



COMMENTARY  
on the  
NEW TESTAMENT USE  
of the OLD TESTAMENT

EDITED BY  
G. K. BEALE *and* D. A. CARSON

  
BakerAcademic  
Grand Rapids, Michigan

 APOLLOS

# **Ветхий Завет на страницах Нового**

## **Том I**

***Евангелие от Матфея  
Евангелие от Марка***

Под ред.  
Г. К. Биля и Д. А. Карсона

*Перевод с английского  
Владислава Четырко и Леонида Колкера*

**КОЛЛОКВИУМ**

ЧЕРКАССЫ • 2010

ББК 86.37  
В393

Copyright © 2007 by G. K. Beale and D. A. Carson  
Originally published in English under the title  
*Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*  
by Baker Academic,  
a division of Baker Publishing Group,  
Grand Rapids, Michigan, 49516, U.S.A.  
All rights reserved.

**Бил Г. К., Карсон Д. А, ред.**

В393 Ветхий Завет на страницах Нового. Т. 1. Пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум,  
2010. – 488 с.  
ISBN 978-966-8957-15-4

В настоящем комментарии, уникальном по своей природе, команда маститых богословов предлагает вниманию читателя последовательное обсуждение каждой ветхозаветной цитаты, ссылки или учения, которые встречаются на страницах Нового Завета. Исследование каждой цитаты включает в себя ее изначальный контекст и использование в Ветхом Завете и в литературе периода Второго храма, текстологические вопросы, нюансы ее использования новозаветными авторами и богословские вопросы, связанные с ее применением в Новом Завете.

ББК 86.37

ISBN 978-0-8010-2693-5 (ориг.)  
ISBN 978-966-8957-15-4 (рус.)

© G. K. Beale and D. A. Carson, 2007  
© Коллоквиум, 2010

## Предисловие

Почти десять лет назад, когда работа над этой книгой только начиналась, мы даже представить себе не могли, что ее написание займет столько времени. Нереальные ожидания, болезни авторов и членов их семей и другие обстоятельства усложняли и замедляли работу. Мы глубоко признательны за терпение тем авторам, которые выслали свои рукописи в установленные сроки (некоторые из них даже успели внести дополнения), и редакционной коллегии Бейкер Академик (Baker Academic) за их непереставшую и совершенно незаслуженную поддержку.

И все же мы первыми хотим признать, что работать над этой книгой для нас было большой честью. Вместе с другими богословами нам довелось серьезно задуматься о единстве и последовательности Библии, об использовании ранних текстов авторами отрывков, написанных позже, о новозаветных ссылках на Ветхий Завет. Изучению этих вопросов мы посвятили значительную часть своей академической жизни, поэтому работа с коллективом богословов, отдавших немалое время на систематическое изучение первоисточников, чтение, обсуждение и подготовка к печати их трудов несказанно нас обогатили, за что мы им очень благодарны.

Многие цитаты и ссылки, представленные в настоящем труде, уже рассматривались подробно в научных эссе, монографиях и специализированных комментариях, тем не менее некоторые из предложенных толкований ранее не встречались. Но что еще более важно – материалы такого рода нигде ранее не собирались вместе. Читатели смогут увидеть, как используют Ветхий Завет отдельные новозаветные авторы или как в Новом Завете отображены отдельные места и темы из Ветхого. Даже если тот или иной читатель не разделяет точки зрения редакторов и авторов о богословской целостности Библии, ему все-таки придется признать, что книги Библии воспринимались как единое Божье слово со времени их написания и что, в отличие от Маркиона, новозаветные авторы не считали себя вправе перебирать Ветхий Заветом, вместо этого признавая авторитет ветхозаветных Писаний. Что бы мы ни думали о происхождении Библии, мы не можем оставить без внимания намерения авторов Нового Завета, с которыми они брались за цитирование и толкование документов, принимаемых ими за *hē graphē* («Писание»).

Если эта книга поможет богословам и проповедникам воспринимать Библию как единую книгу, почитать и понимать ее, использовать ее для назидания верующих, то авторы и редакторы этого труда будут знать, что тысячи и тысячи часов, потраченные на эту книгу, не пропали зря. Мы благодарим Бога за возможность посвятить себя изучению его слова и в очередной раз увидеть себя причастниками его благодати.

Дж. К. Бил

Д. А. Карсон

## **АВТОРЫ**

**Крейг Бломберг (Craig L. Blomberg).** Доктор богословских наук (PhD). Профессор кафедры Нового Завета Денверской семинарии (США). Автор книги «Интерпретация притчей» (М.: ББИ, 2005).

**Рикк Уоттс (Rikk E. Watts).** Доктор богословских наук (PhD). Преподаватель Нового Завета в Риджент-Колледже (Канада).

## **ТАБЛИЦА СОКРАЩЕНИЙ**

### **Общие сокращения**

<i>ad loc.</i>	<i>ad locum</i> (к данному месту, в приведенной цитате)
<i>b.</i>	Вавилонский талмуд
<i>m.</i>	Мишна
<i>mg.</i>	заметка на полях
<i>t.</i>	Тосефта
<i>v.l.</i>	вариант прочтения
<i>у.</i>	Иерусалимский талмуд
<i>акк.</i>	аккадский язык
<i>арам.</i>	арамейский язык
<i>букв.</i>	буквальный перевод
<b>ВЗ</b>	Ветхий Завет
<i>гл.</i>	глава, главы
<i>греч.</i>	греческий язык
<i>ед. ч.</i>	единственное число
<i>ивр.</i>	иврит
<i>кол.</i>	колонка, столбец
<i>лат.</i>	латинский язык
<i>мн. ч.</i>	множественное число
<b>НЗ</b>	Новый Завет
<i>ок.</i>	около
<i>парал.</i>	параллельные места
<b>СП</b>	Синодальный перевод
<i>фрагм.</i>	фрагмент(ы)

**Переводы Библии**

ESV	English Standard Version
HCSB	Holman Christian Standard Bible
KJV	King James Version
LXX	Септуагинта
MT	Масоретский текст
NA <sup>26</sup>	<i>Novum Testamentum Graece</i> . Edited by [E. and E. Nestle], K. Aland, et al. 26th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979
NA <sup>27</sup>	<i>Novum Testamentum Graece</i> . Edited by [E. and E. Nestle], B. Aland, et al. 27th rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993
NASB	New American Standard Bible
NEB	New English Bible
NETB	New English Translation Bible
NETS	New English Translation of the Septuagint
NIV	New International Version
NJB	New Jerusalem Bible
NJPS	Tanakh: The Holy Scriptures: The New JPS Translation according to the Traditional Hebrew Text
NKJV	New King James Version
NLT	New Living Translation
NRSV	New Revised Standard Version
REB	Revised English Bible
RSV	Revised Standard Version
TNIV	Today's New International Version
UBS <sup>3</sup>	<i>The Greek New Testament</i> . Edited by K. Aland et al. 3rd ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft and United Bible Societies, 1983.
UBS <sup>4</sup>	<i>The Greek New Testament</i> . Edited by B. Aland et al. 4th rev. ed. 1994
⊖	Феодотион
СП	Синодальный перевод Библии



***Апокрифы и Септуагинта***

1–2 Езд.	Первая книга Ездры (= греческая книга Ездры) и Вторая книга Ездры (= Книга Ездры и Книга Неемии в СП)
1–4 Мак.	1–4 книги Маккавейские
Вар.	Книга пророка Варуха
Вил	Вил и Дракон
Доп. Есф.	Дополнения к книге Есфирь
Иудифь	Книга Иудифь
Мол. Азар.	Молитва Азарии
Мол. Ман.	Молитва Манассии
Оды	Оды, собрание библейских песен, в LXX следующее за Псалмами
Прем.	Книга Премудрости Соломона
Сир.	Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова
Тов.	Книга Товита

***Свитки Мертвого моря и родственные тексты******1. Кумран***

CD-A	Дамасский документ (a)
CD-B	Дамасский документ (b)
1QapGen ar	Апокриф книги Бытия (арам.)
1QH <sup>a</sup>	Благодарственные молитвы или Гимны (a)
1QIsa <sup>a</sup>	Свиток Исаии (a)
1QIsa <sup>b</sup>	Свиток Исаии (b)
1QM	«Война сынов света против сынов тьмы», или Свиток Войны
1QpHab	Комментарии на Книгу пророка Аввакума
1QS	Устав общины
1Q14	Комментарии на Книгу пророка Михея
1Q19 + 1Q19bis	Книга Ноя
1Q22	Слова Моисея
1Q27	Книга тайн

1Q28a	первое дополнение к «Уставу общины» под названием «Две колонки»
1Q28b	второе дополнение к «Уставу общины» под названием «Благословение отцов и князя»
4Q10	Бытие (к)
4Q13	Исход (b)
4Q44	Второзаконие (q)
4Q51	Самуил (1–2 Цар.) (a)
4Q54	(3–4) Книги Царств
4Q55	Книга пророка Исаии (a)
4Q83	Псалмы (a)
4Q84	Псалмы (b)
4Q88	Псалмы (f)
4Q158	переработанный фрагмент Пятикнижия
4Q161	Комментарий на Книгу пророка Исаии (a)
4Q162	Комментарий на Книгу пророка Исаии (b)
4Q163	Комментарий на Книгу пророка Исаии (c)
4Q164	Комментарий на Книгу пророка Исаии (d)
4Q165	Комментарий на Книгу пророка Исаии (e)
4Q167	Комментарий на Книгу пророка Осии (b)
4Q169	Комментарий на Книгу пророка Наума
4Q171	Комментарий на Псалом 37
4Q174	Флорилегийум (антология мессианско-эсхатологических текстов)
4Q175	Свидетельства, мессианские тексты свидетельства
4Q176	«Утешения – Танхумим»
4Q177	Чередование А
4Q181	Века сотворения В
4Q182	Чередование В
4Q185	Поучительная служба
4Q213a	История Левия (арам.) (b)
4Q226	Книга псевдо-Юбилеев (b)
4Q242	Молитва Набониада (арам.)
4Q244	Книга псевдо-Даниила (арам.) (b)
4Q246	«Сын Божий» или «Арамейский апокалипсис»

4Q252	Комментарий на Бытие (A)
4Q259	Устав общины (e)
4Q265	Устав Дамасского документа
4Q266	Дамасский документ (a)
4Q270	Дамасский документ (e)
4Q272	Дамасский документ (g)
4Q285	Книга Войны
4Q286	Благословения (a)
4Q365	переработанное Пятикнижие (c)
4Q372	Апокриф Иосифа (b)
4Q374	Рассуждение об Исходе
4Q376	Апокриф Моисея (b)?
4Q379	Апокриф Иисуса Навина (b)
4Q385a	Псевдо-Моисей (a)
4Q386	Псевдо-Иезекииль (b)
4Q396	Галахическое письмо (c)
4Q397	Галахическое письмо (d)
4Q398	Галахическое письмо (e)
4Q400	Субботные песни (a)
4Q401	Субботные песни (b)
4Q403	Субботные песни (d)
4Q416	Назидание (b)
4Q418	Назидание (d)
4Q423	Назидание (g)
4Q427	Восхваления (a)
4Q430	Восхваления (d)
4Q431	Восхваления (e)
4Q433a	Восхваления – аналогичный текст (B)
4Q462	Повествование C (a)
4Q473	Два пути
4Q491	Свиток Войны (a)
4Q491c	Самовосхваляющий гимн (b)
4Q500	Благословение
4Q504	Речения о светилах (a)

4Q521	«Мессия неба и земли» или «Мессианский апокалипсис»
4Q522	Пророчества Иисуса Навина
4Q524	Храмовый свиток
4Q525	Блаженства
4Q541	Апокриф заветания Левия (арам.) (b)
4Q552	Четыре царства (арам.) (a)
4Q553	Четыре царства (арам.) (b)
4Q558	Видение (арам.) (b)
11Q5	Псалмы (a) или «Молитва избавления»
11Q10	Таргум Иова
11Q11	Апокрифический псалом (a)
11Q13	Мидраш Мелхиседека
11Q19	Храмовый свиток (a)
11Q20	Храмовый свиток (b)

## 2. Вади Мурабба'ат

Mur 20	папирус «Брачный контракт» (арам.)
--------	------------------------------------

## 3. Нахал-Хевер

8HevXII gr	греческий свиток Малых пророков
5/6Hev 40	Ps [P.Yadin 40] (= 5/6Hev 1b)

## Трактаты Мишны и Талмуда

<i>Abod. Zar.</i>	Авода
<i>Abot</i>	Авот
<i>Arak.</i>	Арахин
<i>B. Bat.</i>	Бава Батра
<i>B. Metsia</i>	Бава Мециа
<i>B. Qam.</i>	Бава Камма
<i>Ber.</i>	Брахот
<i>Betsah</i>	Беца
<i>Bik.</i>	Биккурим
<i>Ed.</i>	Эдуйот

<i>Erub.</i>	Эрувин
<i>Git.</i>	Гиттин
<i>Hag.</i>	Хагига
<i>Hor.</i>	Хорайот
<i>Hul.</i>	Хуллин
<i>Ker.</i>	Криттот
<i>Ketub.</i>	Ктуббот
<i>Maas.</i>	Маасрот
<i>Maas. Sh.</i>	Маасер Шени
<i>Mak.</i>	Маккот
<i>Meg.</i>	Мегилла
<i>Meil.</i>	Меила
<i>Menah.</i>	Менахот
<i>Mid.</i>	Миддот
<i>Moed Qat.</i>	Моэд Катан
<i>Naz.</i>	Назир
<i>Ned.</i>	Недарим
<i>Neg.</i>	Негаим
<i>Nid.</i>	Нидда
<i>Ohal.</i>	Охолот
<i>Parah</i>	Пара
<i>Peah</i>	Пеа
<i>Pesah.</i>	Псахим
<i>Qidd.</i>	Киддушин
<i>Rosh Hash.</i>	Рош ха-Шана
<i>Sanh.</i>	Санхедрин
<i>Shabb.</i>	Шаббат
<i>Sheb.</i>	Швиит
<i>Shebu.</i>	Швуот
<i>Sheqal.</i>	Шкалим
<i>Sotah</i>	Сота
<i>Sukkah</i>	Сукка
<i>Taan.</i>	Таанит
<i>Tamid</i>	Тамид

<i>Tehar.</i>	Тохорот
<i>Ter.</i>	Трумот
<i>Yebam.</i>	Иевамот
<i>Yoma</i>	Иома
<i>Zabim</i>	Завим
<i>Zebah.</i>	Звахим

### **Таргумы**

<i>Frg. Tg.</i>	Фрагментарный таргум
<i>Tg. Esth. I, II</i>	Первый или Второй таргум на Книгу Есфирь
<i>Tg. Isa.</i>	Таргум на Книгу пророка Исаии
<i>Tg. Neof.</i>	Таргум Неофит
<i>Tg. Onq.</i>	Таргум Онкелос
<i>Tg. Ps.</i>	Таргум на Псалтирь
<i>Tg. Ps.-J.</i>	Таргум псевдо-Ионафана
<i>Tg. Qoh.</i>	Таргум на Книгу Екклесиаста

### **Другие раввинические труды**

<i>Abot R. Nat.</i>	Авот де-рабби Натан
<i>Ag. Ber.</i>	Аггадат Брешит
<i>Der. Er. Zut.</i>	Дерех Эрец Зута
<i>Meg. Taan.</i>	Мегиллат Таанит
<i>Mek. Exod.</i>	Мехилта Шмот
<i>Mek. R. Ish.</i>	Мехилта де-рабби Ишмаэль
<i>Mek. R. Sim.</i>	Мехилта де-рабби Шимон бар Иохай
<i>Midr.</i>	Мидраш (+ библ. книга)
<i>Midr. Rab.</i>	Мидраш Рабба
<i>Pesiq. Rab Kah.</i>	Псикта де-рав Кахана
<i>Pesiq. Rab.</i>	Псикта Раббати
<i>Pirqe R. El.</i>	Пиркей де-рабби Элиэзер
<i>Rab. (+ библ. книга.)</i>	(библ. книга +) Рабба
<i>S. Eli. Rab.</i>	Седер Элияху Рабба
<i>S. Eli. Zut.</i>	Седер Элияху Зута

<i>Sipra Qed.</i>	Сифра Кдошим
<i>Sipre</i>	Сифрей
<i>Sop.</i>	Софрим
<i>Tanh.</i>	Танхума
<i>Yal.</i>	Ялкут

### ***Ветхозаветные псевдоэпиграфы***

<i>1 En.</i>	эфиопская Книга Еноха
<i>2 Bar.</i>	сирийский Апокалипсис Варуха
<i>2 En.</i>	славянская Книга Еноха
<i>3 Bar.</i>	греческий Апокалипсис Варуха
<i>3 En.</i>	еврейская Книга Еноха
<i>4 Bar.</i>	Апокриф пророка Иеремии
<i>Апoc. Ab.</i>	Апокалипсис Авраама
<i>Апoc. Adam</i>	Апокалипсис Адама
<i>Апoc. El. (C)</i>	коптский Апокалипсис Или
<i>Апoc. Ezek.</i>	Апокриф Иезекииля
<i>Апoc. Sedr.</i>	Откровение Седраха
<i>Апoc. Zeph.</i>	Апокалипсис Софонии
<i>Aristob.</i>	Аристовул
<i>As. Mos.</i>	Вознесение Моисея
<i>Ascen. Isa.</i>	Вознесение Исаии
<i>Ezek. Trag.</i>	
<i>Gk. Апoc. Ezra</i>	греческий Апокалипсис Ездры
<i>Hel. Syn. Pr.</i>	Эллинистические синагогические молитвы
<i>Jos. Asen.</i>	Повесть об Иосифе и Асенефе
<i>Jub.</i>	Книга Юбилеев
<i>L.A.B.</i>	Псевдо-Филон
<i>L.A.E.</i>	Житие Адама и Евы
<i>Lad. Jac.</i>	Лестница Иакова
<i>Let. Aris.</i>	Письмо Аристея к Филократу
<i>Liv. Pro.</i>	Жития пророков
<i>Mart. Isa.</i>	Мученичество Исаии

