мне плату Мою; если же нет, — не давайте; и они отвесят в уплату Мне тридцать сребренников. И сказал мне Господь: брось их в церковное хранилище, — высокая цена, в какую они оценили Меня! И взял Я тридцать сребренников и бросил их в дом Господень для горшечника.

подобную же неточность в речи Стефана, Деян. 7:4,16²⁴⁸ и у Мк. 2:26.²⁴⁹ Доказывали, что имя Иеремии стояло первым в книге пророков, и потому его именем называлась и книга пророка Захарии; что главы 9, 10 и 11 пророка Захарии были написаны гораздо раньше времени Захарии (на основании внутренних признаков) и прежде вавилонского плена и что слова, произнесенные Иеремией, были помещены в книге Захарии, потому что передавались устно до времени Захарии и вошли в его книгу; что пророчество Захарии в главных его частях есть повторение пророчества Иер. 18 и 19, и потому Матфей, называя Иеремию, указывает на первоначального автора пророчества; что здесь была ошибка не евангелиста, а простая описка переписчиков, которые заменили имя Иеремии именем Захарии, вследствие сходства этих имен (в сокращении Ζηριου и Ιηριου, т.е. Захарии и Иеремии). Переводили выражение евангелиста так: “тогда сбылось реченное через Иеремию и пророка.” Самое простое объяснение — то, что мысль евангелиста сосредоточивается на покупке земли у горшечника. Так как об этой земле говорится только у пророка Иеремии, то евангелист и поставил его имя в заглавии своей цитаты, а из слов Захарии взял только “тридцать сребренников,” изменив остальные выражения Захарии так, что они в цитате евангелиста сделались совершенно неузнаваемы. Этим объясняется, почему слова Захарии: “брось их, т.е. сребренники, в сокровищницу дома Господня” (в русск. синод. переводе Зах. 11:13 — “горшечника” (εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως).

Ἐλαβον у Матфея можно переводить: “я взял” и “они взяли.” У LXX Зах. 11:13 иначе — первое лицо единственного числа “я взял;” через легкое изменение еврейских букв, переделаны у евангелиста в “землю.” Правильный перевод: “они взяли.”

“Цену оцененного” — magna vis verborum. У LXX в указанном месте Захарии этих слов нет. В еврейском речь ироническая, которую переводят: “отличная цена, в какую они оценили Меня!” Алó υἱὸν Ἰσρ должно связываться ἐτιμ' σαυτο, а не с ἐλαβον и του.

“Дали” по-гречески читают разное “ἔδωκαν” (дали) и “ἔδωκα” (дал). Правильнее первое чтение, и в соответствие с ним и ἐλαβον следует также принимать за множественное число.

Реальный смысл слов евангелиста понятен. Первосвященники и старейшины взяли деньги, за которые куплена была ими невинная кровь, тридцать сребренников, которые были ценой оцененного Христа, которого оценили Его сыны Израиля, и употребили эти деньги на покупку “земли крови,” принадлежавшей горшечнику. В этом случае исполнилось пророчество Иеремии, сказанное царям иудейским и жителям Иерусалима.

11. Суд у Пилата.

11. Иисус же стал пред правителем. И спросил Его правитель: Ты Царь Иудейский? Иисус сказал ему: ты говоришь.

(Мк. 15:2; Лк. 23:3; Ин. 18:33-37). Синоптики пропускают рассказ Ин. 18:28-32. У Луки (23:2) допрос у Пилата начинается с обвинения, высказанного “множеством,” в том, что Спаситель развращает народ и запрещает давать подать кесарю. Дальнейшее обвинение, что Он называет Себя “Христом Царем,” дает ближайший повод Пилату спросить Христа о том, Он ли Царь иудейский? У Иоанна (18:33-37) все это изложено гораздо по-

²⁴⁸ Тогда он вышел из земли Халдейской и поселился в Харране; а оттуда, по смерти отца его, переселил его Бог в сию землю, в которой вы ныне живете... и перенесены были в Сихем и положены во гробе, который купил Авраам ценою серебра у сынов Еммора Сихемова.

²⁴⁹ как вошел он в дом Божий при первосвященнике Авиафаре и ел хлебы предложения, которых не должно было есть никому, кроме священников, и дал и бывшим с ним?

дробнее, чем у синоптиков. По римским законам *posens nisi accusatus fuerit, condemnari non potest* (невинный, если не будет обвинен, не может быть осужден). Вопрос Пилата основывался на том, что Христа обвиняли в присвоении Себе мессианского достоинства. Если Мессия стоял перед Пилатом теперь связанным и в уничиженном виде, то это не препятствовало Пилату предложить Ему вопрос: “Ты ли Царь иудейский?” Здесь предполагается, что Обвиняемый когда-то, действительно, объявлял Себя Царем иудейским; но Его попытки приобрести Себе царство были неудачны. Вместо царского престола Он был схвачен, связан и приведен на суд. Но, несмотря даже на это, Он, может быть, и теперь продолжает держаться прежнего Своего мнения о Своем собственном высоком достоинстве. Если Его освободить, то Он опять, вероятно, объявит Себя Царем. Христос отвечает Пилату почти так же, как Он ответил прежде Каиафе: “ты говоришь” (Мф. 27:64). Но там прошедшее время “ты сказал” (συ εἶπας), здесь настоящее и глагол другой (συ λέγεις). Там — в ответ на заклятие; здесь — на простой вопрос. Там — в ответ на вопрос о достоинстве Сына Божия; здесь — о царском достоинстве. Но если вопрос, предложенный Пилатом, был естествен и понятен, то ответ Христа, по крайней мере, был необычен. Кто, будучи связан и приведен на суд, стал бы говорить, что он — царь? Нам теперь понятно, что царское достоинство Христа заключалось в Его уничижении и что Он говорил совершенно точно и правильно, нисколько не преувеличивая дела. Но тогда это не было понятно ни Пилату, ни лицам, его окружавшим. Ответ Христа не был двусмыслен, но был прямым утверждением Его царского достоинства. Он не заключал в себе такого смысла: εγώ μὲν τοῦτο οὐ λέγω σὺ δὲ λέγεις (Я этого не говорю, а ты говоришь). Ср. Ин. 18:37, где также συ λέγεις. К сообщению синоптиков Иоанн (18:34-38) прибавляет рассказ о том, как разъяснилось для Пилата, в каком смысле, Спаситель называл Себя Царем. Он не Царь земной, а небесный. Он пришел не для внешнего мирского владычества над людьми, а чтобы свидетельствовать об истине. Пилат понял, что это — просто какой-то заблуждающийся человек. И не из этих только слов. На основании некоторых данных можно предполагать, что Пилату была известна раньше Личность и деятельность Спасителя (Мф. 27:18; Мк. 15:10). Не могло быть, чтобы ему ничего неизвестно было, например, о входе Христа в Иерусалим. Во всем этом Пилат не видел никаких признаков стремления Христа приобрести Себе царское достоинство. Поэтому Пилат закончил свой допрос полным оправданием Спасителя: “я не нахожу никакой вины в этом Человеке” (Лк. 23:4; Ин. 18:38).

12. И когда обвиняли Его первосвященники и старейшины, Он ничего не отвечал.

(Мк. 15:3). Допрос Пилата, хотя и краткий, окончился. Дальнейшее уже можно не относить, собственно, к формальной римской судебной процедуре. Это простой, обыкновенный разговор, какой бывает во всяких судах между судьями и публикой по окончании формального заседания и произнесении приговора. Иудеи, очевидно, не были довольны приговором Пилата, и начали возводить на Христа новые обвинения. В чем они состояли, ничего неизвестно. Но видно, что Пилат не придавал им никакого значения, Он не считает нужным даже разбирать их. Марк замечает только, что первосвященники обвиняли Его “во многом” (πολλά). Спаситель ничего не отвечал на эти обвинения.

Классическое ἀπεκρίνατο (общ. залог.) редко в Новом Завете.

13. Тогда говорит Ему Пилат: не слышишь, сколько свидетельствуют против Тебя?

(Мк. 15:5). В словах Пилата слышится ирония над обвинителями и их обвинениями. Очень много было обвинений; но ни одно из них никуда не годилось. Такие обвине-

ния могли представлять только иудеи, и они одни. Разговаривая с ними, Пилат обращается и ко Христу, предлагая Ему ответить на обвинения. Все дело имеет, по-видимому, пока сравнительно спокойный вид. Может быть, в это время писался приговор.

14. И не отвечал ему ни на одно слово, так что правитель весьма дивился.

(Мк. 15:5). Христос не отвечал Пилату ничего на новые обвинения. Хотя этого и не требовалось по закону, но Пилат весьма дивился молчанию Христа. В это время, вероятно, все более и более увеличивалась народная толпа. О дальнейших событиях встречаем подробный рассказ только у одного Луки (23:5-16). Из новых обвинений было видно, что Христос возмущает народ, уча по всей Иудее, начиная от Галилеи до сего места. Слово “Галилея” дает повод Пилату спросить, не из Галилеи ли Он, и затем отправить Христа к Ироду на суд. Ирод отсылает Христа обратно к Пилату.

15. Варавва и осуждение на распятие.

15. На праздник же Пасхи правитель имел обычай отпускать народу одного узника, которого хотели.

(Мк. 15:6; Лк. 23:17 стих этот у Луки считается неподлинным). Слова Пилата, изложенные у Луки (23:13-16), не удовлетворили народ. Чувствуется, что его охватывает все большее и большее раздражение и жажда крови, Пилат видит, что дело может иметь серьезные последствия, каких он не предвидел, и потому решается на новый шаг. Существовал обычай отпускать народу во время праздника Пасхи одного узника, какого потребуют. Насколько было древне такое обыкновение, совершенно неизвестно. В Талмуде не встречается никакого намека на этот обычай. У римлян было нечто подобное; но сообщения об этом весьма кратки и неясны. У греков узники освобождались в праздники Деметры, или в так наз. фесмофории. Одинаковое выражение Матфея и Марка κατά δε έορτήν, которое можно перевести “ради праздника” или “для праздника” (слова “Пасхи,” прибавленного в русск., нет во многих подлинниках), показывает, что этот обычай соблюдался вообще по праздникам, а не во время одной только Пасхи. Отпущение одного узника на Пасху напоминало об освобождении евреев из Египта (id congruebat liberationi ex Aegypto). Пилат ухватился за эту мысль, чтобы освободить Иисуса Христа. Тут было нечто подобное тому, что бывает и у нас, когда преступники освобождаются по манифестам. Пилат мог бы в настоящем случае употребить власть. Но, как и обыкновенно бывает, его запятнанная совесть делала его слабосильным, и он не имел воли, чтобы воспротивиться толпе, которая все более и более приходила в ярость.

16. Был тогда у них известный узник, называемый Варавва;

(Мк. 15:7, 8). Рассказ Марка подробнее, чем у Матфея. Марк сообщает, что Варавва имел сообщников, которые во время мятежа совершили убийство.

Слово εἶχον в русском не выражено: “они имели.” В Вульгате это слово поставлено в единственном и относится к Пилату: “он имел” (habebat autem tunc vinctum insignem). Правильнее первое чтение, — а чтение Вулгаты не доказывается уверенно. Множ. “имели,” или “у них был,” не значит, впрочем, что Варавва находился во власти иудеев, а не Пилата. Из дальнейших слов его видно, что Варавва находился именно в его власти. Но вместе с тем и ясно, что этот узник был иудей и вышел из народа. Перемена “у них” на “у него” была, очевидно, корректурой. Варавва находился в темнице именно в то время

(τότε), когда Иисус Христос был на суде у Пилата. Это был разбойник “замечательный” (επίσημος), или даже знаменитый — latronotissimus, summo scelere insignis. Так же Иоанн Златоуст: “евангелист не просто сказал: имели разбойника, но: разбойника известного, знаменитого по своим злодеяниям, совершившего бесчисленные убийства.” Здесь, может быть, некоторое преувеличение, потому что у Марка (15:7) и Луки (23:19) говорится только об одном убийстве Вараввы. Трудно сказать, подлинно ли его другое имя, одинаковое с именем Христа, Иисус, прибавленное у Матфея в нескольких кодексах, и между прочим, в Сиросинайском. “Во многих кодексах, — говорит Ориген, — не говорится, что Варавва назывался также Иисусом, и это, может быть, правильно, — именем Иисус не должен был называться ни один из злодеев.” Одни думают, что имя Вараввы Иисус неподлинно; другие, напротив, утверждают, что если Ориген нашел имя Иисус во многих списках, то это и составляет почти решительное доказательство его подлинности. Вероятнее, однако, думать, что оно неподлинно. Варавва значит “сын отца” (вар — сын, и авва — отец). Иероним объясняет — “сын учителя” (см. введение).

17. итак, когда собрались они, сказал им Пилат: кого хотите, чтобы я отпустил вам: Варавву, или Иисуса, называемого Христом?

(Мк. 15:9; Ин. 18:39). У Мк. 15:8 добавляется, что сам народ (ὄχλος), вероятно, в ответ на предложение Пилата, начал кричать и просить Пилата о том, что он (в нескольких кодексах прибавлено: “всегда”) делал для них, т.е. отпустить ради праздника одного узника. Так как у Марка просьбу предлагает народ и Пилат отвечает ему, то, соответственно с этим, мы можем относить у Матфея в 17 стихе αὐτῶν не к членам Синедриона, а к народу, т.е. к тому же ὄχλος, о котором упоминается в ст. 15. Но выслушав просьбу, Пилат сам, вероятно, выбрал Варавву. Если, как видно из Евангелий, Пилат хотел при помощи этого шага освободить Христа, то трудно думать, чтобы он указал здесь на такое лицо, которое могло бы, по его мнению, быть освобождено народом. Отсюда ясно, что Варавва не был, как думают, политическим преступником, защищавшим права народа против римлян. Это был простой разбойник, опасный для человеческого общества.

18. ибо знал, что предали Его из зависти.

(Мк. 15:10). Весь этот рассказ предполагает, что Пилату раньше известны были личность и деятельность Христа. Он знал и об отношении к Нему Его врагов, о том, что они предали Его из зависти (ненависти, нерасположения, недоброжелательства). Так как народ только после присоединился к членам Синедриона, то думают, что παρέδωκαν “предали” относится здесь именно к ним, а не к народу.

