

*Иеромонах Филофей (Артюшин)*

## НАРРАТИВНАЯ ФУНКЦИЯ И БОГОСЛОВСКИЕ СЛЕДСТВИЯ ЧЕРЕДОВАНИЯ МОТИВОВ «ВИДЕТЬ» И «СЛЫШАТЬ» В ЕВАНГЕЛИИ ДЕТСТВА (ЛК 1–2)

Среди тем, дорогих ев. Луке, темы *исполнения* и *видения* имеют особенное значение, поскольку проходят через все Евангелие и развиваются с предельной ясностью на примере персонажей, поставленных перед лицом тайны рождения Христа. Этот аспект интересен уже с антропологической точки зрения, так как исследует один из важнейших опытных путей физического восприятия. Кроме того, на уровне редакционном прослеживается большой интерес, со стороны ев. Луки, представить Иисуса как объект *видения*, но также и *слушания*. Оба этих мотива, взаимодействуя друг с другом, выполняют важную нарративную функцию: устанавливают тематические взаимосвязи между *обетованием*, *верой*, *видением* и *познанием*. Читатель логически следует в указанном ключе, преимущественно благодаря целому ряду встреч с Богомладенцем, которые, как и в Евангелии от Иоанна, представляют собой настоящие парадигмы общения, устанавливающегося между действующими лицами. Таким образом, в Евангелии детства *слышание* и, в первую очередь, «*видение* Иисуса» стоят у истоков всей богословской программы евангелиста (ср. Лк 2:29–32).

**Ключевые слова:** Евангелие от Луки, Евангелие детства, Мессия, нарративный анализ, читатель, текст, повествование, нарратор, прагматика, нарративное богословие, вера, слово, благовестие, обетование, видение, слышание, благоволение, Богоявление, Откровение, спасение, узнавание.

В контексте богословской композиции, которую представляет собой Евангелие от Луки, как и любое другое библейское произведение, обращает на себя внимание повествовательная манера, к которой последовательно прибегает евангелист как богодухновенный автор. Он использует ее, в первую очередь, для того,

*Иеромонах Филофей (Артюшин) (Сергиев Посад)* — доктор теологии, преподаватель кафедры библистики Московской Духовной Академии.

чтобы на основании искусства слова и риторики аргументации не только затронуть и всесторонне осветить жизненно важные для каждого человека вопросы — веры и спасения, — но и призвать своих читателей к конкретным действиям. В этом и заключается коммуникативный потенциал и прагматизм библейского рассказа, определенным образом воздействующего на читателя и постоянно призывающего его к ответу и к ответственности<sup>1</sup>. Сделав это важное методологическое замечание, перейдем непосредственно к рассмотрению избранных глав Евангелия, предоставляющих нам богатый материал для изучения отличительных особенностей рассказа ев. и иконописца Луки. Неслучайно поэтому и произведение, вышедшее из-под его пера, по праву можно сравнить с искусно созданной богословской картиной, или мозаикой, в центре которой стоит «живопись» мессианской тайны и фигуры Христа.

Приступая к анализу евангельского текста с позиций нарративной критики, необходимо подчеркнуть, что в начале любого произведения закладываются герменевтические основания для его целостного восприятия и понимания со стороны читателя. В связи с этим, первые две главы Евангелия от Луки можно сравнить со своеобразной увертюрой евангельского рассказа, содержащей в себе ключ к богословской интерпретации всего повествования, макро-рассказа. Необходимо отметить, что один из важных элементов богословской композиции этой евангельской увертюры это — чередование мотивов «слышать» и «видеть», объектом которых является исключительно мессианская фигура Христа. Лучше понять авторский замысел евангелиста и последовательно проследить

---

<sup>1</sup> В основу доклада, который в расширенном виде представлен в данной статье, положены материалы докторской диссертации автора, впервые переведенные и публикуемые на русском языке: *Artyushin S. Raccontare la salvezza attraverso lo sguardo. Portata salvifica e implicazioni pragmatiche del «vedere Gesù» nel Vangelo di Luca*. Roma, 2014. (Рассказывая о спасении посредством взгляда. Богословское значение и прагматический аспект развития темы «видеть Иисуса» в Евангелии от Луки).

Мы вкратце обозначили методологические предпосылки нарративного анализа. Подробнее об этом см. сн. 4.

развитие и взаимодействие указанных мотивов в контексте Евангелия детства нам поможет предварительно разработанная нами нарративная композиция и структура первых двух глав Евангелия, представленная ниже. В ее основание положена одна из центральных евангельских тем — тема *исполнения*.

## II. Два диптиха (Лк 1:5–2:7)

1) Диптих благовестий

**Первое благовестие** (Лк 1:5–25)      **Второе б.** (*Благовещение*: 1:26–38)

**Встреча матерей — встреча сыновей** (Лк 1:39–45)

гимн *Magnificat* (*Величит душа Моя...*: 1:46–56)

2) Диптих исполнений

**Первое исполнение** (Лк 1:57–66)

Рождество и обрезание Иоанна Крестителя

гимн *Benedictus* (Лк 1:67–79)

Возрастание Иоанна (1:80)

**Второе исполнение** (Лк 2:1–7)

Рождение Христа

## II. Богоявление Господне

1) Богоявление пастухам

**Третье благовестие** (2:8–12)

гимн *Слава в вышних Богу...* (2:13–14)

**Третье исполнение** (2:15–20)

Обрезание Господне (2:21)

визит пастухов

2) Богоявление в Храме

а) Первое Богоявление в Храме (2:22–38)

встреча с прав. Симеоном (2:25–35)

**Обетование** (2:25–26)

**Исполнение** (2:27–38)

Возрастание Христа (2:40)

гимн *Ныне отпущаеши...*

(2:29–32)

Заключение

б) Второе Богоявление в Храме (2:41–51)

Возрастание Христа (2:52)

## 1. Христос как «Событие» (ῥῆμα)<sup>2</sup>, которое нужно увидеть и услышать

Мы находимся в самом начале Евангелия, где, как и следовало бы ожидать, уже просматривается вступление — *прелюдия*<sup>3</sup> — к рассказу евангелиста как таковому: его отправной точкой станет 4-я глава: Лк 4:14<sup>4</sup>. И потому нельзя недооценивать

<sup>2</sup> Ключевая богословская лексема ῥῆμα, на которую мы будем постоянно ссылаться, говоря о *благовестии*, *обетовании* и *исполнении*, в греч. языке имеет целый спектр значений, несомненно подразумеваемых и творчески осмысливаемых ев. Лукой: 1) то, что получило окончательную формулировку (акцент — на содержании): (*одно*) *слово*, *высказывание*, *реплика* (Мф 27:14); часто приводится в контексте *предсказаний* или *пророчеств* (Мф 26:75), *повелений* или *приказаний* (Лк 5:5), *угроз* (Деян 6:13); во мн. ч., как единая коммуникативная последовательность: *проповедь*, *воззвание*, *речь* (Лк 7:1), *сообщение* (Ин 3:34), *учение*, *доктрина* (Ин 5:47); 2) в смысле гебраизма, как *дело*, *вещь*, *проблема*, *мероприятие*, происходящее *событие* (Мф 18:16; Лк 1:37); Friberg Lexicon [Online-ed.].

<sup>3</sup> «Музыкальные» метафоры (*увертюра*, *прелюдия*, *интермедзо* и т. д.) часто используются в исследованиях по нарративной критике для более красочной презентации структурных и содержательных особенностей библейских повествований. Ярким примером подобного рода служат комментарии М. Грилли. Ср.: Книжник Ветхого и Нового. Евангелие от Матфея (*Grilli M. Scriba dell'Antico e del Nuovo. Il Vangelo di Matteo*. Bologna: EDB, 2011).

<sup>4</sup> Дискуссия, затрагивающая нарративную функцию первых четырех глав в Евангелии от Луки, породила различные разработки их структуры и функционирования в пределах всего Евангелия. Мы следуем наиболее распространенному делению на секции: «нарративный пролог» (1:1–4); «Евангелие детства» (1:5–2:52); «приготовление Христа к служению» (3:1–4:13). Ср. *Fitzmyer J. The Gospel According to Luke. Introduction, Translation, and Notes*. Vol. I. Garden City, New York, 1981. P. 134–142; итал. изд. Библии: la Bibbia CEI. Некоторые исследователи расширяют вступительную часть, доводя ее до Лк 4:44 и утверждая, что начало Евангелия должно находиться в 5-й гл. Ср. *O'Fearghail F. The Introduction to Luke-Acts. A Study of the Role of Lk 1:1 – 4:14 in the Composition of Luke's Two-Volume Work*. Roma, 1991. P. 150–154 (приводится *status questionis*). Со своей стороны, мы примыкаем к традиционному мнению, представленному заново и в новом ракурсе Ж.-Н. Алетти: *Aletti J.-N. L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del Vangelo di Luca*. Brescia, 1991. P. 35–53. Оригинальность его аргументации состоит в переоценке значения Назаретского манифеста (Лк 4:16–30) в смысле богословской программы ев. Луки, заключающей в себе ключевые темы всего Евангелия.

внутренний динамизм этих двух глав, поскольку, представляя собой евангельскую *увертюру*, они уже заключают в себе, *in pise*, богословскую программу самого евангелиста как богодухновенного автора. Именно здесь, в особенности, становится важно найти ключ к *стратегии* чтения, заложенной, или «вписанной», в текст самим автором с помощью определенной *нарративной* стратегии. Своей целью она имеет сориентировать внимательно-го читателя, выстроить для него траекторию движения и расставить смысловые акценты в повествовании<sup>5</sup>. У его истоков стоит парадигма, заключающаяся в том, что значит *видеть* и *слышать* Христа. Она и объясняет коммуникативное значение событий, ознаменованных Божественным вмешательством в ход человеческой истории (Лк 1–2). Путь, выстраиваемый для читателя повествовательной стратегией рассказа, как мы увидим, будет следующим: от *слушания* к *уразумению* как конечной точке развития мотива *исполнения*; где *напряжение*<sup>6</sup> сюжетной линии рассказа снимается и сходит на нет динамизм стремительного развития событий, сопровождающих рождение в мир Мессии.

<sup>5</sup> Более подробно об образах *имплицитных* автора и читателя, реконструировать и сослаться на которые мы будем на протяжении всего евангельского *рассказа*, и их взаимодействии в пределах *текста* как одном из основных методологических постулатов нарративного анализа см.: *Филофей (Артюшин), иерод.* Образ Мессии в Евангелии от Матфея: от нарративного анализа к нарративному богословию. СПб., 2015. С. 28–33. Нарративная функция *увертюры* была выявлена, к примеру, Д. Маргера (*Marguerat D. Entrer dans le monde du récit // Quand la Bible se raconte. Paris, 2003. P. 35*): говоря о «стратегическом месте начала» (*endroit stratégique du début*), этот известный французский нарратолог вводит категорию «договора чтения» (*pacte de lecture*), с помощью которого «обозначается *введение* (*praefatio*), в котором *нарратор* [т. е. рассказчик; курсив наш. — И. Ф.] закладывает ключ к чтению своего рассказа».

<sup>6</sup> Напряжение, или *suspense*, является одной из излюбленных категорий, к которым прибегают нарратологи для реконструкции сюжетного замысла автора. Его смысл заключается в том, чтобы постоянно вызывать и поддерживать интерес читателя посредством неожиданных поворотов в сюжете либо намеренного утаивания подробностей и деталей, важных для дальнейшего хода развития событий и понимания рассказа как единого целого. В таком случае в нарративной терминологии говорится о «провалах» и «пробелах»: *gaps* и *blanks*. См. *Ska J. L. «Our Fathers Have Told Us». Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives. Roma, 2000. P. 8–9.*

Действительно, возвращаясь к мотивам «видеть» и «слышать», укажем на то, что они с достаточной очевидностью развиваются в пределах всего рассказа, что находит свое выражение в двух нарративных циклах, искусно сопоставленных ев. Лукой: один из них посвящен Иоанну Крестителю, а другой — Христу. Атмосфера, в которой развиваются события, отмечена присутствием тайны, чуда, среди людей и тем воздействием, которое они оказывают на всех, кто опытно с ними соприкасается: страх, удивление, восхищение; но и, в особенности, *вера*, из которой проистекает *радость*<sup>7</sup>. А в остальном, читатель не находит ничего удивительного в том, что с самого начала инициатива исходит с неба, а именно: от небесных вестников, которые исполняют предначертанную им роль. В благовестии Архангела Гавриила св. прав. Захарии (Лк 1:13–18) мы имеем дело с Откровением, выражающимся сжато, но емко: стратегия рассказа постепенно ведет читателя по стопам Предтечи, смысл служения которого связывается с «приготовлением пути» Мессии (ср. Лк 3:4). Используя находчивую фразу Ж.-Н. Алетти, мы и зададимся преимущественно вопросом, как выстроен и на что ориентирован этот путь, основываясь на том, что начальные главы Евангелия представляют собой «гносеологический рассказ»<sup>8</sup>. Каковы

---

<sup>7</sup> Ср. параллельные места: 1:12, 29; 1:65–66 и 2:17–18; 1:24–25 и 1:38; 1:58 и 2:8–20. О *радости* как отличительном мотиве событий детства у ев. Луки ср., напр., замечание Ж. Россэ (Rossé. G. Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico. Roma, 1992. P. 40): «Радость характеризует время окончательного Божественного вмешательства, время *исполнения* [курсив наш. — И. Ф.]».

<sup>8</sup> Ср. Aletti J.-N. L'arte di raccontare. P. 52–53. Относительно терминологии, использованной в указанном исследовании, дается ссылка на монографию известного предшественника и выразителя нарратологических принципов школы *русского формализма*: Тодоров Ц. Понятие литературы // Семиотика. М., 1983). Будучи применен к евангелию как Слову Божию, термин «гносеология» в нарративном анализе приобретает особенный оттенок значения: «Необходимо заметить, что «гносеологический» не имеет ничего общего с «гностическим» (инициирующим, герметическим), но обозначает процедуру *узнавания*, провести которую требуется от действующих лиц и от читателя. Ученый-семиотик предпочел бы говорить о рассказе, который настаивает на «санкционированном» (узнавании бытийной сути героя по его действию)» (Aletti J.-N. Ibid. P. 52 (п. 26)). Обращаясь непосредственно к евангелию

отношения на этом уровне между двумя младенцами — *про-тагонистами* рассказа? И можно ли сделать из этого вывод, что уже здесь можно «видеть и слышать» Богомладенца-Христа: не только на основании свидетельств и образов самих евангельских персонажей, но и читая *текст* и пытаясь реконструировать заключенную в нем стратегию?