<i>Odes Sol.</i>	Оды Соломона
<i>Pr. Man.</i>	Молитва Манассии
<i>Ps.-Phoc.</i>	Псевдо-Фокилид
<i>Pss. Sol.</i>	Псалмы Соломона
<i>Sib. Or.</i>	Сивиллины книги
<i>Syr. Men.</i>	Изречения сирийского Менандра
<i>T. Ab.</i>	Завещание Авраама
<i>T. Adam</i>	Завещание Адама
<i>T. Ash.</i>	Завещание Асира
<i>T. Benj.</i>	Завещание Вениамина
<i>T. Dan</i>	Завещание Дана
<i>T. Gad</i>	Завещание Гада
<i>T. Isaac</i>	Завещание Исаака
<i>T. Iss.</i>	Завещание Иссахара
<i>T. Jac.</i>	Завещание Иакова
<i>T. Job</i>	Завещание Иова
<i>T. Jos.</i>	Завещание Иосифа
<i>T. Jud.</i>	Завещание Иуды
<i>T. Levi</i>	Завещание Левия
<i>T. Mos.</i>	Завещание Моисея
<i>T. Naph.</i>	Завещание Неффалима
<i>T. Reub.</i>	Завещание Рувима
<i>T. Sim.</i>	Завещание Симеона
<i>T. Sol.</i>	Завещание Соломона
<i>T. Zeb.</i>	Завещание Завулона

### ***Апостольские Отцы Церкви***

<i>Варнав.</i>	Послание Варнавы
<i>Диогн.</i>	Послание к Диогнету
<i>Ерм. Зап.</i>	Ерма, Заповеди (Книга II)
<i>Ерм. Подоб.</i>	Ерма, Подобия (Книга III)
<i>Муч. Полик.</i>	Мученичество Поликарпа
<i>Полик. Филип.</i>	Поликарп, <i>Послание к Филиппийцам</i>
<i>1-2 Клим. Рим.</i>	Послания Климента Римского



**Библиотека Наг-Хаммади**

<i>Gos. Truth</i>	Евангелие Истины
<i>Trim. Prot.</i>	Трехчастный трактат

**Новозаветные апокрифы и псевдоэпиграфы**

<i>Acts Pil.</i>	Деяния Пилата
<i>Gos. Thom.</i>	Евангелие детства от Фомы
<i>Prot. Jas.</i>	Протоевангелие Иакова
<i>Ps.-Mt.</i>	Евангелие от псевдо-Матфея

**Папирусы**

P.Lond.	греческие папирусы в Британском музее
---------	---------------------------------------

**Труды древнегреческих и древнеримских авторов****АВГУСТИН**

<i>Grad. Bож.</i>	<i>О граде Божиим</i>
<i>Serm. Dom.</i>	<i>О Назорной проповеди</i>

**АВЛ ГЕЛЛИЙ**

<i>Noct. att.</i>	<i>Аттические ночи</i>
-------------------	------------------------

**АПУЛЕЙ**

<i>Apol.</i>	<i>Апология</i>
--------------	-----------------

**ГЕРОДОТ**

<i>Hist.</i>	<i>История</i>
--------------	----------------

**ГОМЕР**

<i>Od.</i>	<i>Одиссея</i>
------------	----------------

**ИЕРОНИМ**

<i>Epist.</i>	<i>Письма</i>
---------------	---------------

**Иосиф Флавий**

<i>Прот. Апиона</i>	<i>Против Апиона</i>
<i>Иуд. древн.</i>	<i>Иудейские древности</i>
<i>Иуд. война</i>	<i>Иудейская война</i>
<i>Life</i>	<i>Автобиография</i>

*ИППОЛИТ*

*Дан.*

*Толкования на Книгу пророка Даниила*

*ИРИНЕЙ*

*ПЕ*

*Против ересей*

*ИУСТИН*

*Апол. I*

*Первая Апология*

*Диал.*

*Разговор с Трифоном-иудеем*

*КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ*

*Пед.*

*Педагог*

*КСЕНОФОНТ*

*Сур.*

*Киропедия*

*Мет.*

*Воспоминания (о Сократе)*

*ОРИГЕН*

*Прот. Цельса*

*Против Цельса*

*Comm. Matt.*

*Комментарий на Ев. от Матфея*

*ПЛАТОН*

*Ер.*

*Письма*

*Госуд.*

*Государство*

*Leg.*

*Законы*

*ПЛИНИЙ СТАРШИЙ*

*Ест. Ист.*

*Естественная история*

*ПЛУТАРХ*

*Жизнеоп. Алекс.*

*Жизнеописание Александра*

*Лис.*

*Жизнеописание Лукулла*

*Quaest. rom.*

*Quaestiones romanae et graecae  
(Aetia romana et graeca)*

*Заст. Бес.*

*Застольные беседы*

*СВЕТОНИЙ*

*Aug.*

*Божественный Август*

*Cal.*

*Гай Калигула*

*Dom.*

*Домициан*

*Nero*

*Нерон*

*СЕНЕКА*

*Ben.*

*О добрых делах*

	<i>Clem.</i>	<i>О милосердии</i>
	<i>Ep.</i>	<i>Нравственные письма (к Луцилию)</i>
ТАЦИТ		
	<i>Ann.</i>	<i>Летопись</i>
	<i>Ист.</i>	<i>История</i>
ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ		
	<i>Abraham</i>	<i>О жизни Авраама</i>
	<i>Agriculture</i>	<i>О сельском хозяйстве</i>
	<i>Alleg. Interp.</i>	<i>Аллегорическое толкование</i>
	<i>Cherubim</i>	<i>О Херувимах</i>
	<i>Confusion</i>	<i>О смешении языков</i>
	<i>Creation</i>	<i>О сотворении мира</i>
	<i>Decalogue</i>	<i>О десяти заповедях</i>
	<i>Dreams</i>	<i>О сновидениях</i>
	<i>Drunkenness</i>	<i>Об опьянении</i>
	<i>Embassy</i>	<i>Посольство к Гаю</i>
	<i>Flaccus</i>	<i>Против Флакка</i>
	<i>Flight</i>	<i>О бегстве и обретении</i>
	<i>Giants</i>	<i>О гигантах</i>
	<i>Good Person</i>	<i>О том, что всякий добродетельный свободен</i>
	<i>Heir</i>	<i>О том, кто наследует божественное</i>
	<i>Hypothetica</i>	<i>Гипотетика</i>
	<i>Joseph</i>	<i>Об Иосифе</i>
	<i>Migration</i>	<i>О переселении Авраама</i>
	<i>Moses</i>	<i>О жизни Моисея</i>
	<i>Names</i>	<i>О перемене имен</i>
	<i>Planting</i>	<i>О насаждении</i>
	<i>Posterity</i>	<i>О потомстве Каина</i>
	<i>Prelim. Studies</i>	<i>О предварительных исследованиях</i>
	<i>QE</i>	<i>Вопросы и ответы к Исходу</i>
	<i>QG</i>	<i>Вопросы и ответы к Бытию</i>

<i>Rewards</i>	<i>О наградах и наказаниях</i>
<i>Sacrifices</i>	<i>О жертвах Каина и Авеля</i>
<i>Sobriety</i>	<i>О трезвости</i>
<i>Spec. Laws</i>	<i>Об особых законах</i>
<i>Unchangeable</i>	<i>О том, что Бог неизменен</i>
<i>Доброд.</i>	<i>О добродетелях</i>
<i>Worse</i>	<i>О том, что худшее склонно напа- дать на лучшее</i>

**ЦИЦЕРОН**

<i>Pis.</i>	<i>In Pisonem</i>
-------------	-------------------

**Современные труды**

AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> . Edited by D. N. Freedman. 6 vols. New York: Doubleday, 1992
ABRL	Anchor Bible Reference Library
AcBib	Academia biblica
ACNT	Augsburg Commentaries on the New Testament
ADP	Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AJT	<i>Asia Journal of Theology</i>
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums
AnBib	Analecta biblica
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> . Edited by J. B. Pritchard. 3rd ed. Princeton: Princeton University Press, 1969
ANETS <sup>t</sup>	<i>Ancient Near Eastern Texts and Studies</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> . Edited by H. Temporini and W. Haase. Berlin: de Gruyter, 1972–
ANTC	Abingdon New Testament Commentaries
ANTJ	Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum
AOTC	Abingdon Old Testament Commentaries
ApOTC	Apollos Old Testament Commentary

ApSem	Approaches to Semiotics
ArBib	The Aramaic Bible
<i>ARJ</i>	<i>Annual of Rabbinic Judaism</i>
ASNU	Acta seminarii neotestamentici upsaliensis
<i>AsTJ</i>	<i>Asbury Theological Journal</i>
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ATDan	Acta theologica danica
<i>ATR</i>	<i>Anglican Theological Review</i>
AUS	American University Studies
<i>AUSS</i>	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
AUSDDS	Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series
BAG	Bauer, W., W. F. Arndt, and F. W. Gingrich. <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . Chicago: University of Chicago Press, 1957
<i>BAR</i>	<i>Biblical Archaeology Review</i>
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBMS	Baker Biblical Monograph Series
<i>BBR</i>	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
BCBC	Believers Church Bible Commentary
BCOT	Biblical Commentary on the Old Testament
BCOTWP	Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms Bauer, W., F. W. Danker, W. F. Arndt, and F. W. Gingrich. <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000
BDAG	Brown, F., S. R. Driver, and C. A. Briggs. <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> . Oxford: Clarendon, 1906
BDB	Blass, F., A. Debrunner, and R. W. Funk. <i>A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . Chicago: University of Chicago Press, 1961
BDF	
BDS	BIBAL Dissertation Series
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie
BFCT	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> . Edited by K. Elliger and W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983
BHT	Beiträge zur historischen Theologie
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BibInt</i>	<i>Biblical Interpretation</i>
BibSem	The Biblical Seminar
BIS	Biblical Interpretation Series
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>
BJS	Brown Judaic Studies
BKAT	Biblischer Kommentar, Altes Testament. Edited by M. Noth and H. W. Wolff
<i>BL</i>	<i>Bibel und Liturgie</i>
BMI	The Bible and Its Modern Interpreters
<i>BN</i>	<i>Biblische Notizen</i>
BNTC	Black's New Testament Commentaries
<i>BR</i>	<i>Biblical Research</i>
<i>BRev</i>	<i>Bible Review</i>
BRS	Biblical Resource Series
<i>BSac</i>	<i>Bibliotheca sacra</i>
BSem	Biblical Seminar
BSL	Biblical Studies Library
BSR	Biblioteca di scienze religiose
BTAT	Beiträge zur Theologie des Alten Testaments
BTh	Bibliothèque de théologie
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
BU	Biblische Untersuchungen
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CBSC	Cambridge Bible for Schools and Colleges

CBSS	Continuum Biblical Studies Series
<i>CBR</i>	<i>Currents in Biblical Research</i>
CC	Continental Commentaries
CCCE	Changing Continuity of Christian Ethics
CCL	Classic Commentary Library
CEB	Commentaire Évangélique de la Bible
CEJL	Commentaries of Early Jewish Literature
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary
CGTSC	Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges
<i>CIJ</i>	<i>Corpus inscriptionum judaicarum</i>
CM	Christianity in the Making
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
ConBNT	Coniectanea neotestamentica or Coniectanea biblica: New Testament Series
ConBOT	Coniectanea biblica: Old Testament Series
COP	Cambridge Oriental Publications
COT	Commentaar op het Oude Testament
<i>CorpCh</i>	<i>Corpus Christianorum</i> (Series Latina)
<i>CovQ</i>	<i>Covenant Quarterly</i>
CSHJ	Chicago Studies in the History of Judaism
<i>CTA</i>	<i>Corpus des tablettes en cunéiforms alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939</i> . Edited by A. Herdner. Mission de Ras Shamra 10. Paris: P. Geuthner, 1963
<i>CTJ</i>	<i>Calvin Theological Journal</i>
<i>CTM</i>	<i>Concordia Theological Monthly</i>
<i>CTR</i>	<i>Criswell Theological Review</i>
<i>CurBS</i>	<i>Currents in Research: Biblical Studies</i>
<i>DBSJ</i>	<i>Detroit Baptist Seminary Journal</i>
DJD	Discoveries in the Judean Desert
<i>DJG</i>	<i>Dictionary of Jesus and the Gospels</i> . Edited by J. B. Green, S. McKnight, and I. H. Marshall. Downers Grove: InterVarsity, 1992. Рус. изд.: Грин Дж., Скот Макнайт, Говард Маршалл, ред. <i>Иисус и Евангелия. Словарь</i> . М.: ББИ, 2003.
<i>DLNTD</i>	<i>Dictionary of the Later New Testament and Its Developments</i> . Edited by R. P. Martin and P. H. Davids. Downers Grove: InterVarsity, 1997

<i>DNTB</i>	<i>Dictionary of New Testament Background</i> . Edited by C. A. Evans and S. E. Porter. Downers Grove: Inter-Varsity, 2000
<i>DPL</i>	<i>Dictionary of Paul and His Letters</i> . Edited by G. F. Hawthorne, R. P. Martin, and D. G. Reid. Downers Grove: InterVarsity, 1993
<i>DRev</i>	<i>Downside Review</i>
<i>DSD</i>	<i>Dead Sea Discoveries</i>
<i>DSSCOL</i>	The Dead Sea Scrolls and Christian Origins Library
<i>EBCNIV</i>	The Expositor's Bible Commentary with the New International Version
<i>EBib</i>	Études bibliques
<i>EBS</i>	Encountering Biblical Studies
<i>ECC</i>	Eerdmans Critical Commentary
<i>EDNT</i>	<i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i> . Edited by H. Balz and G. Schneider. ET. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1990–1993
<i>EGGNT</i>	Exegetical Guide to the Greek New Testament
<i>EKKNT</i>	Evangeltisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>EL</i>	<i>Ephemerides liturgicae</i>
<i>EncJud</i>	<i>Encyclopedia Judaica</i> . 16 vols. Jerusalem, 1972
<i>ERel</i>	Études religieuses
<i>ETL</i>	<i>Ephemerides theologicae lovanienses</i>
<i>ETR</i>	<i>Études thüologiques et religieuses</i>
<i>EUS</i>	European University Studies
<i>EvQ</i>	<i>Evangelical Quarterly</i>
<i>EvT</i>	<i>Evangelische Theologie</i>
<i>ExpTim</i>	<i>Expository Times</i>
<i>FAT</i>	Forschungen zum Alten Testament
<i>FB</i>	Forschung zur Bibel
<i>FBBS</i>	Facet Books, Biblical Series
<i>FF</i>	Foundations and Facets
<i>FN</i>	<i>Filologia neotestamentaria</i>
<i>FoiVie</i>	<i>Foi et vie</i>
<i>FOTL</i>	Forms of the Old Testament Literature



FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FTS	Frankfurter theologische Studien
GNC	Good News Commentary
GNS	Good News Studies
<i>GTJ</i>	<i>Grace Theological Journal</i>
<i>HALOT</i>	Koehler, L., W. Baumgartner, and J. J. Stamm. <i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> . Translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson. 4 vols. Leiden: Brill, 1994–1999
<i>HAR</i>	<i>Hebrew Annual Review</i>
<i>HBT</i>	<i>Horizons in Biblical Theology</i>
HDR	Harvard Dissertations in Religion
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HNTC	Harper's New Testament Commentaries
<i>Hor</i>	<i>Horizons</i>
HT	Helps for Translators
HTKAT	Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
HUT	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
IBC	Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching
<i>IBS</i>	<i>Irish Biblical Studies</i>
ICC	International Critical Commentary
ILPTBTS	International Library of Philosophy and Theology: Biblical and Theological Studies
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
IRT	Issues in Religion and Theology
<i>ISBE</i>	<i>International Standard Bible Encyclopedia</i> . Edited by G. W. Bromiley. 4 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1979–1988
ISBL	Indiana Studies in Biblical Literature
ITC	International Theological Commentary
ITS	International Theological Studies
IVPNTC	IVP New Testament Commentaries

<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
<i>JANESCU</i>	<i>Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JBLMS</i>	Journal of Biblical Literature Monograph Series
<i>JC</i>	Judaica et christiana
<i>JCPS</i>	Jewish and Christian Perspective Series
<i>JE</i>	<i>The Jewish Encyclopedia</i> . Edited by I. Singer. 12 vols. New York: Funk and Wagnalls, 1925
<i>JEPTA</i>	<i>Journal of the European Pentecostal Theological Association</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JGCJ</i>	<i>Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JOTT</i>	<i>Journal of Translation and Textlinguistics</i>
<i>JPC</i>	<i>Journal of Psychology and Christianity</i>
<i>JPSTC</i>	Jewish Publication Society Torah Commentary
<i>JPTSup</i>	Journal of Pentecostal Theology: Supplement Series
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JR</i>	<i>Journal of Religion</i>
<i>JSHJ</i>	<i>Journal for the Study of the Historical Jesus</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JSNTSup</i>	Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSOTSup</i>	Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series
<i>JSP</i>	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
<i>JSPSup</i>	Journal for the Study of the Pseudepigrapha: Supplement Series
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>KEK</i>	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Meyer-Kommentar)
<i>KNT</i>	Kommentar zum Neuen Testament
<i>LBS</i>	Library of Biblical Studies