19. Между тем, как сидел он на судейском месте, жена его послала ему сказать: не делай ничего Праведнику Тому, потому что я ныне во сне много пострадала за Него.

Когда возник вопрос о Варавве, Пилат в это время сидел на своем судейском месте. Жена Пилата прислала ему сказать о своем сне. В древние времена республики женам правителей не дозволялось сопровождать своих мужей в провинции; но впоследствии эти законы были смягчены, и обычай брать жен установился со времени Августа. Кто была и как называлась жена Пилата, об этом не имеется совершенно достоверных сведений. По преданию, она называлась Прокла или Клавдия Прокула и причислена греческой церковью к лику святых (27 окт.; в месяцеслове архиеп. Сергия она значится во втором указателе, где поименованы лица, не признаваемые несомненно святыми). Достоверно только,

что она или видела раньше Христа, или знала о нем. Сон жены Пилата, по одним, был от Бога, по другим — от диавола. В первом смысле высказываются Ориген, Афанасий, Иоанн Златоуст, Феофилакт, Евфимий Зигабен, Августин и другие.

20. Но первосвященники и старейшины возбудили народ просить Варавву, а Иисуса погубить.

(Мк. 15:11). Это было, вероятно, в то время, как Пилат сидел на судейском месте. Первосвященники и старейшины переговаривались с окружавшим их народом и убедили (ἐπεισαν) его просить Варавву, а Иисуса Христа погубить.

21. Тогда правитель спросил их: кого из двух хотите, чтобы я отпустил вам? Они сказали: Варавву.

(Лк. 23:18, 19; Ин. 18:40). В предыдущем стихе, сообщалось только о разговорах первосвященников и старейшин с народом. Не видно, чтобы они что-нибудь говорили Пилату. Но, может быть, до него с разных сторон донеслись слухи, что народ будет требовать именно Варавву. Отсюда ἀλοκρίθεις, отвечая. Букв. отвечая же, правитель сказал им (русск. “правитель сказал им”). Это значит, что Пилат, услышав небесные и неопределенные выкрики, хотел удостовериться точно, кого именно народ желает освободить. Или же можно объяснять так, что Пилат ждал несколько времени и предложил свой вопрос только тогда, когда увидел, что иудеи готовы дать ответ.

22. Пилат говорит им: что же я сделаю Иисусу, называемому Христом? Говорят ему все: да будет распят.

(Мк. 15:12, 13; Лк. 23:20, 21). “Ему” после “говорят” нет во многих кодексах. Из сообщений евангелистов не видно, чтобы раньше речь шла о кресте. Народные начальники желали только казни Иисуса Христа, о чем и просили Пилата; но сомнительно, желали ли они именно крестной казни. Если бы они желали ее раньше, то для нас не вполне понятен был бы вопрос Пилата, что же ему делать с Иисусом, называемым Христом. Заявления народа о крестной казни слышались как-то внезапно и неожиданно. Рассказ, по-видимому, не полон, и в нем не сказано о некоторых мелких подробностях. Может быть, из слов Пилата или же из слухов о содеянных раньше Вараввою преступлениях народу было известно, что Варавва должен быть осужден именно на крестную казнь. *Crucem meritis erat Varabbas*. Напоминание о Варавве народу Пилатом сразу же изменяет все положение дел. Если не просить об освобождении Вараввы, то он будет распят. Лучше его избавить от такой казни. Пусть Иисус, называемый Христом, вместо него примет крестную казнь! Пусть именно Он будет распят вместо Вараввы! И, таким образом, крик “да распнется” начал повторяться возбужденной и разъяренной толпой, которая свирепела все больше и больше под влиянием первосвященников и старейшин. Слово *σταρωθήτω* (да распнется) — на еврейском — краткое, страшное и возбуждательное, — начало проноситься с одного конца до другого среди возмущенной толпы. Кричали *πάντες οὐκ οἱ ὄχλοι μόνοι, ἀλλὰ καὶ οἱ πρεσβύτεροι* (все, не только народы, но и первосвященники и старейшины — Зигабен).

После *ποιήσω* (сделаю) два винительных *τί* и *Τησουν τον λεγόμενον Χριστόν*; такие обороты свойственны греческой речи (ср. Ксеноф.; Кироп. 3:2, 15 — *οὐδεὼς ποτε ἐπαύοντο πολλὰ κακὰ ἡμᾶς* — вместо *ἡμῖν* — *ποιούντες*).

23. Правитель сказал: какое же зло сделал Он? Но они еще сильнее кричали: да будет распят.

(Мк. 15:14; Лк. 23:22, 23). Лука рассказывает здесь подробнее других синоптиков. Он сообщает о продолжении “великого крика” и о том, что крик народа и первосвященников “превозмог” (κατίσχυον) Пилата. Крики эти привели Пилата в большое смущение. Он не нашел никакой вины в Подсудимом. Он готов был отпустить Его. Жена Пилата прислала сказать ему, чтобы он ничего худого не делал Праведнику. И вдруг крест! Даже жаждавший крови и жестокий Пилат был изумлен. Какое же зло (что худое — κακόv) сделал Он? Но теперь частые обвинения и рассуждения прекращаются и все сильнее и сильнее слышится стихийное требование креста. Вопрос Пилата остается без ответа и даже заглушается громким стихийным воплем: да распнется. Так необдуманное предложение Пилата о Варавве вызвало страшный взрыв.

24. Пилат, видя, что ничто не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки перед народом, и сказал: невиновен я в крови Праведника Сего; смотрите вы.

25. И, отвечая, весь народ сказал: кровь Его на нас и на детях наших.

По иудейскому обычаю судьи, когда определили смертную казнь, в знак того, что они произнесли правильный приговор и будут нести ответственность за смерть осужденного, возлагали руки на его голову и говорили: “кровь твоя на голове твоей” (2 Цар. 1:16;²⁵⁰ ср. Мф. 23:35; Деян. 18:6; Иер. 2:35²⁵¹). Иудеи же хотели сказать, что если Христос будет распят, то они принимают на себя ответственность за Его казнь, — и не только они, но и дети их пусть за нее отвечают. Понятно, что эти слова первоначально не были сказаны всеми присутствовавшими, а лишь некоторыми, и только затем начали раздаваться среди взволнованной толпы. Может быть одни говорили: το αίμα αἴμα αὐτοῦ εἶν' ἡμᾶς и другие прибавляли καὶ ἐγὶ τὰ τέκνα ἡμῶν. Нужно заметить, что еврейский или арамейский крик мог быть несколько короче, чем греческий или русский текст, и, таким образом, больше был удобен для выкриков огромной народной толпы. Понятно, что дети иудеев были ответственны за кровь Праведника лишь настолько, насколько принимали или принимают участие в злобе своих предков.

26. Тогда отпустил им Варавву, а Иисуса, бив, предал на распятие.

(Мк. 15:15; Лк. 23:24, 25; Ин. 19:1). Заметим, что Варавва был первой личностью, которая, вследствие своей случайной связи с Христом, была освобождена от этой страшной казни. Если бы Христос совершил Свое дело искупления, не освободив людей от крестной казни, то оно было бы неполно. Поэтому Его крестная смерть есть одна из важнейших сторон Его искупительного дела. Впоследствии крестная казнь в христианских государствах была уничтожена. Спаситель был осужден на крестную казнь. Бичевание совершалось пред распятием. “У римлян был обычай бичевать осужденного узника, и Иисус Христос отдан был воинам для этой цели — это было чудовищной несправедливостью и жестокостью, потому что Он дважды объявлен был невинным. Страшное наказание пред распятием производилось с таким варварством, что было известно под названием “близкой смерти.” И действительно, жертва часто лишалась чувств во время наказания и неред-

²⁵⁰ И тот убил его, и он умер. И сказал к нему Давид: кровь твоя на голове твоей, ибо твои уста свидетельствовали на тебя, когда ты говорил: я убил помазанника Господня.

²⁵¹ говоришь: "так как я невинна, то верно гнев Его отвратится от меня". Вот, Я буду судиться с тобою за то, что говоришь: "я не согрешила".

ко умирала до распятия. Удары наносились бичами, а не палками, потому что Пилат не имел у себя ликторов. *Ragellis caedebantur apud Romanos servi (liberi virgis) et fere capite damnati, nudi et columnam adstricti, antequam in crucem agerentur*” (бичеваниям подвергались у римлян рабы (свободные наказывались розгами), обыкновенно осужденные на смерть, нагие, привязанные к столбу, пред тем, как отводились на крест — Cicero, *Virr.* V, 66). Бич состоял из кожаных ремней, снабженных иногда свинцовыми наконечниками или острыми гвоздями и косточками, которые изборождали спину и грудь и покрывали изнемогающую жертву массой ран и синяков. “*Ragella erant aculeata, ossiculis pecuinis fere catenata, unde "havribile flagellum" dixit Horatius* (бичи были снабжены остриями, обыкновенно привязывались к ним скотские косточки, откуда — “страшный бич,” как выразился Гораций — *Sat.* 1:3, 119). Обнаженный, со связанными руками и наклоненный, осужденный привязывался к столбу в то время, когда удары наносились палачом. Капитан Уоррен приписывал себе открытие в одной подземной комнате в Иерусалиме места бичевания Спасителя. Бичевание производилось обыкновенно *corpore denudato*. Слово *φραγελλώσας* есть латинизм (с изменением I на p) от *flagellare*, бичевать. Собственное греческое слово для этого есть *μαστιχοῦ*. Бичевание совершено было, как думают, пред Преторией, на виду у Пилата и народа. Слова *αὐτοῖς* после *παρέδωκεν* нет в лучших рукописях. Смысл тот, что Пилат “отпустил им” (*ἀπέλευσεν αὐτοῖς*), т.е. иудеям Варавву; но Иисуса Христа предал на бичевание и распятие не “им,” а своим воинам. Поэтому слово “им” после “предал” в русском выпущено правильно. Попытки представить дело несколько иначе и доказать, что иудеи пользовались правом совершать крестную казнь (Александр Ианней), что Пилат только согласился на эту казнь, а распяли Христа сами иудеи независимо от Пилата и его воинов, не выдерживают критики ввиду ясных показаний всех Евангелий, что не сами иудеи принимали участие в распятии Христа, а только воины Пилата.

27. Издевательства воинов.

27. Тогда воины правителя, взяв Иисуса в преторию, собрали на Него весь полк

(Мк. 15:16). “Резиденцией иудейского прокуратора был не Иерусалим, а Кесария. Так как жилище главного военного или гражданского начальника называлось Преторией, то *πραιτώριον Ἰερῶδου* в Кесарии (Деян. 23:35) есть не что иное, как выстроенный Иродом дворец, где жил прокуратор. При особенных обстоятельствах, и именно в большие иудейские праздники, когда нужны были охранительные меры, вследствие собиравшихся в Иерусалиме народных масс, прокуратор прибывал в Иерусалим и жил там в прежнем дворце Ирода. Претория в Иерусалиме, где Пилат находился во время осуждения Иисуса Христа, есть, следовательно, хорошо известный нам дворец Ирода на западной границе города. Он был не только княжеским жилищем, но вместе и сильной крепостью, где несколько раз (при восстаниях в 4 г. до Р. Х. и 66 по Р. Х.) большие отряды войска в состоянии были защищаться против возмущившихся народных масс. Поэтому во время пребывания прокуратора и сопровождавший его военный отряд здесь имел свою квартиру” (Шюрер 1:457 сл.). Если воины отвели Христа “внутрь двора, т.е. в преторию” (Марк), то здесь нужно разуместь двор во дворце Ирода. Воины собрали здесь “всю спирю” (*δλην την σπειραν* — Матфей и Марк), или римскую когорту, которая состояла приблизительно из 500 человек. Слово “спира,” или когорты, нет надобности понимать здесь в буквальном значении. Может быть, собралось меньше одной когорты, но может быть, и больше. По-нятно, что *ἔλ αὐτόν* не значит “против Него,” а к Нему, для поругания над Ним. Предпола-

гают, что место поругания было не то, где происходило бичевание. Если последнее происходило недалеко от судейского кресла правителя и у него на виду (у лифостротона ила гаввафы), то первое — на внутреннем дворе.

28. и, раздев Его, надели на Него багряницу;

(Мк. 15:17). Марк не говорит, что Христос был предварительно раздет для поругания. У Матфея воины раздевают (ἐκδύσαντες) Иисуса Христа. Таким образом, по Матфею, на Христа, после бичевания, надеты были Его собственные одежды, и теперь воины снова сняли их, чтобы надеть на Него “хламиду червленую” (χλαμίδα κοκκίνην). Но определенно нельзя сказать, сколько раз одевали и раздевали Христа пред распятием, дважды или трижды. Марк называет эту “хламиду червленую” “порфирой,” т.е. красной одеждой. Она имела вид плаща, застегивавшегося пряжкой на правом плече и покрывавшего левую сторону тела до колен. Этот плащ надевали на себя римские и македонские цари и другие лица, — его часто можно видеть на бюстах и статуях императоров и полководцев. Надевая на Христа эту “хламиду,” воины хотели осмеять Его царское достоинство, которое в их глазах было совершенно мнимым.

29. и, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову и дали Ему в правую руку трость; и, становясь пред Ним на колени, насмеялись над Ним, говоря: радуйся, Царь Иудейский!