## 1.1. От Обетования к Вере (Лк 1:5–56).

### 1.1.1. Первое благовестие: верить в исполнение (1:5–25).

Эпизод, посредством которого читатель вводится в повествовательную ткань<sup>9</sup> рассказа (Лк 1:5–25), отмечен интересом к литургическим особенностям Храмового богослужения (8–10). Атмосфера предельной близости к Богу, Остающегося верным Своим обетованиям, прослеживается уже в истории благочестивого семейства Захарии. Однако, в повествовании наглядно представлена совершенно безрадостная картина, которая, на первый взгляд, подрывает основания веры для любого правоверного израильянина: «у них не было детей» (1:7)<sup>10</sup>.

---

детства, ученый, кроме того, отмечает, что частью нарративной стратегии является и игра контрастов, находящая выражение в «“открывающей” [ср. *Откровение* — И. Ф.] природе рассказа ев. Луки», «дважды гносеологического», если будем проводить различие между персонажами, вписанными в текст и его реальными читателями (более подробно: Ibid. P. 67–68). О категориях ἀναγνώρισις и περιπέτεια в контексте методологии нарративного анализа см.: Ska J. L. «Our Fathers...». P. 27–30.

<sup>9</sup> Ткацкие метафоры («полотно», «сплетение нитей») характеризуют понятие *текста* как такового. Ср. определение *текста*, приводимое К. Бергером в контексте прагма-лингвистики: «Сеть связей, направленная на установление коммуникации» (Berger K. Die Exegese des NT. *Neue Wege vom Text zur Auslegung. Heidelberg, 1984.* S. 13).

<sup>10</sup> Тем самым в рассказе о «настоящем» создается напряжение с библейским «прошлым», воскрешающим в памяти читателя чудесные события, связанные с обетованиями Божиими, предметом которых служит дар сына (ср. Быт 18:1–15; 1 Цар 1:1–21) — Обетование *par excellence!* Таким образом, Бог Обетования, уже многократно Открывший Себя в ВЗ (ср. Евр 1:1–2), готов и в евангелии незамедлительно исполнить Свои слова. Несмотря на это, *интрига*

Поэтому *каждение* и молитва народа *во время каждого* (9–10) ярко выражают упование тех *бедняков* (צַדִּיקִים), чьим представителем и посредником и является Захария. Будучи священником, он одновременно и первым обращается к Богу с просьбой, возвышая свой голос из среды смиренно сознающих свое положение людей<sup>11</sup>. Неслучайно появление ангела представлено как результат того, что его молитва была «услышана» (13); в то время как благовестие кардинальным образом меняет положение вещей, преобразуя само проклятие в знак благословения: несмотря ни на что, у них будет сын!<sup>12</sup> Насколько неслыханной является эта весть, позволяет представить вопрос Захарии, выражающий обоснованное по человеческим меркам сомнение. Тем не менее, в этот решающий момент он не оправдывает ожиданий читателя, равно как и всего народа, благодетельствованного по причине скорого пришествия Мессии (Лк 1:16–17). Заблуждение религиозного лидера настолько же удивительно, насколько и фундаментально; и потому значение всего происходящего получает толкование в устах самого ангела (19–20).

---

рассказа изберет другие пути для того, чтобы сделать еще более явными ценность и редкость той Веры, которая обессмертила выдающиеся библейские образы Авраама и прав. Анны и будет вести повествование и далее, когда в центре внимания окажется Мария.

<sup>11</sup> Ср. настойчивые упоминания о «каждении» и «фимиаме»: Лк 1:9–11. Становится понятно, что именно молитва и символические действия, ее выражающие, являются необходимым условием для появления ангела. Литургический контекст проявляется и в частом использовании предлогов ἐνώπιον / ἐναντι / ἐναντίον (Лк 1:6, 8, 15, 17, 19, 75, 76). Это — типичные для Евангелия лексемы, насыщенные в смысловом отношении; кроме того, они подразумевают религиозный контекст: «готовность услышать», как называет его Ц. Лукаш, обращая внимание на частоту использования евангелистом этих слов (*Lukasz C. Evangelizzazione e conflitto: indagine sulla coerenza letteraria e tematica della pericope di Cornelio* (Atti 10:1–11:18). Frankfurt am Main, 1993. P. 129).

<sup>12</sup> В этом начальном рассказе Евангелия обыкновенно видят многочисленные аллюзии на обетование, данное Аврааму (Быт 17:1–19; ср. 15:6–8). Контекст веры Авраама и верности Бога, Выполняющего Свои обещания, данные ему, несомненно, нашел отражение в переработке со стороны евангелиста этого эпизода. Относительно нарративных характеристик его редакционной работы ср.: *Aletti J.-N. L'arte di raccontare*. P. 58–60.



В нем все внимание сосредоточено на слове обетования, — действенном и призывающем к диалогу, — перед которым невозможно слухавить или уйти от ответа. Таким образом, Захария, в самом деле, «не поверил словам» ангела, хотя и знал, кто находится перед ним. Потому не имеет значения и говорить даже о *слышании* с его стороны, ввиду бесплодности той веры, которая подвигала его своевременно приходить в Храм<sup>13</sup>.

В резком контрасте с поступком супруга, прав. Елисавета, напротив, оказывается в состоянии распознать, что «сотворил ей Господь» (25). Ее вера, остающаяся в повествовании на заднем плане, не имеет нужды в проверке с чьей-либо стороны, ни в видимом проявлении, пока для нее не «исполнится время родить» (57). Таким образом, первое благовестие закладывает основания перспективы, — еще довольно неясной, — которая будет сопровождать читателя на протяжении всего Евангелия: властным словам благой вести противопоставляется неприятие ее со стороны слушателей по причине *неверия*. Несмотря на это, исполнение совершится в свое время (20) и в лице тех, кто достоин веры: кто именно способен распознать и уразуметь выдающиеся признаки мессианской эры и перед их лицом дать ответ, так же отмеченный верой в исполнение.

---

<sup>13</sup> Не вызывает сомнения, что здесь евангелист как рассказчик использует *неверие* религиозного лидера, подготавливая тем самым появление Марии: девушки невысокого происхождения, которая, напротив, покорно примет благовестие, как если бы это было последнее слово Бога по отношению к ней. Контраст, создаваемый между двумя этими фигурами, с внешней стороны отделенными друг от друга многими объективными барьерами, усилен и с нарративной точки зрения; чтобы дать первое указание читателю: то, что имеет решающее значение и наполняет смыслом само *слышание* — это свободный выбор вступить в диалог и установить доверительные взаимоотношения. Мария сможет сделать это, произнося похожие слова, что и Захария: «как будет это?» (Лк 1:34b). То, что препятствует последнему ответить схожим образом, — это сам способ отношения к чуду: он в определенной степени чувствует себя вправе возражать! Отсюда понятно, каким образом «та же самая фраза, тот же самый жест могут быть, в зависимости от [стоящего за ними] намерения, ответом веры либо неверия» (Bovon F. Vangelo di Luca. Vol. I. Brescia, 2005. P. 91).

**1.1.2. Второе благовестие: вера, рождающаяся от слышания<sup>14</sup> (Лк 1:26–38).**

Второе благовестие, в прямой зависимости от которого находится первое, позволяет прояснить контекст, в котором приходит в исполнение Слово Божие. Дар чадородия, предоставленный Марии, подвигает Ее задаться вопросом о достоверности этого обетования, но не мешает Ей пойти дальше, в направлении, которое примиряет Ее собственную волю с Божественной: *ὑένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥήμα σου* (38). *Слышание* здесь становится настоящей точкой отсчета во взаимоотношениях Бога и человека. Говоря более точно, путь Марии начинается с благоговеиногo страха (29), чтобы вылиться в беспрекословное повиновение слову ангела. В частности, одно и то же слово (*ῥήμα*) делает из Нее слушательницу и одновременно обещает ей будущее, полное даров. То, что делает Ее блаженной, — это, в действительности, Ее благое расположение, благодаря которому Она проявила соизволение Божественному плану, заключающемуся в том, чтобы сделать Ее Матерью Мессии. Здесь говорится, пусть пока еще и в общих словах, о Ее вере, которая преобразовала то слышание в живое принятие слова обетования. Более того, слова, в которых выражается суть предсказания, непосредственно и напрямую затрагивают личную жизнь будущей Матери. Ее свободное решение «исполнить их» в собственной утробе показывает, что Она уже была предрасположена к тому, чтобы сделать это; даже вопреки тому укладу жизни, который Она избрала с самого начала. Только так, в самом деле, Она и сможет стать Матерью множества сыновей и воплотить в жизнь в Своем Лице надежды Израильского народа<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Заглавие данного параграфа может показаться прямой цитатой из Посланий ап. Павла: «вера от слышания» (Рим 10:17), — но, в первую очередь, оно затрагивает отмеченное нами развитие мотивов «видеть» и «слышать» в Евангелии от Луки; что, конечно, не исключает общий контекст новозаветной письменности и несомненную взаимосвязь Евангелия от Луки и Посланий ап. Павла. Более подробно об этом см.: *Réception du Paulinisme dans les Actes des apôtres* / Ed. Marguerat D. Leuven, 2009.

<sup>15</sup> *Valentini A. Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore.* Bologna, 2007. P. 102.

Следовательно, слышание Марии носит характер решимости и сразу же приводит в исполнение слова, произнесенные ангелом. Его последняя реплика как бы то ни было имеет своей целью еще более усилить динамизм «слова» в значении  $\rho\eta\mu\alpha$  (37): вера Марии становится тем самым наглядной иллюстрацией коммуникативного потенциала самого Божественного вмешательства в Ее жизнь и всего прообразуемого Ей народа. Это — благовестие, которое требует ответа и в то же время подает ключ к пониманию и более глубокому усвоению себя самого. Это и происходит в тот момент, когда оно бывает принято и получает согласие своим требованиям<sup>16</sup>. Подтверждением этому служит пример Елисаветы (36) — своеобразный знак для Марии, подготавливающий два торжественных исповедания веры, которые откроют для читателя путь к более глубокому пониманию рассказа.

### 1.1.3. Встреча матерей — встреча сыновей (Лк 1:39–45)

В этом параграфе нам подается обильный материал для того, чтобы более подробно исследовать разновидности *нарративной* техники, характерные для Евангелия от Луки. Как мы увидим, все это является частью авторского замысла: в самом деле, евангельский автор как *нарратор*, или повествователь, намеренно использует игру контрастов и предоставляет читателю далеко не полное количество сведений. В действительности, он знает о рассказываемых событиях намного больше самих персонажей и читателя: мы имеем в виду тайну, которой окутана фигура Христа<sup>17</sup>. Вместе с тем здесь присутствует и *драматическая*

---

<sup>16</sup> Особый интерес представляют собой размышления Б. Прэтэ (*Prete B. L'opera di Luca. Contenuti e Prospettive*. Torino, 1986. P. 139–140), затрагивающие путь, который совершает читатель, следуя по стопам Марии: «Рассказ о Благовещении развивается именно на уровне веры <...>; именно веру Елисавета прославляет в Марии, в то время как произносит блаженство. И, наконец, именно к вере читателей обращается евангелист, когда представляет Христа во всем богатстве Его мессианских и Божественных титулов». Ср. также: *Ibid.* P. 140, n. 29.

<sup>17</sup> О *всведении* нарратора см. подробное теоретическое изложение Ж. Л. Ска: *Ska J.L. «Un narrateur ou des narrateurs?»*. P. 264–275. По вопросу техники,

ирония, которая раскрывает точку зрения автора. В этом отношении неверие Захарии и немота, которая следует за ним (Лк 1:18–22), намеренно представлены как неудачная попытка с его стороны узнать внушающий доверие голос Бога в ставших известными событиях; этим выражается также и его неспособность уразуметь и понять все происходящее, обозревая это как единое целое, в некоем живом соприкосновении с Обетованием в высшей степени этого слова, *par excellence* (22: ὀπτασίαν ἐώρακεν)<sup>18</sup>. Правомерно также утверждать, что неспособность увидеть чудо света на нет выразительные средства прав. Захарии<sup>19</sup>. Читатель, который в этом случае располагает куда большей информацией, чем потрясенный персонаж, имеет в своем распоряжении и все необходимые средства для того, чтобы понять и проанализировать, каким образом выстраивает свой рассказ автор.

Благовестие, адресованное Марии (ст. 26–38), начинается необыкновенно торжественно, очерчивая тем самым границу с предшествующим повествованием: ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ ἀπὸ τοῦ θεοῦ. Для читателя также не остается тайной исчезновение зрительного аспекта, ярко выраженного при рассмотрении предыдущих событий (ср. Лк 1:11–12: ὠφθη). Здесь,

---

свойственной ев. Луке, незаменимым пособием является эссе Ж.-Н. Алетти, которому мы и следуем в большей степени в нашем исследовании: *Aletti J.-N. L'arte di raccontare*. P. 58–74.

<sup>18</sup> Необходимо заметить, что в ответе Архангела Гавриила делается акцент на Слове Божиим (ст. 20), переданном посредством слов ангела: оно видимым образом оказывает воздействие на окружающих. Та же самая тенденция наблюдается во втором благовестии, где, в резком контрасте с предсказанием, обращенном к Захарии (об этом мы скажем позднее), совершенно отсутствует визуальный компонент восприятия происходящих событий со стороны человека как адресата видения (ср. Лк 1:29–37).

<sup>19</sup> Обратим внимание на двукратное упоминание о немоте прав. Захарии, в виде своеобразного обрамления ст. 22; и, помимо этого, двукратное употребление основных глаголов в *имперфекте* (ἐδύνατο и διέμενε): времени, которое продлевает значение действия, подчеркивая его. О коммуникативном потенциале различий во временных аспектах в пределах библейских повествований см. следующие статьи: *Niccacci A. Dall'aoristo all'imperfetto o dal primo piano allo sfondo // LAS BF. 1992. № 42. P. 85–108; idem. La narrativa di Mc 1. P. 59–71.*

действительно, нетрудно прийти в удивление: привилегия большей осведомленности принадлежит героине, а не читателю! Не вызывает, конечно, сомнений, что Она не только слышит ангела, но и видит его<sup>20</sup>. Для чего же тогда необходимо было неожиданно опустить «зрительную» составляющую события? Оставим рассмотрение этого вопроса до следующего эпизода, в котором акцентирование «аудитивного» элемента, на первый взгляд, поставит читателя в тупик. Остается открытым вопрос о содержании предсказания: Кем же будет Этот Младенец? Титулы, которыми Он наделяется, настойчиво определяют Его Богосыновство, отмеченное дважды: «наречется Сыном Всевышнего» (Лк 1:32; ср. 35). Вызывает удивление и лексическое скопление маркеров, обозначающих пространство, всего в одном стихе (35), который в какой-то степени делает «видимой», живописует эту библейскую картину: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι (ср. 48: ἐπέβλεψεν ἐπὶ) <sup>21</sup>. Как было отмечено Г. Маркони, здесь мы имеем дело со сменой перспективы в сравнении с предыдущим благовестием: теперь уже Бог обращает Свой взор на человека<sup>22</sup>. Несмотря на это, Божественная

<sup>20</sup> По этой причине, по всей вероятности, в некоторых кодексах добавляется прич. ἰδοῦσας (ср. Лк 1:12): А, С, Θ, f<sup>3</sup> et al. О приемах, которые евангельский автор использует, чтобы информировать или, напротив, не информировать своих читателей, ср.: Aletti J.-N. L'arte di raccontare. P. 66–74.