LCL	Loeb Classical Library
LD	Lectio divina
LEC	Library of Early Christianity
LEH	J. Lust, E. Eynikel, and K. Hauspie, eds. <i>A Greek-English Lexicon of the Septuagint</i> . 2 vols. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992–1996
LLJC	Littman Library of Jewish Civilization
LSJ	Liddell, H. G., R. Scott, and H. S. Jones, <i>A Greek-English Lexicon</i> . 9 <sup>th</sup> ed. with rev. supplement. Oxford: Clarendon, 1996
LSTS	Library of Second Temple Studies
LTPM	Louvain Theological and Pastoral Monographs
LWCOT	Living Word Commentary on the Old Testament
MBCNTS	Mellen Biblical Commentary: New Testament Series
MdB	Le monde de la Bible
MLBS	Mercer Library of Biblical Studies
MNTC	Moffatt New Testament Commentary
MNTS	McMaster New Testament Studies
MSt	Monographien und Studienbücher
MTS	Marburger theologische Studien
NABPRDS	National Association of Baptist Professors of Religion Dissertation Series
NAC	New American Commentary
<i>NBD</i>	<i>New Bible Dictionary</i> . Edited by J. D. Douglas, N. Hillyer, and D. R. W. Wood. 3rd ed. Downers Grove: InterVarsity, 1996. Рус. изд.: Новый библейский словарь. В 2 т. СПб.: Мирт, 2001.
NCB	New Cambridge Bible
NCBC	New Century Bible Commentary
NCIB	New Clarendon Bible
<i>NDBT</i>	<i>New Dictionary of Biblical Theology</i> . Edited by D. Alexander and B. S. Rosner. Downers Grove: InterVarsity, 2000
NEchtB	Neue Echter Bibel
<i>Neot</i>	<i>Neotestamentica</i>
NIBCNT	New International Biblical Commentary: New Testament Series
NIBCOT	New International Biblical Commentary: Old Testament Series

NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
<i>NIDNTT</i>	<i>New International Dictionary of New Testament Theology</i> . Edited by C. Brown. 4 vols. Grand Rapids: Regency Reference Library, 1975–1985
<i>NIDOTTE</i>	<i>New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis</i> . Edited by W. A. VanGemeren. 5 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1997
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIVAC	NIV Application Commentary
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
NovTSup	Supplements to Novum Testamentum
<i>NRTTh</i>	<i>La nouvelle revue théologique</i>
NSBT	New Studies in Biblical Theology
NTAbh	Neutestamentliche Abhandlungen
NTC	The New Testament in Context
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTG	New Testament Guides
NTL	New Testament Library
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
NTR	New Testament Readings
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
NTSI	The New Testament and the Scriptures of Israel
<i>NTT</i>	<i>Norsk Teologisk Tidsskrift</i>
NTTS	New Testament Tools and Studies
NVBS	New Voices in Biblical Studies
<i>NW</i>	<i>Neuer Wettstein: Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus</i> . Edited by G. Strecker and U. Schnelle. 3 vols. Berlin: de Gruyter, 2001–
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
<i>OGIS</i>	<i>Orientalis graeci inscriptiones selectae</i> . Edited by W. Dittenberger. 2 vols. Leipzig: S. Hirzel, 1903–1905
<i>OTE</i>	<i>Old Testament Essays</i>
ÖTK	Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar
OTL	Old Testament Library

OTM	Oxford Theological Monographs
<i>OTP</i>	<i>Old Testament Pseudepigrapha</i> . Edited by J. H. Charlesworth. 2 vols. Garden City, NY: Doubleday, 1983–1985
OTS	Old Testament Studies
<i>OTWSA</i>	<i>Die Oud Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika</i>
PBTM	Paternoster Biblical and Theological Monographs
PFES	Publications of the Finnish Exegetical Society
PG	Patrologia graeca [= Patrologiae cursus completus: Series graeca]. Edited by J.-P. Migne. 162 vols. Paris, 1857–1886
PGC	Pelican Gospel Commentaries
PIBA	Proceedings of the Irish Biblical Association
PiNNTC	Pillar New Testament Commentary
PNTC	Pelican New Testament Commentaries
POuT	De Prediking van het Oude Testament
<i>PRSt</i>	Perspectives in Religious Studies
PTMS	Pittsburgh Theological Monograph Series
<i>QC</i>	<i>Qumran Chronicle</i>
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>ResQ</i>	<i>Restoration Quarterly</i>
<i>RevExp</i>	<i>Review and Expositor</i>
<i>RevQ</i>	<i>Revue de Qumran</i>
RGW	Religions in the Graeco-Roman World
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
<i>RivB</i>	<i>Rivista biblica italiana</i>
RNBC	Readings: A New Biblical Commentary
RNT	Regensburger Neues Testament
<i>RSR</i>	<i>Recherches de science religieuse</i>
<i>RTL</i>	<i>Revue théologique de Louvain</i>
<i>RTP</i>	<i>Revue de théologie et de philosophie</i>
<i>RThom</i>	<i>Revue thomiste</i>
<i>RTR</i>	<i>Reformed Theological Review</i>
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testaments
SB	Sources bibliques

SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBG	Studies in Biblical Greek
SBEC	Studies in the Bible and Early Christianity
SBib	Stuttgarter Bibelstudien
SBL	Studies in Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLEJL	Society of Biblical Literature Early Judaism and Its Literature
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBLSCS	Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies
<i>SBLSP</i>	<i>Society of Biblical Literature Seminar Papers</i>
SBS	Sources for Biblical Study
SBT	Studies in Biblical Theology
ScrHier	Scripta hierosolymitana
ScrM	Scripta minora
SDSSRL	Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature
<i>SE</i>	<i>Studia evangelica I, II, III</i> (= TU 73 [1959], 87 [1964], 88 [1964], etc.)
<i>SEE</i>	<i>Svensk exegetisk ersbok</i>
SFSHJ	South Florida Studies in the History of Judaism
SHJ	Studying the Historical Jesus
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SKKNT	Stuttgarter kleiner Kommentar, Neues Testament
SMBen	Serie monografica di Benedictina: Sezione biblico-ecumenica
SNT	Studien zum Neuen Testament
SNTA	Studiorum Novi Testamenti Auxilia
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SNTSU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
SNTW	Studies of the New Testament and Its World
SOTBT	Studies in Old Testament Biblical Theology
SP	Sacra Pagina
SSN	Studia semitica neerlandica
<i>SR</i>	<i>Studies in Religion</i>
<i>ST</i>	<i>Studia theologica</i>

STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
StPatr	Studia Patristica
StPB	Studia post-biblica
Str-B	Strack, H. L., and P. Billerbeck. <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> . 6 vols. Munich: Beck, 1922–1961
StudNeot	Studia neotestamentica
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SwJT	<i>Southwestern Journal of Theology</i>
SWR	Studies in Women and Religion
TANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter
TB	Theologische Bücherei: Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert
TBC	Torch Bible Commentaries
TBei	<i>Theologische Beiträge</i>
TBN	Themes in Biblical Narrative
TBT	<i>The Bible Today</i>
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> . Edited by G. Kittel and G. Friedrich. Translated by G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> . Edited by G. J. Botterweck and H. Ringgren. Translated by J. T. Willis, G. W. Bromiley, and D. E. Green. 14 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1974–
TF	Theologische Forschung
TGST	Tesi Gregoriana: serie teologia
THKNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
THS	Tyndale House Studies
ThWAT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> . Edited by G. J. Botterweck and H. Ringgren. Stuttgart, 1970–
TI	<i>Theological Inquiries</i>
TJ	<i>Trinity Journal</i>
TJT	Toronto Journal of Theology
TLNT	<i>Theological Lexicon of the New Testament</i> . By C. Spicq. Translated and edited by J. Ernest. 3 vols. Peabody, MA: Hendrickson, 1994
TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>

TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
TPINTC	Trinity Press International New Testament Commentaries
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
<i>TTKi</i>	<i>Tidsskrift for Teologi og Kirke</i>
TUGAL	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
<i>TWOT</i>	<i>Theological Wordbook of the Old Testament</i> . Edited by R. L. Harris and G. L. Archer Jr. 2 vols. Chicago: Moody, 1980
<i>TynBul</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
UBSMS	United Bible Societies Monograph Series
<i>USQR</i>	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
<i>VC</i>	<i>Vigiliae christianae</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	Supplements to Vetus Testamentum
WBC	Word Biblical Commentary
WBT	Wienar Beiträge zur Theologie
WestBC	Westminster Bible Companion
<i>WLQ</i>	<i>Wisconsin Lutheran Quarterly</i>
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZBK	Züricher Bibelkommentare
<i>ZDMG</i>	<i>Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>
<i>ZRGG</i>	<i>Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte</i>
<i>ZTK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>
ZWB	Zürcher Werkkommentare zur Bibel



# ВВЕДЕНИЕ

**Дж. К. Бил и Д. А. Карсон**

Для того чтобы стало яснее, о чем эта книга и какова ее основная цель, уместно было бы упомянуть вопросы, на которые данная книга не отвечает.

Эта книга не посвящена обсуждению современных дискуссий в области герменевтики. Многие методологические вопросы, имеющие прямое отношение к нашей теме, здесь не рассматриваются. Например, вы не найдете в этой книге систематического сравнительного анализа еврейских экзегетических методов с теми, что используют авторы Нового Завета. Дискуссию о том, предполагали ли новозаветные авторы знание контекста цитат читателем или же эти цитаты вырывались из контекста и использовались как текст-доказательство для подтверждения выводов сделанных ранее, мы обсуждать не будем. В книге также не рассматривается развитие типологии после 1939 года, когда Леонард Гоппелт (Leonhard Goppelt) написал свою книгу «Типы» (Typos). Список таких нерассмотренных вопросов можно было бы продолжить.

Мы решили оставить без внимания многие методологические вопросы, потому что о них подробно сказано в других источниках. Кроме того, мы поставили перед собой другую цель – составить книгу, авторы которой были бы хорошо осведомлены в современных дискуссиях по герменевтическим вопросам, но которые посвятили бы себя непосредственному анализу текстов, где авторы Нового Завета цитируют Ветхий Завет или ссылаются на него. Нужно заметить, что даже лучшие работы по методологии обращаются только к избранным текстам, в то время как мы проделали всесторонний обзор всех текстов, где имеет место обращение к древним текстам Священных Писаний. Даже неискушенный читатель очень быстро поймет, что в своей работе над текстами авторы используют многие современные герменевтические методы. Они сами определяли, сколько вступительного материала необходимо посвятить обсуждению методологии, однако их основная задача состояла в непосредственном анализе ветхозаветных цитат и ссылок. Нужно заметить, что на сегодняшний день продолжается дискуссия о том, что следует считать ссылкой. Следовательно, будут проанализированы только те ссылки, которые считаются наиболее вероятными.

Перед каждым автором была поставлена задача осветить в своих комментариях следующие вопросы:

1. Какой контекст цитаты или ссылки в Новом Завете? Другими словами, автор должен был определить предмет обсуждения, ход мысли и, где это важно, литературную структуру, жанр и риторiku отрывка.
2. Какой ветхозаветный контекст отрывка, из которого взята цитата или фраза? Этот вопрос требует не меньше внимания, чем первый. Иногда нужно потратить много сил только на то, чтобы показать, что какая-то короткая фраза действительно взята из этого отрывка Ветхого Завета и ниоткуда больше. Все может быть еще гораздо сложнее. Например, предположив, что Евангелие от Марка содержит мотивы исхода (что само по себе является спорным), достаточно ли обратиться к Книге Исхода, где они впервые раскрываются? Понимал ли Исайя историю исхода так же, как Марк? В таких случаях, несомненно, важно проанализировать использование ветхозаветных тем, текстов и историй в рамках самого Ветхого Завета. Чтобы понять как история о потопе (Быт. 6 – 9) используется во Втором послании Петра, необходимо посмотреть как она используется в остальных книгах Ветхого Завета. Иногда новозаветный автор ссылается на известные тексты, но истолковывает их в соответствии с герменевтическими методами более поздних книг Ветхого Завета. Если этого не учесть, то толкование новозаветного автора может показаться странным и непонятным.
3. Как ветхозаветные цитаты рассматриваются в литературе иудаизма Второго Храма или в раннем иудаизме? Есть множество причин обратить внимание на этот вопрос. Это не значит, скажем, что книга Юбилеев или 4 Ездры столь же авторитетны, как и книга Бытия или Исаии. Тем не менее, иудейские источники могут помочь нам в следующем: 1) они могут показать как тексты из Ветхого Завета рассматривались в других источниках, написанных приблизительно в то же время, что и книги Нового Завета. В некоторых случаях можно обнаружить традицию истолкования, которая отражена и у новозаветных авторов. 2) Иногда они демонстрируют несогласие иудейских комментаторов, что могло объясняться отчасти литературным жанром. Например, в литературе премудрости некоторые темы трактуются иначе, чем в апокалиптических книгах. Ход мысли автора и его аргументация помогает понять, как читались Писания. 3) В некоторых случаях толкования раннего иудаизма противостоят ранним христианским толкованиям. Чем же обусловлена разница в понимании одних и тех же текстов? Экзегетические методы? Герменевтические предпосылки? Литературные жанры? Разные оппоненты? Различные цели? 4) Даже там, где прямую литературную зависимость проследить невозможно, язык раннего иудаизма часто весьма схож с языком новозаветных авторов из-за хронологической и культурной близости. В немногих случаях книги Нового Завета демонстрируют поразительную зависимость от источников, принадлежащих раннему иудаизму (например, Иуда). Важно определить, что следует из этой зависимости?
4. Какие текстологические особенности необходимо учесть при исследовании ветхозаветных цитат в Новом Завете? Какой вариант текста использует

новозаветный автор: масоретский (MT), Септуагинту (LXX) или арамейский (Targum)? Имеет ли место составная цитата или, возможно, автор цитирует по памяти или же ссылается на какую-то форму текста, которая не дошла до нас? Важны ли незначительные изменения? Существуют ли разночтения в древнееврейском тексте, Септуагинте или греческом Новом Завете? И имеют ли эти разночтения какое-либо значение для понимания того, как авторы Нового Завета использует ветхозаветный текст?

5. После проделанного исследования нужно разобраться, как и с какой целью новозаветный автор использует Ветхий Завет. Какова функция ветхозаветной цитаты в Новом Завете? Ограничивается ли она простым повторением знакомых слов или несет с собой что-то большее?

Отец одного из редакторов имел привычку использовать короткие библейские цитаты в разных ситуациях. Он очень хорошо знал Писание, которое давало ему лингвистические образы, с помощью которых он изъяснялся. Если кто-то из его детей жаловался на погоду, он тихо говорил: «Сей день сотворил Господь: возрадуемся и возвеселимся в оный». Он достаточно хорошо знал Библию, чтобы понимать, что контекст цитаты говорит не о погоде и не о нашем отношении к ней. Он помнил, что этот текст записан в одном из ключевых отрывков об отвергнутом камне, и день, о котором радуется псалмопевец, – это тот день, когда камень будет положен во главу угла (Пс. 117, 22-24). Тем не менее, этот псалом давал ему нужные слова, чтобы сказать о милосливом Божьем провидении. Он точно выражал библейскую идею, хотя она и отсутствовала в изначальном контексте слов, процитированных им. Можно ли сказать подобное об авторах Нового Завета? Использовали ли они текст таким же образом?

С другой стороны, может ли новозаветный автор использовать выражение, которое появляется во многих местах Ветхого Завета (такое как «день Господень», особенно распространенное у пророков), не думая о конкретном ветхозаветном отрывке, но указывая на богатое разнообразие обещанных благословений и обещанного суда? В таком случае, новозаветный автор оставался верен своим традициям, при этом не думая о каком-то конкретном отрывке. Например, отдельные ветхозаветные отрывки предсказывают особое посещение Бога, общий смысл которого говорит о суде и благословении, и новозаветные авторы могли использовать это общее значение, применяя его к другому случаю посещения Бога.

Иногда авторы Нового Завета видят аналогии между своими читателями и героями ветхозаветных повествований и извлекают из этих историй нравственные уроки. Как древний израильский народ был спасен из египетского рабства, но большинство не вошло в обетованную землю из-за неверия и непослушания, так и уверовавшие современники Павла и автора Послания к Евреям должны быть стойкими, чтобы спастись (1 Кор. 10, 1-13; Евр. 3, 7-19). Но когда такая аналогия переходит в категорию типологии, исходя из ряда схожих событий?

И еще, как правильно понимать, когда новозаветный автор пишет, что то или иное событие является исполнением ветхозаветного пророчества (например, «это есть предреченное пророком» в Деян. 2, 16)? Читая такие тексты, становится ясно, что категория исполнения пророчеств – необыкновенно гибкая. Через событие может быть исполнено конкретное буквальное предсказание, но иногда оно может исполняться и в другом событии или даже в ряде событий. Часто это называют типологическим исполнением. Тут же возникает следующий вопрос: на каком основании новозаветные авторы приходят к выводу, что пророчество исполнилось: на основании предшествующих событий, которые говорят о непоколебимом Божьем порядке, и поэтому следует ожидать повторения Божьих действий, или все же в некоторых случаях ветхозаветные тексты указывают на конкретные будущие события?

Используют ли новозаветные авторы те же экзегетические приемы и герменевтические предпосылки, что и их необращенные иудейские современники? Чаще всего на этот вопрос отвечают положительно, но все же остается непонятным, почему у двух групп толкователей такие разные толкования текста. Напрашивается вывод: использование одних и тех же экзегетических приемов еще ни о чем не говорит и существуют дополнительные факторы, которые необходимо тщательно исследовать, если мы хотим объяснить почему, к примеру, Гилель и Павел по-разному читают Писания.

6. Какое богословие утверждается в использовании новозаветными авторами ветхозаветных цитат? В каком-то смысле этот вопрос затрагивается в предыдущих, но его следует выделить особо, так как он весьма важен. Например, новозаветные авторы часто применяют к Иисусу отрывки из Писаний, относящиеся к Яхве (в Библии обычно переводится как «Господь»). Это обусловлено богословским убеждением, что Иисус – Бог, вследствие чего все утверждения о Боге можно отнести и к Иисусу. Однако согласно другим отрывкам Бог посылает Мессию или царя из рода Давида, которым является Иисус, что показывает различие между Богом и Иисусом. Тонкости использования этих различий наряду со сложностями новозаветной христологии закладывают основание для того, что со временем будет называться учением о Троице. Таких богословских тем много и о некоторых мы еще скажем ниже. Иногда стоит обратить внимание на то, как богословская тема в Ветхом Завете соотносится с таковой в Новом Завете без какой-либо ссылки на ветхозаветный текст.