(Мк. 15:17-18; Ин. 19:2-3). У трех евангелистов “венец из терна” называется почти одинаково: στέφανον ἐξ ἀκάνθων (Мф. и Иоанн) и ἀκάνθινον στέφανον (Марк). Какое растение употреблено было для сплетения венца, трудно сказать. ‘Ακάνθα значит терновник, которого много в Палестине, (см. прим. к 7:16, 13:7). Предполагают, что это было обыкновенное колючее растение, которое арабы называют нава или пивка, со многими маленькими колючими иглами; оно очень гибко. Некоторые говорят, что это был *thamus paliurus* или так наз. *spina christi*. (Согласно нынешним представлениям, вариант со *spina christi* считается наиболее достоверным, так как именно в это время этот терновник цветет многими желтыми цветами, что вполне соответствует римским представлением о венчании императора цветочным венком. Здесь находит подтверждение и древняя православная традиция изображать на иконах венец на голове Спасителя в виде золотого растительно-цветочного орнамента. Совершенно недавние исследования *Туринской плащаницы* обнаружили на ней многие споры (пыльцу) терновника *spina christi*. Прим. ред.) Около Иерусалима и теперь много колючего терновника. Возложив терновый венец на голову Христа, воины затем дали Ему в правую руку “трость” (κάλαμον), тростниковую палку, и вообще какую бы то ни было палку, которая должна была означать царский скипетр. Таким образом, пред ними был насмешливый Царь, который потому и казался царем, что в нем было, собственно, отрицание всякого царского достоинства. Воины подходили ко Христу с притворными и насмешливыми изъявлениями почтения и преданности, приветствовали Его обычным приветствием χαίρε (здравствуй), Царь иудейский, причем становились пред Ним на колени.

30. и плевали на Него и, взяв трость, били Его по голове.

(Мк. 15:19; Ин. 19:3). Иоанн говорит только, что воины били Христа по щекам, умалчивая об остальных оскорблениях. Марк, употребляя прошедшие несовершенные времена глаголов (έτιπτον и ένέπτιον — били и плевали), указывает, что одно и то же поругание повторялось несколько раз. У Матфея несколько иначе: заплевав Его, взяли палку и били (подразумевается несколько раз) Его по голове.

31. И когда насмеялись над Ним, сняли с Него багряницу, и одели Его в одежды Его, и повели Его на распятие.

(Мк. 15:20; Лк. 23:26; Ин. 19:17). Иоанн вставляет здесь довольно длинный рассказ, которого нет у синоптиков, о том, как Пилат вывел измученного Христа к иудеям, и о новом допросе Пилата (Ин. 19:4-16). По-видимому, уже после этого воины сняли с Него хламиду или багряницу и надели на Него опять Его собственные одежды, а затем повели Его на распятие.

32. Шествие на Голгофу и распятие.

32. Выходя, они встретили одного Киринаянина, по имени Симона; сего заставили нести крест Его.

(Мк. 15:21; Лк. 23:26). Кирена или Киренаика находилась в Египте. Там было много иудеев, и о них встречается довольно известий в Новом Завете. Они были на празднике пятидесятницы в Иерусалиме (Деян. 2:10²⁵²), имели там свою синагогу (Деян. 6:9; см. еще Деян. 11:20; 13:1). Если судить по имени: Симон, то упоминаемый здесь киринеянин был еврей. Но сыновья его (Александр и Руф — Марк) назывались один греческим, а другой латинским именем. Предполагали, что Симон происходил из рабов и был одним из последователей Христа и христианином. Личность его представляется загадочной. Говоря о возложении на него креста, Бенгель замечает, что *pes judaeus, pes romanus ullus erat qui veilet tollere crucis opus* (ни иудей, ни римлянин не захотели бы нести тяжести креста). Если Симон был последователем Христа, то дело объясняется просто. Симон шел “с поля” (Марк и Лука). Это считается решительным доказательством, что в это время, как выражаются Хвольсон и другие, был “будень,” потому что в праздники не дозволялось работать. Но, как замечено выше, из выражений Марка и Луки во всяком случае нельзя сделать точного заключения, что Симон шел именно с полевой работы. Выражения эти могут просто означать, что он шел только по направлению с поля (*απ' ἀγροῦ*). Он, по всей вероятности, отнесся с участием к страждущему Христу, и, заметив это, воины захватили его и предложили ему (но едва ли принудили) помочь Христу нести Свой крест и этим ускорить самое шествие. Симон охотно согласился и понес крест *вместе* с Самим Спасителем. Этот крест был сделан самими воинами из бревен, может быть, грубо сколочен, так что его углом можно было положить на плечо; а так как он был выше роста человека, который осужден был на распятие, то нижний конец его волочился по земле во время шествия. Об *ἀγροῦ* см. прим. к 5:41. У Луки (19:27-32) добавлена речь Христа во время шествия к Иерусалимским женщинам, которой не встречается у других евангелистов.

33. И, придя на место, называемое Голгофа, что значит: Лобное место, 34. дали Ему пить уксуса, смешанного с желчью; и, отведав, не хотел пить.

(Мк. 15:22; Лк. 23:33; Ин. 19:17). Слово Голгофа есть эллинизированная форма еврейского *гулголет*, череп (Суд. 9:53), также голова в значении человек, лицо, особа (Исх. 38:26; 1 Пар. 23:3). Это слово прилагалось к горам и холмам, которые по внешнему виду походили на человеческий череп. Где находилась Голгофа, на которой распят был Христос, с точностью неизвестно. На основании Евр. 13:12 выводят заключение, что она

²⁵² Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринею, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты...

была вне Иерусалима (вне врат), но недалеко от него, Ин. 19:20. По-арамейски место это называлось гогальта. Одно “л” выпало в слове Голгофа, вероятно, в народном произношении этого слова. Все четыре евангелиста толкуют слово Голгофа, называя его *κρανίου τόπος*, *κράνιον*, что значит место черепа или череп. Вероятно, это был закругленный голый холм. В 366 году по Р. Х. на месте, где была, по предположению, Голгофа, построена была церковь, которая стояла здесь до 614 г., когда сожжена была персами. После этого построены были здесь новые церковные здания. Но в 936 г. все опять погибло от пламени. В октябре 1810 года построен был греками на месте предполагаемой Голгофы храм воскресения Христова.

Евангелисты не сообщают подробностей о том, как совершилось распятие Христа, ограничиваясь только сообщениями, что Он был распят. Отсюда можно заключить, что Он был распят обычным способом, каким производилась эта самая страшная из всех казней. Крест был не так высок, как пишут его живописцы. Он обыкновенно возвышался над землей на одиннадцать футов и редко на двенадцать. Ноги распятого были не выше четырех футов от земли. Неизвестно, прибиты ли были ко кресту руки и ноги Спасителя раньше или после того, как крест водрузили в землю. При распятиях бывало то и другое. В первом случае распинаемый привязывался ко кресту, затем или с земли, или, может быть, с подставки или лестницы ему прибавали руки и ноги. Во втором случае крест клали на землю, расprostирали на нем распинаемого и, может быть, привязанные, прикрепляли гвоздями ко кресту его руки и ноги, после чего привязи или веревки снимались. Этот последний вид казни был страшнее, чем первый, потому что при подъеме и водружении креста в землю все тело сотрясалось, и от этого происходили самые невыносимые, самые страшнейшие боли, — тем более, что палачи, совершавшие подобного рода казни, не чувствовали обыкновенно никакой жалости к преступнику, подобно тому, как никакой жалости не чувствуют люди и к животным, иногда слишком грубо обращаясь с ними и подвергая их страшным мучениям. Палач обыкновенно прибавал гвоздями сначала правую руку и правую ногу, а потом левую руку и левую ногу. Но если присутствовало несколько человек, совершавших казнь, то руки и ноги прибавались одновременно. Иногда обе ноги прибавались вместе, иногда порознь. Вместо гвоздей в некоторых случаях употреблялись одни веревки. Это было, по-видимому, легче, но на самом деле — еще страшнее, потому что распятый в таких случаях дольше висел на кресте.

Вероятно, пред распятием Христу дали питье, которое Матфей называет вином (а не уксусом), смешанным с желчью (*οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον*), а Марк — вином со смирнойю (*ἑσμυρνιαμένον οἶνον*). Вместо *οἶνος* в нескольких кодексах *ὄξος* — уксус, вообще — острый напиток (так в русск. переводе). Так и в послании Варнавы 7:5, где цитируется этот текст, и в Пс. 68:22 (LXX). Предполагают, что *οἶνος* исправлено было здесь на *ὄξος*, согласно выражению указанного стиха из Псалма. А некоторые говорят даже, что фактически никакого напитка Христу не было поднесено и доказывают это тем, что Он не мог не принять этого “благодетельного” напитка и что Матфей (и Марк) превратил этот благодетельный напиток в “неприемлемый” (*ungeniessbare*) в “вино с желчью,” с целью показать здесь исполнение Пс. 68:22; “человеколюбивый поступок воинов Матфей превратил в выражение вражеской злобы.” Но такой взгляд основывается на неправильном понимании речи евангелиста Хολή, конечно, значит “желчь” (ср. Иер. 8: 14), но не всегда; иногда — просто горечь (Иов. 20:14), полынь (Притч. 5:4; Плач. 3:15) и яд горький и помрачающий умственные способности (Втор. 29:18; 32:32). В этом последнем смысле и употреблено у Матфея *οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον*. А к Пс. 68, 22 речь Матфея не имеет никакого отно-

шения (Цан). Напиток, вероятно, приготовлен был сердобольными Иерусалимскими женщинами и дан был осужденным с целью облегчить их крестные муки. Но Иисус Христос не захотел его пить.

35. Распявшие же Его делили одежды его, бросая жребий;

(Мк. 15:24; Лк. 23:34; Ин. 19:23). Порядок событий у синоптиков сравнительно с Иоанном изменен. У Иоанна (19:18-22) помещены здесь рассказы о распятии со Христом двух разбойников и прикреплении ко кресту надписания вины Христа, и только уже после этого Иоанн рассказывает о разделении одежд Христа; потом, что воины стерегли Христа (только у Мф. 36), затем о крестной надписи и, наконец, о распятии вместе со Христом двух разбойников. Если признать порядок у Иоанна точным, то рассказы синоптиков следует расположить в таком порядке: Ин. 19:18 — Мф. 27:38 — Мк. 15:27 — Лк. 23:33 (с добавлением Лк. 23:34); Ин. 19:19 — Мф. 27:37 — Мк. 15:26; Лк. 23:38. Затем у одного только Иоанна рассказ 19:20-22, а 23 стих Иоанна совпадает с Мф. 27:35 — Мк. 15:24 — Лк. 23:34. Выделяя одного Матфея, находим, что, при соглашении с Иоанном, порядок событий должен быть таков: Мф. 28:38, 37, 35 и 36.

Одежды осужденных, как это бывает и теперь, принадлежали палачам. Впрочем, Эддершейм замечает: “обыкновенно думают, что таков был всеобщий римский обычай. Но на это нет никаких доказательств, а позднее это было ясно воспрещено (Ulpianus, Digest. 48:20, 6). Но если было воспрещено, то, стало быть, обычай существовал раньше. Из сообщения Иоанна (19:23) видно, что одежды Христа были разделены на четыре части потому, что распятие совершенно было четырьмя воинами (quaternion). Другие евангелисты об этом не говорят, ограничиваясь только замечанием, что воины делили одежды Христа. К этим словам у Матфея и Марка сделана была древняя прибавка “*да сбудется реченное... бросали жребий,*” заимствованная из Пс. 21:19, подлинная у Иоанна (19:24), но правильно выпущенная у Матфея (Мк. 15:28 не однозначно достоверен), как в русском, так и в славянском текстах. Таким образом, сообщая о разделении одежд, Матфей и Марк, очевидно, не думали о том, что здесь исполняется, и притом весьма удивительно и оригинально, древнее пророчество. Об этом вспомнил, и притом гораздо позже, один только Иоанн. Мнения о том, распят ли был Христос совершенно нагим, или так, как Он изображается на кресте, с “лентием” (lenteum), разнятся. Обыкновенно пред распятием с осужденных снимали все одежды, Афанасий Великий, Амвросий, Августин и др. утверждали, что Христос был распят совершенно обнаженным; действительно, ничем нельзя доказать, что он имел subligaculum. Только в апокрифическом Евангелии Никодима сказано, что “*expoliaverunt eum vestimentis et praecinxerunt lenteo et coronam de spinis imposuerunt super caput ejus.*” “После того, как насмеялись над Ним, повели Его на распятие и, обнаживши Его, взяли себе одежды Его и, севши, выжидали, когда Он испустит дух. И разделили одежды Его, как это обыкновенно бывает с осужденными самого низкого рода, с отверженными, с беззащитными и беспомощными; разделили те ризы, которые произвели столько чудес и которые, однако же, не оказывали тогда никакого действия, так как Христос удерживал Свою неизреченную силу” (Иоанн Златоуст).

36. и, сидя, стерегли Его там;

Воины, которым поручалось распятие, подлежали строжайшей ответственности в случае, если бы осужденный был каким-нибудь образом освобожден от наказания и спасен.

37. и поставили над головою Его надпись, означающую вину Его: Сей есть Иисус, Царь Иудейский.

(Мк. 15:26; Лк. 23:38, Ин. 19:19). У всех евангелистов содержание надписи разное. Буквально: Мф. — “сей есть Иисус, Царь Иудейский;” Мк. — “Царь Иудейский;” Лука — “Царь иудейский сей;” Иоанн — “Иисус Назарянин, Царь иудейский.” Очевидно, все евангелисты воспроизводили эту надпись по памяти, переводя ее на греческий с еврейского и латинского; но содержание ее сходно у всех них по существу. При такой разнице трудно, конечно, решить вопрос, какова была подлинная надпись. Думают, что у Матфея οὗτος ἐστὶν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων — точное воспроизведение латинской надписи (Nec est Iesus Rex Iudaeorum). Долго ли висела эта надпись после снятия с креста тела Спасителя и долго ли стоял на Голгофе самый крест, ничего неизвестно. Точно так же неизвестно, прикрепили ли эту надпись над головой Иисуса Христа сами воины; но, вероятно, они. Это могло быть сделано воинами уже после распятия Иисуса Христа.

38. Тогда распяты с Ним два разбойника: один по правую сторону, а другой по левую.

(Мк. 15:27; Лк. 23:33; Ин. 19:18). Совершенно неизвестные люди, вероятно, пойманные и уличенные в важных уголовных преступлениях, грабежах, разбоях, убийствах, возмущениях и проч. В предании нераскаявшийся разбойник называется Гестас, а покаявшийся — Дисмас.

39. Злословия и насмешки.

39. Проходящие же злословили Его, кивая головами своими 40. и говоря: Разрушающий храм и в три дня Созидающий! спаси Себя Самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста.