<sup>21</sup> Сделанные нами наблюдения опираются на исследование Г. Маркони: Marconi G. Il bambino da vedere L'estetica lucana nel cantico di Simeone e dintorni // Gregorianum. 1991. № 72. P. 635–636. За исключением типичного префикса и слов, обозначенных нами жирным шрифтом, там отмечены и те словосочетания, которые выражают Божественную трансцендентность: υἱὸς ὑψίστου (32), ἅγιον, υἱὸς θεοῦ (35). Необыкновенно полезны и библейские параллели, приведенные автором на основании рассмотренной лексики: ср. Лк 9:34; Исх 40:35<sup>1XX</sup>. В благовестии Захарии пронстранственный ракурс также присутствует (ср. Ibid. P. 634): φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν (Лк 1:12).

<sup>22</sup> Marconi G. «Il bambino da vedere». P. 636. К этому можно добавить правомерное утверждение автора, которое, по нашему мнению, доходчиво объясняет, почему ев. Лука использует подобную нарративную технику: «бином высоко-низко [...] свидетельствует о единстве либо разъединенности Божества и человечества, и то же самое нужно сказать о настойчивом присутствии

инициатива присутствует, начиная с самых первых строк Евангелия; разве только, что теперь становится задачей самого рассказчика прояснить ее, основываясь на субъективном опыте персонажей.

Эпизод встречи матерей (Лк 1:39–45) стоит в самом центре первого диптиха, «где перекрещиваются пути Иоанна Крестителя и Христа и предызображено правило их взаимоотношений»<sup>23</sup>. Нельзя не заметить скорость следования друг за другом отдельных действий<sup>24</sup>. В связи с этим внимание читателя останавливается на одной единственной речи — Елисаветы (Лк 1:42–45), — в которой сосредоточены ключевые идеи, помогающие читателю *узнать* из них о Христе. Исходя из этого, однако, нам представляется важным понять, каково значение собственно *нарративной* части рассказа, где автор обнаруживает знание сокровенных чувств и эмоциональных переживаний персонажей<sup>25</sup>.

---

ангела. Его появление и слова, если и кажется, с одной стороны, что они сокращают бескрайнее расстояние между этими двумя полюсами; с другой, — его появление вызывает испуг и делает возможным некоторым образом его увидеть. Другими словами, кажется, что потребность видеть является следствием пространственной удаленности».

<sup>23</sup> Ср. *Panier L. La naissance du Fils de Dieu: sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1–2. Paris, 1991. P. 151.* По вопросу о центральном положении и концентрической конструкции этого евангельского пассажа см.: *Meynet R. Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica. Roma, 1994. P. 47, 54.*

<sup>24</sup> Пристально изучая этот вопрос, М. Колеридж (*The Birth. P. 102–103*), дает ему объяснение, которое нам представляется важным в контексте реконструкции и изложения рассматриваемой темы и может помочь в понимании того, какую технику изложения применяет сам автор: «[краткость повествования нам] подсказывает, что центр тяжести нарратива лежит не здесь: это — не история о рождении Иоанна Крестителя, если говорить о том, что имеет первостепенную важность. <...> То, что интересует нарратора, это — не столько то, что случилось, а то, какой ответ дают на это действующие лица».

<sup>25</sup> Ср. *Aletti J.-N. L'arte di raccontare. P. 72.* М. Колеридж (*The Birth. P. 83*) высказывает интересное мнение относительно встречи матерей. Он различает два способа Божественного вмешательства в человеческую историю: 1) инициатива исходит непосредственно и исключительно с неба (ср. два предыдущих благовестия); 2) инициатива исходит от человека, но возможность понять и истолковать сокровенный смысл событий зависит от Божественного соизволения, таинственно действующего в самих персонажах на глубинном уровне.

Каким целям служит в таком случае настойчивость в упоминании о *голосе приветствия* (ср. 41) и его слуховом восприятии со стороны евангелиста? Кажется, что перспектива намеренно переворачивается им, чтобы вначале произвести эффект *неожиданности*. Выражается он в том, что на первый план выходит не *видение*, а *слышание*: эти два мотива становятся соподчиненными, что и наблюдается во втором благовестии<sup>26</sup>. Другое стратегическое указание можно уловить в словах, выражающих суть рассказанного события: идет ли речь только о том, что Елисавета узнала, что перед ней — «Матерь Божия»? Или подлинными героями и действующими лицами на сцене являются два Младенца: Иоанн Креститель и Христос? Еще ничего не сказано о беременности Марии<sup>27</sup>, и можно предположить, —

---

Эпизод встречи матерей в этом смысле является наглядным подтверждением этих слов, поскольку впервые позволяет читателю проникнуть в духовную сферу, сферу переживаний персонажей, где видимым образом и проявляется соработничество Бога и человека.

<sup>26</sup> М. Колеридж акцентирует внимание на этой особенности повествовательной техники ев. Луки. Напротив, не является убедительным его слишком спиритуализированное решение проблемы, тяготеющее к усилению контраста между *слышанием* и *видением*; вместо того, чтобы примирить эти две перспективы (The Birth. P. 79–80). С другой стороны, заслуживает внимания его объяснение той же самой тенденции в дальнейшем рассказе, относительно «разрешения уст» Захарии (Лк 1:64): Ibid. P. 131, n. 1.

Обращаясь к специфике словоупотребления лексемы «видение», заметим, что в русском языке она имеет два различных значения, в зависимости от постановки ударения: *видение* и *видение*. Начиная с этого момента, мы будем использовать ее именно в первом значении, не используя выделение жирным шрифтом.

<sup>27</sup> М. Колеридж видит в этом пример нарративного *эллипса*, заключающегося в постоянном скрывании Богомладенца; путем использования в том числе и явных аллюзий, указывающих на Него: с целью усилить ожидание и таким образом подготовить выход на сцену Мессии. Цель нашей аргументации состоит именно в том, чтобы показать, как загадка Христа постепенно раскрывается персонажами: с помощью указаний, подтверждаемых визуально, на Его пришествие в мир (Coleridge M. The Birth. P. 79). Избранной нами оптике, напротив, противоречит утверждение ученого о том, что взыграние Иоанна Крестителя, а равно и приветствие его матери обращены исключительно к Марии: чтобы не нарушать стратегический ход повествования, т. е.

исходя из самого характера и логически прозрачного хода рассказа, — что две фигуры благочестивых матерей, оказывающиеся в тени находящихся в их утробах плодов, выполняют лишь пассивную роль по отношению к происходящему событию. Действительно, происходит необычный «диалог» между двумя младенцами, заключенными в материнских утробах, — символ плодородия, но также и самой жизни в ее стихийном и таинственном рождении и развитии<sup>28</sup>. Повествовательная техника евангелиста в контексте всего сказанного приоткрывает интересный замысел последнего: о *взыгрании* Иоанна Крестителя говорится дважды: сначала об этом говорит он сам (Лк 1:41a), а затем вкладывает эти слова в уста прав. Елисаветы (ст. 44b). Таким образом, с помощью обычного повторения, подкрепленного авторитетным голосом ев. Луки, сообщается самая суть: сын Марии — это Сам Господь (ср. 43).

Итак, говоря об этом на уровне скрытых, *имплицитных*, персонажей (Иисуса Христа и Иоанна Крестителя), можно было бы следующим образом разрешить дилемму, вставшую перед нами в самом начале. Очевидно, исходя из перспективы

---

не раскрывать слишком рано тайну Христа в лице тех, кто мог бы Его узнать (Ibid. P. 82). Тем не менее, если это и так, остается неясно, каковы мотивация и значение «двойного» приветствия Елисаветы (ср. 42, 45): это — простой комплимент или предвосхищение благословения, адресованного Самому Богомладенцу Иисусу (Лк 11:27)? Как и большинство ученых (ср.: *Brown R. The Birth. P. 341, 344–345; Gerber D. «Il vous est né un Sauveur». La construction du sens sotériologique de la venue de Jésus en Luc-Actes. Genève, 2008. P. 76*), склонны подчеркнуть значимость фигуры Христа, Находящегося «в центре сцены, так что Елисавета адресует свои хвалебные слова как Марии, так и Богомладенцу» (*Bovon F. Luca. P. 98*). По данному вопросу ср. возражение М. Колериджа: Ibid. P. 83.

<sup>28</sup> В связи с этим ср. краткий историко-библейский экскурс Д. Равази (*Ravasi G. I Vangeli di Natale. Una visita guidata attraverso i racconti dell'infanzia di Gesù secondo Matteo e Luca. Roma, 1992. P. 51–53*). Ср. важные в данном контексте библейские места: ср. Пс 139:13–16; Иов 10:8–11; Иер 1:5. Символическое значение материнской *утробы*, как это явствует из Библии, кратко рассматривается в следующем справочном издании: *grembo // Le immagini della Bibbia: simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia / Ed. Ryken L., Wilhoit J. C., Longman III T. Cinisello Balsamo (Mi), 2006. P. 686–687*.



тех двух младенцев, еще не увидевших свет, что единственный путь общения между ними — посредством голоса и слуха. Если это предположение — верно, тогда отсутствие *видения* не нарушает логики развития сюжетной линии: в очередной раз, под умелым руководством повествователя, изменяется лишь перспектива. Это выражается в «удвоении» ролей главных действующих лиц. Встреча двух матерей, которая уже изначально предполагает непосредственный обмен взглядами, проецируется в сокровенные глубины их сердец, под которыми уже пульсируют две другие жизни, таинственным образом узнающие одна другую.

Заключение, которое читатель делает перед лицом отсутствия визуального аспекта, состоит в следующем: невозможно и потому недозволительно *видеть* Того, Кто еще должен Сам быть «произведен на свет» (ср. Лк 2:7). Как мы увидим, Его рождение, в самом деле, полностью изменит перспективу рассказа, чтобы окончательно раскрыть стоящую за этим нарративную стратегию. Следовательно, единственными выразительными средствами персонажей в этом эпизоде являются голоса и *слышание* — их обоюдно подготавливают и стимулируют две торжественные речи, манифест веры<sup>29</sup>.

**1.1.4. «Блаженна Уверовавшая...!» (Лк. 1:45):  
*Magnificat* — торжественный манифест веры (1:46–56).**

Первый евангельский гимн празднует встречу «Матери Господней», о чем красноречиво свидетельствуют уста Елисаветы, первой узнающей об этом и торжественно провозглашающей

---

<sup>29</sup> Значение двойного благословения в ст. 42 (εὐλογημένη <...> εὐλογημένος) может состоять в том, чтобы вызвать в памяти читателя обычную схему, использующуюся в ВЗ по отношению к тем или иным лицам; чтобы подчеркнуть, что все происходит от Бога, к Которому в конечном итоге и должно возвратиться благословение (ср. Быт 14:19–20; Иудифь 13:17след.). В нашем случае имело бы место тогда говорить о прямом указании на Божественную Природу Христа. Ср. синтетическое изложение данной проблематики у Р. Менэ: *Meynet R. Dieu donne son nom; analyse rhétorique de Lc 1 :26–56 et de 1Sam 2 :1–10 // Biblica. 1985. № 66. P. 47–48.*

эту радостную весть. С прагматической точки зрения, является фундаментальной ее заключительная фраза, которую можно считать первым манифестом веры (45). Будучи представлен в форме блаженства, *макаризма*, он объясняет не только начальное «благословение» (εὐλογία: ср. 42), но и второе благовестие: оба они предполагают веру, которая открыто связывается с исполнением обетования. Прич. πιστεύσασα (ср. 20: οὐκ ἐπίστευσας) в особенности характеризует Марию как совершенную Сотрудницу Божиего плана — Она и Сама подтвердит это, когда назовет Себя «Рабой» (38)<sup>30</sup>. В данной ситуации эта модель поведения преодолевает все объективные трудности (ср. 34) и преобразует их в неслыханное благословение — чудесный плод совершенного соответствия Обетования и Веры, которые оба так же неслыханны и делают из Марии настоящую икону верующего человека. Поэтому не является удивительным и то, что Ее вера и вера Елисаветы рождаются в атмосфере гостеприимства и слушания. В их встрече читателю уже представляется возможным проникнуть в прообразовательный смысл спасительных событий *par excellence*, которые и станут явью в служении Христа.

Действительно, как первое выражение веры Марии — Ее *fiat* (38) — подало повод к прославлению Ее Богоматеринства со стороны Елисаветы, так и последнее найдет свое объяснение в гимне, который празднует спасение, как если бы оно уже совершилось. Следовательно не оставляет ни малейших сомнений исполнение слов благовестия, подвигшего выразить свою веру как Марию, так и читателя<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Два обетования — это единственные места в Евангелии детства, где о *невещи* и *вере* говорится так открыто; с целью представить богословскую программу, которая прояснится в дальнейшем: ср. Лк 4:16–30.

<sup>31</sup> Ср. замечание Ф. Бовона (Luca. P. 100): «Magnificat настаивает на вере в Божественное вмешательство в историю, а не просто призывает надеяться на это». Кроме того, важно, какое значение автор присваивает аористам, выражающим семь главных действий Бога — т. н. «инхоативный», начинательный, — для того чтобы проиллюстрировать эффект, производимый текстом на каждого читателя: «мы можем молиться словами Magnificat в вере, будучи убеждены, что исполнение Божиих обетований можно [с уверенностью] ожидать и что оно уже началось» (Ibid. P. 112).

В чем же заключается тогда та вера, стоящая у истоков истории ветхозаветного Израиля и выходящая на первый план в Евангелии в свободном принятии Марией слова обетования? Ее личный путь заключает в себе первый ответ и, как таковой, впечатляет, ведь в нем удастся соединить прошедшее с настоящим и поставить на службу всему человечеству — современным читателям — то, что Бог приготовил от начала «боящимся Его» (Лк 1:50). Осознание тех «великих дел», которые сотворил Ей Господь (49а), выражает и конденсирует в себе все надежды Израиля, последовательно приводившиеся в исполнение Богом<sup>32</sup>. Это — вера в «милость» (ἔλεος), о которой Бог вспоминает в тот самый момент, когда вновь проявляет ее по отношению к человеку. Его цель состоит в том, чтобы продолжать быть верным Своим обетованиям, «внимательно взирать» (48а) и тем самым благодетельствовать людям; но равным образом побуждать и их проявлять то же усердие по отношению к Нему. Препятствия, которые встречает на своем пути это старание, возведенное в ранг примера в слушании со стороны Марии (51–54), имеют символический характер. В них звучит предупреждение для читателя: пример прав. Захарии — не единственный; он повлечет за собой множество других неудачных попыток услышать и увидеть. В этом и состоит одно из закономерных явлений, характеризующих историю спасения и находящих отголоски в новом контексте с целью подтвердить и придать еще большее значение вере избранных персонажей.