По большей части настоящий труд посвящен этим шести вопросам. Большинство авторов отвечали на эти вопросы последовательно для каждой исследуемой цитаты или вероятной ссылки. Менее очевидные ссылки иногда рассматривались в более общих обсуждениях, хотя даже там присутствовали ответы на все эти вопросы. Кроме того, редакторы не настаивали на определенной структуре, поэтому два или три автора писали менее упорядочено, в тоже время не оставляя основные вопросы без внимания.

Напоследок стоит сказать несколько слов, которые помогут читателю получить наибольшую пользу от настоящей работы. Во-первых, следует отметить удивительное разнообразие способов, которыми разные авторы Нового Завета ссылаются на древние Писания. Матфей, к примеру, приводит прямые цитаты, часто с ясными вводными формулами. В Послании же к Колоссянам и Откровении, напротив, прямых и явных цитат почти нет, но в них содержится много ссылок. Некоторые авторы снова и снова возвращаются к определенному ряду глав из Ветхого Завета, другие же охватывают большее количество источников. К этому нужно добавить сложности, связанные с самими книгами Нового Завета, которые буквально зависимы друг от друга (например, Второе послание Петра и Послание Иуды, синоптические Евангелия, Послания к Ефессянам и Колоссянам). Авторы этого комментария решали эти задачи каждый по-своему.

Во-вторых, мы уже говорили, что новозаветные авторы с легкостью применяют к Иисусу различные тексты Ветхого Завета, относящиеся к Яхве. То же самое они делают и с другими образами. Они охотно применяют к церкви многие тексты, которые первоначально относились к Израилю. Иногда сам Иисус становится эсхатологической кульминацией Израиля, что видно из обращения к определенным текстам (например, «из Египта воззвал Я Сына Моего», Мф. 2, 15; Ос. 11, 1), а иногда из-за присутствия известных образов в жизнеописании Иисуса, что воскрешают в памяти события из жизни Израиля. Например, Иисус был искушаем в пустыне сорок дней и сорок ночей, что наряду с цитатами из Второзакония, которые использует Иисус, напоминает о сорока годах пребывания Израиля в пустыне. Этот пример рождает и другой богатый набор ассоциаций, связанных с сыновством. И не удивительно, что Иисуса считают представителем истинного Израиля, ведь то же самое можно сказать о нем и в отношении церкви.

В-третьих, одно из характерных отличий прочтения Ветхого Завета новозаветными авторами и их иудейскими современниками заключается в историческом измерении спасения. Конечно, любая типология требует некой исторической последовательности под руководством полновластного Бога, но здесь сокрыто нечто большее. Например, в Послании к Галатам Павел исправляет общепринятое представление о законе, поместив его после обетования Аврааму, которое уже показало важность оправдания верою и пообещало благословение язычникам. Таким образом, вместо того, чтобы задавать несвоевременный вопрос: «Как угодить Богу?» и отвечать: «Исполнением закона», Павел обращает внимание на поворотные моменты ветхозаветной истории и из хронологической последовательности извлекает нужные уроки. Такая зависимость от истории спасения обнаруживается и в других местах (например, Рим. 4), и не только у Павла (например, Евр. 4, 1-13; Евр. 7). Таким образом, эсхатологическое исполнение началось с приходом Христа и будет завершено в его Второе Пришествие. Есть явные параллели в иудейской литературе (особенно в Кумранских документах), которые говорят о том, что можно было бы назвать «инаугурированной», или открытой эсхатологией (несколько текстов утверждают, что Учитель Праведности дает начало последним дням), что само по себе является важным герменевтическим ключом к пониманию Писаний.

В-четвертых, основывает ли новозаветный автор свое учение на экзегезе древних текстов, или же он обращается к ним, чтобы подтвердить или оправдать то, что уже было утверждено служением, смертью и воскресением Христа? Другими словами, имеет ли значение контекст ветхозаветной цитаты, которую использует автор Нового Завета? Эта проблема гораздо сложнее, чем упомянутые выше. В связи с этим хотелось бы обратить внимание на то, что ученики Иисуса не схватывают его учение на лету, часто не понимая значения его слов, – ведь у них было свое представление о Мессии, основанное на еврейских Писаниях. Они представлены как верные ученики, и в то же время они не спешат смириться с тем, что обещанный Мессия – Страдающий Раб, Божий Агнец-Искупитель, что он будет распят, отвергнут большинством из своего народа и воскреснет, что будет засвидетельствовано Богом. Но как только ученики приняли это, они стали утверждать, что произошло то, о чем говорится в Писании. Они не говорят: «О, если бы вы только могли узнать Иисуса Христа так, как мы, тогда вы смогли бы по-другому читать Библию». Напротив, они сами доказывают на основании Писания, что в Иисусе из Назарета исполнились древние пророчества, хотя вынуждены были признать, что сами неправильно понимали библейские тексты вплоть до воскресения Иисуса. Пятидесятница и последующие откровения пришли к ним посредством Духа, результатом чего стал рост церкви и включение язычников в народ Божий. Напряжение между тем, на чем они настаивали, и тем, что им пришлось признать, существовало еще долгое время, пока опыт не заставил их задуматься о понятии «тайна» – откровении, которое находится в Писаниях, но сокрыто Богом до назначенного времени.

Иными словами, евангелие, которое иногда представлено как то, о чем было сказано в пророчествах и теперь исполнилось, в другое время представлено как то, что было сокрытым, а теперь открыто. Об этом в Новом Завете говорится не только тогда, когда используется греческое слово *mystērion*. Например, Послание к Галатам и Послания Иоанна изобилуют богословским понятием «тайны», хотя самого слово там не встречается. Очевидно, этот сложный вопрос тесно связан с использованием Ветхого Завета новозаветными авторами, которые были уверены, что эти тексты на самом деле означают. Нигде нет и намек на то, что эти авторы пытаются принизить авторитет Писаний, которые мы сейчас называем Ветхим Заветом. Через время внимательный читатель начинает спотыкаться об отдельные случаи этого сложного феномена и пытается синтезировать разные части. Хорошая иллюстрация объяснения этого феномена – простое семя. Семя яблока содержит в себе все, что органически из него вырастет. Никакое исследование невооруженным глазом не сможет определить, что из него вырастет, но как только из семени вырастает яблоня, мы можем сказать, что семя «исполнилось». Что-то похожее происходит и с ветхозаветными текстами, которые раскрываются в Новом Завете. До какой-то степени существует органическая связь, но эта связь может быть не видима как для автора, так и для читателя Ветхого Завета. Также иногда существует творческое развитие значения древнего текста, которое все еще каким-то образом прикреплено к тексту. Чтобы подробно исследовать эти вопросы, потребуется еще одна книга, в которой можно было бы собрать

все экзегетические свидетельства, содержащиеся в этом комментарии, и облечь их в библейско-богословскую форму.

В-пятых, в вопросе взаимосвязи Нового и Ветхого Заветов авторы комментариев использовали историко-грамматический и литературный методы. Прежде всего хотелось бы отметить традиционность такого подхода, а также и то, что он во многом соответствует недавним посткритическим методам, согласно которым книги Ветхого Завета читают как цельные литературные единицы, со всей серьезностью относясь к таким понятиям, как канон, Писание и история спасения (идеи, которые не являются чуждыми для авторов Нового Завета). Кроме того, нельзя забывать, что авторы Нового Завета не рассматривали Ветхий Завет так, как последние полтора столетия это делает историко-критическая ортодоксия.

Итак, без дальнейших слов и размышлений мы переходим к непосредственному изучению новозаветных цитат и ссылок на Ветхий Завет.

# **ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ**

**КРЕЙГ БЛОМБЕРГ**



## **ВСТУПЛЕНИЕ**

Еврейские Писания – или христианский Ветхий Завет – насквозь пронизывают Евангелие от Матфея. Около пятидесяти пяти упоминаний достигают достаточного уровня дословности, чтобы комментаторы, как правило, считали их цитатами – в то время как в остальных трех канонических Евангелиях вместе взятых таких мест шестьдесят пять. Около двадцати таких текстов встречаются только у Матфея. Двенадцать раз Матфей отзывается о месте или теме Писания словом «исполнилось». В дополнение к прямым цитатам в каждой части этого Евангелия можно найти многочисленные аллюзии и отголоски Писания – которых приблизительно в два раза больше чем в Евангелиях от Марка, Луки и Иоанна. Практически под каждый важный богословский момент у Матфея подведено ветхозаветное основание, зачастую – путем добавления отрывков текста к источникам, использованным Матфеем, прежде всего – Евангелию от Марка.

Причины того, что еврейские Писания столь обширно представлены у Матфея, нетрудно обнаружить. Согласно общепринятому преданию ранней церкви, автором этого Евангелия был Левий, также известный как Матфей, один из двенадцати апостолов и обращенный мытарь (см. Мф. 9, 9-13; 10, 3; Мк. 2, 13-17). Благодаря своей профессии Левий, очевидно, принадлежал к грамотному меньшинству населения. Хоть он и работал, пусть косвенно, на римскую оккупационную власть, он оставался иудеем. Его начальное образование и последующее посещение синагоги – даже если он и перестал туда ходить в какой-то момент взрослой жизни – погрузили его в содержание еврейских Писаний и их толкование. Все это, в сочетании с вероятно автобиографическим упоминанием в Мф. 13, 52, приводит некоторых ученых к предположению, что его роль среди последователей Иисуса Христа была подобна роли христианского книжника.

Вероятнее всего, аудитория, для которой писал Матфей, также состояла преимущественно из еврейских христиан, живших предположительно в Антиохии Сирийской и ее окрестностях, около одной седьмой части населения которой составляли евреи. Высказывалось много разных предположений о взаимоотношениях между теми, к кому обращался Матфей, и другими местными евреями, однако большинство исследователей, хоть и небольшое, отдает предпочтение гипотезе о недавнем изгнании из синагоги. Это наилучшим образом объясняет антииудейскую полемику некоторых мест (наиболее яркие из них – Мф. 21, 43; 23, 1-39; 27, 25), где душевные раны, вызванные отторжением от основного течения иудаизма, были еще свежи. В то же время еврейские христиане не оставляли искреннего стремления убедить необращенных родных и близких друзей в том, что Иисус и есть иудейский Мессия, что следование ему есть путь в новый истинный, или свободный, Израиль. Поэтому Матфей мог в то же самое время подчеркивать исконно иудейские ступени Христового служения (Мф. 10, 5-6; 15, 24), отображать все связи с иудейскими писаниями и обращать внимание читателя, через редакторские поправки, на явно иудейские богословские категории – Иисус как Сын Давидов и как мессианский царь и следование ему как практическое воплощение праведной жизни во исполнение Закона.

Даже место Евангелия от Матфея в каноне отражает его связь с еврейскими писаниями. Хотя одно из преданий ранней церкви, сохранившееся поныне, утверждает, что Матфей написал собрание высказываний Иисуса на иврите или арамейском языке, большинство исследователей считают, что Евангелие от Марка было написано ранее, чем от Матфея. Часть свидетельств отцов церкви также указывает на это. Так почему же Евангелие от Матфея было поставлено на первое место, когда выкристаллизовался канон четырех Евангелий, а в конечном счете – и всего Нового Завета? Несомненно, ответ в том, что Евангелие от Матфея содержит самые ясные и частые ссылки на Ветхий Завет. Собрание книг, которые содержат столь же вдохновенное и авторитетное Писание, сопутствующее новому Божьему завету, вполне уместно было начать именно с повествований о его начинателе, Иисусе из Назарета. Из всех четырех евангелий Евангелие от Матфея помогло сформировать наиболее плавный переход от ветхого к новому.

Иногда доводится слышать, как какой-то рьяный апологет ссылается на более чем двести ветхозаветных пророчеств, которые, как учит Новый Завет, исполнились в Иисусе Христе. По мнению таковых, мизерная вероятность того, чтобы все эти события совпали в одном человеке случайно, доказывает мессианскую природу и божественность Иисуса. Проблема, однако, в том, что лишь очень немногие из этих ветхозаветных отрывков были пророческими в исходном контексте. Мих. 5, 2 (цит. в Мф. 2, 6) действительно пророчествует о том, что Мессия будет рожден в Вифлееме, и это пророчество *a priori* исключает большинство самозванных претендентов на мессианство. Но Ос. 11, 1 (цит. в Мф. 2, 15) даже не содержит глаголов в форме будущего времени; отрывок повествует о прошедшем событии: «из Египта воззвал Я Сына Моего». В контексте этого отрывка пророк говорит об Израиле собирательно как о сыне Божьем и вспоминает события исхода. Однако, как будет раскрыто в приведенном ниже сопоставительном комментарии, Матфей лишь следует стандартным (более того, довольно консервативным) формам иудейской типологии в истолковании Писаний. Ключевые деяния Бога повторяются примечательным, заметным образом, так что верующему остается лишь заключить, что в обоих случаях действовала одна и та же, Божья рука. Такая апологетика более тонка, чем в случае непосредственного пророчества, но не менее убедительна.

Некоторые места Нового Завета цитируют Ветхий в основном или исключительно из Септуагинты, греческого перевода еврейских Писаний, появившегося приблизительно за два столетия до рождения Христова. Во многих случаях так же поступает и Матфей, в особенности когда он приводит значительные цитаты из своих источников – Марка и Q (материал, который содержится у Матфея и у Луки, но отсутствует у Марка). Но, по меньшей мере, настолько же часто он выбирает свой путь и отображает, в наиболее важных местах, буквальный перевод еврейского текста или использует еврейский или арамейский вариант, выработанный к тому времени иудейским преданием. Зачастую трудно определить, в каких случаях и насколько однозначно те или иные цитаты приведены по письменным источникам или переведены Матфеем заново. Однако различия в форме позволяют предположить, что он не просто полагался на своих *грекоязычных* предшественников. С учетом того, что к 60 году по Р. Х., когда, по самым ранним оценкам, был готов окончательный вариант Евангелия от Матфея,

среди христиан в Римской империи обращенные из язычников значительно преобладали над евреями, столь последовательные признаки еврейского происхождения не могут не убеждать в том, что Матфей опирался либо на достоверную информацию, либо на очень ранние христианские толкования.

Завершая на этом вступление, мы переходим к самому комментарию. В тех частях текста, где нет явного цитирования Ветхого Завета, мы будем искать наиболее очевидные аллюзии или отзвуки, которые и будут вкратце рассмотрены. Когда же нам встретится более явное цитирование, мы будем останавливаться и проводить анализ по следующим пунктам: новозаветный контекст, ветхозаветный контекст, упоминание в иудейских источниках, текстуальная история, используемая герменевтика и богословское применение.

## Мф. 1, 1-17

Самый первый стих Евангелия от Матфея наводит читателя на мысль о том, что Ветхий Завет будет играть в нем очень важную роль: «Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Аврамова» (Мф. 1, 1). Фраза *biblos geneleos* может быть отзвуком греческого названия первой книги Библии (*genesis*) или просто переводиться «родословие», предвзяв раздел Мф. 1, 2-17 и отражая частое использование в Писании перечня предков как показателя происхождения (идентичную фразу см. в Быт. 2, 4; 5, 1 в LXX). Что еще более вероятно, эта фраза, которую можно истолковать как «происхождение», может относиться ко всему Мф. 1 – 2 (ср. Быт. 5, 1 как вступление к Мф. 5, 1 – 9, 29). То, что Иисус есть Христос, определяет его как иудейского Мессию, долгожданного Спасителя Израиля. Даже имя Иисус – греческая форма еврейского Иешуа – напоминает о пришедшем на смену Моисею освободителе Божьего народа. Будучи потомком Давида, Иисус приходит как царь Израиля (см. в особенности 2 Цар. 7, 11b-16; *Pss. Sol.* 17:21 – 18:7); как семя Авраамово он благословит собою все племена земные (Быт. 12, 1-3). Более подробный разбор отрывков Евангелия от Матфея, в которых ВЗ не цитируется прямо, см. в работе Бломберга (Blomberg 1992) и в других общепринятых комментариях.

Родословие Иисуса содержит как раз достаточное число предков («родил» может означать «был предком») для составления трех последовательностей по четырнадцать имен каждая, вероятно, с использованием гематрии (числового значения суммы еврейских гласных) имени דָּוִד («Давид»), равной 14 (4 = ד, 6 = ו, 4 = ד). Первая последовательность завершается Давидом, вторая – переселением в Вавилон, значительным поворотным моментом в истории Израиля (4 Цар. 25). Все имена, от Авраама до Зоровавеля, упоминаются в Ветхом Завете. Патриархи Авраам, Исаак, Иаков и Иуда – среди центральных действующих лиц Быт. 15 – 20. Другие мужские имена в Мф. 1, 2-6а полностью соответствуют 1 Пар. 1, 3-15. Все имена от Соломона до Иосии (Мф. 1, 6b-11) встречаются в 1 Пар. 3, 10-14, если учесть, что Азария и Озия – одно лицо (ср. 4 Цар. 15, 1-2 и 2 Пар. 26, 3). Иехония (Мф. 1, 12) – это вариант имени Иоаким, упомянутый вместе с Салафиилем и Зоровавелем в 1 Пар. 3, 17-19. Остальные имена (от Авиуда до Иакова) иначе не упоминаются. Наиболее полное рассмотрение родословий в Евангелиях см. у Мэссона (Masson 1982). Женщины

в родословии Иисуса представляют еще больший интерес, чем мужчины. Фамарь, Раав, Руфь и Вирсавия («бывшая за Уриею», [Мф. 1, 6]) были неиудейками. Более того, они были под обоснованным или необоснованным подозрением в порочных связях с мужчинами (см. соотв. Быт. 38; Ис. Нав. 2; Руфь 3; 2 Цар. 11). Мария была иудейкой, но она испытала на себе клеймо внебрачного зачатия, вызывавшего подозрения у тех, кто не верил в непорочное рождение. См. далее работу Бломберга (Blomberg 1991a).