(Мк. 15:29, 30). Adversariorum scommata possunt numerari septem (насмешек врагов можно насчитать семь — Бенгель). Как и всегда бывает, на публичную казнь собралось смотреть множество народа, который проходил толпою близко (παρὰ τορευόμενοι) от креста. Проходившие порицали Христа, бранили Его, выражая свое злорадство киванием или покачиванием головы (ср. Иов. 16:4; Пс. 21:8; 108:25; Ис. 37:22; Иер. 8:16; Плач. 2: 15). Не все, конечно, припоминали слова Христа о разрушении храма и восстановлении его в три дня. Но видно, что слова эти когда-то поразили народный слух, были воспроизведены на суде у Каиафы и, по всей вероятности, передавались из уст в уста. Наличная действительность была совершенно противоположна такому утверждению Христа. Тут все говорило только о крайнем страдании и уничтожении. Красивые кресты с изображениями Спасителя существуют только в воображении художников. В действительности же не было ничего подобного. Мы не должны ничего здесь воображать, кроме самого крайнего ужаса и самой крайней человеческой бедности и страдания. И этот ужас, эти страдания вызывали не сожаление, а насмешки!

41. Подобно и первосвященники с книжниками и старейшинами и фарисеями, насмехаясь, говорили: 42. других спасал, а Себя Самого не может спасти; если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него;

(Мк. 15:31; Лк. 23:35). У всех синоптиков разные выражения; но дело передается ими, по сущности, одинаково. Слово “фарисеи” встречается у Матфея лишь в ряде кодексов и некоторыми исследователями не считается достаточно достоверным. Вообще же, в тексте, здесь, сильное колебание: “подобно,” “подобно и;” “подобно же и;” с “книжниками и старейшинами;” с “старейшинами и книжниками;” с “книжниками и старейшинами и фарисеями,” с “книжниками и фарисеями.” Эти люди обращались, вероятно, с насмешками и к Самому Христу, и к народу, указывая при этом на Него, произнося богохульства, припоминая Его исцеления и речи о Себе, как Спасителя. Во всех этих насмешках указывается на действительные факты из Его жизни, совершенно непонятые или извращенные насмехавшимися над Ним людьми. Но если бы Он теперь сошел с креста и таким образом спас Себя Самого, то это было бы чудом меньшим сравнительно с Его воскресением. *Resurrexit, et non credidistis. Ergo si etiam de cruce descenderet, similiter non crederitis* (воскрес, и вы не поверили. Если бы, следовательно, и сошел с креста, то все равно не уверовали бы. — Иероним). Насмешки отличались вообще тупостью и близорукостью. Окружавшие Христа люди не могли и не хотели понять, что для избавления других от опасности люди часто должны были жертвовать и жертвуют своею собственною жизнью.

43. уповал на Бога; пусть теперь избавит Его, если Он угоден Ему. Ибо Он сказал: Я Божий Сын.

Этих слов не встречается у других евангелистов. Неизвестно, доходили ли все эти оскорбления до слуха Спасителя. По всей вероятности, доходили. Произносившие насмешки говорили здесь отчасти ветхозаветными текстами (ст. 43; ср. Пс. 21:9; Прем. 2:13-18). “Если он угоден Ему,” букв. “если желает, хочет Его” (εἰ θέλει αὐτόν), т.е. если он нравится, угоден Ему. Это — гебраизм (евр. гапец бо).

44. Также и разбойники, распятые с Ним, поносили Его.

(Мк. 15:32). Показания Матфея и Марка здесь сходны: Христа поносили оба разбойника. Но у Луки (23:39 сл.) говорится только об одном разбойнике, который поносил, а другой унимал его. Эта разница обращала на себя внимание издавна. Ориген, Златоуст, Феофилакт, Евфимий Зигабен и другие полагали, что вначале хулили Христа оба разбойника, потом один из них, видя долготерпение Христа, раскаялся, начал унимать другого, и наконец, произнес свои слова (Лк. 23:42). Но Иероним говорит, что здесь оборот речи, называемый по-гречески *σύλληψις* — слово, которое значит “схватывание,” здесь же можно его перевести сокращение, соединение — *pro uno latrone uterque inducitur blasphemasse* (вместо одного разбойника евангелист заставляет обоих злословить). Августин говорит, что Матфей здесь, рассказывая кратко, поставил множественное число вместо единственного. Мейер называет это множественным “родовым,” которое имеет необходимое отношение к ст. 38. С этими толкованиями можно согласиться и допустить, что Матфей и Марк, которые не говорят о раскаявшемся разбойнике, хотели вообще показать, что ругательства слышались вначале не только из среды народа (не всего), первосвященников, старейшин и книжников, но и со стороны разбойников. Лука замечает еще, что они слышались и со стороны воинов (23:36, 37), чего нет у Матфея и Марка. Тут была масса поношений и богохульства, и, собственно, трудно было даже и разобрать, откуда они слышались. Если Лука выделяет из этой массы хулителей одного разбойника, то этим, конечно, насколько не противоречит ни Матфею, ни Марку. То *αὐτό* не значит, “таким же образом,” но “то же самое,” т.е. насмешки и хулы, согласно конструкции *ὁνειδίζειν τινά τι* — пори-

цать кого за что. У Иоанна здесь введен рассказ о женщинах, стоявших при кресте, и по-ручении Богоматери Иоанну.

45. От шестого же часа тьма была по всей земле до часа девятого;

(Мк. 15:33; Лк. 23:44). Синоптики здесь сходно определяют время появления тьмы. Раньше точное указание времени встречается у Иоанна, который считает по римскому (и малоазиатскому) времени (19:14 — следует читать “пятница Пасхи,” или пасхальная пятница *παρασκευή του πάσχα*, а не пред Пасхой, как в русском переводе; см. у Тишендорфа), и говорит, что Христос был на суде у Пилата в шестом часу утра — по нашему счету времени. Затем Марк, по еврейскому счету, замечает, что распятие совершилось в третий час дня, т.е. по-нашему в девятый. Теперь все синоптики единогласно утверждают, что тьма распространилась от шестого до девятого часа, т.е. через три часа после распятия, по нашему счету (прибавляя шесть) от двенадцати до трех часов дня. Происхождение этой тьмы, которая распространилась по всей земле (Мф. *Ἐπὶ πάσαν τὴν γῆν*; Мк. и Лука *εἰς ὅλην τὴν γῆν*) до настоящего времени не объяснено, и нельзя надеяться, что будет объяснено. Можно лишь находить здесь исполнение древнего пророчества Ам. 8:9, 10.

Из древних толкователей самое подробное рассуждение об этом предмете встречаем у Оригена, который говорил, что об этом факте “нигде в истории не сообщается” и что тьма не могла быть следствием солнечного затмения, потому что Пасха праздновалась во время мартовского полнолуния. Он думает, что как другие знамения во время страданий и смерти Христа даны были только в Иерусалиме, так и тьма до девятого часа распространилась только по всей Иудее, и объясняет тьму появлением темнейших облаков, которые все больше и больше распространялись над иудейской землей и Иерусалимом, так что закрыли солнечные лучи. Это мнение Оригена не опровергнуто до сих пор, хотя и были неоднократные попытки представить это явление чудесным. Рассуждая об этом предмете, Ориген ссылается, между прочим, на показание писателя Флегона (траллиец, отпущенник императора Адриана), который, во II веке христианской эры, писал летописи Олимпиад. Флегон говорит, что в четвертый год 202 Олимпиады было солнечное затмение гораздо более полное, чем какие были известны до тех пор. В шестом часу дня сделалась ночь, так что на небе показались звезды. Было также и сильное землетрясение в Вифании, которое произвело большие опустошения в Никее. Но затмение солнца, о котором говорит Флегон, не могло продолжаться в течение трех часов. Всего вероятнее объяснять появление тьмы приближающимся землетрясением. С таким предположением вполне согласно показание Оригена о появлении “темнейших облаков” или туч. Такие явления нередки пред землетрясениями. Цан замечает, что под *ἡ γῆ* синоптиков следует разуметь здесь только Иудею.

46. а около девятого часа возопил Иисус громким голосом: Или, Или! лама савахфани? то есть: Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?

(Мк. 15:34). Спаситель висел на кресте около шести часов. Смерть Его приближалась. Физические и нравственные страдания Его сделались невыносимыми. Никакими человеческими словами и описаниями нельзя выразить всей глубины этих страданий. Можно разве сказать только, что они были противоположны всевозможным земным наслаждениям. Страдания равнялись как бы отречению Всевышнего от Своего верного Раба, Своего возлюбленного Сына. Это значит, что в это время была изведена Христом тайна самых величайших страданий. Когда Христос “пролился, как вода, все кости Его рассыпались и сердце Его сделалось, как воск, растаяло посреди внутренности Его, сила Его иссохла, как

черепок, и язык Его прильнул к Его гортани,” когда “разделили ризы Его,” — в это последнее, самое крайнее и ужасное из человеческих бедствий, — в это время из уст Страдальца послышался страшный предсмертный вопль, указывавший, что всякая надежда на спасение и возвращение к жизни теперь исчезла. Слова Христа единственные, которые приводят Матфей и Марк за время страданий на кресте. Они взяты из 24 псалма. На древнем еврейском языке здесь всего четыре слова: эли, эли, лама азабтани. Еврейское “азабтани” заменено арамейским, равным по значению, “савахфвани;” а “лама” (по лучшим чтениям) — лема (λεμά), которое писалось, впрочем, разно: λεμα, λάμα, λίμα, λημα. Азабтани от евр. глаг. азаб — оставлять, покидать, лишать помощи. В кодексе D у Марка ζαυθάνει, которое было позднейшей ассимиляцией греческого с еврейским словом. Арамейское савахфвани евангелисты переводят греческим εϋκαταλείω, значит, и просто оставляю и оставляю кого-либо беспомощным во время бедствий и страданий (ср. Деян. 2:27; Рим. 9:29; 2 Кор. 4:9; 2 Тим. 4:10, 16; Евр. 10:25; 8: 5). Перевод сделан для того, чтобы указать, какой действительный смысл заключался в этих словах Христа, бывших непонятными для лиц, Его окружавших. Некоторые говорят, что здесь выражено было Христом “субъективное чувство, которое нельзя смешивать с объективным оставлением Его Богом.”

47. Некоторые из стоявших там, слыша это, говорили: Илию зовет Он.

(Мк. 15:35). Имя Илия по-еврейски пишется иначе, чем Эли или Или — Боже мой, от Эл — бог и присоединения притяжательного местоимения. Но по произношению “Илия” и “Боже мой” на еврейском сходны. Имя “Илия” значит “Бог есть Господь.” Было, естественно, если “некоторые из стоявших,” может быть, не расслышав или просто не поняв последних слов Христа, подумали, что он зовет Илию к Себе на помощь. “Сей” или “Этот” (οὗτος) — выразительное слово, произнесенное с целью показать, что не разбойники, распятые со Христом, звали Илию, а именно Тот, который был распят среди них.

48. И тотчас побежал один из них, взял губку, наполнил уксусом и, наложив на трость, давал Ему пить;

(Мк. 15:36; Ин. 19:28, 29). У Матфея и Марка не вполне ясно, почему, услышав, что Иисус Христос зовет Илию, один из стоявших (евангелисты не говорят, кто именно; вероятно, римский воин) тотчас побежал и дал Иисусу Христу пить. Но это вполне ясно у Иоанна. Так как рассказ Ин. 19:29 вполне совпадает по смыслу с Мф. 27:48 и Мк. 15:36, то отсюда можно заключить, что слово Иисуса Христа “жажду” (Ин. 19:28) было действительной причиной поднесения Ему “уксуса,” или кислого виноградного напитка, который по-латыни назывался rosca, — почти соответствует нашему “квас,” — приготовлялся из винограда и был обыкновенным питьем римских воинов. Но если “квас” или кислое питье (όξος — слово встречается в Новом Завете только здесь у Матфея и параллелях, и еще Лк. 23:36), находился здесь потому, что был нужен римским воинам для утоления их жажды, то нелегко объяснить появление здесь “губки” (σπόγγος у Матфея, Марка и Иоанна). Думали, что губки, вероятно, были здесь под рукой именно для той цели, чтобы давать пить осужденным, когда бы это потребовалось. Со стороны воина, поднесшего губку с питьем к устам Христа, это было актом милосердия. Но другие воины, по-видимому, начали осмеивать его поступок, и повторяли то, что сделал один, причем говорили: “если Ты Царь иудейский, спаси Себя Самого” (Лк. 23:36. 37). Нет надобности принимать, что это поднесение воинами питья было одинаково с тем, которое совершено было пред распятием.

Иисус Христос принял этот напиток (Мк. 15:23). Но мнение, что Он, отведав питья, просил его и еще, ничем не подтверждается.

49. а другие говорили: постой, посмотрим, придет ли Илия спасти Его.

(Мк. 15:36). У Марка множественное: “постойте.” При виде человеколюбивого поступка воина нашлись люди, которые превратили это в предмет издевательств. У Матфея слова говорятся воину “другими.” У Марка воин говорит их “другим.” Понятно, что могло быть и то и другое. Вероятно, у Марка говорится о другом воине, а не о том, который поднес губку в первый раз.

50. Смерть Иисуса Христа.

50. Иисус же, опять возопив громким голосом, испустил дух.

(Мк. 15:37; Лк. 23:46; Ин. 19:30). У синоптиков не встречается слова, помещенного у Иоанна, “совершилось;” у Матфея, Марка и Иоанна нет слов, помещенных у Луки: “Отче! в руки Твои предаю дух Мой.” Все синоптики употребляют здесь выражение “громкий крик.” Был ли этот крик с словами или без слов — трудно сказать. Судя по тому, что такое же выражение употреблено у Мф. 27:46 и в параллели у Марка, можно думать, что Христос и пред самой Своей смертью произнес какие-нибудь слова, которые, вероятно, не были расслышаны и потому не дошли до нас. Но могло быть и иначе. Первого мнения держится Цан.

“Испустил дух” — обычное народное выражение, указывавшее на смерть.