Таким образом, в песни Марии представлена вкратце вся история спасения, причем ей придана прагматическая ориентация: это — вера, которая с надеждой стремится *подвигнуть*

---

<sup>32</sup> Х. Шюрман (*Schürmann H. Il Vangelo di Luca. Vol. I. Brescia, 1983. P. 163*) предлагает рассматривать встречу матерей как «начало исполнения, целиком направленное к хвалебной песни Марии». Мы же считаем, что эти две составляющие рассказа более ярко отмечены динамизмом между *слышанием* и *верой*. Если в первом эпизоде нарративную линию выстраивает именно напряжение, возникающее между мотивами «слышать» и «не видеть», то во втором все находит разрешение в *вере* — к ней, в конечном итоге, сводится и само напряженное *слышание* читателя, следующего идеальному примеру персонажей.

Божественные благость и милосердие. Обетование приходит в исполнение только для того, кто верит, предварительно приняв и сделав его своим личным достоянием.

## 2.1. От Веры к Исполнению (Лк 1:57–2:7)

Диптих исполнений отличается немногословностью в описании фактов и имеет целью показать преимущественно, что предсказания сбываются без промедления. Здесь становится реальностью желание веры, приносящей с собой *радость*, *удивление* и *страх* (ст. 58, 63, 65). Вера, которая прикровенно прослеживается во всех репликах персонажей, присутствующих при исполнении благовестия, достигает своей вершины в гимне *Benedictus*. За ним незамедлительно следует новое исполнение — рождение Христа, — становящееся венцом и смысловым центром всей композиции. В ней заложен важный герменевтический принцип: исполнение является следствием веры. Таким образом, события в рассказе разворачиваются, следуя логической нити ключевых богословских тем: Обетование — Вера — Исполнение.

### 2.1.1. В ожидании света: «господство» слышания (Лк 1:57–66)

Рождение Иоанна Крестителя описано ев. Лукой очень сжато, в одном лишь стихе (57), — все внимание сосредоточено преимущественно на реакции *близких* семьи Захарии; фокусируя ее, в свою очередь, на двух характерных аспектах. Указания на них в тексте обрамляют ст. 58: «слышание» и «радость» (ἤκουσθαι <...> συνέχασιρον). Следующая затем сцена *обрезания*, — так же предельно краткая, — ускоряет ход повествования: пауза делается лишь при упоминании о «разрешении уст» Захарии (64)<sup>33</sup>. Это — видимый знак его веры, засвидетельствованной в даровании своему сыну имени, указанного

---

<sup>33</sup> О некоторых особенностях синтаксической конструкции Лк 1:22 см. выше: с. 6, сн. 19.

ангелом (13). Содержание этой *действенной* веры будет раскрыто в самом гимне, но вначале непосредственным свидетелям происходящего предстоит прояснить значение той перемены, которую произвело исполнение веры. Именно поэтому вновь появляется мотив *слышания*, на этот раз, сопоставленный с вопросом о личности будущего пророка: τί ἄρα τὸ παιδίον τοῦ τοῦ ἔσται; (66)<sup>34</sup>. Читатель узнает об этом непосредственно в самом гимне (76), но в нем нет ни малейшего намека на *видение*. Более того, недостаток визуального аспекта в описании Иоанна Крестителя чувствуется именно здесь, когда предстает величественная фигура Мессии, окутанная ослепительным сиянием тайны и изображенная всего в двух стихах, с эстетической наглядностью заключенных в них образов: ἐπιπέψεται ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, ἐπιφάναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις (78–79)<sup>35</sup>. Заключительное упоминание об Иоанне Крестителе подтверждает наш тезис, ибо устанавливает временной предел: «до дня своего представления Израилю»<sup>36</sup> (80).

<sup>34</sup> Ср. то, что было отмечено нами по вопросу о *гносеологической* природе рассказа ев. Луки: с. 4, сн. 8.

<sup>35</sup> Обращаясь к пространственной динамике, (которая, как было видно, играет важную роль в Евангелии детства (ср. с. 7, сн. 21–22)), укажем на противопоставление, доведенное до гротеска, между *высоким* и *низким* в ст. 78–79: за впечатляющей последовательностью терминов из «зрительного» вокабуляра, в нисходящем направлении («обратил взор», «звезда с Востока», «свыше», «явился») следует его антитетическое соответствие, характеризующееся статичностью («сидящих») и темнотой («во тьме и тени смертной» — и следовательно, «дважды находящихся внизу») (Marconi G. Il bambino da vedere. P. 636). Из этого явствует нарративный замысел, заключающийся в том, чтобы как можно ярче представить, путем лексической конденсации, визуальный компонент образа, имеющего к тому же и выдающиеся мессианские очертания: ср. подробное изложение данного вопроса у Ф. Бовона (Luca. P. 131–132).

<sup>36</sup> Приводим буквальный перевод, хорошо выражающий, по нашему мнению, основную идею: Иоанн Креститель предстанет и будет представлен (ср. Лк 3:1–3), но все так же останется персонажем, функциональным по отношению к *Протагонисту*, Христу. Ср. варианты пер.: «день, в который он был явлен Израилю» (Fitzmyer J. Luke. P. 375); «день своего вступления в должность в Израиле» (Schürmann H. Luca. P. 206); «день своего установления в среде Израиля» (Rossé G. Luca. P. 78).

Греч. термин ἀνάδειξις может обозначать «(по)явление»<sup>37</sup>, и такой перевод лишь сильнее подчеркивает отличительный характер явления Христа. Первое можно сравнить с вступлением в должность, при котором, как правило, дается наглядное указание на новое лицо, чтобы установить с ним визуальный контакт, просто необходимый при первом знакомстве<sup>38</sup>. Второе, напротив, будет *эпифанией* (ἐπιφάνεια), Богоявлением *par excellence*; или, более точно, *посещением* (ἐπισκοπή: ср. 78–79), со всем богатством лексических и богословских граней, которые эти ключевые библейские идеи заключают в себе<sup>39</sup>.

Следовательно, само *слышание* здесь лишено религиозного содержания<sup>40</sup> и ничего не добавляет к напряжению, которое оно произвело, взаимодействуя с *видением* (в эпизоде встречи матерей) и с *верой* — в особенности, в гимне *Magnificat*. Становится понятно, что теперь речь, действительно, идет об *исполнении*: на основании *текста* не представляется возможным утверждать обратное (ср. 57). Для его оценки, однако, еще недостаточно критериев, так что читателю необходимо продолжить свой путь, оставляя за верой персонажей право постепенно вовлечь его в динамизм исполнения.

---

<sup>37</sup> Такой пер. дается в большинстве случаев: ср. *Синод. пер.* Это слово является *haraх legomenon* в НЗ. См. подробного рассмотрения вопроса в следующих статьях: Schlier H. ἀναδείκνυμι, ἀνάδειξις. S. 30–31.

<sup>38</sup> Ср. описание Ф. Бовона (Luca. P. 133), отдающего предпочтение пер., соответствующему нашей аргументации: «Греч. ἀναδείκνυμι означает прежде всего «показывать» и описывает появление подземного родника, либо жест потрясения предметом или поднятия кого-либо, чтобы его стало видно».

<sup>39</sup> Богословское значение этих двух терминов раскрывается в классическом словаре Г. Киттеля (G. Kittel): Beyer H. W. ἐπισκοπέωμαι, ἐπισκοπή. S. 595–604. Помимо этого, незаменимым пособием для знакомства с библейским контекстом и развитием этих двух мотивов (*посещение* и *явление*), стоящих у истоков Израиля как народа и его веры в Бога-Освободителя, является эссе: Alonso Schökel L. Salvezza e liberazione: l'Esodo. Bologna, 1997.

<sup>40</sup> Для знакомства с кратким, но стимулирующим анализом евангельских пассажей, где *слышание*, напротив, исполнено религиозного смысла, отсылаем к статье: Panimolle S. La dottrina dell'ascolto nel NT. P. 135–165.

### 2.1.2. *Benedictus*: в ожидании исполнения веры (Лк 1:67–79)

Уже сама природа гимна раскрывает важность своей богословской постановки. В нем объединяются и связываются друг с другом два исполнения, придающие связность повествовательной картине второго диптиха, — «диптиха исполнений», — в центре которого стоит речь прав. Захарии<sup>41</sup>. Все его утверждения представляют во всем блеске силу его веры; веры, которая, узнавая об исполнении, отмечает все, что является результатом неверия, и открывается новым возможностям обетования. История Израиля истолковывается здесь как актуализация постоянных *посещений* его со стороны Бога. Богатый вокабуляр, описывающий эти Божественные вторжения в универсальных терминах, выражает всю веру Израиля в совокупности: в «рог спасения», в ἔλεος, в «завет» и, наконец, в «восходящую звезду». Кроме того, мессианская ориентация гимна помогает читателю различить динамический характер этой веры. Она основывается на славном прошлом народа, чтобы подготовить великую хвалебную песнь, *эклогу*, будущего, обещающего наивысший дар: Мессию, в Ком воплотится в жизнь все то, что было предсказано «устаи пророков» (Лк 1:70). Ввиду настойчивого упоминания о национальном освобождении (71, 74), встает вопрос: как это возможно в тот исторический период? Поэтому весь аргументационный вес ложится на непосредственное обращение к младенцу (76): оно ставит читателя перед вызовом актуального времени — «сегодня» — рассказа и заставляет его прочувствовать острую необходимость в подтверждении того, что всегда составляло сущность веры Израиля. Как Бог продолжит Свой план спасения *hic et nunc*? В любом случае, рассказ следует дальше

---

<sup>41</sup> М. Колеридж (*The Birth*. P. 117) называет этот гимн «точкой конвергенции в первой фазе нарратива детства». Важным для нашего анализа представляется в особенности то, о чем он говорит ниже: «Двигаясь от Бога через Иоанна к Мессии и от прошлого через настоящее к будущему *Benedictus* воспроизводит в малых размерах движение как нарратива детства, так и всего третьего Евангелия как единого целого».

и увлекает за собой вперед и читателя, который не может не придать должного значения обетованию, так настойчиво призывающему его к ответу. Ему остается только верить в исполнение последнего, примкнув к избранному кругу лиц, близких к семейству Захарии. Исключительно вера определяет смысл и направляет ход тех событий, которые они переживают — она и позволяет героям рассказа превозмочь недоумения, позволив Богу поставить новую точку отсчета в тот кульминационный момент истории, момент исполнения. На этот раз в нем некоторым образом сходятся воедино и приобретают цельность все предыдущие примеры *исполнения слова*<sup>42</sup>. На это укажет само рождение Христа, призванное еще более наглядно изобразить и упрочить тематические взаимосвязи ключевых богословских категорий Евангелия: Веры и Исполнения.

### **2.1.3. Исполнение веры: тайна новорожденного Христа (Лк 2:1–7)**

Появление Иоанна Крестителя, опытно познанное, так сказать, одними ушами, вызвало в читателе непреодолимое ожидание, поскольку «господство» *слышания* заставило его почувствовать острую необходимость в том, чтобы это *увидеть*. Весь спектр проявлений этого последнего мотива невозможно было открыть вплоть до финальной части гимна *Benedictus*<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Ученые согласны в том, чтобы приписать гимну *Benedictus* ключевую роль в евангельском контексте. В разработанной нами структуре это видно как в диптихе исполнений, так и в диптихе благовестий. В обоих случаях этот гимн предвосхищает в некоторой степени само «исполнение»: сначала живописует исполнение веры Марии, а затем открывает новое начало в торжественном исповедании своей веры прав. Симеоном, в гимне *Nunc dimittis*.

<sup>43</sup> Проницательны наблюдения Р. Брауна (The Birth. P. 383) по поводу *христологического* характера гимна. Это следует из строфической структуры гимна, разработанной им же: две строфы в этом случае заключены в ст. 68b–71b и 72a–75 (Ibid. P. 380–384). По мнению автора, завершение гимна (78–79) представляет собой христологический *климакс*, поскольку вбирает в себя ключевые идеи, скандирующие каждую строфу: *посещение* (68b.78b) и *милосердие* (72a, 78a), — явленные во Христе.



Поэтому не стоит удивляться тому, что диптих исполнений содержит в себе явный разрыв: начиная с этого момента (вплоть до Лк 3) фигура Иоанна Крестителя, как и фигуры его родителей, исчезают — происходит инаугурация главного героя. Его черты до сих пор были сотканы только лишь из аллюзий и свидетельств, порой даже приводивших читателя в замешательство. Именно так евангельский автор и выстраивает предварительную фазу своего рассказа, чтобы обратить внимание на необходимость «визуального» появления Христа.

Таким образом, «Великий переход от Иоанна к Иисусу»<sup>44</sup> подводит нас к важному выводу: преобладание слышания над видением имеет своей целью создать в рассказе напряжение (*suspense*). Выполнив свою функцию, т. е. спровоцировав *ожидание*, оно исчезает, как только происходит новая встреча (Лк 2:15). С одной стороны, здесь присутствует указание читать рассказ, исходя из *аудитивного* аспекта — то, что, как и было неоднократно замечено, еще более провоцирует наш интерес к недостающему *визуальному* компоненту. С другой, — параллелизм, устанавливающийся между двумя младенцами, качественно преобразуется с рождением Иоанна Крестителя. Действительно, опытно познать его с помощью органов зрения не представляется возможным, что в значительной мере способствует укреплению скрытой взаимосвязи между двумя мотивами<sup>45</sup>. Их прагматический потенциал находит свое выражение именно в *вере* персонажей, а следовательно и в вере читателя. Вера в Бога Невидимого, Проявляющего тем не менее инициативу по отношению к человеку и Ищущего посредников, с целью сделать

---

<sup>44</sup> Coleridge M. The Birth. P. 126. Черпаем вдохновение в аргументации автора, раскрывающей нарративную стратегию Евангелия. Кроме того, ср. интересную интерпретацию спешного возвращения Марии (ср. Лк 1:56), — так же в поддержку литературной *бифоркации* Евангелия детства: Brown R. The Birth. P. 345–346.

<sup>45</sup> В этом цикле делается акцент преимущественно на *видении*, которое имеет Бог в отношении Иоанна Крестителя. В самом деле, нисходящая ось — *небо* — *земля* — пронизывает весь путь, который читатель прошел до их пор. Взор трансцендентного Бога, «Низлагающего и Возносящего» (Лк 1:52), от Которого нельзя укрыться во время решающих событий спасительной эры.

обозримым Свой спасительный план. В чем он будет состоять, или лучше, в ком он найдет свою реализацию, станет известно немного позднее.

Однако, все вышесказанное относительно приготовления выхода на сцену Христа повисает в воздухе, как только мы подходим к повествованию о Его Рождестве и тем стихам, которые служат вступлением к нему. Полное отсутствие прямых ссылок на недавно рассказанные факты и знания, приобретенные читателем во время «гносеологического» пути, провоцирует законные вопросы. Для чего же тогда служило все это? Можно ли в таком случае предположить, что теперь речь идет о цикле, посвященном совсем другому персонажу, сыну семейной пары с теми же самыми именами?<sup>46</sup> Задачей читателя становится возобновить свой путь, найдя и умело связав друг с другом все логические и концептуальные нити рассказа, спонтанно вышедшие из-под пера евангелиста.