## **Мф. 1, 18-25**

Отрывок Мф. 1, 18 – 2, 23 – это повествование Матфея о младенчестве, построенное вокруг пяти текстов ВЗ. Выбор материала в этом разделе полностью обусловлен этими цитатами. В первом абзаце их влияние распространилось даже на выбор слов в Мф. 1, 18 («во чреве»), Мф. 1, 20 («се») и Мф. 1, 21 («родит... Сына»), полностью взятых из строк Ис. 7, 14, процитированных в Мф. 1, 23 (ср. подобные обетования в Быт. 16, 11; 17, 19). Возможно, Матфей также хотел, чтобы читатели вспомнили о бездетных женах патриархов, чьи утробы были открыты Богом для чадородия, в особенности Сару, (Быт. 21, 1-7), Рахиль (Быт. 30, 22-24) и Анну (1 Цар. 1, 20). Благовещение через ангелов, конечно, неоднократно встречается в ВЗ (напр., Быт. 16, 11-12; Суд. 13, 3-7), как и откровение во сне (см. особ. Быт. 37; 40; Дан. 2; 7; см. тж. Gnuse 1990). Слова ангела, обращенные к Иосифу, напоминают нам о том, что Иосиф также был потомком Давида (Мф. 1, 20); Иисус обладал правами на мессианство и по линии матери, Марии, и по линии приемного отца, Иосифа. Упоминание о нем как о человеке праведном, слова благовещения о рождении и данное во сне увещание не бояться перекликаются с Божьими обетованиями Аврааму о его сыне Исааке (см. особенно Быт. 17, 19; см. также Erickson 2000). И как уже говорилось ранее, имя Иисус (Мф. 1, 21) – это просто греческий эквивалент Иешуа, популярного еврейского имени, которое распространилось, несомненно, благодаря героическому образу вождя Израиля после Моисея, носившего это же имя.

– Мф. 1, 23 –

### ***А. Новозаветный контекст***

Иосиф обручен с Марией, но до заключения брака и близости между ними он узнает о том, что она беременна. Несомненно, весьма расстроившись, он, однако стремится свести к минимуму позор для нее, поэтому намеревается отпустить ее без огласки – таков способ формального разрыва иудейской помолвки. Однако ангел Божий является ему во сне, объясняя, что дитя было зачато посредством Духа Святого, и повелевая ему не прекращать приготовлений к браку и назвать дитя Иисусом («Яхве есть спасение»), поясняя, что он будет спасителем своих людей, но не от физического притеснения римских оккупантов, а от духовного порабощения их грехами. Иосиф повинует, и в завершение этого отрывка Матфей подчеркивает сверхъестественную

природу этого зачатия, поскольку молодая чета воздерживается от близости не только после бракосочетания, но и после рождения Иисуса.

В этих знаменательных событиях Матфей усматривает исполнение пророчества о рождении от девы (Ис. 7, 14), что подкрепляется именем этого ребенка – Эммануил, или «с нами Бог» (Ис. 8, 8.10).

### **Б. Ветхозаветный контекст**

Господь обращается к Ахазу, царю Иудеи, предлагая ему избрать знамение в подтверждение Божьего обетования о том, что Господь поразит двоих царей из северных земель, которые в то время угрожали Иуде (Ис. 7, 10-11), Рецина, царя сирийского, и Факея, царя израильского (см. Ис. 7, 1). Ахаз отказывается, говоря, что не будет искушать Господа (Ис. 7, 12), но Исаия, выступая от имени Бога, упрекает Ахаза в том, что тот затрудняет Бога своим ответом, вероятно, распознав его неискренность (Ис. 7, 13). Далее следует знаменитое пророчество о неперменном рождении ребенка у молодой женщины брачного возраста (евр. *‘almâ*; общепринято считать, что этому еврейскому слову не следует приписывать какого-либо большего значения. См., напр.: Walton 1997; ср. NRSV), и о том, что это дитя будет знамением от Бога (Ис. 7, 14). Прежде нежели этот младенец достигнет возраста, в котором будет уметь отвергать худое и избирать доброе, земли царей, внушающих страх, будут опустошены (Ис. 7, 15-16). Но раньше чем сказанное успевают истолковать как добрую весть, пророк добавляет, что их заменит еще худший враг – Ассирия (Ис. 7, 17).

Кто же этот необычный ребенок? Хотя горстка очень консервативных ученых настаивают на том, что здесь следует усматривать исключительно мессианское пророчество (напр., Motyer 1993: 84–86; Reymond 1989), большинство признают, что оно хотя бы отчасти должно было исполниться в дни Исаии, с учетом явных утверждений в Ис. 7, 15-16. Многие предполагали, что речь идет о сыне царя Ахаза, царе Езекии, о некоем безымянном пророке или же, собирательно, об остатке в Израиле (подробное рассмотрение этих и сходных экзегетических вариантов см. в работе: Willis 1980: 157–69). Тем не менее, наиболее вероятное истолкование пророчества Исаии соотносится с его же сыном, Магер-шелал-хаш-базом (напр., Oswalt 1986–1998: 1:213). Ис. 8, 3, где представлен этот сын, звучит подобно Ис. 7, 14, повествуя, как Исаия приступил к пророчице, и она зачала и родила сына с символическим именем («спешит

---

#### *Мф. 1, 23*

Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον Μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός.

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

#### *МТ Ис. 7,14*

הַנְּהַיְהוּא הַעֲלִמָה הַרְהוּ וְיִלְדֶת בֶּן וְקָרָא בֶן עֲמָנּוּאֵל

#### *LXX Ис. 7, 14*

...ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουηλ.

#### *СП Ис. 7,14*

...се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Эммануил.

---

грабеж, ускоряет добыча»). Следующий стих повторяет содержание Ис. 7, 15, описывая, как богатства Дамаска (в Араме) и добычи самарийские (в Израиле) будут разграблены, прежде чем дитя научится говорить: «Отец мой, мать моя» (Ис. 8, 4). Этот же сын назван Эммануилом в Ис. 8, 8, что в Ис. 8, 10 истолковано: «С нами Бог». Здесь становится понятно, почему Матфей связывает эти два места из Исаии. В Ис. 8, 18 Исаия называет своих сыновей Магер-шелал-хаш-база и Шеар-ясува (ср. Ис. 7, 3) – в качестве указаний и предзнаменований в Израиле, – и это возвращает нас к знамению, обещанному Богом в Ис. 7, 11.14. Но в Ис. 9, 1-7 изображено более отдаленное будущее, поскольку в Галилею вернулись изгнанники. Здесь, в Ис. 9, 6, вновь описано рождение чудесного младенца, который будет наречен Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира, который будет править на престоле Давида и укрепит царство всеобщей справедливости вовеки – пророчества, которые вряд ли могли бы исполниться в лице обычного земного царя.

### **В. Упоминание в еврейских источниках**

К сожалению, не существует заведомо дохристианских еврейских текстов, проливающих свет на значение Ис. 7, 14. Однако, Септуагинта переводит *'almâ* как *parthenos*, греческий термин, который куда более соответствует смыслу слова «девственница». Это позволяет предположить, что еще до новозаветной эры, по крайней мере, некоторые евреи пришли к выводу, что места в Ис. 7–9 связаны и что следует ожидать еще одного, долгосрочного исполнения пророчества о рождении царя-мессии, предвестием которого будет более сверхъестественное зачатие (Hindson 1978: 67–70; см. также Nagner 1993: 20). Послехристианские иудейские источники иногда связывают этот текст с Езекией, в котором также усматривается прообраз Мессии (напр., *Num. Rab.* на Ис. 7, 48; см. Davies and Allison 1988–1997: 1:213); и маловероятно, чтобы мессианское истолкование было впервые предложено тогда, когда использование этого текста в христианской апологетике было уже известно. Следует, однако, признать, что у нас нет точных данных об иудейском толковании дохристианского периода.

### **Г. Текстуальная история**

В Масоретском тексте, в Септуагинте и у Матфея первая часть предложения звучит одинаково: «Дева во чреве примет и родит Сына». Далее в Масоретском тексте написано: «И (она) наречет имя ему», в то время как по Септуагинте: «И наречете имя ему», а Матфей пишет: «И нарекут имя ему». Септуагинта также содержит форму третьего лица множественного числа, поэтому возможно, что Матфей следовал варианту формы Септуагинты (Menken 2004a: 117–31). Возможно также, что он писал на семитизированном варианте греческого, в котором третье лицо множественного числа в чем-то подобно страдательному залогу: «И будет наречено имя ему» (в русском неопределенно-личная форма. – Прим. перев.) (Archer and Chirichigno 1983: 95). И, что может быть еще более вероятно, поскольку «они» или «их» у Матфея явно относится к людям, чьи грехи простит Иисус (Мф. 1, 21), это изменение может просто отображать парафраз, использованный Матфеем для того, чтобы цитата более соот-

ветствовала контексту. Браун (Brown 1993: 152) отмечает, что это – наиболее общепринятое объяснение.

#### ***Д. Используемая герменевтика.***

Как уже отмечалось, некоторые консервативные богословы рассматривают это место как прямое предсказание. Большинство ученых отрицают наличие какого бы то ни было элемента предсказания (подробно см. J. D. W. Watts 1985: 98–104). Однако по сравнению с этими подходами предпочтительной представляется гипотеза двойного исполнения (в отношении герменевтики вообще см. Blomberg 2002b; в отношении этого конкретного отрывка см. Gundry 1994: 25). Матфей признавал, что сын Исаии исполнил ту грань пророчества, которая предполагала рождение ребенка в ближайшем будущем. Но более обширный, эсхатологический контекст, особенно Ис. 9, 1-7, говорит о сыне, чей образ не ограничен лишь сыном Исаии, но который будет божественным, мессианским царем. Эта грань пророчества исполнилась в Иисусе (подобное мнение см. Schibler 1995: 103–4), ведь он, несомненно, родился от молодой женщины брачного возраста, сохранившей девственность.

Независимо от того, были ли Матфею известны ранние истолкования Ис. 7, 14, говорящие о не знавшей близости женщине, «совпадение», состоящее в рождении Иисуса от девы было слишком поразительным, чтоб не быть действием провидения. Матфей и в самом деле мог говорить о том, что пророчество Исаии исполнилось во Христе. Каноническая форма Исаии уже указывала на это двойное истолкование (Williamson 1998).

#### ***Е. Богословское применение.***

Основной доктринальный смысл, вкладываемый Матфеем, конечно же, христологический. Непорочно зачатый Иисус – не только мессианский царь, но и воплощение божественного присутствия среди его народа. Обе эти темы занимают важное место в Евангелии от Матфея, первая из них – в особенности в повествовании о младенчестве и о страстях Христовых (см. Nolan 1979), а вторая проходит красной нитью по всему повествованию Матфея (ср. Мф. 28, 18-20; см. Kupp 1996). Здесь также недалеко и до сотериологии, с обетованием спасения от греха. Такое переопределение истинного рабства звучит еще более остро на фоне римского империализма, с которым сталкивались евреи первого века (см. Carter 2000). Более широкий контекст, как у Исаии, так и у Матфея, напоминает о том, что оборотная сторона этих предложений спасения – осуждение отвергающих его (Watts 2004).

#### ***Мф. 2, 1-12***

От сверхъестественного зачатия Иисуса Матфей переходит к повествованию о волхвах. Читатели-евреи, несомненно, знали, что Вифлеем был родным городом Давида, предка царя-мессии (1 Цар. 16, 4). Звезда, которая вела волхвов, могла напомнить о Чис. 24, 17, мессианском тексте в еврейском апокалипсическом мышлении,

где образно говорится о восходящей от Иакова звезде и восстающем от Израиля жезле (см. Viviano 1996). В этом событии волхвы, возможно, заменяют собою Валаама в качестве маловероятных свидетелей Божьего искупления, пришедших из-за пределов Израиля (Davies and Allison 1988–1997: 1:231). Весь Иерусалим встревожился (Мф. 2, 3) – это может перекликаться с 2 Цар. 4, 1. Стих 11, вероятно, указывает на Пс. 71, 10-11.15, в котором говорится о царях отдаленных стран, несущих дары и дань правителю Израиля, или на Ис. 60, 6, где сказано, что из Савы придут, принесут золото и ладан (Brown 1993: 187–88). Дейвиз и Эллисон (Davies and Allison 1988–1997: 1:250–51) находят возможное соотношение образов Иисуса и Соломона и здесь, отчасти благодаря тому, что золото и ладан стойко ассоциируются с храмом, построенным Соломоном (3 Цар. 10, 2, 25; 1 Пар. 9, 29; 2 Пар. 9, 24; Неем. 13, 5, 9). В Ветхом Завете верные израильяне поставлены выше чужеземных волхвов (Быт. 41; Исх. 7–10; Дан. 2), но здесь, в Мф. 2, ситуация меняется.

– Мф. 2, 6 –

### А. Новозаветный контекст

#### Мф. 2, 6

Καὶ σὺ Βηθλέεμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ.

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

#### МТ Мих. 5, 1

הָאָנֹכִי בֵּית־לְחֵם הַחֵמָה עֵיר הַצִּיּוֹן לְאֶפְרַיִם  
וְהָיָה מִשָּׁל מִשְׁלַל מִשְׁלַל מִשְׁלַל מִשְׁלַל

#### LXX Мих. 5, 1

...καὶ σὺ Βηθλεεμ οἶκος τοῦ Εφραθα ὀλιγοστός εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰουδα ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα ἐν τῷ Ἰσραηλ.

#### СП Мих. 5, 2

И ты, Вифлеем-Ефрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле.

Прямая цитата из Ветхого Завета в этом отрывке говорит о месте рождения Иисуса. События всего отрывка Мф. 2, 1-12 связаны с Вифлеемом. Сверхъестественная звезда ведет волхвов к близлежащей столице, Иерусалиму (Мф. 2, 1-3). Ирод, посоветовавшись со священниками и книжниками, узнаёт, что Мессии должно родиться в ближнем селении (Мф. 2, 4-6). Он настаивает на том, чтобы волхвы вернулись и известили его об увиденном; однако они получили во сне предостережение (вероятно, от ангела) не делать этого (Мф. 2, 7-12).

### Б. Ветхозаветный контекст

Михей, пророчествуя в восьмом веке до Р. Х., предупреждал Израиля и Иуду о грядущем суде. Как часто бывало у ветхозаветных пророков, в его словах плотно переплетены краткосрочные и долгосрочные пророчества. Мих. 4, 6-13 попеременно предсказы-



вает удаленное во времени возвращение из плена (Мих. 4, 6 – 8, 13) и более близкий суд (Мих. 4, 9-12). В начале Мих. 5 продолжается вторая тема (Мих. 5, 1), но вся глава в целом возвращает читателя к более отдаленному будущему, обещая правителя, который будет пасти в силе Господней, в величии имени Господа Бога и принесет мир (Мих. 5, 2-5а).

Действительно, с помощью целого ряда правителей Ассирия однажды будет повергнута (Мих. 5, 5b-6), и остаток Израиля возликует (Мих. 5, 7-9) и очистится от прежнего идолопоклонства (Мих. 5, 10-15). В этом контексте Мих. 5, 2 естественнее всего воспринимается как мессианское пророчество. Михей осознанно предсказал, что крохотное селение Вифлеем станет родиной царя Израиля, происхождение которого из начала, от дней вечных. Хотя и не так явно, как Ис. 9, 6, последнее выражение предполагает царя, который будет не просто человеком (см. McComiskey 1985: 427). Некоторые ученые рассматривают Мих. 5, 3 как осознанную ссылку на Ис. 7, 14: «имеющая родить» и завершить времена, когда Израиль был оставлен, и есть та дева, которая сверхъестественным образом зачнет (L. C. Allen 1976: 345). Однако общепринятый в пророчестве мотив мессианских мук рождения указывает на *совокупные* страдания Израиля достаточно часто, так что такая аллюзия весьма маловероятна.

## ***В. Упоминание в иудейских источниках***

Таргум малых пророков довольно явно трактует этот текст как мессианский: «И ты, Вифлеем-Ефрафа, *ты, что был слишком мал, чтобы считаться между тысячами дома Иудина*, из тебя произойдет *предо мною помазанник*, который должен установить *владычество* в Израиле и которого *имя упоминаемо было* из начала, от дней вечных» (все переводы из таргумов малых пророков приведены по работе Cathcart and Gordon 1989. Здесь и далее курсив указывает на отличия таргумов от Масоретского текста).

Титул «помазанник» означает мессианского царя, но дополнение «которого *имя упоминаемо было*» не дает толкователям предположить божественную природу Мессии и тем поставить под вопрос еврейский монотеизм. В других послехристианских раввинистических произведениях признано, что Мессии надлежит родиться в Вифлееме (напр., *Tg. Ps.-J. Gen.* 35:21), поэтому нет причин оспаривать утверждение Евангелия о том, что эта информация была общепринятой еще в первом веке. В Мф. 2, 5 говорится, что Ирод узнал об этом от иудейской элиты, спросив совета, в то время как в Ин. 7, 42 описаны сомнения слушавших Иисуса в Иерусалиме в том, что он Мессия, поскольку они были уверены, что он родился в Галилее, а не в Вифлееме, как «сказано... в Писании».

В *Sib. Or.* 8:479 также пишется: «О Вифлееме сказано, что он есть указанная свыше родина Слова» (Charlesworth 1983–1985: 1:428). Это явно христианская вставка, но, как и свидетельства у Матфея и Иоанна, она отражает убежденность в том, что евреи уже пришли к согласию о месте рождения Мессии.