51. И вот, завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась; и камни расселись;

(Мк. 15:38; Лк. 23:45). Лука связывает раздирание завесы с тем, что “померкло солнце.” Здесь все признаки начавшегося землетрясения. Многие принимают, что это было не естественное землетрясение, а чудесное. Но какое же землетрясение может быть неестественным? Раздирание завесы, равно как и многие другие обстоятельства, о которых сообщается в апокрифах, в Талмуде, и Иосифом Флавием, — все это могло быть следствием землетрясения. Под завесой храма следует разуметь здесь завесу, отделявшую святое святых от святилища. По Иерониму, *pop velum templi scissum, sed super liminare yempli mirae (infinitae) magnitudinis coruisse (fractum esse atque divisum* — не завеса храма раздралась, а брус храма огромной величины обвалился). Это сообщение Иероним нашел в Евангелии евреев. Понятно, что это возможно было во время землетрясения; но раздирание завесы этим не исключается.

52. и гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли

Смерть Христа и воскресение сопровождалось удивительными явлениями не только здесь на земле, но и в загробном мире. Они были совершенно новы. Если раньше воскресали люди, получая такое же смертное тело, как и прежде, то теперь воскресение походило на воскресение Самого Христа, святые воскресали с новым, прославленным телом и явились многим в Иерусалиме, хотя, как и Сам Христос, не жили среди них. Кто были эти “святые” и как они были узнаны, совершенно неизвестно.

53. и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли во святой град и явились многим.

Апостол Павел говорит, что *“Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших”* (1 Кор. 15:20) и что *“Он начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство”* (Кол. 1:18). Если бы в Евангелии не было слов *“по воскресении Его,”* то могло бы казаться, что Христос не был “первенцем” и что святые раньше Его воскресли. На этом основании думают, что выражение “по воскресении Его” не было в первоначальном тексте и оно есть позднейшая вставка, сделанная в видах соглашения этого известия с вышеприведенными словами Апостола Павла. Нам неизвестно в точности, в чем заключалось самое явление. Но если, как объяснено выше, тела воскресших святых были подобны телу Самого Христа, то могли являться в Иерусалиме так же, как и Он, после Его воскресения. Выражение евангелиста “по воскресении Его” нет никаких оснований считать позднейшею и не подлинной вставкою. Можно думать только, что евангелист, среди страшных событий, как бы предупреждает радость воскресения и относит события, совершившиеся после, к прежде бывшему времени.

54. Сотник же и те, которые с ним стерегли Иисуса, видя землетрясение и все бывшее, устрашились весьма и говорили: воистину Он был Сын Божий.

(Мк. 15:39; Лк. 23:47). Упоминание о “сотнике” показывает, что, кроме распинавших Христа воинов, на месте распятия был еще отряд в сто человек под начальством сотника. Это было вполне естественно и возможно ввиду стечения огромной толпы. Сотники называются разное в Новом Завете *ἐκατοντάρχος* — *χης* (см. прим. к 8:5), *κεντυρίων* (centurio) и *ταξίαρχος*. О сотнике, бывшем при распятии, известно мало. По преданию, он назывался Лонгин, принял после крещение и проповедовал Христа на своей родине, в Каппадокии, за что и принял мученическую смерть. И самое Лицо Распятого, и “все бывшее” при распятии произвели на него сильное впечатление, и он произнес слова, которые слышал или сам из уст Христа на суде, или от других: “воистину Он был Сын Божий.” Но если во время смерти Христа и последовавшего за нею или во время ее землетрясения сотник принужден был оставаться с воинами на Голгофе, то другие, оставив все свои насмешки и издевательства, начали быстро расходиться по домам от страшного Голгофского зрелища, ударяя себя в грудь (Лк. 23:48).

55. Там были также и смотрели издали многие женщины, которые следовали за Иисусом из Галилеи, служа Ему;

(Мк. 15:40; Лк. 23:49). Женщины стояли и смотрели издали, не будучи в состоянии ничем облегчить мук Распятого. Они поименовываются дальше. Ср. Лк. 8:3.

56. между ними были Мария Магдалина и Мария, мать Иакова и Иосии, и мать сыновей Зеведеевых.

(Мк. 15:40, 41). Матфей говорит сначала о служении женщин, а потом называет их по именам; Марк — наоборот. У Матфея говорится только о многих женщинах, которые следовали за Христом из Галилеи, служа Ему; Марк проводит различие между Галилейскими женщинами и “многими другими,” пришедшими с Ним в Иерусалим. Но точно неизвестно, были тут и Иерусалимские женщины, кроме Галилейских. О сестрах Лазаря, которые, вероятно, туг были, евангелисты не упоминают. О женщинах, стоявших при кресте, см. прим. к 20:20. Вместо “Иосии” в важных кодексах читается “Иосифа.” Но в ABCD и многих переводах *Ἰωσή* — Иосий, которого, впрочем, не смешивают с упоминаемым, Мф. 13:55.

Иакова Марк называет “малым” или “меньшим” (του μικροῦ), вероятно, в отличие от Иакова Зеведеева. Предполагают еще, что Иаков назывался так, потому что был мал ростом.

57. Погребение Иисуса Христа.

57. Когда же настал вечер, пришел богатый человек из Аримафеи, именем Иосиф, который также учился у Иисуса;

(Мк. 15:42, 43; Лк. 23:50, 51; Ин. 19:38). У Иоанна (19:31-37) перед тем рассказывается о перебитии голени у разбойников и о прободении копьем ребра Иисуса Христа. Этот рассказ синоптики пропускают. Следующий день была суббота — день покоя. Она начиналась с “появлением на небе трех звезд,” или приблизительно с шести часов вечера по нашему счету. Это и был “второй” вечер, с которого, по случаю наступления субботы, прекращалась всякая деятельность. Первый же вечер начинался около трех или четырех часов по полудни. Промежуток между первым и вторым вечером назывался временем “между вечерами.” В это время, если и был пасхальный день, дозволялось исполнять, по крайней мере, некоторые работы, что хорошо видно из Евангелий, которые в настоящем, как и во всех других случаях, служат историческим источником, более надежным, чем, например, Талмуд. Иосиф, по всей вероятности, жил в Иерусалиме, хотя все евангелисты и называют его человеком “из Аримафеи.” Неизвестно, какая Аримафея (Рама) здесь разумеется: Рама ли в колене Вениаминовом, или в колене Ефремовом — родине пророка Самуила (см. прим. к 2:17,18). Ср. 1 Мак. 2:34. Вероятно — последняя. Иоанн добавляет, что Иосиф был тайным учеником Иисуса Христа — из страха от иудеев.

58. он, придя к Пилату, просил тела Иисусова. Тогда Пилат приказал отдать тело;

(Мк. 15:43-45; Лк. 23:52; Ин. 19:38). Римляне оставляли обыкновенно тела казненных преступников на крестах. На этот раз иудеи не хотели оставить тел на крестах по случаю наступления великого дня — пасхальной субботы. Таким образом, просьба, обращенная Иосифом к Пилату, была в настоящем случае согласна и с желаниями самих иудеев и, конечно, Пилата, который знал, что предал казни невинного Человека. Таким образом, удовлетворение просьбы Иосифа не могло встретить препятствий ни с чьей стороны. Он и Никодим хотел теперь отдать последний долг своему Учителю. Так как до наступления субботы оставалось недолго, то с погребением нужно было спешить.

59. и, взяв тело, Иосиф обвил его чистою плащаницею

(Мк. 15:46; Лк. 23:53; Ин. 19:38-41). Подробнее других евангелистов рассказывает о погребении Иоан. Оно совершилось обычным способом. Враги Христа успокоились после Его казни и не принимали почти никаких предосторожностей. “Плащаница” по-гречески у всех синоптиков σινδών, тонкая льняная или бумажная материя иноземного происхождения, получавшаяся из Индии (синд, инд, Индия) и, по свидетельству Геродота (Ист. 2:86), употреблявшаяся у египтян (λοῦσαντες τὸν νεκρὸν κατελίισσουσι παν αὐτοῦ τὸ σῶμα σινδῶνος βυσσίνης — омывши мертвого, обертывают все тело его льняным синдоном). Обряды погребения у египтян, описанные в указанном месте у Геродота, интересны и могут служить к объяснению евангельских мест. Сравнивая известия о погребении Христа с этими египетскими обрядами, можно прийти к заключению, что Иосиф и Никодим намерены были тело Христа набальзамировать.

60. и положил его в новом своем гробе, который высек он в скале; и, привалив большой камень к двери гроба, удалился.

(Мк. 15:46; Лк. 23:53; Ин. 19:41, 12). Лука и Иоанн добавляют, что в этот гроб никто еще не был положен; Матфей и Иоанн называют гроб новым. В этом гробе Иосиф хотел похорониться сам, почему у Матфея и встречаем выражение: *εν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ*. Вероятно, большой камень, приваленный ко гробу был не вне его, а в самой пещере. Об этом можно заключать из Ин. 20:1.

61. Была же там Мария Магдалина и другая Мария, которые сидели против гроба.

(Мк. 15:47; Лк. 23:55, 56). Ссылка на женщин, о которых упомянуто в 56 стихе. В то время, как другие женщины удалились, две Марии сидели против гроба, наблюдая, как происходило погребение. Но Лука рассказывает несколько иначе.

62. Запечатывание гроба и приставление стражи.

62. На другой день, который следует за пятницу, собрались первосвященники и фарисеи к Пилату

Дальнейший рассказ до конца главы только у Матфея. Относительно времени посещения Пилата первосвященниками и фарисеями мнения сильно разнятся. Мейер думает, что пятницей (*παρασκευή*) называется или день перед субботой, или пред праздником. Из выражений евангелистов (Мф. 27:62 — *μετά την παρασκευήν*; Мк. 15:42 — *ἔπει ην παρασκευή*; Лк. 23:54 — *ἡμέρα ην δε παρασκευή*; Ин. 19:14 — *ην δε παρασκευή του πάσχα*; 19:31 — *ἔπ παρασκευή ην*; 19:42 — *ἔπει οὐν δια την παρασκευήν των Ιουδαίων*) можно вывести, что все евангелисты говорят не о пятнице пред пасхальной вечерей, а пред субботой на пасхальной неделе. Потому что иначе их выражения можно было бы понимать в том смысле, что у иудеев были пятницы пред пятницами (когда в последние случался праздник), — что еще не доказано.

Иудеи пришли к Пилату не в ночь с пятницы на субботу, а в самую субботу, когда Спаситель был уже погребен. Предполагают, что это было вечером в самую субботу, когда она уже миновала. Но едва ли это было нужно. Приваливать камень, запечатывать гроб и приставлять стражу — все это не относилось к деятельности самих иудеев.

63. и говорили: господин! Мы вспомнили, что обманщик тот, еще будучи в живых, сказал: после трех дней воскресну;

“Обманщик” — имеет непереходное и переходное значение: заблуждающийся сам и вводящий других в заблуждение (ср. 2 Ин. 7; 2 Кор. 6:8; 1 Тим. 4:1).

“Еще будучи в живых” — слова эти, вопреки теории о воскресении, по которой Иисус Христос был снят с креста и приведен в чувство, показывают, что Христос был теперь мертв. Дальнейшая речь служит припоминанием того, о чем говорил Сам Христос (Мф. 16:21; 17:23; 20:19; Мк. 8:31; 9:31 и пр.; Ин. 2:19). Слово *εὐείρομαι* поставлено в настоящем времени.

64. итак прикажи охранять гроб до третьего дня, чтобы ученики Его, придя ночью, не украли Его и не сказали народу: воскрес из мертвых; и будет последний обман хуже первого.

Это — последняя тревога врагов Христа. Когда их желание было удовлетворено, они почти совершенно успокаиваются. В нескольких кодексах добавлено после слов “украли Его” — “ночью,” — слово, которое не подлинно и не передано, поэтому, в русском переводе. Ἐστῆν — не зависит от μήποτε. В русском правильно. Об этих обстоятельствах рассказывается в апокрифическом Евангелии Пет. 8:28-33, со многими апокрифическими вымыслами.

65. Пилат сказал им: имеете стражу; пойдите, охраняйте, как знаете.

Пилат, очевидно, не придает всему этому делу той важности, какую придавали ему враги Христа. Ἐχετε считают повелительным; т.е. Пилат говорит: “имейте,” а не “имеете;” как в русском. Если бы он сказал “имеете,” то было бы неизвестно, какая стража здесь разумеется, потому что сомнительно, чтобы иудеи приставили ко гробу храмовую стражу из иудеев же. В таком случае им незачем было бы и обращаться к Пилату с просьбой повелеть охранять гроб. Если принимать слова Пилата за повелительное, то это будет значить, что Пилат велел им взять римских воинов, говоря: возьмите себе стражу.

66. Они пошли и поставили у гроба стражу, и приложили к камню печать.

Буквально (как в славянском): запечатав камень с стражею.

Глава 28.

1. Воскресение Иисуса Христа.

1. По прошествии же субботы, на рассвете первого дня недели, пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб.

Мк. 16:2-5; Лк. 24:1-5; Ин. 20:1, 2. Как в настоящем стихе, так и во всех остальных, трудно объединить рассказ Матфея с рассказами других евангелистов, и таким образом согласовать их. “Невероятность, — говорит Альфорд, — что евангелисты знакомы были с рассказами друг друга, становится, в этом отделе их Евангелий, полной невозможностью.” Евангелисты говорят о разных явлениях Христа: очевидно, изменяют порядок, в котором должны были следовать события в их исторической последовательности. Это последнее у Матфея наблюдается с первых же стихов рассматриваемой главы. Если бы он вел свое повествование в строго хронологическом порядке, то, очевидно, должен был бы сначала изложить то, о чем говорится у него дальше во 2-4 стихах, потому что рассказанные здесь события, несомненно, были раньше прибытия женщин ко гробу.