В *увертюре* вызывает удивление в особенности «простая, нарративная тональность, в вопиющей диспропорции с важностью события»<sup>47</sup>. «Перепись» по повелению кесаря открывает своеобразную сценографическую перспективу: вся империя

---

<sup>46</sup> Ср. Лк 1:27; 2:4–5. Можно с легкостью заметить, сравнивая второе благовестие с эпизодом рождения Христа, что в Лк 2:5–6 автор представляет персонажей, как если бы о них ничего не было сказано ранее: Иосиф и Мария выходят на сцену, и вновь необходимо их представлять; о происхождении их сына умалчивается, даже само его имя не указывается раньше сцены «обрезания» (Лк 2:21; ср. Мф 1:21, 25). Эта особенность, если не отсутствие связности в изложении евангелиста, подали повод историко-критическим школам *Traditions- und Redaktionsgeschichte* считать Лк 2:1–7 независимой историей, приспособленной и вставленной ев. Лукой как редактором в евангельскую композицию (ср. *Brown R. The Birth. P. 411, сн. 7*).

<sup>47</sup> *Fusco V. «Il messaggio e il segno»*. P. 298. Внимание большинства ученых привлекает сцена рождения (ст. 6–7), где указанная особенность проявляется наиболее ярко. Ср. *Schürmann H. Luca. P. 219 (ср. с. 210)*: «О таком важном событии рассказывается с невероятной простотой, для того чтобы никакое словесное приукрашивание не затмило того смысла, который заключается в этом». М. Колеридж (*The Birth. P. 133*) отмечает «лаконичный стиль» этих стихов, которые описывают, *что* происходит, а не *каким образом*. Важность этого подтверждается и тем, что мы сказали в отношении индивидуальности Христа: ср. с. 8–9.

разом взята в объектив, в одном лишь текстуальном указании (ср. Лк 2:3). Исторический *бэкграунд* служит для того, чтобы замедлить ход повествования, до сих пор бывшего крайне динамичным и емким. Следующий кадр ставит в центр фигуру Иосифа в сопровождении Марии, в первый раз названной «непраздной»<sup>48</sup> (5). Сцена «рождения» выходит на первый план, так что оставляет позади всякое другое изображение: в центре 7 ст. по праву находится новорожденный Младенец, «Первенец»<sup>49</sup>. Перспектива читателя расширяется, переходя от Младенца, завернутого в «пелены», к «яслям», в которые Его, наконец, кладут. Лишь только увидев свет, Он сразу же «скрывается» в необычном хранилище. Оставляя в стороне этот неожиданный лексический выбор евангелиста<sup>50</sup>, сосредоточимся на символическом значении *яслей*. Они недвусмысленно выражают человеческое смирение, несущее на себе печать смерти уже в самый

<sup>48</sup> Заметим, что после *Благовещения* не говорится о плодоношении со стороны Марии. То обстоятельство, что эта загадка прояснилась незадолго до самих *родов*, может означать, что в данном контексте, следуя изменению сценической постановки (ср. с. 7, сн. 24), евангелист подчеркнул равным образом и реализм ситуации, и крайнюю нужду самих персонажей. Ср. похожую динамику в случае с Елизаветой (Лк 1:24): ее скрывание служит для того, чтобы замедлить процесс познания тайны, которая, в противном случае, потеряла бы свою исключительность. В случае с Марией ев. Лука играет на соотносительности прогрессивного раскрытия тайны и того, что, на самом деле, происходит на земле; где исчезает всякая загадочность — остается лишь реальность.

<sup>49</sup> Ср. *Brown R. The Birth*. P. 418. Р. Браун замечает, что «больше внимания уделяется положению Младенца в ясли, чем самому рождению» (*Ibid.* 412). По мнению Х. Шюрмана (Luca. P. 220–221), это связано с идентичностью и будущей миссией Младенца. В Фуско (*Fusco V. Il messaggio e il segno Riflessioni esegetiche sul racconto lucano della natività (Lc 2:1–10)*). P. 297) справедливо указывает, — хотя и не уточняет, — на нарративную функцию настойчивых упоминаний о «Младенце в яслях».

<sup>50</sup> В греч. тексте: ἐν φάτιν. Различные объяснения приводит Р. Браун: *The Birth*. P. 419. Нас интересует то, которому он отдает предпочтение: «ясли» как «знак» (ср. Лк 2:12). Акцентирует наше внимание и три упоминания о них (ст. 7, 12, 16). Отмеченные особенности основательно изучаются в статье В. Фуско («Il messaggio e il segno»), освещающей как содержание рассматриваемого эпизода (Лк 2:1–20), так и центральное положение и сильную визуальную коннотацию того *знака*, который становится ключевым понятием в данном отрывке.

момент рождения<sup>51</sup>. Реализм этой сцены не может скрыться от глаз читателя, пока что привыкшего лишь к торжественному появлению небесных вестников и непосредственному Божественному вмешательству, таинственных в своем превосходстве и трансцендентности. О чьем же рождении тогда идет речь?

Евангелист как *нарратор*, по-видимому, снова апеллирует к *всеведению* читателя, разрушая миф о сильном и величественном Мессии. Таким Его справедливо и ожидали; более того, таким Его образ был выстроен всем предыдущим рассказом<sup>52</sup>. Нет сомнений в том, что здесь избран важный богословский ракурс, основополагающий для всего Евангелия (ср. Лк 9:58). Недостаток ярких и прозрачных образов и хотя бы даже малейшей визуализации Самого Младенца акцентирует внимание на секрете, который Он хранит в себе; одновременно он подготавливает путь первым очевидцам мессианской тайны, уже присутствующей в истории<sup>53</sup>. Их вера не останется безутешна, поскольку *исполнение* уже совершилось: конечно, таинственным образом, но именно благодаря этому становится еще крепче та *вера*, черпающая силы в *исполнении*. Принимаемая смиренное и, на первый взгляд, неподобающее происхождение Мессии, читатель так же изъявляет свое согласие на то, чтобы пришел в исполнение, *mutatis mutandis*, спасительный план.

---

<sup>51</sup> Такое толкование засвидетельствовано, к примеру, у блаж. Августина (*Aug. serm.* 185, 1; 188, 3, 3): «Он смирился до такой степени, что был положен в ясли, будто бы в пищу кротким животным»: *In praesepi dignatus est poni, ut esset piorum cibaria iumentorum* (*serm.* 370, 3; *PL* 39, 1658). Многие авторы ее опровергают: ср. *Schürmann H.* Luca. P. 220; *Dibelius M.* Die Formgeschichte. S. 65.

<sup>52</sup> Проведение контраста между кесарем Августом и Вифлеемским Младенцем, как известно, является частью редакторской работы ев. Луки, направленной на то, чтобы подчеркнуть спасительную роль (ср. политический принцип *romana*) будущего «Избавителя Иерусалима» (ср. Лк 2:38b). Тем самым здесь можно говорить о скрытой полемике с мирской властью и с соответствующим типом мессианизма, ограничивающим роль Мессии лишь политическим освобождением и восстановлением земного благоденствия. Ср. краткий исторический экскурс по данной проблематике: *Fitzmyer J.* Luke. P. 395.

<sup>53</sup> Единственный визуальный элемент, присутствующий здесь, — это «пелены», в которые завернут ребенок (Лк 2:7). В ходе дальнейшего повествования мы зададимся вопросом, почему это особое указание, повторенное дважды (ср. 2:12), напротив, исчезнет в сцене визита пастухов: с. 17.

### 1.3. От Исполнения к Видению (Лк 2:8–20).

#### 1.3.1. Знак: младенец, которого нужно найти (2:8–12)

Лаконичный и ускоренный ритм повествования не позволяет нам останавливаться слишком долго на фигуре младенца. Новая сцена представлена как очередной кадр, резко следующий за картиной рождения и нарушающий гармонию и единство евангельского рассказа. Спокойствие и изящность, с которыми описаны *пастухи* (8)<sup>54</sup>, подготавливают торжественное и столь же неожиданное появление ангела — этот повторяющийся мотив указывает читателю на появление эмпирического голоса автора, намеренно удалившегося за пределы рассказа в предыдущих сценах<sup>55</sup>. Описываемое рождение — необычно: ему и суждено все время быть в центре внимания (ср. Лк 2:11: энфазис на ἐτέχθη)<sup>56</sup>. На этот раз нет недостатка в теофанических элементах: δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτοῦς (ст. 9). Важность момента позволяет почувствовать и самый ход повествования, в котором пастухи становятся пассивными и молчаливыми зрителями перед лицом

---

<sup>54</sup> Ср. риторическое сопоставление ст. 8–10, выполненное Г. Маркони («Il bambino da vedere». Р. 637): в ст. 8, в особенности, необходимо обратить внимание на хиазм и звуковую игру (*poimenes–phyllassontes–phylakas–poimen*). Их составной частью является и игра контрастов «ночь–день», «страх–радость» и т. д. Ср. ниже.

<sup>55</sup> Анализируя эпизод «рождения», отметим крайнюю «сухость» повествования, что говорит об отстраненности автора: его голос лишен каких бы то ни было указаний на переживания и сокровенные желания персонажей (ср., напротив: Лк 1:67; 2:9с): Coleridge M. The Birth. Р. 134.

<sup>56</sup> По мнению Р. Брауна (*The Birth*. Р. 403), в центре находится ангельское благовестие, а не *рождение*; функция последнего ограничивается тем, что благовестие и ответная реакция пастухов лишь объясняют его смысл. В свою очередь, принимаем точку зрения В. Фуско («Il messaggio e il segno». Р. 302): он приписывает исключительную важность *знаку* — «младенец в яслях», — не отрицая, однако, что небесная *доксология* является «необыкновенно богатой [в содержательном плане] богословской вершиной». Как примирить эти два утверждения, мы увидим немного позднее.

Божественного вторжения<sup>57</sup>. Атмосфера яркости и ослепительности Богоявления выходит на первый план, так что сводится к минимуму описание человеческого ответа, какой бы он ни был: страх, удивление или хвала.

Следовательно, мы сталкиваемся все с тем же нарративным феноменом: игрой на взаимодополняемости *слушания* и *видения*. «Слава Божия», теофанический элемент по преимуществу<sup>58</sup>, испускает свет в глубине ночи, позволяя увидеть человеческим взорам то, что в противном случае увидеть было бы нельзя. Темнота окружающей обстановки (ср. 8: *φυλακὰς τῆς νυκτός*), несомненно, создает сильный контраст (поскольку противопоставляется предельной видимости небесных сил); в то время как послание, заключенное в ст. 11, перелагает в христологические термины страницу, начатую с простого упоминания о младенце (7). Титулы *Σωτήρ*, *Χριστός*, *Κύριος* окончательно разрешают узлы противоречий касательно личности Христа. В предыдущем повествовании их число, напротив, постоянно увеличивалось<sup>59</sup>. Однако, презентация Мессии происходит вновь без какой-либо связи с предыдущими событиями рассказа<sup>60</sup>. Найти ей соответствующее место в коммуникативном

---

<sup>57</sup> Ср. «теофанические» эпизоды, уже знакомые читателю: Лк 1:5–25, 26–38. Наличие в них диалогов имеет целью выстроить нарративную линию, чьи недоумения (*интриги*) разрешатся впоследствии: в момент встречи матерей и песни Захарии. В нашем случае «немота» пастухов служит тем же целям, поскольку вызывает *ожидание* и дает ясную мотивацию их беседе и выходу в путь после исчезновения «небесного хора» (ст. 15а).

<sup>58</sup> Ср.: *Rad G., von. «kabod im AT»*. P. 240–245. Следует заметить интересную связь этого понятия с проявлением присутствия Бога в природных явлениях: «молния» (Пс 97:1след.); всепоглощающий «огонь» (Исх 24:15след.) и т. д. Визуальную составляющую термина делает еще более прозрачной его усиленная коннотация в ст. 9: *δόξα [...] περιέλαμπεν*.

<sup>59</sup> Как замечает Р. Браун (*The Birth*. P. 425), здесь объединяются три основных христологических титула евангелиста (ср. Деян 2:36). В отношении необычного имени *χριστός κύριος* и его возможных источников отсылаем к: *Schürmann H. Luca*. P. 229–230; *Bovon F. Luca*. P. 150–151.

<sup>60</sup> Этот нарративный феномен, кроме того, отмечает Д. Фицмайер (*Luke*. I. P. 392): «Иисус вновь представлен как Мессия и Господь в 2:11, как если бы читатель еще не узнал об этих титулах из 1:32–35 (имплицитно как Мессия)

контексте помогает читателю характерный вокабуляр, а также символическое описание самого *рождения*, со-бытийная глубина которого объясняется небесным посланником. Подтверждением этому служит сообщение «знака», который вслед за этим сразу же неожиданно связывается с «Младенцем, лежащем в яслях» (Лк 2:12). Центральное положение этих двух стихов, а равным образом и их содержание, в высшей степени синтетическое и информативное, указывают, в действительности, на первый нарративный климакс<sup>61</sup>.

Откровение произошло, и читатель вопрошает, в чем же состоит тот *знак* и почему так настойчиво говорится о *пеленах* и *яслях*; уже после того, как было представлено Божественное достоинство Новорожденного. Наконец, нет повода и для чрезмерного энтузиазма в отношении полученных сведений: все еще остается много необъясненного и необъяснимого в Том *Младенце*. Он находится на небе, окутанный в сияние Божественной тайны, и парадоксальным образом на земле, будучи дважды «спрятан»: как под *пеленами*, так и в *яслях*. Именно в настоящий момент («сегодня»), актуальный для каждого читателя, и должна проявить себя эта реальность (ср. Лк 2:11:

---

и 1:43 (эксплицитно как Господь)». Ср. выше наш комментарий к рассказу о «рождении» (Лк 2:6–7): с. 13.

<sup>61</sup> Важность и торжественность этих стихов «не поддающейся сравнению богословской глубины во всем Евангелии детства» отмечает В. Фуско («Il messaggio e il segno». P. 298). Тем не менее, он скорее отмечает нарративное напряжение, возникшее из-за неполноты рассказа — все внимание сосредоточено на *знаке*, который необходимо объяснить (ст. 13); следовательно, этот знак открыт по отношению к будущим событиям. На наш взгляд, необходимо подчеркнуть и драматичность того момента, который особым образом «конструирует» читателя, а именно: рассказ о «рождении» (Лк 2:6–7) возобновляется, на этот раз будучи рассказан, так сказать, «с неба»; в сопровождении тех же самых атрибутов: «пелены» и «ясли» (ст. 11–12). Здесь всякий читатель инстинктивно останавливается и опытно переживает весь пройденный им путь. Предметом его размышлений становится двойная перспектива: *небо — земля*, — достигающая кульминации своего развития в гимне «Слава в вышних Богу» (*Gloria*). Бессмысленно повторять, какое значение это имеет для визуальной презентации события, переработанного и описанного в новых красках, — так оно станет читателю еще ближе.