### Г. Текстуальная история

Буквальный перевод Мих. 5, 1 в Масоретском тексте (5, 2 СП) звучит так: «И ты, Вифлеем-Ефрафа, малый (или незначительный) между тысячами (или родами) Иудиными, из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле...». Мих. 5, 1 в Септуагинте (5, 2 СП) переведен достаточно буквально, за исключением добавления «дома» перед «Ефрафа» и изменения «тысячами» на «тысяченачальниками». Матфей дословно воспроизводит Септуагинту во фразе «и ты, Вифлеем», заменяет «дом Ефрафа» на «земля Иудина», добавляет «ничем не» перед «меньше», меняет форму прилагательного на превосходную «наименьший», заменяет «тысяченачальников» на «воевод», опускает «Мне», но приводит «ибо из тебя произойдет» дословно по Септуагинте. Последняя фраза Мф. 2, 6 – возможно, вдохновленная темой Мих. 5, 4 (Keener 1999: 103n87) – следует стилю и словам 2 Цар. 5, 2: «Который упасет народ Мой, Израиля», причем последние пять греческих слов в точности соответствуют Септуагинте. Возможно, присутствует и аллюзия на почти идентичное высказывание в 1 Пар. 11, 2.

Форма текста Матфея напоминает подход таргумов и мидраша, где некоторые слова Масоретского текста зачастую воспроизведены в точности, некоторые – перефразированы, вставлены дополнительные тексты и комментарий-толкование (это сходство было излишне преуменьшено в работе: Heater 1983 и преувеличено в работе: Petrotta 1985; 1990). Словесный параллелизм недостаточно выражен, чтобы говорить об использовании Септуагинты в качестве основы. «Земля Иудина» могла быть заменена Матфеем на «Ефрафа» для того, чтобы разъяснить читателям, что речь идет именно о Вифлееме в пяти милях к югу от Иерусалима, а не о Вифлееме в Галилее (см. Нав. 19, 15) (Archer and Chirichigno 1983: 157). Добавление «ничем не» перед «меньше» создает противоречие по форме, но не по сути (Carson 1984: 88). Вифлеем был незначителен по меркам мира сего, но, осененный рождением Мессии, он перестал быть незначительным – по крайней мере, в глазах Божьих. Остальные отличия текста Матфея от Септуагинты не меняют сути текста, вполне могут происходить из его собственного перевода Масоретского текста и подчеркивают царственное, Давидово происхождение того, о ком говорит автор (Gundry 1994: 29; Менкен [Menken 2004a: 255–63] утверждает, что Матфей использовал особый источник М).

### Д. Используемая герменевтика

Это единственный ветхозаветный текст в Мф. 1 – 2, который невозможно явно описать как исполнение пророчества. Если Мф. 2, 6 – это продолжение речи иудейских правителей, возможно, Матфей «не пожелал вложить слова исполнения пророчества в уста враждебных первосвященников и книжников» (Luz 1989: 130). Это единственный текст из пяти, относящихся к повествованию о младенчестве, который можно рассматривать с помощью схемы непосредственной связи пророчества и исполнения, без множественных или более глубоких уровней смысла или использования типологии. Михей предрек, что Мессии надлежит родиться в Вифлееме, и ныне это произошло (см. Hagner 1993: 29–30; Lust 1997: 82).

## Е. Богословское применение

Четыре ветхозаветных цитаты в Мф. 2 имеют общую тему или ключевые места, игравшие важную роль в рождении и младенчестве Христа: Вифлсем, Египет, Рама и Назарет (Stendahl 1960). Христологически, Матфей описывает Иисуса как мессианского пастыря (ср. Иез. 34). Мф. 2, 1-12 в целом противопоставляет правомерное царство и владычество Иисуса несправедливой роли Ирода и иудейских правителей, многие из которых были им же назначены (Blomberg 1991a). Поскольку Мессия открывает век спасения для Божьего народа, здесь также присутствуют сотериологические выводы, но они не настолько явны, как в Мф. 1, 18-25.

### Мф. 2, 13-15

Все содержание этого краткого отрывка продиктовано необходимостью разъяснить исполнение пророчества Осии. Подобно тому, как Моисей был спасен после указа об избиении израильских мальчиков (Исх. 1, 15 – 2, 10), так и Иисус избавлен от избиения младенцев в Вифлееме. Возможно, Матфей вспоминал и о 3 Цар. 11, 40, когда оформлял это краткое повествование именно таким образом.

– Мф. 2, 15 –

### А. Новозаветный контекст

Третья из пяти ветхозаветных цитат, определяющих смысл Мф. 1, 18 – 2, 23, повествует о бегстве святого семейства в Египет и возвращении оттуда. Ангел Господень предупреждает Иосифа о том, что Ирод будет искать младенца Иисуса, чтобы убить его, и поэтому им следует покинуть страну. Они повинуются и остаются там до смерти Ирода (2, 13-15а). Матфей не повествует о возвращении семейства из Египта до Мф. 2, 19-23, поскольку перед этим происходит еще одно событие, в котором он усматривает исполнение пророчества: избиение младенцев в Вифлееме и окрестностях (Мф. 2, 16-18). Он, однако, упоминает пророчество об «исходе из Египта» уже здесь, чтобы создать пять отдельных отрывков, говорящих о пяти случаях исполнения пророчества. Поэтому нам приходится добавить то, что здесь указано неявным образом: именно возвращение младенца Иисуса из Египта после того, как святое семейство укрылось там от Ирода, соответствует словам Осии о том, что сын Божий был призван из Египта.

---

Мф. 2, 15

Ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου.  
...из Египта воззвал Я Сына Моего.

МТ Ос. 11, 1

וּמִצְרַיִם קָרָאתִי לְבְנִי

LXX Ос. 11, 1

...ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ.

СП Ос. 11, 1

...из Египта вызвал сына Моего.

---

## **Б. Ветхозаветный контекст**

Ос. 11, 1 – это простое и ясное упоминание об исходе. В 10 главе Осия уже описал прежние славные дни Израиля, на смену которым пришла порочность современного ему поколения. Ос. 11 следует этой же модели. Ос. 11, 1 отражает синонимический параллелизм: «Когда Израиль был юн, Я любил его и из Египта вызвал сына Моего». Израиль – сын; Божья любовь является в том, что он спасает Израиль от рабства в Египте. Но в Ос. 11, 2-7 оплакивается все большее отступничество Израиля от Господа и предрекается в будущем его возвращение в рабство – изгнание в Египет (Ос. 11, 5 RSV). Однако, как это всегда бывает у пророков, завершающие слова Божьи – о восстановлении. Стихи 8–11 содержат выразительное описание того, что Бог никогда не оставит свой народ окончательно и что он однажды выведет их из изгнания.

## **В. Упоминание в иудейских источниках**

Исход как событие регулярно рассматривался в раввинистической литературе как образ спасения в грядущую мессианскую эпоху (см. Str-B 1:85–88). Однако до наших дней не дошли иудейские тексты, датированные ранее или позднее первого века, в которых бы прямо проводилась связь между Ос. 11, 1 и этим образом или же говорилось о понимании этого текста как явно мессианского.

## **Г. Текстуальная история**

Септуагинта использует сложный глагол *metakaleō* («призывать»), в то время как у Матфея употреблен простой *kaleō* («звать»). В Септуагинте еврейское «сына моего» заменено на «его детей», вероятно, из-за того что Ос. 11, 2 далее упоминает Израиль через местоимение третьего лица множественного числа. Матфей в своем переводе восстанавливает «Сына Моего». Оба изменения можно рассматривать как внесение правок в Септуагинту ради большего соответствия Масоретскому тексту, но цитата слишком короткая для того, чтобы однозначно указывать на литературный источник (в отличие от следующей работы: Menken 2004a: 133–42). Матфей, вполне возможно, создавал свой собственный, независимый буквальный перевод с еврейского.

## **Д. Используемая герменевтика**

Имели место попытки доказать, что «сын» в Осии – термин мессианский, как и в других местах Ветхого Завета (напр., Пс. 2, 7; 88, 27-28; 2 Цар. 7, 14; и особ. Чис. 24, 7-8 LXX, где Бог вывел из Египта мессианскую звезду и жезл как отдельного человека, а не израильтян как народ [как в Масоретском тексте]; см. Kaiser 1985: 49). Но ни один из четырех (в тексте СП. – Прим. перев.) случаев употребления слова «сын» у Осии этого вовсе не предполагает. Это слово использовано просто для указания на буквального, биологического отпрыска (Ос. 1, 1.3.8) и для сравнения Израиля с неразумным ребенком (Ос. 13, 13). Предполагалось также, что Осия сознательно использовал мессианское прочтение повествования об исходе (Sailhamer 2001), но эта связь выглядит

слишком тонкой (McCartney and Enns 2001). Возможно, однако, предположить, что Чис. 24, 8 LXX в сочетании с историей Иисуса привели Матфея к Ос. 11, 1 (Davies and Allison 1988–1997: 1:262).

Но еще лучший подход – рассматривать упоминание Ос. 11, 1 у Матфея как пример чистой типологии, как «признание соответствия между событиями Ветхого и Нового Завета исходя из неизменности природы и принципов действия Божьего» (France 1985: 40; см. также Goppelt 1982). Необязательно, чтобы ветхозаветный автор рассматривал это событие как обращенное в будущее; для верующих евреев само наличие столь разительного сходства между Божьими действиями в истории, особенно в важнейшие моменты откровения и искупления, могло убедить их в совпадении, уготованном провидением. Поскольку в истории толкования нередко злоупотребляли понятием «типология», некоторые авторы предпочитают говорить об *историческом соответствии* или *совпадении по подобию*, что, по сути, означает то же самое (см. Snodgrass 2001: 215; Howard 1986). То, что Израиль был выведен из Египта, и то, что Израиль будет вновь изгнан туда и вновь возвращен, и что младенцу-Мессии также пришлось возвращаться из Египта – слишком явный набор аналогий для того, чтобы списать их на случайности. Бог, несомненно, действовал во всей череде событий (см. Garrett 1997: 220–22; ср. Nagner 1993: 36). Логика эта не идентична классическому методу доказательств от пророчеств, используемому на протяжении большей части истории церкви, но, с учетом предполагающегося им теистического мировоззрения, она была настолько же привлекательна для иудеев первого века.

### ***Е. Богословское применение***

«Из Египта» – первое из нескольких подобий между повествованием о детстве Иисуса у Матфея и событиями из жизни Моисея, что побуждает некоторых ученых говорить о христологическом портрете Иисуса как нового Моисея (об этой теме у Матфея в более общем плане см. Allison 1993; Aus 2004). Этот мотив, однако, заметнее в иных местах, здесь же более выражено подобие Израилю как народу. Здесь хорошо просматривается мотив нового исхода (France 1981). Более того, Иисус окажется верен там, где неверен был народ; во многих отношениях он повторяет историю Израиля в целом (см. Kupes 1991). Еще заметнее убежденность Матфея в том, что Иисус есть Божий Сын – и как царственный Мессия, и ввиду его неповторимой близости с Отцом. Луз (Luz 1989: 146) отмечает, что Сын – единственный христологический титул, употребленный во всем Мф. 2, и это придает ему еще большую важность. О тесной связи между титулами «Сын Божий» и «Мессия» у Матфея, см. работу Kingsbury 1975, но обратите также внимание и на важные уточняющие условия в работе Versepunt 1987. В более общем смысле, этот отрывок повествует о Божьей заботе по отношению к его народу.

### ***Мф. 2, 16-18***

Четвертый ветхозаветный отрывок, в котором Матфей обнаруживает сходство с событиями, окружающими рождение Иисуса, объясняет содержание этого коротко-

го раздела. Избиение младенцев напоминает о приказе фараона еврейским повитухам умерщвлять всех младенцев мальчиков (Исх. 1, 15 – 16, 22).

– Мф. 2, 18 –

### **А. Новозаветный контекст**

Матфей впервые указывает имя пророка, которого цитирует, – в данном случае Иеремии. Когда Ирод понимает, что волхвы ушли, ничего не сообщив ему, он принимает решение истребить всех младенцев мужского пола в Вифлееме и его окрестностях в возрасте до двух лет, «по времени, которое выведал от волхвов» (Мф. 2, 16). Это значит, что к тому времени могло пройти около двух лет с рождения Иисуса. Конечно же,

это чудовищное истребление принесло неизмеримые страдания матерям, утратившим детей (Мф. 2, 17-18).

*Мф. 2, 18*

Φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη, κλαυθμὸς καὶ ὄδυρμὸς πολὺς· Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσίν.

...глас в Рама слышен, плач и рыдание и вопль великий; Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться, ибо их нет.

*МТ Иер. 31, 15*

הָיָה בְּרָמָה נְשָׁמַע נְהִי בְּכִי תַמְרוּרִים רַחֵל מְבַבֵּי  
עַל-בְּנֵיהָ מֵאֲנָה לְהַנְחֶה עַל-בְּנֵיהָ כִּי אֵינָן

*LXX Иер. 38, 15*

...φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη θρήνου καὶ κλαυθμοῦ καὶ ὄδυρμου Ῥαχὴλ ἀποκλαυμένη οὐκ ἤθελεν παύσασθαι ἐπὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς ὅτι οὐκ εἰσίν.

*СП Иер. 31, 15*

...глас в Рама слышен, плач и рыдание и вопль великий; Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться, ибо их нет.

### **Б. Ветхозаветный контекст**

Почти вся тридцать первая глава Иеремии описывает будущую эпоху нового Божьего завета с его народом, когда он вернет их на свою землю, простит их грехи и благословит их миром и процветанием. Стихи 1-14 и 16-20 излагают все эти темы. Стихи 21-22 призывают Израиль вернуться на землю и к вере, исходя из только что провозглашенных Иеремией Божьих обетований. Стихи 23-30 вновь принимают форму пророчества о будущем, подводя читателя к отрывку, который явно говорит о грядущем новом завете (Иер. 31, 31-35), отрывку, который подробно цитируется в Евр. 8, 8-12 как

пророчество, исполнившееся в Иисусе (ср. тж. Евр. 10, 16-17). Сам Иисус упоминал об этом новом завете в словах о хлебе и чаше во время последней Вечери (Лк. 22, 20; 1 Кор. 11, 25), как и Павел, противопоставляя время до и после своего обращения (2 Кор. 3, 6). И среди этих чудесных обетований укрывается Иер. 31, 15, единственный в этой главе стих, отражающий текущее бедственное положение уведённых в Ассирию и Вавилон пленников. Еврейские матери видели, как их сыновья шли в бой, как одни погибали, а другие были уведены в плен в далекие земли. Еще многие были силой выведены из Израиля, чтобы не дать этому народу восстановить военную мощь в будущем. Рама находится в десяти километрах к северу от Иерусалима; уводимые в плен жители иудейской столицы проходили ее на пути к землям северных завое-

вателей (Иер. 40, 1). Итак, Рама находилась приблизительно на том же расстоянии от Иерусалима к северу, что и Вифлеем – к югу, вдоль той же дороги. Сказано, что Рахиль была погребена на дороге в Вифлеем (Быт. 35, 19-20), а точнее – у предела Вениамина (1 Цар. 10, 2), а это очень близко к Раме. Итак, вполне естественно, что олицетворением скорбящих матерей Израиля стал образ «Рахили, плачущей о детях своих». Киоун, Скализ и Сматерс (Keown, Scalise, and Smothers 1995: 119) отмечают, что Рахиль – исключительно уместный образ для такого олицетворения: она умерла по дороге в землю обетованную (Быт. 35, 19), ее последние слова были о скорби (Быт. 35, 18), смерть при родах стала свидетельством ее безграничной материнской любви; и, как мать Израиля, она не забывает о детях своих (Ис. 49, 15). То, что детям Рахили вместе с остальными сыновьями Иакова также пришлось оставить землю обетованную (Быт. 42 – 50), делает такое олицетворение еще более уместным, хотя сама Рахиль к тому времени уже умерла. Харрисон (Harrison 1973: 136), однако, считает, что здесь изображен дух Рахили, оплакивающий плен из посмертия; в этом случае ей надлежало бы оплакивать и бегство ее семьи из Ханаана. Дальнейшие связи между семьей Иакова и словами Иеремии заметны в том, что Иаков отказался принять утешения, когда утратил Иосифа (Быт. 37, 35) и когда о том говорили как об умершем (особ. Быт. 37, 30; 42, 32.36). «Даже когда все кажется безнадежным, Бог готов вести человека дальше» (Brown-Guttoff 1991: 185).

### ***В. Упоминание в иудейских источниках***

Таргум Иеремии (*Tr. Jer.* 31:15) звучит так: «Так говорит Господь: голос слышен в вышних мира, дома Израилева, чей плач и вопль о пророке Иеремии, когда Навузардан, вождь убийц, отослал его из Рама, и горькое рыдание тех, кто плачет о бедствии Иерусалима, как она плачет о детях своих и не хочет утешиться о детях своих, ибо они уведены в плен» (все переводы из таргума Иеремии приведены по Nauward 1986). Олицетворенный образ Рахиль заменен буквальным указанием на дом Израилев, ее дети прямо определены как пророк Иеремия и другие жители Иерусалима, а загадочное еврейское «ибо их нет» объясняется тем, что народ был уведен в плен. Заметно и стремление объяснить, почему Рама упомянута в исходном ветхозаветном тексте, откуда и указание на поступок Навузардана (см. Иер. 40, 1). Все эти объяснения подробно излагают буквальный смысл более поэтического Масоретского текста и соответствуют пониманию этого отрывка, которое мог предполагать Матфей. В более поздней раввинистической литературе Рахиль становится совершенным образом скорбящей (Whitters 2006: 236–37). Но ни здесь, ни в других древних произведениях иудейской литературы нет оснований предполагать, что кто-либо ожидал повторения подобных событий в связи с рождением Мессии.