Если бы мы имели только русский перевод Евангелия Матфея, то первый стих не доставил бы нам особенных затруднений. Когда суббота, перед наступлением которой Спаситель был погребен, миновала, то, на рассвете следующего дня, т.е., по-нашему, рано утром в воскресенье, пришли ко гробу две женщины с целью “*посмотреть гроб*” (по Марку — “*помазать Его*”). При таком достаточно ясном изложении оставалось бы лишь одно затруднение: зачем, говоря о “рассвете первого дня недели,” евангелист прибавляет, что это было “по прошествии субботы,” хотя и без того было известно, что этот “первый день” всегда следовал за субботой? Никто не говорит: я отправился в путешествие рано утром во вторник, когда окончился понедельник, потому что если бы было просто сказа-

но: я отправился рано утром во вторник, то такая речь была бы сама по себе понятнее без указанной прибавки, а последняя была бы не только ненужным плеоназмом, но и затемняла бы речь. Если от русского текста обратимся к славянскому, то найдем, что он еще менее вразумителен: “в вечер же субботний (исправлено: по вечера же субботнем), свитаючи во едину от суббот, прииде Мария Магдалина” и проч. В Вульгате столь же темно: *vespere autem sabbati, quae lucescit in prima sabbati, venit Maria Magdalene* и проч., т.е. вечером же субботы, который рассветает в первый день субботы (*vesper* — муж. рода — здесь, очевидно, *vespera* женск. рода, почему и поставлено *quae*, пришла Мария Магдалина и проч.) Если теперь от этих переводов мы обратимся к греческому тексту, то найдем, что именно от его неясности зависит и неясность переводов. Толкование здесь затрудняется еще тем, что у евреев день начинался с вечера, и “вечер субботний,” т.е., по-нашему, вечер с субботы на первый день недели (воскресенье), мог бы быть назван просто “первым днем.” Это, во-первых. Во-вторых, если допустить, что евангелист хотел выразиться так же, как выражаемся мы, т.е. “вечером в субботу,” то каким образом возможно было сказать, что этот вечер совпадал с “рассветом” (*τη ἐπιφωσκοῦση εἰς μίαν σαββάτων*) первого недельного дня? Было предложено много объяснений этого выражения.

1) “В вечер субботы равносильно сказанному у Луки; глубоким утром (очень рано) и у Марка: при восходе солнца” (Феофилакт).

2) “Ὁψέ — *после* субботы. Так у Плутарха: *ὀψέ τῷ βασιλέως χρόνων* — после времен царя — и Фалострата *ὀψέ Τροϊκῶν* — после троянской войны.” В русском, очевидно, принято это толкование *ὀψέ*, когда сказано “по прошествии субботы.”

3) Под “вечером (*vespera*) понимали звезду Венеры, которая называется *Lucifer*, по греч. *ἑσπερος*, по латыни *vesperus*. Но “*hans stellam non significat graecum ὀψέ пес latinum vespere*” (эту звезду не означает греческое *ὀψέ* и латинское *vespere*).

4). “Множественное *ὀψέ σαββάτων* не имеет смысла.” Поэтому во многих переводах употребляется единственное — суббота.

5) Выражение у Матфея переделано из *διαγενομένου του σαββάτου* Марка и потеряло всякий смысл.

6). Затруднение исчезает, если мы допустим, что у евреев был “более или менее распространенный обычай” прибавлять не день к ночи, а ночь ко дню, так что существовали два способа счета полных астрономических дней: ночь — день и день — ночь. Если бы так, то выражение Матфея было бы ясно. Но, к сожалению, такой “распространенный обычай у евреев” трудно доказать. Поэтому “должно оставаться, как это ни важно, неизвестным, относится ли *ὀψέ σαββάτων* к вечеру субботы или указывает на ранее воскресное утро.”

Самое простое объяснение может заключаться в следующем. Выражение евангелиста *ὀψέ δε σαββάτων* относится к разряду тех, которые трудно объясняются грамматически. Тем не менее *реальный* смысл их бывает ясен, и, конечно, имея в виду именно этот смысл, Блясс (*Gramm.* с. 96 переводит выражение “*spat am sabtah*” — поздно в субботу, что почти соответствует русскому переводу и согласно, как с дальнейшими словами евангелиста, так и с показанием Мк. 16:1.

После *ἐπιφωσκοῦση* одни добавляют день (*ἡμέρα*) другие час (*ώρα*). Т.е. поздно в субботу, когда день рассветал в одну из суббот; или когда час рассветал — был день или час рассвета. Подставление *ώρα* (Цан) вероятнее, потому что дальнейшее *μίαν* подразумевает *ἡμέραν*, и, следовательно, повторение *ἡμέραν* было бы совершенно излишне. О счете дней у евреев см. прим. к 21:1. Так как *σαββάτα* употреблялось у евреев в смысле недели,

то смысл выражения εἰς μίαν σαβάτων — первый день недели — понятен. Выражение это употреблялось у раввинов. Общий смысл первых слов рассматриваемого стиха тот, что когда еще не окончилась полночь, относимая евангелистом к предшествовавшей субботе, и когда только что приближала рассвет следующего дня и т.д. Этим обозначается время, когда женщины подошли ко гробу, без указания, когда они вышли из дому.

По Матфею, эти женщины были Мария Магдалина и “другая Мария.” Марк называет последнюю “Марией Иаковлевою” — мать Иакова меньшего и Иосия, жена Клеопы или Клопы, и упоминает еще о Саломии (см. прим. к 20:20). По случаю субботнего дня женщины оставались дома и не выходили ко гробу. Указывают на “любопытное совпадение,” что у евреев родственники и друзья умершего обыкновенно ходили на его гробницу в третий день после его смерти (когда предположительно начиналось разложение), чтобы удостовериться, что умерший действительно мертв. Комментируя факт, что Авраам увидел гору Мориа на третий день (Быт. 22:4²⁵³), раввины настаивали на важности “третьего дня” в различных событиях истории Израиля и специально говорили о нем в связи с воскресением, ссылаясь в доказательство на Ос. 6:2.²⁵⁴ В одном месте, ссылаясь на то же пророческое изречение, они выводили из Быт. 40:13,²⁵⁵ что Бог никогда не оставляет душу праведных томится и мучится более трех дней. Во время плача по умершим третий день был как бы сроком, потому что думали, что душа витает около тела до третьего дня и в это время окончательно оставляет свое земное жилище.

Лука не называет здесь женщин по именам, а Иоанн говорит об одной Марии Магдалине. Рассказ Иоанна дает повод думать, что Мария Магдалина пришла первая ко гробу, отделившись от других женщин, которые вышли из разных мест. Основания, по которым это последнее мнение оспаривается, недостаточны. Рассказ Матфея и Марка такому мнению не противоречит. Уходя ко гробу, женщины, очевидно, не знали, что камень запечатан и что ко гробу приставлена стража (Мк. 16:3). Это служит доказательством, что запечатание гроба и постановление стражи были между временем погребения Христа и окончанием субботы, причем подразумевается, что женщины в этот промежуток времени не посещали гроба.

2. И вот, сделалось великое землетрясение, ибо Ангел Господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба и сидел на нем;

Матфей отступает здесь от рассказа других евангелистов и только один сообщает эти подробности. Нельзя придумать обстоятельств более величественных. Прежде всего, было “великое землетрясение” (σεισμός ἐγένετο μέγας). И здесь опять нет никакой надобности предполагать, что эти слова евангелиста не указывают на физическое землетрясение, как и во время распятия. Можно согласиться разве только с тем, что вместо нескольких подземных ударов, как при распятии, в это время был один очень сильный. Но допустить и это, собственно, нет никакой надобности. Сделалось вообще сильное землетрясение, если толковать слова евангелиста в их буквальном смысле. Это было новое землетрясение, бывшее как бы отзвуком и возобновлением первого, при распятии. Несомненно, так часто бывает при естественных землетрясениях. Одновременно с сильным подземным ударом сошел Ангел с неба и отвалил камень от гроба. И одновременно с этим вышел из гроба воскресший Христос. Встречающиеся здесь иные толкования события представляются,

²⁵³ На третий день Авраам возвел очи свои, и увидел то место издалика.

²⁵⁴ оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицом Его.

²⁵⁵ через три дня фараон вознесет главу твою и возвратит тебя на место твое, и ты подашь чашу фараонову в руку его, по прежнему обыкновению, когда ты был у него виночерпием...

по меньшей мере, ни на чем не основанными и, несомненно, сильно умаляют величие чуда. Златоуст говорит: что “по воскресении приходит Ангел. Для чего же приходит он и отваливает камень? Для жен, которые увидели его тогда во гробе.” Так и Зигабен: “Христос воскрес прежде, чем сошел Ангел.” Такие толкования предлагались с целью показать, что Христос, обладая теперь одухотворенным телом, мог так же беспрепятственно выйти из гроба, когда камень был к нему привален, как и пройти через запертые двери (Ин. 20:19). В новое время говорили, что σεισμός не было, собственно, землетрясением, но внезапным открытием гроба сошедшим или сходящим Ангелом, как показывает ὑαρ. Отваление камня не произошло естественным способом, но через сотрясение, — слово, которое здесь (σεισμός). Нельзя предполагать, что воскресение совершилось в это время, как некоторые воображали и как пишется на картинах. Оно было раньше. Такие мнения высказываются на том основании, что женщины не видели, как Ангел сходил с неба и отвалил камень. Они сами ничего не видели, а могли *вывести* об обстоятельствах воскресения из того, что увидели после. Но все это гиперкритика. Забывается один важный фактор при настоящих обстоятельствах — воины, сберегавшие гроб. Они были, по смыслу рассказа, первыми и ближайшими свидетелями воскресения и могли сообщать о нем после, так как трудно допустить, чтобы, подкупленные первосвященниками, никто из них не решился, хотя бы и через несколько времени, рассказать о таком чуде всей правды (ср. τινές — ст. 11). Можно, однако, допустить, что стражи не видели самого воскресения Христа, но были свидетелями чудесных явлений сошествия Ангела и отпадения камня от гроба. Это все, что мы знаем о первоначальном событии. Оно собственно покрыто полною неизвестностью и справедливо замечают, что евангелисты повествуют только о результатах воскресения, т.е. — о последовавших затем событиях, а не о самом воскресении. Во время самого акта воскресения женщины были на пути ко гробу.

От “двери гроба” — этих слов нет в Синайском, ВД, латинских переводах и Сиропинайском. Нельзя не видеть, что без этой прибавки речь евангелистов — более сжатая, сильная и с внешней стороны красивая.

3. вид его был, как молния, и одежда его бела, как снег;

Во всяком апокрифическом вымысле было бы, вероятно, сказано иначе. В нем выведен бы был сам блистающий и сияющий Христос. Евангелисты же, говоря о факте воскресения, первоначально ничего не говорят о воскресшем Христе. Вместо Него женщинам представляется величественное явление Ангела.

”Вид” — здесь разумеется не лицо, а вообще вся наружность. Возможно, что Ангел не казался таким до того времени, как его увидели женщины. В Новом Завете выражение εἶδέα встречается только здесь; но в Ветхом — Дан. 1:15; 2 Мак. 3:16 и часто у греков. Может быть, ἀστράπη (молния) здесь следует понимать в том смысле, что от Ангела исходили лучи, похожие на молнии. Но хотя у Платона в “Федре” и встречается выражение εἶδον τὴν ὄψιν... ἀστράπτουσαν (Мейер), мы не можем представить, каково было это явление. Присутствие Ангела указывало на крайнее величие и блеск совершавшегося события.

4. устравившись его, стерегущие пришли в трепет и стали, как мертвые;

Слово ἐσεισθησαν соответствует употребленному во 2 стихе σεισμός — были потрясены, пришли в трепет. Евфимий Зигабен говорит, что ἐσεισθησαν поставлено здесь вместо ἐτρόμαξαν, от τρομέω, дрожать, бояться. Стражи не были умерщвлены, но сделались

как мертвые. Так как мы уже не видим их в ту же ночь у гроба, то нужно думать, что, очнувшись от ужаса, все они разбежались.

5. Ангел же, обратив речь к женщинам, сказал: не бойтесь, ибо знаю, что вы ищите Иисуса распятого;

(Мк. 6:6; Лк. 14:5). У Марка подобные (но не те же буквально) слова говорит женщинам юноша, сидящий на правой стороне, облеченный в белую одежду, — очевидно, тот же Ангел, о котором говорит и Матфей; у Луки — два мужа в одеждах блистающих. Так как Матфей и Марк могли просто умолчать об одном из двух Ангелов, то противоречия здесь нет. Ангел у Матфея не “говорит” женщинам, а “отвечает” (αποκρίθεις) им. Это можно понимать двояко, обращая внимание на поставленную здесь частицу δε. Во-первых, явление Ангела (или, по Луке, двух) вызвало страх и трепет в воинах, составлявших стражу; но (δε) к подошедшим ко гробу женщинам отношение Ангела или Ангелов было иное, — Ангел обратился к ним со словами ободрения, возвещая им радостную весть о воскресении. Во-вторых, женщины сами ничего не говорили Ангелу (или Ангелам), но находились в страхе, наклонили свои лица к земле (Лука) и “ужаснулись” (Марк). “Отвечая” не на слова их, а на это их душевное состояние, Ангел и возвещает им весть о воскресении. Все состояние женщин представлялось как бы вопросом, вызванным крайним изумлением и страхом. Де Ветте полагает, что личное местоимение “вы” (ὁμεῖς) здесь не имеет особенного и определенного значения и что в таком смысле личные местоимения употребляются в разных случаях, как в Мк. 13:9; Деян. 8:24. Но другие экзегеты придают здесь местоимению “вы” особенное значение. Стражи, как бы так говорит Ангел, испугались и пришли в трепет; а что касается вас, женщин, то вы не бойтесь. Основанием (ὑαρ) для того, чтобы женщины свободны были от всякого страха, служит то, что, как известно Ангелу, женщины “ищут” Иисуса Распятого. Они не принадлежат к врагам Христа; они пришли с добрыми, хорошими намерениями отыскать тело Распятого. Ангел так и называет Христа “распятым.” “Не стыдится назвать распятым, потому что это высочайшее наше благо” (Иоанн Златоуст). Ζητεῖτε (ищите) — глагол, часто встречающийся в Новом Завете. Если бы Спаситель находился во гробе, то и тогда о женщинах, желавших видеть тело Спасителя, можно было бы сказать, что они “ищут” Христа. Так как тела во гробе не было, то глагол ζητέω здесь имеет более полный смысл — искать и не находить, и потому продолжать свои поиски. Глагол вообще указывает на желание найти какой-нибудь предмет.