οἴησιν). Единственным примером, которому необходимо следовать, остается пример *пастухов*. Он и откроет заключительную и наиболее драматическую часть этой текстуальной цепи. Все завершается небесным славословием<sup>62</sup> (ст. 13–14), которому начнет вторить и земное, как только в поле зрения окажется Виновник хвалебного пения.

### 1.3.2. «Слава в вышних Богу» (*Gloria*): исполнение и хвала (Лк 2:13–14)

Ангельский гимн ставит читателя в известность о том, что исполнение совершилось и что у его основания стоит «Божественное благоволение», которое находит себе обитель в людях. Действительно, именно здесь готовится славословие Мессии Христа со стороны людей (ср. Лк 2:29–32). Величие происходящего призывает читателя примкнуть к небесному хору и испытать тот спасительный мир, который происходит от осознания того, что мессианская эра уже началась, а вместе с ней наступило исполнение. На данный момент все остается в этом напряжении между *iam* и *adhuc non*: в удивительном созерцании того, как голоса неба и земли сливаются в хвале, обращенной к Богу. Актуализация Его спасительного плана во Христе становится критерием, на основании которого читатель должен будет детально рассмотреть конкретные примеры проявления этого плана. Кроме того, песнь объясняет смысл исполнения, отталкиваясь от субъективного опыта персонажей — «людей, к которым Бог благоволит». В связи с этим, не будет ли тогда правомерным утверждать, что здесь звучит скрытый призыв открыть очи своей веры к созерцанию «славы» (ср. Лк 9:32), т. е. *увидеть* это на более глубинном уровне, превосходящем разделение между *небом и землей*;

---

<sup>62</sup> На уровне вокабуляра, указывающего на *визуальный* аспект, необходимо отметить наложение друг на друга двух перспектив: *низко* — *высоко*, — приобретающее в этом случае космический, универсальный характер и служащее парадигмой для всего Евангелия детства: ἐν ὑψίστοις θεῶν καὶ ἐπὶ γῆς [...] ἐν ἀνθρώποις. Ср. выше: с. 7, сн. 21–22.



между исполнением наверху и его проявлением внизу? Не здесь ли, по всей вероятности, мы и начинаем *слышать* один единственный голос всего творения, в котором особо ярко выражаются окончательные перемены, произошедшие в мире с появлением Христа? Таким образом, читатель призван узнать себя в числе тех, кто входит в оптику Божественного благорасположения и уже предвкушает окончательное *Исполнение* Божественного плана, в соответствии с которым начнет Свой путь и Мессия (ср. Лк 9:51).

### **1.3.3. Подлинное зрение и первое свидетельство о Христе (Лк 2:15–20).**

В предыдущем повествовании все открывалось и заканчивалось появлением «небесных сил». Они создают широкий и красочный фон *эпифании* и сообщают радостную весть, обращенную к «вам» (ὐμῖν), что само по себе очень важно, с прагматической точки зрения: «Сегодня родился *вам* Спаситель» (Лк 2:11). И теперь реакция пастухов, выраженная лишь посредством «благоговейного трепета» (9), начинает проявляться как в словах, так и в конкретных действиях. Читатель не оставляет без внимания спонтанность и единодушие в их желании пойти в Вифлеем. Пережив глубоко лично призыв, прозвучавший в небесной вести, он также чувствует себя все более вовлеченным в это событие. Более того, коллективный голос (15b: «пойдем») как раз и делает его участником всего происходящего. В контрасте с начальными страницами Евангелия, сотканными из аллюзий, (отстоящих необыкновенно далеко отсюда), теперь уже и ему позволительно занять место в живой последовательности событий: об этом свидетельствуют многочисленные прагматические указания: «не бойтесь», «для вас», «найдете», «пойдем и посмотрим» (Лк 2:10–12, 15)<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> Многозначительно скопление форм личного мест. ὐμῖν всего в трех стихах (10–12). Настойчивое обращение к адресатам «спасительного благоволения» Бога и необходимость ответить на это конкретными действиями

Тем не менее, читатель остается в растерянности: для чего нужно увидеть все своими глазами, если нет никаких сомнений в истинности этих слов?<sup>64</sup> Разве пастухам недостаточно было, по примеру Марии, принять «слово» как событийную реальность (ῥῆμα) или «положить его на сердце своем», как это сделали родственники и знакомые семейства Захарии (Лк 1:37–38, 66)? Этот классический пример *усложнения*<sup>65</sup> сюжета, в действительности, служит в повествовании *узловым моментом*. Ситуация кардинальным образом меняется, как только на первый план выступает сцена рождения Мессии — становится предельно ясно, для чего была необходима та повествовательная стратегия, состоявшая в чередовании мотивов «слышать» и «видеть». До сих пор она и находилась в центре нашего внимания, а здесь — исчезает, как только *пастухи* возвращаются обратно (ср. Лк 2:20)<sup>66</sup>.

---

и инициативой раскрывает крайний прагматизм этой вступительной части; что и должен в особенности принять во внимание читатель, начиная с этого момента.

<sup>64</sup> Приводим мысли Р. Менэ (Lucas, P. 100), обращающего внимание на стилистические и лексические особенности Евангелия от Луки. В нашем случае, прежде всего, именно *видение* определяет такое безграничное доверие пастухов. В нем и находит убедительное объяснение динамика взаимосвязей между *слышанием* и *видением*: услышанные и ставшие известными слова (ср. ἐγνώρισεν), — посредством одного лишь слуха, — все-таки должны непременно воплотиться в жизнь путем визуального контакта; иначе потеряло бы смысл само благовестие: «найдете Младенца...» (Лк 2:12). Поэтому произвольное желание пастухов есть ничто иное, как доказательство их уверенности, объектом которой является Божественное хотение. Оно уже реализовалось в их жизни и не замедлит исполниться вскоре. Об *исполнении* как одной из отличительных тем ев. Луки см.: Green J. The Gospel of Luke. Grand Rapids MI, Cambridge UK, 1997. P. 50; ср. также объяснение, основанное на замысле сюжетной линии, которое мы приводим ниже.

<sup>65</sup> В англоязычной терминологии используется термин *complication*. Ср. Ska J. L. «Our Fathers...». P. 25–27.

<sup>66</sup> Последний раз эту игру можно заметить в следующем эпизоде: Лк 2:46–48 (*последнее Богоявление в Храме*). Поскольку этот эпизод является заключительным, не стоит удивляться тому, что рассказчик делает в нем следующий шаг, чтобы с помощью параллелизма показать прогресс в познании Мессии. Этой цели служит указание на зрительный контакт, не имеющий однако уже той глубины, как в гимне «Ныне отпускаеши».

Скорости описания путешествия и прибытия пастухов сообщает реализм указание на их «спешку» (ср. Лк 1:39–40). Наконец-то наступает решающий момент, когда они находят святое семейство. В третий и последний раз на сцене появляется «Младенец в яслях», но уже без упоминания о *пеленах*. Однако этот элемент является объектом ожиданий, ввиду нарративной функции *повторения* как такового<sup>67</sup>. Обратимся к символизму *завертывания в пелены*, и в этом, естественно, можно усмотреть визуальную коннотацию; принимая во внимание богатый семантический контент «одежды» (ἔσθης) в третьем Евангелии (ср. Лк 9:29; 23:11)<sup>68</sup>. Таким образом, в двух предыдущих сценах мы имели дело с «видимым» знаком присутствия Христа. Теперь же остаются только «ясли», как будто бы младенец был полностью отождествлен с ними, не имея какого-либо отличительного признака своей человеческой индивидуальности<sup>69</sup>. Удалившись в темноту «хлева»<sup>70</sup>, он не показывается пастухам

<sup>67</sup> В применении к третьему Евангелию, на основании более общего феномена — параллелизма, — эту особенность изучил Ч. Толберт: *Literary Patterns. Theological Theme and the Genre of Luke-Acts*. Missoula, 1974. P. 15–62; ср. *Aletti J.-N. Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*. Roma, 1996. P. 54–57; 78–86. Заметим, что Ж.-Н. Алетти, является одним из ведущих исследователей нарративной техники и богословия ев. Луки.

<sup>68</sup> Среди ученых именно Г. Маркони проявляет особый интерес к эстетике ев. Луки, включая функцию *одежды* в герменевтике *зрения* в этом Евангелии (ср. его статью: *Marconi G. «La veste»*. P. 1–20).

<sup>69</sup> Ср. значение, которое библейская мысль приписывает *одежде*: «*abiti*» // *Le immagini della Bibbia*. P. 11–16.

<sup>70</sup> Молчание евангелиста относительно места рождения Христа и использование термина *κατάλυμα* (Лк 2:7) вызвало множество гипотез среди ученых. Как бы то ни было, не является общепринятым мнением видеть здесь *пещеру* или *хлев* — символы, получившие свое развитие в русле традиций, связанных с сооружением вертепов. Нам кажется, что целесообразно, и к тому же в согласии с символикой *яслей*, избранной нами, будет избрать значение «хлев» как наиболее подходящее место для яслей с кормом. Это еще раз подчеркнуло бы смирение Богомладенца, но также и темноту, на которую, в частности, указывает *хлев*. Это приводит к выводу о том, что в рассказе возникает напряжение: между попытками *пастухов увидеть* Христа и объективными препятствиями, встающими перед ними. Ср. также многочисленные святоотеческие свидетельства: *Ambr. Exp. Ev. Lc. II, 41–42; Hier. De nativitate Domini; Chrys. Contra anomaei 7, 49; Aug. serm.*

во всем величии, как того следовало бы ожидать. Более того, похожий контраст, видимо, был создан самим автором: пастухи, наконец, «видят», но кого? (Лк 2:17)<sup>71</sup>. Поскольку причастие со значением предиката времени (*ἰδόντες*) не имеет при себе прямого дополнения<sup>72</sup>, встает справедливый вопрос: увидели его<sup>73</sup> или что-то еще? Или они не узнали Его во мраке? Впрочем, справедливо также и то, что ранее они уже «нашли» Его, в точности исполняя равнозначные по смыслу слова ангела («найдете»: 12). Кажется, что их *видение* является нарративным «излишеством», использованным для того, чтобы создать *интригу* в момент наивысшего напряжения в рассказе. Действительно, настойчивое стремление пастухов увидеть ῥήμα (15) вознаграждается, но это «событие» описывается более, чем кратко: да, они видят это *слово*, но по-своему, как что-то абстрактное и поистине таинственное. В тот самый момент, в который

---

14, 9: «O paupertas! In angusto diversorio nascitur, involutus infantilibus tegumentis in praesepio ponitur, fit cibaria iumentis pauperibus» (PL 38, 115; CC 41, 190).

<sup>71</sup> Мы не разделяем мнения В. Фуско («Il messaggio e il segno». P. 299–300), говорящего о подлинной зрительной идентификации Младенца в яслях; перевода соответственно прич. *ἰδόντες* как «увидев его». Ср. та же тенденция в большинстве пер., среди которых и *Синод. пер.* Хотя мы и не отрицаем того, что опыт пастухов ознаменован *видением*, но не рассматривали бы его вне связи с нарративным *драматизмом* рассказа. Как мы и видели неоднократно, он питается за счет постоянного *скрывания* тайны Мессии. Поэтому, на наш взгляд, было бы не совсем корректно — скорее, слишком рано, — говорить о «подлинном контексте Божественного Откровения».

<sup>72</sup> Изучение синоптического контекста будет кстати именно здесь. Ср. аналогичная сцена в Мф 2:11, где открыто говорится о том, кого *увидели волхвы*. Визуальная динамика рассказа ев. Матфея вызывает еще больший контраст, если принять во внимание знаменитую «звезду», увидев которую им, наконец, удается открыто увидеть «Младенца» и «Матерь» (ср. Мф 2:9–11). Не лишен ярко выраженного внимания и порядок слов: сначала дается указание на Младенца (в то время как у ев. Луки, напротив, первыми следуют Мария и Иосиф (Лк 2:16), а затем — τὸ βρέφος κείμενον ἐν τῇ φάτινι, как будто бы Он отделен от них). Ср. кроме того, формулировку, явно указывающую на нежность, у ев. Матфея: τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ.

<sup>73</sup> Здесь и в дальнейшем, указывая на Христа, мы намеренно не пишем с прописной буквы слова («он», «его», «младенец»), чтобы наглядно передать *недосказанность*, присутствующую в тексте: ее цель — усилить контраст.

они его видят, уже нельзя более выйти из ограниченной сферы Божественного Откровения; и так, только так, первая человеческая инициатива может засвидетельствовать о величии заключенной в нем тайны.

Следовательно, евангелист как рассказчик умело играет на недосказанности именно там, где читатель чувствует себя более всего уверенным; и, более того, думает, что достиг уже финала истории. Остаются таинственными и все более темными те *ясли*, чье значение так и не удалось расшифровать. Но в то же время это — *знак*, а значит некая реальность, которую необходимо *увидеть*<sup>74</sup>. Таким образом, тайна, приблизившаяся к людям на расстояние вытянутой руки, не позволяет проникнуть в себя так просто. Обратим внимание на любопытную деталь: в самом заключении эпизода возвращается мотив *слышания*, как ответ на свидетельство пастухов (Лк 2:18; ср. 1:66). Фактически, они рассказывают о том, о чем им самим позволил «узнать» Бог (Лк 2:17: ἐγνώρισαν, ср. 15). Их весть затрагивает, естественно, «Младенца», однако лексический выбор евангелиста обнаруживает интересную деталь: в тексте стоит παῖδov вместо βρέφος, как в прочих случаях. Читатель находится перед лицом интерпретационной дилеммы: либо принять это различие как случайность, либо приписать ему определенную роль на уровне повествования<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> Вариант толкования, предложенный Г. Маркони («Il bambino da vedere». P. 639), интересен именно потому, что оставляет открытым вопрос о том, что обозначают в точности те *ясли*; автор предпочитает рассматривать их в качестве *знака*. Таким образом, это указывает на настоятельную необходимость «увидеть» его; хотя, как мы уже отметили, визуализация Младенца, как ни странно, сведена к минимуму. По этому поводу, ср. наблюдения Р. Менэ (Lusa. P. 90), побуждающие более глубоко проанализировать поставленную проблему.