### ***Г. Текстуальная история***

В Масоретском тексте буквально говорится: «Голос слышен в Раме, вопль и рыдание и горе; Рахиль плачет о детях своих и не принимает утешения о детях своих, ибо его нет» (так в *BHS*, но во всех древних версиях написано: «ибо их нет», что

может соответствовать тексту еврейского оригинала). Иер. 38, 15 LXX дает достаточно буквальный перевод всего этого отрывка, упуская, однако, первую фразу «о детях своих», которая так или иначе была повтором. Матфей следует тексту Септуагинты дословно в первой синтагме, опускает первый из трех терминов, обозначающих «плач», употребляет два оставшихся в более удобочитаемом именительном падеже (вместо родительного в Септуагинте), добавляет прилагательное *polys* («великий» вопль – разумное толкование), заменяет сложное среднее причастие «плачущая» на простую форму действительного залога (стилистическое улучшение), восстанавливает до Масоретского текста первую фразу «о детях своих» (и убирает вторую там, где в Септуагинте она сохранена) и использует более буквальный греческий глагол для перевода слова «утешать». Десять греческих слов из Матфея, в точности соответствующих Септуагинте, могут быть свидетельством литературного заимствования, которое, в сочетании с редактированием, дало более удобочитаемый и, в то же время, более буквальный перевод с еврейского. Однако слова, приведенные дословно – наиболее естественный вариант для перевода, а то, что Матфей решил удалить первую из употребленных в Масоретском тексте фраз «о детях своих» а не вторую, может указывать на независимый перевод с еврейского. Соарес Прабху (Soares Prabhu 1976: 253) придерживается промежуточного подхода: «Здесь мы видим таргумический перевод с еврейского, возможно, напоминающий Септуагинту в некоторых деталях».

#### Д. Используемая герменевтика

Матфей обращается к типологии, очень сходной с той, которую мы уже видели в Мф. 2, 15 и Ос. 11, 1. Текст Иеремии – не пророчество о будущем, он даже не использует форму будущего времени. Однако сходство с матерями в окрестностях Рамы, оплакивающими утрату детей, – слишком разительное, чтобы верующему иудею увидеть в этом простое совпадение; здесь очевиден промысел Божий. То, что Рама напоминает о гробнице Рахили и о том, как за столетия до того ее дети уходили в плен, делает такой выбор ветхозаветной цитаты еще более уместным. Дейвис и Эллисон (Davies and Allison 1988–1997: 1:269) отмечают, что два других ветхозаветных пророчества, упоминающих Раму, также указывают на бедствия (Ис. 10, 29; Ос. 5, 8), так что «Рама, возможно, рассматривается как город печали *par excellence*». Кинер (Keener 1999: 111) отмечает, что некоторые более поздние раввины даже говорили, что Иаков похоронил Рахиль в Вифлееме, чтобы она могла молиться за изгнанников, уводимых в ту сторону». Иеремия уже использовал материал из Бытия в несколько типологическом аспекте, в новом контексте Вавилонского пленения; насколько же более уместно то, что Матфей делает то же в контексте рождения Мессии, особенно с тем, что почти вся глава Иер. 31 открыто говорит о грядущем новом времени. Матфей, вполне возможно, рассчитывал на то, что проникательный слушатель-еврей также услышит отзвук Иер. 31, 16, ведь Бог сразу же призывает матерей Израиля удержаться от рыдания, поскольку за их труд есть награда, а их дети однажды вернуться из неприятельского плена. Более того, события в Мф. 2, 13-18 связаны: угроза со стороны Ирода побудила Иосифа и его семью бежать в Египет, но они вернуться, как пленники за столетия до них, о чем и говорится в последней цитате-свидетельстве исполнении пророчества (см. Becking 1994).



## Е. Богословское применение

Матфей продолжает указывать на ключевые географические местности, связанные с исполнением пророчества в событиях детства Христа. Как было только что отмечено, в отзвуке возвращения из плена мог быть намек на эсхатологию. Младенец Иисус может соответствовать образу нового Моисея: подобно младенцу Моисею, Иисус спасся от смерти, которая, по приказу злого правителя, постигла мальчиков-младенцев вокруг него. И это, конечно же, напоминает нам о характере Божьего провидения и всевластия. Бог не предотвращает происходящее в этом мире ужасное зло, даже когда оно касается относительно невинных людей (см. Knowles 1993: 52). Это происходит и в Ветхом, и в Новом Завете как явное свидетельство падения (Быт. 3, 14-19; Рим. 8, 20-23). Но то, что Матфей признает в этом всем Божий промысел, пусть даже не прямой, также напоминает нам о том, что, как говорил Павел, Бог во всем содействует ко благу любящим его (Рим. 8, 28). Бог сохранил жизнь Мессии во время устроенного Иродом избиения, чтобы Иисус воплотил в жизнь замысел Божий, включая и искупление грехов человечества (вспомним Мф. 1, 21; ср. 27, 25), и победу над тем самым злом, которое стало причиной этой нынешней несправедливости (см. Erickson 1996). Хагнер пишет: «Опять же, в понимании Матфея, Иисус воспринимается как тот, кто подводит итог всему, пережитому Израилем, и приводит это к исполнению» (Hagner 1993: 38). А если, как указано выше, Матфей предполагал таргумическое прочтение, он мог также усматривать в Иисусе нового и более великого Иеремию (т. е. страдающего пророка, который также побывал в Египте [Иер. 43 – 44]; см. Menken 1984).

## Мф. 2, 19-23

Явление ангела во сне Иосифу в Мф. 2, 19 создает литературное *inclusio* с Мф. 1, 20 (см. комментарий на Мф. 1, 18-25). Стих 20(б) указывает на Исх. 4, 19, повторяя его почти дословно: «Ибо умерли (все), искавшие души (твоей или младенца)». Но если в Исходе Бог велел Моисею вернуться в Египет, здесь он указывает Иосифу покинуть Египет. Весь этот абзац в целом готовит почву для последней в Мф. 1 – 2 цитаты об исполнении пророчества: «Он Назореем наречется» (Мф. 2, 23).

Слова, предворяющие эту фразу, похожи на те, что стоят перед остальными прямыми цитатами из Ветхого Завета в повествовании Матфея о детстве Христа. Только ни один ветхозаветный текст не говорит о том, что кто-либо будет назван Назореем! Нет такого утверждения и ни в одном из известных апокрифических или псевдоэпиграфических текстов. Что же тогда дает Матфею повод говорить об исполнении пророчества? Были предложены три вероятных объяснения. Во-первых, это может быть игра слов, построенная на сходстве между словами «назорей» и евр. *nēser* («отрасль»), особенно в свете использования этого термина как именованья Мессии в Ис. 11, 1 (см. Hagner 1993: 41–42; Pesch 1994: 174). Во-вторых, он, возможно, использует слово «назорей» как презрительную кличку для человека из незначительного малого города Назарет в Галилее – такое же отношение, похоже, проявляется у Нафанаила в Ин. 1, 46: «Из Назарета может ли быть что доброе?» Ис. 53, 2 – текст, который христиане связывают с Иисусом в образе страдающего Отрока и где говорится о том, кто взошел,

как росток, не имея ни вида, ни величия, которые привлекали бы к нему людей – может переключаться с восприятием назаретян как провинциалов или деревенщины (см. France 1985: 88–89). В-третьих, возможно, Матфей указывает на Суд. 13, 7 где Бог говорит матери Самсона, что ее сын будет назореем. Кроме того, этот стих также содержит обетование о том, что женщина понесет и родит сына, подобно Мф. 1, 21 (см. Menken 2004a: 161–77). Хотя Иисус не был назореем в буквальном смысле (предполагавшем воздержание от спиртного и отказ от стрижки волос), в нем можно увидеть человека с даром Божьим, которому Дух Божий придавал сил, как когда-то Самсону (Berger 1996; J. A. Sanders 1994). Или же «назорей» могло означать «святой», и Матфей мог обращаться к Ис. 4, 3, заменяя первое из этих слов вторым (Brown 1993: 223–25; Soarés Prabhu 1976: 215).

То, что это единственное место во всем Евангелии, где Матфей ссылается на пророков во множественном числе (а не на одного пророка) как на источник цитируемого текста Ветхого Завета, предполагает, что он заведомо имеет в виду не прямую цитату из одного текста-источника, но сборную тему, раскрытую через несколько пророческих текстов. Дейвиз и Эллисон (Davies and Allison 1988–1997: 1:275) отмечают, что Ин. 7, 38; Рим. 11, 8 и Иак. 4, 5, цитируя Писание, на самом деле приводят в лучшем случае парафраз нескольких мест Ветхого Завета. Этому есть и раввинистический пример из *b. Ketub.* 111a. Действительно, речь здесь идет более чем об одном отрывке. Интересно, что и Ис. 11, 1, и 53, 2 упоминают «росток», хотя и не используют при этом одинаковые слова в еврейском оригинале. Вероятно, Матфей вкладывал первые два из упомянутых нами значений в этот стих. По написанию, из греческого слова, употребленного в Мф. 2, 23 (*Nazōraios*) труднее вывести «назореем», чем «назарянином», поскольку чередование долгого *o/a* наблюдалось в других примерах галилейского диалекта арамейского языка, а *o/i* – нет (Ruger 1981). Трудно также представить, что Матфей хотя бы в переносном смысле представлял Иисуса как назорея, ведь служение Христа было далеким от аскетизма назореев.

Какими бы ни были точные истоки этой цитаты, которую уместнее воспринимать как аллюзию, Матфей продолжает проявлять интерес к «святой географии», связанной с ранними годами Иисуса. В зависимости от свойств этой аллюзии, он и здесь может продолжать тему Иисуса как грядущего царя, или же указывать на страдающего отрока или помазанного Духом Святым.

## Мф. 3, 1-17

Матфей переходит непосредственно к событиям, которые знаменуют начало служения Иисуса в зрелости. Как и в остальных трех Евангелиях, здесь необходимо представить Иоанна Крестителя. Единственная прямая цитата из Ветхого Завета во всем Мф. 3 использована ближе к началу (Мф. 3, 3), но вся глава показывает, как Иоанн исполняет это пророчество, приготавливая путь Господу. Это приготовление включает в себя призыв Израиля к покаянию – обычная тема пророков Ветхого Завета; символом его является крещение, отличительный признак служения Иоанна (Мф. 3, 1-12). Его кульминацией станет крещение, преподанное Иоанном самому Иисусу (Мф. 3, 13-17). В целом о теме Иоанна Крестителя в Евангелиях, см. Webb 1991.

## – Мф. 3, 1-12 –

Иудейская пустыня (Мф. 3, 1) напомнит читателям-евреям о Моисее, который увел Израиль в пустыню и вывел из нее (см. Числа). Близость царства небесного (Мф. 3, 2) может напомнить о различных текстах, от мессианских псалмов до Даниила, возвещающих будущее установление более совершенного царства Божьего. Иоанн намеренно одевается, как пророк (Мф. 3, 4), следуя примеру Ильи (4 Цар. 1, 8; ср. Зах. 13, 4). Питался он, как аскет-пустынный (Исх. 16, 31; об акридах в качестве пищи см. Лев. 11, 22). Бегство от Божьего гнева (Мф. 3, 7) может перекликаться с текстом пророчества Захарии в Зах. 14, 5. Представление о том, что национальность евреев гарантировала их духовную безопасность (Мф. 3, 9) восходила к избранному статусу Израиля как единственного народа, с которым Бог вступил в завет (см. Второзаконие), но неоднократное осуждение и следовавшее за ним искупление на протяжении ветхозаветной истории должны были бы показать очевидную беспочвенность такого самодовольства. Метафорический образ секиры, лежащей при корне деревьев (Мф. 3, 10) может перекликаться с Ис. 10, 34 (Bauckham 1995). Эсхатологический огонь появляется в Ис. 66, 24. То, что неевреи могут стать причастниками благословения Авраама, отражает Божье обетование, данное патриарху еще в Быт. 12, 1-3. «Идущий за мною» в Мф. 3, 11, вероятно, следует воспринимать как мессианский титул, указывающий на Пс. 117, 26 и возможно перекликающийся с Пс. 39, 8 (см. Kirchevel 1994). Крещение водой может напомнить о духовном очищении, предреченном в таких текстах, как Иез. 36, 25-27. Дух и огонь связаны в Ис. 4, 4 и 30, 27-28 (Davies and Allison 1988–1997: 1:317).

## – Мф. 3, 3 –

**А. Новозаветный контекст**

Матфей вновь использует формулу «он тот, о котором сказал пророк» и, как и в Мф. 2, 17, называет имя пророка – на сей раз Исаии. Такое вступление весьма подобно тем, что мы уже видели в Мф. 1 – 2, за исключением слова «исполнить» как такового. Гандри (Gundry 1994: 44) полагает, что Матфей сознательно избегает здесь этого слова, применяя его лишь в текстах, говорящих об Иисусе. Это также первая из цитат Ветхого Завета, где он следует Марку, и единственная из тех, что использованы у Марка, для которой Матфей использовал такую сложную формулу вступления.

**Мф. 3, 3**

Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.

...глас вопиющего в пустыне, приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему.

**МТ Ис. 40, 3**

קול קורא במדבר פנו דרך יהוה ישרו בַּעֲרָבָה  
מסלֵה לְאֵלֵהינוּ

**LXX Ис. 40, 3**

Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν

**СП Ис. 40, 3**

Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему.

Греческий текст цитаты в Мф. 3, 3 в точности соответствует тексту в Мк. 1, 3. Однако Марк приводит более продолжительную, составную цитату, включая в нее и части Мал. 3, 1, которые Матфей использует в более позднем контексте (Мф. 11, 10). В Ин. 1, 23 приводится более короткий отрывок из Ис. 40, 3, который приписывается непосредственно Иоанну Крестителю и формулируется несколько иначе, что может отражать независимое предание.

Все три Евангелия относят этот текст к проповеди Иоанна Крестителя. Очевидно, истолковывая «в пустыне» как указание на место, где звучит глас вопиющего, Матфей видит в проповеди Иоанна в пустыне Иудейской (Мф. 3, 1) исполнение пророчества Исаии. Его проповедь покаяния (Мф. 3, 2), символ которого – обряд крещения (Мф. 3, 6), а суть – в понятиях бегства от гнева Божьего (Мф. 3, 7) и принесения плода (Мф. 3, 8), соответствует призыву Исаии: «Приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в стпсн стези Богу нашему» (Ис. 40, 3). Далее Иоанн объясняет, что моральное очищение народа, к которому он призывает, на самом деле предшествует служению того, кто гораздо более велик, и кто будет крестить Духом и огнем, и принесет обетованное спасение и суд Господень (Мф. 3, 11-12).

### ***Б. Ветхозаветный контекст***

Ис. 40, 3 находится практически в самом начале второй части Исаии (Ис. 40 – 66), в которой пророческий взор внезапно обращается от нынешнего суда к будущему восстановлению после вавилонского плена. Мотиер (Motyer 1993: 300) придерживается менее популярного мнения о том, что Исаия говорит только о пришествии Бога к своему народу, и не относит этих слов к возвращению пленников из Вавилона, но Ис. 35, 8-10 делает такое предположение маловероятным. Глава 40 начинает эту часть книги с провозглашения утешения Иерусалима, чьи грехи, по заверению Божьему, были прощены (Ис. 40, 1-2). Ис. 40, 3 возвращается к образам Ис. 26, 7, где сказано, что Бог уравнивает стезю, или путь, праведника.

Но даже земля и ее рельеф метафорически меняются: в Ис. 40, 4 описывается понижение гор, наполнение долин, выпрямление кривых мест. И тогда явится слава Господня, и ее увидит все человечество (Ис. 40, 5). Ничто в непосредственном контексте Ис. 40 не дает основания предположить, что Исаия говорит о ком-либо кроме самого Яхве, который вернется, чтобы царствовать над Израилем (Goldingay 2005: 5-7). Однако, упоминания об особых сыновьях в Ис. 7 – 9 и о мессианской отрасли в Ис. 11 вместе с песнями грядущего Раба Божьего (Ис. 42) указывают на то, что Бог явит себя через особым образом помазанного посредника. Образы «пастырства» в тексте, находящемся очень близко к рассматриваемому (Ис. 40, 11), также хорошо сочетаются с другими пророчествами, в которых мессия уподобляется пастырю (см. Иез. 34).

### ***В. Упоминание в иудейских источниках***

Наиболее значимые дохристианские примеры использования Ис. 40, 3 в иудейской литературе относятся к Свиткам Мертвого моря. *Устав Общины* гласит:

*И когда они стали общиной в Израиле, в соответствии с этими устройствами им следует отделиться от обитания людей греха и идти в пустыню, чтобы там открыть Его стезю. Как написано: «В пустыне, приготовьте пути (Яхве), выпрямите в степи дорогу для нашего Бога». Это изучение закона, заповеданного им чрез руки Моисея, чтобы поступать в соответствии со всем, что было открыто от века и до века, и в соответствии с тем, что открыли пророки чрез его святого духа. (1QS VIII, 12–16) (Все цитаты из Свитков Мертвого Моря переведены с издания: García Martínez and Tigchelaar 1997).*

Итак, можно сказать, что Ессеи в Кумране рассматривали свою монашескую общину как исполнение Ис. 40, 3. Это же истолкование отражено в аллюзии на это место Писания в 1QS IX, 19–20. Аллюзия в 1QS IV, 1–2 через метафору «выпрямления путей» выражает установление справедливости, истины и почтения к Божьим заповедям. Более полная прямая цитата из Ис. 40, 1–5 использована во фрагменте еще одного кумранского свитка (4Q176 1–2 I, 4–9), но контекст недостаточно сохранился для того, чтобы мы могли определить, как она была использована. С точки зрения весьма отличной, фарисейской ветви иудаизма, вероятно, на этот текст указывает *Pss. Sol.* 8:17, когда говорит о правителях Иудеи (вероятно, буквальных), которые выравнивали неровные дороги в Иерусалим, чтобы приготовить путь для входившего в город римского генерала-завоевателя Помпея. Такой прием вполне уместен для царя; ирония, однако, в том, что царем этим был чужеземный завоеватель. Другие тексты, в особенности апокалипсические, указывают на Ис. 40, 4–5 и описанные здесь преобразования рельефа и ожидание славы Господней в контексте грядущей новой эпохи (*1 Еп.* 1:6; *Вар.* 5, 7; *Ас. Мос.* 10:4; см. Вгооке 1994: 130–31). *Таргум Исаии* в этом месте смещает центр внимания с пришествия Яхве на возвращение народа (Snodgrass 1980: 27).