6. Его нет здесь — Он воскрес, как сказал. Подойдите, посмотрите место, где лежал Господь,

(Мк. 16:6; Лк. 24:5-8). У Луки подробнее, чем у Матфея и Марка: Ангелы приводят самые слова, сказанные Спасителем, когда Он был еще в Галилее. “Его нет здесь” — указывается на простой факт, что во гробе не было тела Иисуса Христа. Далее объясняется причина (ὑαρ), почему Его здесь нет: Он воскрес (ἠγέρθη ὑαρ). Это была первая весть о воскресении, и она дана была женщинам; только весть, а не самые явления воскресшего Господа. Люди слышали от небесных вестников, что Он воскрес. Воскресение представляется во всех Евангелиях как нечто совершенно противоположное как распятию, так и смерти. Распятие было состоянием крайнего уничтожения и позора, воскресение — наивысшей славы и наивысшего величия Христа. Воскресения не могло бы быть, если бы раньше не последовала смерть. Смерть была окончанием здешней временной жизни, воскресение — началом новой, бесконечной.

Вопрос о действительности воскресения Спасителя очень сложен, и разрешение его относится, собственно, к задачам апологетики. Скажем лишь несколько слов об этом предмете. Для объяснения не столько самого факта воскресения Христа, сколько сообщений евангелистов об этом факте, представлено было множество теорий. Апологеты большей частью занимаются только их разбором, предпочитая здесь почти исключительно отрицательный путь и уклоняясь от положительного решения вопроса. Таким образом, получается в конце концов, что если Ренан, Штраус и многие другие отрицательные критики не могли опровергнуть евангельских рассказов о воскресении и если их теории, в которых делаются попытки так или иначе умалить значение этого важнейшего христианского факта, не выдерживают критики, то, значит, этот факт верен.

Справедливость требует сказать, что этот отрицательный путь, заключающийся в опровержении антихристианских теорий воскресения, вполне приводит к цели — защите самого факта воскресения; и можно вполне утверждать, что до настоящего времени отрицательными критиками не представлено ни одной, не только вполне, но и сколько-нибудь удовлетворительной теории, при помощи которой возможно было бы какими-либо естественными (а не чудесными) причинами объяснить евангельские рассказы о воскресении. Однако этот отрицательный путь, принимаемый обыкновенно апологетами, недостаточен и не удовлетворяет верующего человека. Он чувствует крайнюю скуку, когда пред ним, в апологетических трактатах, излагается ряд вымыслов, принадлежащих многочисленным отрицательным критикам, и когда апологеты занимаются тщательным их опровержением, хотя некоторые вымыслы (особенно, например, пресловутого Ренана), совсем и не заслуживают не только никакого опровержения, но даже и простого упоминания. Метод, принимаемый здесь апологетами, сводится к следующему: желая доказать, что дважды два четыре, они доказывают, что дважды два не равно 1, не равно 2 и не равно 3, и на этом останавливаются. Но, понятно, было бы гораздо лучше, если бы они прямо принимались за доказательство, что дважды два равно четыре, не обращаясь к разбору различных нелепостей, представленных с целью опровергнуть эту математическую истину. Конечно, не все апологеты идут этим отрицательным путем. У некоторых встречаются попытки и к положительному разрешению вопроса. Положительный путь к его решению заключается, прежде всего, в рассмотрении свидетельств Апостола Павла, который говорит или прямо о воскресении Христа, или его подразумевает и предполагает в своей речи. Свидетельства Апостола Павла, как прямые, так и косвенные, о воскресении Христа, имеют полное и положительное значение для нас даже и в том случае, если бы мы отнеслись с полным недоверием к рассказам всех без исключения евангелистов. Но если воскресение Христа, как простой факт, независимо от подробностей, вполне и ясно подтверждается Апостолом Павлом, то это дает нам право утверждать, что и евангелисты утверждают в своих показаниях достоверный факт (опять независимо от подробностей), и их показания должны приниматься поэтому с полным доверием.

Апостол Павел утверждает, между прочим, что *“если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша”* (1 Кор. 15:14). Слова эти имеют глубочайший богословский смысл. Апостол не говорит: тщетно наше знание, или: тщетна наша деятельность (кроме проповеди). Но: тщетна проповедь, тщетна вера. Что это значит? Почему вера, а не знание? Это значит, что воскресение Христа имеет не научное, а преимущественно религиозное значение, значение для нашей веры. Если бы Христос не воскрес, то вся эта удивительная евангельская история о великом Учителе, который был, однако, в конце распят, была бы для нас, может быть, даже менее поучительна, чем история жизни

Магомета или Конфуция. Стоит только вообразить, что у всех евангелистов выпущены, совсем не существуют главы, где говорится о воскресении, и тотчас же можно видеть, что вся евангельская история не имеет надлежащего заключения. Представлялось бы совершенно неизвестным, что именно хотели разъяснить евангелисты, излагая историю жизни великой исторической Личности. Читая Евангелия, мы могли бы только думать, что всякая благородная, самоотверженная деятельность на пользу человечества, всякое проявление выдающегося ума и таланта всегда только заканчивается весьма печально, как закончилось для Спасителя — одним только крестом. Это не только ни для кого не было бы привлекательно, а, напротив, отталкивало бы и заставляло избегать идти по тому же пути, по которому шел Христос, было бы весьма серьезным предупреждением, особенно для лиц неопытных и не знакомых с жизнью. Но дело представляется совершенно в ином свете, если мы поймем, что воскресение есть необходимый постулат всей евангельской истории и ее естественный эпилог. В таком случае вся предшествующая евангельская история, вся жизнь и деятельность Христа, начиная от Вифлеемских яслей до креста, представится нам совершенно в ином и совершенно в лучезарном свете. Мы ясно увидим, что здесь *наглядно*, доступно и понятно разрешается глубочайшая и всеобъемлющая жизненная проблема, проблема о жизни и смерти, и решение ее имеет такой же глубочайший, скажем, неисчерпаемый богословский и философский смысл. Одни из евангелистов сообщают больше подробностей об этом факте, другие — меньше; тем не менее один главный и вседостаточный факт остается у них, так сказать, вполне неприкосновенный. В разбираемом стихе Матфея этот главный факт обозначается с удивительной простотой и всего только в пяти главных словах: οὐκ ἐστὶν ὡδὲ ἡγέρθη ὕψις — буквально: (Его) нет здесь, ибо Он воскрес. Чтобы этот факт не показался женщинам совершенно новым и неожиданным Ангел прибавляет: καθὼς εἶπεν — как сказал, разумеется, когда еще жил на земле. А чтобы уничтожить в женщинах и всякие дальнейшие сомнения, Ангел приглашает их столь же простыми, ясными словами подойти ближе ко гробу и лично удостовериться в справедливости своих слов; (букв.) сюда! посмотрите на место, где лежал. Дополнительного слова “Господь” нет в некоторых кодексах, хотя оно и значится в ACDL, минускульных, латинском переводе и Пешито. Когда “воскрес” Господь, Ангел не говорит. Поэтому едва ли не излишне толкование, несколько нарушающее гармонию и чудную простоту ангельской речи, по которому “все святые Отцы и учителя временем воскресения Его согласно считают первое пение петухов, уже предвозвестившее свет дня Господня” (Евф. Зиг.).

7. и пойдите скорее, скажите ученикам Его, что Он воскрес из мертвых и предваряет вас в Галилее; там Его увидите. Вот, я сказал вам.

(Мк. 16:7). У Марка — скажите ученикам Его и Петру. Не бойтесь, но “*скорее*” (ταχύ — скоро, поспешно) идите отсюда, идите не к женщинам, веровавшим во Христа, не к самой Богоматери, а к ученикам. Ангел ссылается на слова Самого Спасителя о Своем воскресении (ст. 6) и теперь цитирует Его собственные слова о том, что Господь встретит учеников в Галилее (26:32). Женщины должны были повторить пред учениками слова, сказанные им Ангелом, что “Он воскрес из мертвых.” Προῦεῖ — см. прим. к 26:32. Глагол этот не значит, что Иисус Христос пойдет пред учениками, будет вести их в Галилею; но будет находиться уже в Галилее, когда они туда придут. Трудно сказать, относится ли ὅψεσθε к женщинам и ученикам вместе, или только к одним ученикам. Смысл можно передать так: “скажите ученикам Его: Он воскрес из мертвых и предваряет вас в Галилее; там Его увидите;” и так: “скажите ученикам Его: Он воскрес из мертвых. Там Он предва-

ряет вас, женщин (вместе с учениками); там вы, женщины (и ученики) Его увидите.” В дальнейшем рассказе Матфей не говорит ясно, что Христос явился в Галилее и женщинам (ст. 16). Мейер замечает что *υμάς* и *οψεσθε* относятся к ученикам, а не *только* к женщинам, которые уже видели Иисуса Христа. По поводу этого можно сказать, что, как видно из рассказов других евангелистов, и ученики также видели Господа пред явлением Его в Галилее.

Конец 7 стиха и остальная часть Мф. 28 потеряны в Сиросинайской рукописи (Мерке).

8. И, выйдя поспешно из гроба, они со страхом и радостью великою побежали возвестить ученикам Его.

(Мк. 16:7; Лк. 24:8-11). Буквально: “и отошедши быстро от гроба” и проч. Ни у кого из синоптиков не выражено точно мысли, что женщины вышли “из” гроба (как в русском), если только не принимать у Матфея чтения *ἐξελθοῦσαι*, встречающегося в нескольких кодексах, вместо *ἀπὸ τοῦσαι* (Вульг. *exierunt*). (В славянском переводе — *и исшеде скоро от гроба. Прим. ред.*)

Марк употребляет *ἐξελθοῦσαι* с *ἀπὸ*. Замена предлога “от” предлогом “из” в русском переводе была, вероятно, следствием обстоятельства, что Ангел пригласил женщин войти в самый гроб (ст. 6), или в пещеру, где он находился. Но большой разницы в смысле при таком или ином переводе не получается. *Ταχύ* — “скорее” — 7-го стиха соответствует то же слово в 8 стихе. Но вместо “пойдите” (*πορευθεῖσαι*) 7 стиха здесь *εδραμον*, от *τρέχω* — бегу. Ангел повелевал им только быстро “идти;” исполняя это повеление, женщины быстро “побежали.” Когда они еще находились у гроба, в душе их был “страх” (*φόβος*), хотя Ангел и сказал им: “не бойтесь” (ст. 5). Этот страх был совершенно естествен для первоначальных свидетельниц столь чудесных событий. Но он перемешивался с “радостью великой.” Соединение таких чувств психологически объяснимо и понятно. Но как только женщины отошли от гроба, то чувства радости их совершенно оставили. Их объел трепет и ужас, и они никому ничего, — подразумевается на пути, — не сказали, потому что боялись (Марк).

9. Когда же шли они возвестить ученикам Его, и се Иисус встретил их и сказал: радуйтесь! И они, приступив, схватились за ноги Его и поклонились Ему.

Во всех этих и многих других обстоятельствах, сообщаемых евангелистами, мы видим признаки ночного движения учеников Христа к Его гробу и от него. Если, как замечено было выше, ученики Христа спали пред самым временем Его страданий, в то время, когда враги Его бодрствовали, то теперь, наоборот, враги, успокоившись, не проявляют почти никакого движения, а ученики, напротив, бодрствуют и движутся по разным направлениями. Описать такое движение всегда и везде бывает трудно. Мария Магдалина пришла ко гробу, вероятно, первая и затем удалилась в Иерусалим. За нею идут другие мироносицы, и, получив весть о воскресении, быстро бегут в Иерусалим к ученикам — сообщить им весть о воскресении. Около этого времени выходят из Иерусалима Петр и Иоанн, а за ними опять Мария Магдалина. Движение к гробу совершалось, вероятно, из разных мест и по разным дорогам из Иерусалима и обратно. Поэтому трудно сказать, были ли мироносицы, о которых говорится в 9 стихе, те же самые, о которых сказано было в 8 стихе, или же это были другие женщины, пришедшие ко гробу последними и теперь возвращавшиеся назад одни или вместе с первыми. Обыкновенно принимают, что это были другие и что к ним присоединилась Мария Магдалина. Во всяком случае следует

считать вероятным, что настоящий рассказ Матфея не имеет для себя параллелей у других евангелистов. Этим женщинам, уже после явления Своего Марии Магдалине, является теперь Спаситель на дороге и приветствует их словом “радуйтесь” (χαίρετε). Женщины тотчас, может быть, по одному только слову, узнали Его, ухватились за ноги Его, как бы не желая с Ним расстаться, и совершили Ему поклонение, какое свойственно Богу (προσεκύνησαν, см. прим. к 2:2). Мнение, что раньше воздавали Ему такое поклонение только язычники, неверно (ср. Мф. 14:33; Ин. 9:39).

10. Тогда говорит им Иисус: не бойтесь; пойдите, возвестите братьям Моим, чтобы шли в Галилею, и там они увидят Меня.

Спаситель почти дословно повторяет здесь слова Ангела, сказанные женщинам у гроба (ст. 7). Невероятно, чтобы слова эти были повторены, если бы евангелист рассказывал вымышленные факты. Но повторение это дало повод разным экзегетам различно определять значение слов Христа. Одни думали, что здесь продолжается предыдущий рассказ. Другие — что здесь — вставка, не относящаяся к предыдущей речи. И все это высказывалось на одном основании, что слова Христа есть повторение того, что сказано было прежде! Далее, предполагали, что, помещая этот рассказ, Матфей ничего не знал о явлениях Христа в Иерусалиме, равно как и о Его вознесении. Это представляется маловероятным. Евангелист, по-видимому, хочет только кратко обозначить главный факт, что Христос воскрес, не вдаваясь в подробности. Почему это было так, в настоящее время нельзя решить за недостатком данных. Все явления Христа Мейер, признавая отдел Мк. 16:9-20 неподлинным, делит на три разряда: 1) чисто галилейские, о которых говорит только Матфей; 2) чисто иудейские, о которых рассказывают только Лука и Иоанн, за исключением Ин. 21; 3) смешанные у Иоанна с присоединением 21 главы. Такое деление несколько искусственно; и нельзя согласиться с тем, что Матфей о явлениях Христа в Иудее ничего не говорит.