<sup>75</sup> Отметим редкость использования этого слова в НЗ: только в Евангелии от Луки и в книге Деяний; см. также 2 Тим и в 1 Петр. Сначала ев. Лука относит его к Иоанну Крестителю, «играющему» в утробе Елисаветы (Лк 1:41, 44). Другие два раза оно относится к новорожденному Иисусу, помещенному в «ясли» (Лк 2:12, 16). Вызывает вопросы не тот факт, что существует чередование этих слов (ср. кроме того, что и к Иоанну Крестителю применяется лексема

Мы склонны видеть здесь дальнейший шаг в коммуникативной стратегии текста. Состоит он в семантическом размежевании как раз там, где перекрещиваются событие и сообщение о нем; становящееся, несомненно, интерпретацией первого. Теперь уже читателю известна такая последовательность: «нашли βρέφος» — «увидев ???» — «сообщили то, что было сказано им о том παιδίον», — где *видение*, кажется, поистине определяет эту немаловажную перемену; хотя объект *видения* намеренно оставляется в тени. Одно из объяснений, предложенных читателю в сюжетной линии рассказа, заключается в объективных возможностях человека, выступающего в качестве зрителя по отношению к тайне. Пастухи истолковали и сделали известным тот знак так же, как и увидели его: т. е., по-своему, по-человечески: говорят о *ребенке* (παιδίον), а не о таинственном «Младенце» (βρέφος). Здесь, к примеру, вовсе нет указаний на Его трансцендентность или, по крайней мере, на значимость «яслей», которые ранее не представлялось возможным обойти вниманием<sup>76</sup>.

παιδίον: Лк 1:59, 66, 76, 80), но близость этих двух синонимов: ср. Лк 2:16, 17. И только начиная с 17 ст., как бы то ни было, Иисус получит наименование παιδίον (27, 40). В связи с этим, наиболее значимым нарративным моментом нам кажется указанная точка разрыва (16, 17), которая, в случае с Иоанном Крестителем, была устранена посредством вставки песни Богородицы (*Magnificat*): 46–55; ср. 44, 59.

<sup>76</sup> Пусть и верно то, что единственным судьей и исполнителем нарративного замысла, (выражающегося в избирательности повествовательной стратегии), является автор, не вызывает сомнений тот образ, в который он облакает *пастухов*. Его точка зрения состоит, по всей вероятности, в том, чтобы представить их как смиренных исполнителей Божественной воли, о которой они узнали непроизвольно; исходя из того, что они не задаются вопросом — да это им и не позволено — относительно содержания и значения исполненного *слова*. Нарратор не предоставляет им права даже на то, чтобы произнести хотя бы слово — их коммуникативный потенциал сведен к минимуму, во избежание проявления любых попыток понять что-либо еще в происходящих событиях (ср. прямо противоположная ситуация в цикле Иоанна Крестителя, где великое пророчество Захарии сразу же объясняет смысл рождения). Важным является исключительно то, чтобы позволить *увидеть* другим, что здесь мы имеет дело с проявлением воли Божией и ничего более. Таким образом, неопределенность и неуверенность, которые характеризуют их *видение*, почти ничего не добавляет к напряжению, созданному нарративной стратегией до сих пор. Узнавание

Все заканчивается «удивлением» и «хвалой» слушателей этих слов — похожий сценарий находим в отношении того, что произошло *ad locum* в семействе Иоанна Крестителя (ср. Лк 1:63, 66). В той торжественной обстановке *слышание* вновь выходит на первый план, сводя на нет всякие попытки визуализации события<sup>77</sup>. К этому следует добавить указание на глубокое благоговение пастухов: незадолго до того, как они покинут сцену, так стремительно пройдя путь своей веры. Итак, обращает на себя внимание их исключительная уверенность, в которой нет места сомнениям; даже перед лицом объективных препятствий, встающих перед человеком из-за близости того таинственного знака, который с трудом удастся *увидеть*, а тем более адекватно *понять*.

Последнее указание на игру между *слышанием* и *видением* появляется в конце рассказа (ἤκουσαν καὶ εἶδον: Лк 2:20b): в опыте пастухов воссоединяются в конечном итоге обе перспективы, рассредоточенные в других местах. Как если бы с рождением Христа стало возможным приблизиться к тайне не только посредством слуха (ср. Лк 1:41, 44), но и всех органов чувственного восприятия человека, средоточием которых являются *глаза*<sup>78</sup>. Такая идеальная картина, венчающая цикл Богоявления пастухам, не исключает возможности того, что в ней уже присутствует *предвосхищение* событий (anticipation). Возможно, это и было задумано автором именно для того, чтобы подготовить подлинное и совершенное *видение* и *узнавание* Богомладенца:

---

Младенца отложено до следующего эпизода (Лк 2:26–32), в котором во всем величии предстанет парадигма «видеть Иисуса» в Евангелии детства.

<sup>77</sup> Ср. скопление лексики, относящейся к семантическому полю термина «слово» всего в пяти стихах (ст. 15–20).

<sup>78</sup> Ввиду особой формулировки евангелиста, остается предположить, что здесь присутствует *эндиадис*, или *меризм*: он акцентирует внимание на тотальности опытного переживания тайны, представляющегося возможным человеку. Известно, кроме того, что эта формула часто используется в Евангелии от Луки и в книге Деяний, где она более конкретно указывает на «хвалу», обращенную к Богу за все то, в чем Он сделал участниками людей, будущих свидетелей тайны: Лк 7:16; 13:13; Деян 2:47; 3:8–9 и т. д. Ср. Brown R. The Birth. P. 429, n. 69.





Центральная часть гимна (ст. 30–32) последовательно и в строгом порядке развивается вокруг трех ключевых слов, которые выступают в роли прямого дополнения к глаголу-маркеру  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\nu$ <sup>80</sup>. Внутренний динамизм песни прав. Симеона определяется на основании скопления слов, относящихся к семантическому полю *видения* («глаза», «свет», «откровение», «слава»), а следовательно обеспечивающих читателю всестороннее зрительное восприятие этого события. С нарративной и богословской точки зрения его содержанием и смысловым ядром является гл.  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\nu$ , в котором сходятся тематические нити всего повествования, а равным образом и находит свою логическую развязку игра мотивов *видеть* и *слышать*. В этой ключевой сцене окончательного *узнавания* Мессии, выраженного с поразительной ясностью и простотой: «Ибо видели очи мои спасение Твое...» (30) — сходит на нет и игра контрастов: *вера-неверие, свет-тьма, смерть-спасение* и т. д. Перед нами — одна из первых евангельских «икон» ев. Луки, перед которой замирает взор каждого из персонажей, празднующих и воспевающих вместе с прав. Симеоном *исполнение* Божественного плана; прозревая глазами *веры* и свое *спасение*, ставшее реальностью в Богомладенце. В сонме привилегированных лиц, — «пионеров» *веры* и *видения*, — созерцающих эту, не поддающуюся уразумению

---

<sup>80</sup> Предлагаем вариант, который, как нам кажется, более соответствует контексту и самому синтаксису ст. 30–32. Многие ученые, напротив, считают, что последние два слова ( $\phi\acute{\omega}\varsigma$  и  $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ ) выполняют роль приложений к  $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ . Мы же, напротив, убеждены в том, что здесь не следует исключать возможности линейного и прогрессивного развития значения указанных лексем. В этом удостоверяет и немаловажная деталь: изменение адресатов «спасения», «света» и «славы» («все народы» — «язычники» — «Израиль»). В таком случае следует скорректировать трехчастное деление песни, как это делается обычно, — предлагаем деление на две части (ст. 29 — вступление; 30–32 — центральная часть). Это наводит на мысль о том, что в гимне нет заключения как такового: присутствует недосказанность, а следовательно — и указание на коммуникативный потенциал этого *текста*, открытого к своей дальнейшей реализации в рассказе: как во второй части пророчества прав. Симеона (а затем и прав. Анны: Лк 2:34–38), так и в более отдаленных частях рассказа, в ссылках на которые нет недостатка.

тайну Божества и опытно переступающих границы богопознания, оказывается и сам читатель; делая своими все предыдущие манифесты и гимны, воспевающие *исполнение* мессианских чаяний и надежд.

Важно подчеркнуть, что идентификация Богомладенца со «спасением» (σωτήριον) придает этой богословской парадигме, изображенной с иконописной тщательностью и творческой оригинальностью евангелистом как богодухновенным автором, *сотериологический* ракурс, в котором и необходимо будет читать все последующие главы Евангелия. Более того, эта *идеальная сцена*<sup>81</sup> задает тон всему повествованию, открывая целую серию встреч со Христом, где именно *визуальная* коннотация описываемых событий будет определять смысл и богословское содержание последующих евангельских сцен, так же содержащих в себе *герменевтические* принципы всего рассказа (ср. Лк 4:16–30).

Итак, опытным достоянием читателя становится кульминация *веры, исполнения, видения и спасения*, торжественно воспетые прав. Симеоном. В его богодухновенном гимне разрешаются все узлы противоречий, снимается нарративное напряжение предшествующего рассказа и воцаряется *мир и радость*, еще ранее подготовленные и воспетые ангельским воинством (ср. Лк 2:14). «Ибо видели очи мои спасение Твое...» — этим словам, действительно, предстоит стать всеобъемлющей реальностью — прошлым, настоящим (ср. *ὄν*: 29) и будущим читателя.

#### 1.4.2. Путь продолжается... (Лк 2:41–52)

Читателю, погружившемуся в красоту и богословскую возвышенность гимна «Ныне отпускаеши», может показаться, что он уже достиг конца своего пути; но повествование

---

<sup>81</sup> Ее совершенство проявляется и на уровне повествования: говоря об *узнании* героя, — на этом и *сфокусирован* рассказ, — нельзя обойти вниманием терминологию, введенную еще Аристотелем; где термин *ἀναγνώρισις*, в частности, обозначает один из наиболее эффектных вариантов исхода греческой трагедии: «Но лучше всех — узнавание, вытекающее из самих событий, когда зрители бывают поражены [их] правдоподобием...» (Поэтика. С. 1088).

продолжается и снабжает его новыми примерами, нередко провокационными. Действительно, заключительные строки Евангелия детства уже указывают на незавершенность и несовершенство зрительного контакта как такового. Последний рассказ этого цикла намеренно построен вокруг фигуры Христа, Чье исчезновение обескураживает родителей, а вместе с ними и читателя. Разрешение недоумений вновь произойдет в Храме (ср. Лк 2:27–29), чтобы еще сильнее подчеркнуть торжественность и величие явления двенадцатилетнего Отрока Иисуса. Действительно, в контексте Евангелия детства, Он впервые возвышает Свой голос, и Его собеседникам позволено, наконец, *услышать* первые слова Мессии. Энтузиазм слушания не скрывается: «все дивились» (Лк 2:47). Именно здесь важно уловить акцентирование автора: «дивились Его разумению (σύνεσις) и ответам».

Итак, обоюдное *слушание* собеседников определяется *пониманием*, — так же, пусть и имплицитно, обоюдным, — что отвечает изобразительной манере евангелиста: Отрок Христос слушает и, в Свою очередь, должен быть непременно выслушан; чтобы, тем самым, удостоиться равной чести с учителями. И затем «объектив» рассказчика останавливается на следующей фразе: «увидев Его, изумились»<sup>82</sup> (48а). Упрек, который Матерь Божия выдвигает Сыну, наглядно выражает характер — длительность и безысходность — безнадежных поисков родителей. Это накладывает отпечаток и на тот физический *зрительный* акт, который рельефно изображает и заключает в себе самом, — несмотря на свою кратковременность (действительно, речь идет о мимолетном *взгляде*: ἰδόντες), — процесс этих поисков. Этот укоряющий *взгляд* явным образом входит в противоречие с той коммуникативной ситуацией, — в некотором смысле

---

<sup>82</sup> Отдаем предпочтение буквальному пер. гл. ἐκπλήσσομαι, который евангелист намеренно употребляет здесь и в других местах Евангелия (Лк 4:32; 9:43): именно для того, чтобы выразить шокирующий эффект богоявления, что связано, как правило, с исключительностью производимого им визуального эффекта (ослепительная яркость). Значение этого глагола, на наш взгляд, не совсем адекватно отражено в общепринятом пер.: «удивились».

идеальной, — в которой читатель находился: в окружении стоящих рядом слушателей Мальчика. В самом деле, та близость свободного принятия таинственного дара, который воплощает в себе Этот Отрок (παῖς) (близость, которая ознаменована единодушием и свободным диалогом, поддерживаемым в атмосфере слышания и взаимопонимания), резко нарушается при появлении на сцене родителей (ср. Лк 8:19–21) — оно вновь создает в рассказе *интригу*. Показательно стремление Христа сохранить атмосферу обучения, создавшуюся после Его появления в Храме. В самом деле, именно слушание «слов благодати» (Лк 4:22) обеспечит в дальнейшем успех проповеди Мессии: *прелюдией* к ней становится свидетельство Христа о Своем Богосыновстве — Его первые и потому наиболее важные слова (2:49). Содержащееся в них *учение*, выраженное так ясно и определенно, является единственным в своем роде: «... в том, что принадлежит Отцу Моему, *подобает* Мне быть». В центре высказывания стоит Божественный *императив*: «должно» (δεῖ)<sup>83</sup>, — открывающий целую серию богословских тезисов *sui generis*, расставляющих смысловые акценты в стратегически важных местах всего Евангелия.

Действительно, в этом прологе Евангелия Отрока Иисуса читатель получает первый ключ, для того чтобы понять и правильно истолковать: не только то, что произошло в Храме; но и то, что случится позднее, начиная с проповеди Христа в Назарете (ср. Лк 4:28). Скрытое сопротивление, которое оказывают родители свободной инициативе Сына, так же наглядно выражено и в следующем текстуальном знаке: «непонимание» (οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα: 50)<sup>84</sup>. Отмечая здесь резкий контраст

---

<sup>83</sup> Несмотря на то, что указанная лексема присутствует и в прочих евангелиях (ср. Мк 8:31пар.), именно ев. Лука на ее основании разрабатывает настоящую богословскую тему — Божественной *необходимости*, — органически связанную с мотивами *исполнения и видения*: ср. Лк 13:33; 19:5; 22:37; 24:7, 44.

<sup>84</sup> При изучении мотива *непонимания* в Евангелии от Луки (ср. показательную статью: *Frein B. C. Misunderstanding in the Gospel of Luke // Biblica. 1993. № 74. P. 328–348*) — этот мотив как нарративная стратегия присутствует уже в Евангелии от Марка (ср. Мк 6:52), — полезно сопоставить лингвистические

с деятельностью тех, кто внимательно слушает и вопрошает Христа, — как и со всеми фигурами, которые до сих пор являли собой благочестие Израиля, — мы сталкиваемся с новым отступлением, в очередной раз отсылающим нас к неверию Захарии. Как если бы недостаток веры в обетование, — одно лишь *слушание*, с его стороны, — нашел свое логическое завершение в одном лишь зрительном контакте, лишенном *слышания*, — со стороны родителей Христа. Как видно из этого сравнения, в обоих случаях евангельские свидетели Откровения стремятся найти недостающий реквизит для того, чтобы принять и сделать своим внутренним достоянием истинность слова, обетования, события (ῥήμα).

Как ни странно, созданный контраст не исключает возможности того, что перед нами — следующий этап в познании личности Христа. Действительно, Он и Сам говорит об этом, чтобы отбросить всякое сомнение в Собственном Богосыновстве. Не исключено, что в Его словах имплицитно дается ответ на притязания родителей, — в особенности Марии, не оставляющей попыток понять волю Божию о Сыне (ср. Ин 2:4). Действительно, пример *непонимания* со стороны Марии необыкновенно важен, поскольку он не только не нарушает той атмосферы, — в известной степени идеальной, — в которой Она впервые появилась в Евангелии, но и выполняет роль индикатора: этот *негативный* опыт Богопознания с Ее стороны заключает в себе несомненный *прагматический* потенциал. Выражается он в призыве, обращенном к читателю: выйти за пределы этого эпизода в поисках дополнительной информации. И неслучайно, именно в конце Евангелия

---

особенности стиля ев. Луки и Иоанна. Несмотря на специфическое словоупотребление (ср. Лк 18:34; 24:45: σιγή; в Евангелии от Иоанна используется преимущественно ἡσῶκα и οἶδα: Ин 8:25, 55; 10:6; 12:16 *etc.*), связи, которые устанавливаются между ними, наводят на мысль об общем *Sitz im Leben* указанных Евангелий. К примеру, связь с *верой* (Ин 16:3; 17:8) в Евангелии от Луки выражена более слабо, в то время как связь с *Писаниями, исполнением и видением* (Ин 12:16) — более отчетливо. В данном месте (Лк 2:50), однако, нелегко сразу перейти с уровня аллюзий к заключениям. Их следует искать в дальнейшем рассказе или даже в заключительных его строках.

детства, усилия читателя, наконец, находят вознаграждение: ему встречается *положительный* пример, и это — вновь пример Богоматери (Лк 2:51с). Ее бережное «хранение» слова (διετήρει: 49), как и в сцене Благовещения, незамедлительно приводит в действие коммуникативный потенциал Божественного Откровения.

Таким образом, ясно одно: для того, чтобы *понять* и *узнать* Христа в Его событийной полноте, недостаточно лишь «видеть» или «слышать» Его. Необходимо, напротив, сделать эту всестороннюю реальность «слова» (ῥήμα) собственным достоянием веры: постоянно размышляя над ним, пока тот видимый *знак* противоречия — «меч» (35) — не преобразуется в знак *спасительный* по превосходству<sup>85</sup>. Следовательно, верно и то, что *понимание* не только наполняет смыслом *видение*, но и преобразует его в *познание*. Читатель, убедившийся в этом на собственном опыте, почти инстинктивно обращает взор на Марию как Посредницу в своей попытке зрительно или посредством слуха постичь тайну Христа. Впрочем, стратегия рассказа, развивающегося так динамично, оставляет ему слишком мало

---

<sup>85</sup> Необходимо иметь в виду, что в Евангелии детства трижды упоминается о «хранении в сердце всех слов / дел сих» (τὰ ῥήματα: 2:19, 51с): два раза по отношению к Марии и один — к соседям семейства Захарии (1:66а). Частота появлений указанного мотива, несомненно, обозначает прогрессивный процесс в *понимании* конечного смысла событий со стороны персонажей и самого читателя. Действительно, именно в этих «вопросительных местах» *макро*-рассказа и сконцентрированы их размышления. Их можно наглядно проиллюстрировать в терминах, нашедших предпочтение в нашем исследовании, во время презентации «пути читателя»: от *веры к исполнению*, а затем к *зрению и уразумению*. В отношении идейного и исторического фона литературы Премудрости, в котором находит свое место мотив «сохранять в сердце своем», см.: Serra A. «Maria conservava tutte queste cose» (Lc 2:19; cf. 2:51b). La madre di Gesù, fonte di informazione per l'evangelo dell'infanzia? Scrittura e tradizione a confronto. P. 425–449. Созвучия с Евангелием от Иоанна в этом случае становятся еще более наглядными: пассаж-«откровение» здесь — это Ин 8:12–59, где мотив «сохранять слово» (τηρεῖν τὸν λόγον), с одной стороны, создает предпосылки; а с другой, — является следствием глубинного познания Отца: Marino M. Tra ascolto e prassi: custodire la Parola. Assisi, 2005. P. 131–138. Резюмируя все вышесказанное, интересно отметить, что для ев. Луки *понимание* все время отсылается вперед, к дальнейшим событиям.

времени для того, чтобы понять смысл этого преобразования, и не дает очевидного ответа — лишь только ведет его вперед: туда, где смысл События, которое с таким вниманием было им выслушано и с такой наглядностью позволило себя увидеть, найдет свое окончательное объяснение (ср. Лк 24:27).

### Заключение

Обращаясь вновь к тематической цепочке «от Обетования к Познанию», отметим, что вся нарративная аргументация и научная терминология, послужившая для нас подспорьем в формулировке и подтверждении основных тезисов данного исследования, немислимы вне богословского контекста. Вера как основополагающая богословская категория и отправная точка в реализации истории спасения в гимне *Magnificat* становится краеугольным камнем в реконструкции нарративного богословия всего Евангелия детства. Его содержанием является чередование, взаимодополняемость, а также видимое противопоставление двух мотивов — видеть и слышать, — имеющих явную мессианскую окраску и выражающих по преимуществу полноту Откровения о Боге и о Христе. Рассматривая их в *сотериологическом* ракурсе, нельзя не заметить универсального характера и реализма спасения, более ярко проявляющегося в гимне *Nunc dimittis* — именно в зрительном ракурсе (ср. Лк 3:6). *Антропологической* доминантой этой богословской увертюры всего Евангелия становится программа, заявленная в гимнах *Benedictus* и *Gloria*. Путь Мессии — путь *мира*, на который вступает и по которому следует на протяжении всего рассказа читатель — является следствием *благоволения* Божия к людям: т. е. некоего изначального импульса, *благоутробного милосердия* Бога (Лк 1:78), подвигающего Его в очередной раз выступить на стороне человека в качестве Гаранта его спасения. *Разумение спасения*, заключающееся в *прощении грехов*, станет лейтмотивом всей проповеди Христа, подготовленной Иоанном Крестителем (ср. Лк 3:3). В ее центре стоит ищущий Бога и жаждущий спасения человек. Эта *сотериологическая* и одновременно *антропологическая* программа

всего евангелия становится реальностью: с одной стороны, когда человек *видит* и *слышит* все, что происходит в непосредственной близости к нему; с другой, — когда он стремится творчески осмыслить, принять и уразуметь Божественный план. Адресуя эти слова к себе как к современным читателям и слушателям Евангелия, остается заметить, что, следуя в указанном направлении, — идя путем *веры* (ср. 2 Кор 5:7), — мы не только опытно соприкасаемся с мистической реальностью священного и богодухновенного текста; но и постоянно, на глубоко личном уровне, приводим его в *исполнение: слагаем его в сердце*, как когда-то это сделали непосредственные герои — слушатели и очевидцы — евангельского рассказа.

### Источники и литература

1. *Аристотель*. Поэтика // *Он же*. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск: «Литература», 1998. С. 1064–1112.
2. Библия. Тора, Пророки, Писания и Новый Завет. Иерусалим, 2009.
3. Святое Евангелие. М.: «Ковчег», «Новая книга», 2004.
4. *Тодоров Ц.* Понятие литературы / Пер. Косикова Г. К. // Семиотика / Ред. Степанов Ю. С. М., 1983.
5. *Филофей (Артюшин)*, иерод. Образ Мессии в Евангелии от Матфея: от нарративного анализа к нарративному богословию // Материалы ежегодной научно-богословской конференции СПбДА. Материалы международной конференции «Приходское служение и общинная жизнь». — СПб.: Издательство СПбДА, 2015.
6. *Aletti J.-N.* L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del Vangelo di Luca. Trad. dal francese. Brescia, 1991.
7. *Aletti J.-N.* Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli. Roma: Dehoniane, 1996.
8. *Alonso Schökel.* Salvezza e liberazione: l'Esodo. Bologna, 1997.
9. Analytical Lexicon of the Greek New Testament / Ed. Friberg T., Friberg B., Miller N. V. Grand Rapids MI, 2000 (Online-ed.).
10. *Artyushin S.* Raccontare la salvezza attraverso lo sguardo. Portata salvifica e implicazioni pragmatiche del «vedere Gesù» nel Vangelo di Luca. Tesi Gregoriana. Serie Teologia 203. Roma, 2014.



11. *Augustinus Hipponensis*. Sermo 14. CCL 41, 11, 1 / Ed. Lambot C. — Turnhout, 1961.
12. *Augustinus Hipponensis*. Sermo 370. PL 39, 5, 2 / Ed. Migne J.-P. — Paris 1863.
13. *Berger K.* Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung. Uni-Taschenbücher 658. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984.
14. *Beyer H. W.* ἐπισκέπτομαι, ἐπιλοκότη // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Ed. Kittel G., Friedrich G. Stuttgart, 1933-. (=TWNT). Vol. II. P. 595–604.
15. La Bibbia di Gerusalemme. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2005.
16. *Bovon F.* Vangelo di Luca. Vol. I. Commentario Paideia. NT. Trad. dal tedesco. Brescia, 2005.
17. *Brown R. E.* The Birth of the Messiah. A Commentary of the Infancy Narratives in Matthew and Luke. New York, London, 1977.
18. *Coleridge M.* The Birth of the Lukan Narrative. Narrative as Christology in Luke 1–2. JSNT.S 88. Sheffield, 1993.
19. *Dibelius M.* Die Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen 1959<sup>3</sup>.
20. *Fitzmyer J. A.* The Gospel According to Luke. Introduction, Translation, and Notes. Vol. I. Anchor Bible 28. Garden City, New York, 1981.
21. *Frein B. C.* Misunderstanding in the Gospel of Luke // *Biblica*. 1993. № 74. P. 328–348.
22. *Fusco V.* Il messaggio e il segno. Riflessioni esegetiche sul racconto lucano della natività (Lc 2:1–10) // Parola e Spirito. Festschrift S. Cipriani / Ed. Casale C., Marcheselli M. Brescia, 1982. P. 293–333.
23. *Gerber D.* «Il vous est né un Sauveur». La construction du sens sotériologique de la venue de Jésus en Luc-Actes. *Monde de la Bible* 58. Genève, 2008.
24. *Green J. B.* The Gospel of Luke. NICNT. Grand Rapids MI, Cambridge UK, 1997.
25. *Grilli M.* Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2007.
26. *Grilli M.* Scriba dell'Antico e del Nuovo. Il Vangelo di Matteo. Bologna: Dehoniane, 2011.
27. Le immagini della Bibbia: simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia. Trad. dall'inglese / Ed. Ryken L., Wilhoit J. C., Longman III T. Cinisello Balsamo (Mi), 2006.

28. *Lucasz C.* Evangelizzazione e conflitto: indagine sulla coerenza letteraria e tematica della pericope di Cornelio (Atti 10:1–11:18). EHS.T 484. Frankfurt am Main, 1993.

29. *Marconi G.* Il bambino da vedere. L'estetica lucana nel cantico di Simeone e dintorni // *Gregorianum*. 1991. № 72. P. 629–654.

30. *Marconi G.* La veste (*esthēs*) come categoria ermeneutica del «vedere» e semantica del divino negli scritti lucani, ovvero l'estetica non-umana di Luca // *Rivista Biblica*. 1991. № 39. P. 3–23.

31. *Marguerat D.* Entrer dans le monde du récit // *Quand la Bible se raconte* / Ed. Marguerat D. — Paris, 2003. P. 9–37.

32. *Marino M.* Tra ascolto e prassi: custodire la Parola. Assisi, 2005.

33. *Meynet R.* Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica. *Retorica Biblica* 7. Roma, 1994.

34. *Meynet R.* Dieu donne son nom; analyse rhétorique de Lc 1 :26–56 et de 1Sam 2 :1–10 // *Biblica*. 1985. № 66. P. 39–72.

35. *Nestle E., Aland K., al.,* Novum Testamentum Graece. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, 1993<sup>27</sup>.

36. *Niccacci A.* Dall'aoristo all'imperfetto o dal primo piano allo sfondo. Un paragone tra sintassi greca e sintassi ebraica // *Liber annuus. Studium Biblicum Franciscanum*. 1992. № 42. P. 85–108.

37. *Niccacci A.* La narrativa di Mc 1 // *Entrarono in Cafarnaon Festschrift V. Ravanelli* / Ed. Adinolfi M., Kaswalder K. Jerusalem, 1997. P. 59–71.

38. *O'Fearghail F.* Introduction to Luke-Acts. A Study of the Role of Lk 1,1–4,14 in the Composition of Luke's Two-Volume Work. *Analecta Biblica* 126. Roma, 1991.

39. *Panier L.* La naissance du Fils de Dieu: sémiotique et théologie discursive. *Lecture de Luc 1–2. Cogitatio fidei*. Paris, 1991.

40. *Panimolle S. A.* La dottrina dell'ascolto nel Nuovo Testamento // *Dizionario di spiritualità biblico-patristica: i grandi temi della Sacra Scrittura per la «Lectio divina»* / Ed. Panimolle S. A. Vol. 5: Ascolto, docilità, supplica. Roma, 1993. P. 122–194.

41. Per leggere i racconti biblici: la Bibbia si racconta: iniziazione all'analisi narrativa. Trad. dal francese / Ed. Marguerat D., Bourquin Y. Roma, 2012.

42. *Prete B.* L'opera di Luca. Contenuti e Prospettive. Torino, 1986.

43. *Rad G., von.* kabod im AT // *TWNT*. Vol. II. P. 240–245.

44. *Ravasi G.* I Vangeli di Natale. Una visita guidata attraverso i racconti dell'infanzia di Gesù secondo Matteo e Luca. Roma, 1992.
45. Réception du Paulinisme dans les Actes des apôtres. BETHL 229 / Ed. Marguerat D. Leuven, 2009.
46. *Rossé G.* Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico. Roma, 1992.
47. *Schlier H.* ἀναδείκνυμι, ἀνάδειξις // TWNT. Vol. II. P. 30–31.
48. *Schürmann H.* Il Vangelo di Luca. Vol. I. CTNT 3. Trad. dal tedesco. Brescia, 1983.
49. *Serra A.* «Maria conservava tutte queste cose» (Lc 2:19; cf. 2:51b). La madre di Gesù, fonte di informazione per l'evangelo dell'infanzia? Scrittura e tradizione a confronto // San Luca Evangelista Testimone della Fede che unisce: Atti del congresso internazionale / Ed. Leonardi G., Trolese F.G.B. Padova, 16–21 Ottobre 2000. Padova 2002. P. 425–449.
50. *Ska J.L.* «Our Fathers Have Told Us». Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000.
51. *Ska J.L.* Un narrateur ou des narrateurs? // La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible / Ed. Marguerat D. Lausanne (mars 2002). Monde de la Bible. Genève, 2003. P. 264–275.
52. *Talbert C.H.* Literary Patterns. Theological Theme and the Genre of Luke-Acts. SBLMS 20. Missoula, 1974.
53. *Valentini A.* Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore. Bologna, 2007.