Καί ἐκεῖ με δεύονταί — предложение это не зависит от предыдущего ἴνα. Воскресший Спаситель называет здесь Своих учеников Своими братьями.

11. Подкуп стражи.

11. Когда же они шли, то некоторые из стражи, войдя в город, объявили первосвященникам о всем бывшем.

Ход мыслей следующий. Означив факт, что Христос воскрес, и указав, что его истинность подтверждена была несколькими лицами, евангелист тотчас же приступает к разъяснению, что этот факт на первых же порах хотели опровергнуть враги Христа при помощи воинов, поставленных на страже у гроба. Евангелист имеет очевидную цель: не рассказать прагматически о всех явлениях Христа, а только удостоверить, с одной стороны, истинность факта воскресения, а с другой — недостоверность слухов, его опровергающих. Таким образом, изложение у Матфея больше логическое и схематическое, чем прагматическое. Рассказ о лжи первосвященников — только у Матфея, и настолько краток, что мы напрасно стали бы искать здесь подробностей, при помощи которых можно было бы уяснить, как было дело. Мы не знаем, каким образом стражи очнулись от своего ужаса и где это было. Можем заключать только, что они были очевидцами чудесных событий, по крайней мере, отчасти. Не все стражи пошли к архиереям и сообщили им ἀπαντά τα ὑερόμενα — все, бывшее у гроба, а только некоторые (τινές). Связь с предыдущим ясна.

Стражи сами, своими собственными силами, не могли помешать тому, что случилось. Но так как они подлежали ответственности, то теперь приходят с докладом, что случившееся совершилось помимо их воли, к архиереям. Прибытие в город и объявление о всем бывшем архиереям евангелист поставляет в связь с путешествием женщин от гроба. Но, не смотря на такое указание на время, точно определить, когда именно стражи вошли в город, невозможно. Можно предполагать только, что это было в самую ночь воскресения Христова или ранним утром.

12. И сии, собравшись со старейшинами и сделав совещание, довольно денег дали воинам,

Думают, что это было собрание Синедриона, но едва ли официальное и открытое. Враги Христа предполагали, что деньгами можно удобнее всего опровергнуть истину. Они поступили так же, как поступают все, покупающие и продающие истину. Сильные и влиятельные люди теперь боятся простых стражей и возможных с их стороны неприятных для врагов Христа и даже, может быть, опасных разглашений. Преступник, которого они казнили, воскрес. Что скажет об этом народ, когда узнает?

“Довольно (серебряных) денег” (αργύρια ικανά) — выражение характерное, которое показывает, что денег было дано именно столько, сколько было нужно, чтобы заградить стражам уста и заставить их говорить ложь, ни больше ни меньше. “Некоторые” из стражей были, очевидно, люди нуждающиеся и согласны были говорить то, что им прикажут, хотя бы это была ложь.

13. и сказали: скажите, что ученики Его, придя ночью, украли Его, когда мы спали;

Это была ложь, и в настоящем стихе она сквозит почти в каждом слове. Стражи, тайно, конечно, от народа и всех посторонних, приглашаются говорить публичную ложь. Так как ученики были близки к Учителю, то не кто другой, а именно они украли Его тело. Но, спрашивает Златоуст, “скажите, каким образом ученики украли Его, эти бедные и простые люди, которые не смели даже и показаться?” Каким образом ученики могли подойти (ἐλθόντες) ко гробу, когда около него поставлена была стража? Чтобы придать этой лжи некоторое вероятие, стражи, разглашая ее, должны были прибавлять, что это случилось в то время, когда они спали. Но если тело украдено было в то время, когда стражи спали, то как же они могли знать об этом? Все это была очевидная ложь; но, с другой стороны, весьма характеристичная. Всякие кражи и хищения происходят тогда, когда стражи спят.

14. и, если слух об этом дойдет до правителя, мы убедим его, и вас от неприятности избавим.

Из этих слов видно, во всяком случае, что стража дана была от Пилата (ср. прим. к 27:65). Воины находились в ответственности именно пред ним. Он мог поступить о ними строго (ср. Деян. 12:19²⁵⁶). Поэтому естественно, если стражи обращаются с донесением не к Пилату, а к первосвященникам, как бы прося у них защиты (впрочем, в апокрифическом Евангелии Петра 28:11-15 иначе). Последние заверяют их, что им нечего бояться. Враги Христа знают, что Пилат не будет вникать в это дело, и потому слух о нем, по всей вероятности, до Пилата не дойдет. Но если бы случилось что-нибудь подобное, то “мы” — особенное ударение делается на этом слове, — мы сильные, влиятельные люди, имеющие

²⁵⁶ Ирод же, поискав его и не найдя, судил стражей и велел казнить их. Потом он отправился из Иудеи в Кесарию и там оставался.

доступ даже к Пилату, “мы убедим его,” что все дело произошло не по вине стражей и что в нем повинны ученики. Πείσομεν — убедим в Деян. 12:20²⁵⁷ переведено: “склонивши на свою сторону.” Такое же значение слово может иметь и в настоящем месте. Так как Пилат убедится речами первосвященников (может быть, с поднесением подарка), то воинам не только нечего бояться, но они избавлены будут и от каких-либо неприятностей. Это выражается словом ἀμέρτζουος, которое здесь свободно переведено на русский язык выражением “и вас от неприятности избавим.” Иностранные комментаторы замечают, что ἀμέρτζουος точно не переводимо на их языки. Лютер переводит его через sicher, что также неточно. Вульгата: securos. Ближе к подлиннику наш славянский перевод “беспечальны,” хотя и он также не вполне точен. Вполне точно здесь немецкое слово sorgenfrei — беззаботный: вас мы сделаем беззаботными относительно последствий переговоров с Пилатом, вам нечего будет беспокоиться. Но, понятно, что на русском языке точно передать это слово в настоящей связи невозможно.

15. Они, взяв деньги, поступили, как научены были; и пронеслось слово сие между иудеями до сего дня.

Первые предложения стиха понятны без объяснений. Что касается последнего предложения, то здесь видят так наз. hiatus — зияние; полная речь была бы такова: молва об этом распространилась между иудеями и существует до сего дня. О существовании таких слухов свидетельствует Иустин мученик, говоря, что они продолжались до его времени (Триф. 108). Странно, что на их основании некоторые новейшие критики строили свои теории о том, что ученики действительно украли тело Иисуса Христа и затем объявили о Его воскресении.

16. Явление воскресшего Христа ученикам в Галилее.

16. Одиннадцать же учеников пошли в Галилею, на гору, куда повелел им Иисус,

О многих последующих явлениях Христа и Его вознесении Матфей не сообщает. Вместо этого его Евангелие заканчивается апофеозом Отрока Господня, теперь прославленного Мессии. Речь евангелиста здесь возвышенна и величественна, несмотря на всю ее простоту. У других евангелистов для настоящего стиха нет параллелей, может быть, ее следует отыскивать в 1 Кор. 15:6.²⁵⁸ “То, о чем говорит Матфей, случилось после, тогда именно, когда прежде случилось то, о чем повествует Иоанн,” т.е. после явления Христа на Тивериадском озере (Феофилакт). Мелкие подробности, например, точное указание горы и времени, когда произошло событие, может быть ввиду подавляющего величия самого события, опускаются здесь евангелистом. Упоминания о “пятистах” братьях здесь нет никакого следа, а говорится только об одиннадцати учениках.

17. и, увидев Его, поклонились Ему, а иные усомнились.

Упоминание об “иных” заставляет думать, что собравшихся было гораздо больше одиннадцати. К такому же заключению приводит и сообщение евангелиста, что эти “иные” “усомнились.” После явлений в Иерусалиме и в Галилее от одиннадцати трудно

²⁵⁷ Ирод был раздражен на Тирян и Сидонян; они же, согласившись, пришли к нему и, склонив на свою сторону Власта, постельника царского, просили мира, потому что область их питалась от области царской.

²⁵⁸ потом явился более нежели пятистам братий в одно время, из которых большая часть донныне в живых, а некоторые и почили;

было ожидать, чтобы они сомневались в истине воскресения и присутствии Христа среди них. Впрочем, рассказ так краток, что вывести из него какие-либо определенные заключения относительно данного предмета очень трудно, Феофилакт заключает, что здесь, кроме одиннадцати учеников, были семьдесят. Οἱ δὲ, по Феофилакту, употреблено здесь вместо τιάς δὲ — некоторые. Увидев Христа, ученики поклонились Ему, как Богу (προσεκύνησαν); но некоторые усомнились (ἐδίστασαν, см. прим. к 14:31). Они, может быть, теперь видели в первый раз воскресшего Христа и не верили своим глазам. Он был, по-видимому, от собравшихся в некотором отдалении, может быть, на самом высоком месте горы. Но если некоторые “усомнились,” то это нисколько не препятствует думать, что и они поклонились Ему. Чтение οὐδέ вместо οἱ δὲ, предложенное с целью устранить упоминание о сомнении (если принять οὐδέ, то следует переводить — “и не усомнились”), не может быть принято.

18. И приблизившись Иисус сказал им: дана Мне всякая власть на небе и на земле.

“Теперь Новый Завет, во всей его полноте, был впервые объявлен на земле.” Вместо прежней διακονία в униженном состоянии, теперь ἐξουσία - власть, владычество, господство. “Всякая” (Πασα), т.е. вся. Прибавка слов “на небе и на земле” указывает на мировое господство, власть и силу. Не говорится, что власть “дана от Бога;” смысл тот, что Христос получил эту власть, уничтожив преграду, средостение между Богом и людьми и всем миром.

19. Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа,

(Мк. 16:15). “Итак” (οὖν) прибавлено во многих кодексах, но считается обыкновенно только глоссой, хотя и “правильной.” В некоторых рукописях оно заменено словом “ныне,” которое на греческом сходно с “и так” (νυν — οὖν). Но будет ли признано подлинным οὖν, или нет, стих 19 есть вывод из предыдущей речи Христа, и притом чисто евангельский. Христос сказал, что Ему дана всякая (вся) власть на небе и на земле. Следовало бы в дальнейшей речи ожидать, что Он передаст Своим ученикам эту Свою власть и скажет: идите, господствуйте... Вместо этого: идите, научите... Научить потому, что Христу дана всякая власть. Слово “научите” (μαθητεύσατε нельзя точно перевести. Если бы Христос хотел сказать “научите,” то здесь был бы поставлен другой глагол — μαθήνω. Μαθήνω значит не “учить,” а ставить людей в такое же положение и отношение ко Христу, в котором находились двенадцать, семьдесят и другие. Все они сделались учениками Христа без предварительного научения. Таким образом, смысл выражения тот, что ученики должны были, согласно заповеди Христа, отправляться к “народам” и приобретать среди них учеников (последователей) Христа. Под πάντα τὰ ἔθνη разумеются все народы, живущие на земле, не исключая иудеев. Дальнейшее αὐτοῦς — мужеского рода, не согласовано с ἔθνη (среднего рода), но ясно относится к нему. Объясняют это тем, что здесь разумеются и самые народы, и отдельные лица среди них. Исполняя эту заповедь Христа, апостолы никогда не сомневались, что все, как иудеи, так и язычники, должны допускаться в Царство Христово, или церковь. Сомнения в последующее апостольское время возникали только относительно обрезания и вообще иудейской обрядности — следует ли допускать в церковь язычников, совершая над ними предварительно обрезание, или нет.

Относительно дальнейшего “крестя” (βαπτίζοντες) возникало много споров: следует ли понимать его в буквальном или только в духовном смысле; следует ли совершать кре-

щение через погружение, или через обливание, или окропление; следует ли крестить детей, или же только взрослых, и именно тех, которые предварительно научены христианским истинам. Все эти вопросы относятся, собственно, к области практического богословия. Рассматриваемый стих, с экзегетической стороны, имеет, по-видимому, только общий смысл, причем не обозначается ясно, следует ли предварительно научать и потом крестить, или наоборот, или же одновременно. Цель заповеди Христа — привлекать людей в Его Царство, крестя их и научая, научая и крестя. Но под крещением здесь понимается не только духовный, но и физический акт (обыкновенное крещение). Греческое слово βαπτίζοντες указывает на погружение. В ВД βαπτίζοντες (аорист). Последние слова трудны для толкования и были предметом многочисленных рассуждений. Возможно, однако, установить, что “во имя” не соответствует еврейской формуле “бе шем” — в таком случае, в греческом стояло бы εν τῷ ὀνόματι, лат. in nomine, и это значило бы: крестите с произнесением имени, или в общении (εν) с Отцом, Сыном и Святым Духом. Греческое выражение εἰς τὸ ὄνομα соответствует еврейскому “ле шем” — “к имени,” т.е. крестите людей к признанию имени Отца, Сына и Святого Духа, к усвоению одной из главнейших новозаветных истин — о Троичности Лиц Божества. Просто и кратко можно выразить мысль так, что в крещении выражается “принадлежность” людей к Царству Отца, Сына и Святого Духа. В силу самого акта крещения, человек делается членом Христовой церкви, — ему прощается первородный грех и он делается участником всех дальнейших благодатных христианских даров. “Оноμα” (имя) употреблено в единственном числе. Это указывает на единство Лиц Святой Троицы (в противном случае сказано было бы εἰς ὀνόματα).

20. уча их соблюдать всё, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь.

Феофилакт замечает, что повелевая крестить во имя Святой Троицы, Христос преподал нам богословское учение (την θεολογίαν); а повелевая соблюдать заповеди, предложил практическую добродетель. Слово διδάσκοντες означает, собственно, научение, т.е. преподавание истин христианской веры, и указывает на продолжительность, постоянство. Ученики Христа должны действовать, как Он повелел. Сам же Он будет пребывать с ними, оказывать им постоянное руководство и помощь до скончания века (της συντέλειας του αἰῶνος — см. объяснение этого выражения в прим. к 24:3).

Священник М. Фивейский.