### ***Г. Текстуальная история***

В Масоретском тексте этот стих начинается так: «Глас вопиющий в пустыне приготовьте путь Господу», что в Септуагинте переведено, по сути, буквально (изменен лишь падеж причастия: «вопиющего»). Матфей, как и Марк, дословно следует Септуагинте. Но параллелизм в ветхозаветном стихе, казалось бы, требует согласования «в пустыне» со словами «приготовьте путь» (как в следующей строке, с «прямыми сделайте стези»), а не со словами «глас вопиющего», как в Евангелиях. Далее по Масоретскому тексту: «Прямой сделайте в пустыне дорогу Богу нашему», что в Септуагинте переведено как «прямыми сделайте стези Богу нашему», опуская повтор «в пустыне». Матфей и Марк снова следуют Септуагинте дословно, за одним исключением: замена «Богу нашему» на «ему», что вряд ли меняет смысл.

### ***Д. Используемая герменевтика***

Важность различия между «гласом вопиющего в пустыне» и «в пустыне приготовьте путь» часто преувеличивают. Но на самом деле и то, и другое соответствует служению Иоанна Крестителя; он (или евангелисты) мог легко заметить двойственный смысл в положении этой фразы в еврейском тексте, как часто поступали раввины

в своих истолкованиях. Однако еврейский текст позволяет предположить и то, что этот двойной смысл был вложен изначально (Taylor 1997: 25–29).

Исаия имел в виду временное исполнение в виде возвращения изгнанников из дальних стран в Израиль. Однако в его словах уже используются образы исхода, и вполне естественно, что евангелисты применили эти образы к более великому возвращению из (духовного) плена, ключом к которому стало служение Иисуса, на которое, в свою очередь, указывал Иоанн своей проповедью (см. Childs 2001: 299). А с учетом того, что ни одно возвращение из Вавилона (или Персии, Греции или Рима) никогда даже не приближалось к тому, чтобы действительно завершить тяжкую неволю Израиля, искупить его грехи, или выровнять (даже метафорически) все его кривизны; и, несомненно, ни одно событие до пришествия Христа не являло славы Божьей всему человечеству – разумно будет предположить, что Исаия имел в виду и более отдаленное, величественное исполнение. Хагнер (Hagner 1993: 48) говорит по этому поводу: «Слова Исаии звучат в контексте утешения и избавления из плена, но в то же время они указывают и на исполнение их Мессией». По крайней мере, именно так они воспринимались общиной в Кумране, чтобы применить эти слова к себе – показывая тем самым, что новозаветная герменевтика не была неким неслышанным ранее истолкованием текста.

### *Е. Богословское применение*

Естественно, что после пришествия Иисуса и уверования в него как в Мессию, Матфей и Марк ассоциировали предтечу, Иоанна Крестителя, с ветхозаветными пророчествами, говорящими о том, кто приготовит к грядущей мессианской эпохе. Поэтому «Господь» в этой цитате – это не просто упоминание о Яхве, но об Иисусе как Божьем самооткровении. Однако основная смысловая нагрузка этой цитаты – не столь христологическая, как этическая: людям надлежит покаяться и показать свое покаяние жизнью, чтобы должным образом принять грядущего царя. Кроме того, «место расположения Иоанна символизирует наступление нового исхода, последнего времени спасения и цену, которую истинный пророк Божий должен быть готов заплатить за свое призвание: полное отделение от всего, что ценится обществом – его удобств, символов положения и даже предметов первой необходимости» (Keener 1999: 118).

– Мф. 3, 13-17 –

В повествовании о крещении Иисуса есть две важные ветхозаветные аллюзии, и обе они слышны в словах гласа с небес (Мф. 3, 17). Глас напоминает прежде всего Пс. 2, 7, в особенности в его более старой, приведенной у Марка форме («Ты Сын Мой» [Мк. 1,11]). Франс (France 1985: 95) предполагает, что Матфей уподобил его слова тем, которые божественный глас изрек во время преображения Христова, где даже у Марка сказано: «Сей есть Сын Мой возлюбленный» (Мф. 9, 7), а также Ис. 42, 1 («избранный Мой, к которому благоволит душа Моя»). Сочетание двух аллюзий особенно значимо, поскольку по крайней мере часть дохристианского иудаизма, очевидно, воспринимала оба отрывка как мессианские (ср. 4Q174 1 I, 10–14 с *Tg. Isa.* 42:1). В совокупности они отражают то, как Небесный Отец смотрит на предназначение Иисуса: однажды

он будет царственным мессией, пока же он – страдающий Раб Божий; и обе эти роли соответствуют его положению сына Божьего. О других местах Писания, которые, возможно, перекликаются с этим отрывком – Ис. 63, 7 – 64, 12 и Пс. 73, 19-20, см. Carpes 1999: 37–49. Более отдаленные отзвуки могут слышаться в сотворении мира из хаоса вод (Быт. 1, 3) и принятии Богом Израиля как сына в исходе, включая переход Красного Моря (вспомним Ос. 11, 1; см. Davies and Allison 1988–1997: 1:328). Голубь может быть образом Духа, носившегося над творением; во Христе, Бог созидает новое творение (Allison 1992). Гиббс (Gibbs 2002: 511–26) полагает, что слова о сыновстве объясняются Иер. 38, 20 Септуагинты (= 31, 20 масоретского текста), а не Пс. 2, 7 и что Матфей здесь, как и в других местах, видит Иисуса как того, кто успешно повторяет путь Израиля, в особенности там, где Израиль успешен не был. Однако эти два варианта не обязательно исключают друг друга.

## **Мф. 4, 1-11**

Здесь продолжается параллель с образом Моисея. Так же, как Моисею пришлось вести Израиль на протяжении сорока лет блужданий по Синайской пустыне в наказание за их грех (Втор. 8, 2-3), так и Иисус уведен Духом в пустыню на сорок дней для того, чтобы дьявол искушал его (Мф. 4, 1-2). Точная фраза «сорок дней и сорок ночей» может намекать на время, проведенное Моисеем в посте на горе Синай, где он готовился к утверждению Божьего завета с его народом (Исх. 24, 18; Втор. 9, 9). Искушение обратить камни в хлебы может также быть отзвуком непослушания Моисея, когда тот ударил камень, чтобы из нее потекла вода (Чис. 20, 1-13). Но в обоих случаях там, где Израиль как народ или Моисей как вождь не выдержали испытания, Иисус выдерживает свое. В каждом из искушений, описанных у Матфея (на тот раз параллельное место – у Луки, в Лк. 4, 1-13), Иисус противостоит дьяволу цитатами из Писания. В одном из случаев он делает это в ответ на стих, который процитировал сам сатана (о повествовании об искушениях в целом, см. Gibson 1995).

– Мф. 4, 4 –

### ***А. Новозаветный контекст***

Четыре цитаты из Писания в Мф. 4 отличаются от всех, которые мы рассматривали прежде. Вместо того, чтобы представлять рассуждения Матфея как рассказчика, три из них звучат из уст Иисуса, авторство четвертой приписывается дьяволу. Все начинаются с простого вступления: «Написано». Ни одна из них не имеет ничего общего с пророчеством, буквальным или образным; они, напротив, отражают использование Ветхого Завета для обоснования или опровержения определенного поступка. Первая составляет ответ Иисуса на предложенное сатаной искушение прекратить пост (Мф. 4, 2) и превратить камни в хлеб (Мф. 4, 3). Фраза «если Ты Сын Божий» (Мф. 4, 3.6) в греческом тексте – условие первого класса, которое не предполагает, что дьявол ставит под сомнение сыновство Иисуса; скорее, он хочет выяснить, каким сыном будет Иисус. В каждой из попыток дьявол искушает Иисуса обойти

страдания, предназначенные ему Богом, и воспользоваться своей силой ради самовозвышения и собственной славы (см. Blomberg 1988). На это первое искушение Иисус

отвечает, по сути, что утоление физического голода не настолько важно для человеческого бытия, как удовлетворение голода духовного через насыщение словом Божиим. В параллельном месте у Луки процитирована лишь первая часть двустихия (Мф. 4, 4).

---

*Мф. 4, 4*

Οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ

...не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих.

*МТ Втор. 8, 3*

אֵל עַל-הַלֶּחֶם יִחְיֶה הָאָדָם כִּי עַל-כָּל-מִוְמָה פִּי-יְהוָה יִחְיֶה הָאָדָם

*LXX Втор. 8, 3*

...οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος.

*СП Втор. 8, 3*

...не одним хлебом живет человек, но всяким [словом], исходящим из уст Господа, живет человек.

**Б. Ветхозаветный контекст**

В какой-то мере иронично, что во Втор. 8, 3 Моисей вспоминает период блужданий Израиля в пустыне (Втор. 8, 2), во время которого Бог сверхъестественным образом питал их манной, чтобы научить их истине о том, что люди живут не хлебом единым!

Суть, конечно, в том, что израильтяне не были способны позаботиться о себе сами, поэтому Бог вынужден был вмешаться чудесным образом.

За те же сорок лет их одежда не ветшала,

а ноги – не опухали (Втор. 8, 4). Бог не избавлял их от физических потребностей, но утолял их таким образом, что это ярко напоминало им о необходимости во всем уповать на него. Тигэй (Tigay 1996: 92) отмечает: «Не только естественной пищей жив человек, но всем тем, что Бог объявляет питательным».

Блуждание в пустыне представляет собой модель общения Бога с Израилем до этого момента (ср. Втор. 29, 4-5; Nelson 2002: 107) и становится зеркальным отражением искушения Яхве народом у Массы (Втор. 6, 16; McConville 2002: 169).

**В. Упоминание в иудейских источниках**

*Таргум псевдо-Ионафана* на Второзаконие звучит так: «Не одним хлебом живет человек, но всяким, что создается Мемрой Господа, живет человек». (Все переводы из этого таргума приведены по Clarke 1998.) *Таргум Неофит* и *Таргум Онкелос* говорят обо всем, что исходит из уст веления Мемры. Поскольку то, что исходит из уст, чаще всего означает слова, ссылки на персонификацию Мемра (арам., «Слово») и его веления оказываются понятными. Остальные из дошедших до наших дней ссылок на этот текст, за исключением более поздних раввинистических источников, принадлежат перу Филона. В *Аллегорическом толковании* (3.174) то, что Бог лишил народ всех их удовольствий, на самом деле рассматривается как знак его благосклонности



к ним. *Alleg. Interp.* 3.175 противопоставляет духовный голод, вызванный добродетелью, тому, который вызван пороком, в то время как *Alleg. Interp.* 3.176 подчеркивает, что совершенный человек должен питаться всем словом Божиим. *О предварительных исследованиях* (170–174) содержит более подробное объяснение, отмечая, что Бог дает своему народу только доброе, так что и бедствия, посылаемые им, служат для наставления и исправления и уравниваются его милостивым ниспосланием манны. А в *Spec. Laws* 2.199 Филон увещевает читателей ободряться тем, что Бог всегда силен питать и хранить свой народ, как израильтян в пустыне.

### **Г. Текстуальная история**

Матфей цитирует Септуагинту дословно, вероятно, следуя Q, за исключением определенного артикля в дательном падеже перед причастием «исходящим». Септуагинта, в свою очередь, переводит Масоретский текст буквально, за исключением того, что в ней уточнено «всякое», исходящее из уст Божьих, как «всякое слово». Возможно литературное заимствование из таргумического пересказа (или наоборот), но изменение достаточно естественно для того, чтобы возникнуть независимо в двух ветвях предания.

### **Д. Используемая герменевтика**

Иисус извлекает сущность вечного духовного или морального принципа, заключенного в тексте Второзакония, и применяет его к своему искушению. Можно представить, как сатана возражает: «Но ведь контекст Второзакония как раз и говорит о чудесном обеспечении пищей – том самом, что я предлагаю тебе повторить!» Суть, однако, в том, что выполнение предложенного сатаной в этом контексте нарушило бы пост Иисуса, было бы использованием божественной силы исключительно в эгоистических целях, и показало бы нежелание уповать на то, что небесный Отец придаст ему силы в нужде. Во время странствий Израиля по пустыне посылаемая им манна развивала именно такое упование, потому что народ сам по себе не мог обеспечить себя пищей.

### **Е. Богословское применение**

И Христос, и его последователи должны полностью полагаться на Божью заботу. Таким образом, здесь явно изложено учение о провидении (Weinfeld 1991: 389). В привычных обстоятельствах это не препятствует обычным средствам добычи пропитания, но в любой ситуации, нормальной или нет, духовное питание важнее, чем телесное. Без еды и воды человек умрет телесно, но без пищи духовной он умрет духовно и погибнет навеки, без спасения. Смысл уникальной истины, открывшейся Иисусу в трех искушениях, заключается в том, что он не может избежать пути страданий, в конце концов приводящего ко кресту. Иисус заново проживает пережитое израильтянами, но он успешен там, где они потерпели неудачу (Hagner 1993: 65). Не всем христианам предстоит последовать за ним по пути мученичества, но все должны

быть готовы к этому, если будут призваны. Мк. 8, 31-38 и параллельные отрывки составляют подобающий комментарий на эти темы.

– Мф. 4, 6 –

### **А. Новозаветный контекст**

Во время второго искушения сатана сам цитирует Писание. Поскольку Иисус – Сын Божий, говорит дьявол, он должен броситься с крыши храма (Мф. 4, 6а). Ведь псалмопевец обещал, что ангелы будут заботиться о верных Богу людях, чтобы уберечь их от вреда (Мф. 4, 6б).

---

---

#### **Мф. 4, 6**

...γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀρουσῖν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.

...Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею.

*МТ Пс. 91, 11*

כִּי מַלְאָכָיו יִצְוּהוּ וְהִשָּׁמְרֻהוּ בְּכָל־דְּרָכָיו

*LXX Пс. 90, 11*

...ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου.

*СП Пс. 90, 11*

... ибо Ангелам Своим заповедает о тебе - охранять тебя на всех путях твоих.

---

---

Однако ни один псалом не содержит всей полноты богословской истины, и дополняющие места Писания проясняют, что праведника часто постигают страдания.

Кроме того, при Моисеевом Завете более актуальным было богословие «благословения за послушание», но это отражало установленные Богом взаимоотношения с Израилем, не переходящие на Новый Завет. О ключевых текстах на обе взаимодополняющие темы из псалмов и соотношении со связанной темой материального благословения, см. Blomberg 1999: 60–62. В любом случае, даже в контексте псалмопевческого мировоззрения, не находится оправдание для того, чтобы намеренно искушать Бога, подвергая себя опасности и требуя его защиты. В Пс. 90, 11-12 говорится о защите от случайного преткновения, а не о вмешательстве с целью предотвратить самоубийство (Nolland 1989: 181; France 1985: 99)!

Лука помещает это искушение третьим, а не вторым, вероятно, потому что он перечисляет искушения в тематическом, а не хронологическом порядке, чтобы показать искушение Иисуса в храме как кульминацию (Лк. 4, 9-12; см. Carson 1984: 411; Marshall 1978: 167).

### **Б. Ветхозаветный контекст**

Псалом 90 – один из многих псалмов, которые звучат как обещание сохранить верных от всякого вреда. Здесь эти обетования, очевидно, относятся к «монарху или храброму воину, который только что избежал гибели и все еще подвергающемуся опасности в будущем» (Terrien 2003: 652).

## ***В. Упоминание в иудейских источниках***

Даже поздние раввинистические труды лишь изредка цитируют эти стихи, не проясняя их исходного смысла (Str-B 1:151–52). Среди дохристианских иудейских текстов лишь в 1QНа IX, 11 можно найти возможное указание на действие ангелов как хранителей, но это также не проясняет рассматриваемые нами тексты Ветхого и Нового Завета.

## ***Г. Текстуальная история***

В Масоретском тексте написано: «Ибо Ангелам Своим даст поручение о тебе охранять тебя на всех путях твоих: на руках понесут тебя, да не ударишься о камень ногою твоею». Септуагинта (Пс. 90, 11) переводит этот текст достаточно точно, заменяя «даст поручение» на «заповедает», и «ударишься» на «преткнешься» – все это и так возможные варианты перевода с еврейского. Матфей следует Септуагинте дословно, опуская, однако, «охранять тебя на всех путях твоих» и заменяя эту фразу на «и». Интересно, что в параллельном месте у Луки сохранено «охранять тебя», но все равно опущено «на всех путях твоих» (Лк. 4, 10-11). Исходя из того, что это отрывок из Q, возможно, Матфей просто сократил исходный текст больше, чем Лука.

## ***Д. Используемая герменевтика***

Это единственное в Евангелии от Матфея место, где сатана цитирует Писание, так что нам вряд ли следует пытаться обосновать его герменевтику! На самом деле, он искажает смысл текста в контексте, что не должно нас удивлять. Он пытается соблазнить Иисуса на грех.

## ***Е. Богословское применение***

Если сатана может манипулировать Писанием, понятно и то, как его могут искажать различные секты и лжерелигии (см. Sire 1980). В более узком смысле: не следует искушать Бога, требуя, чтобы он спасал нас или заботился о нас именно тогда и так, как мы себе это представляем. Бог всевластен и всеведущ, и знает, когда лучше позволить нам пройти через трудности, а когда – уберечь нас от них. В таком свете, «евангелие благополучия и процветания» (или молитва, состоящая из попыток «требовать и стоять в вере») – подход почти настолько же ошибочный, как и подход сатаны! «Безопасность, которую приносит нам Бог, следует принимать в смиренном уповании, а не использовать для самовозвеличения» (Davidson 1998: 305).

### А. Новозаветный контекст

Иисус отвечает на ложное толкование Писания сатаны цитатой из Писания, как и в ответ на первое искушение. Он признает, что намеренно спрыгнуть с крыши храма и требовать от Бога спасения было бы нарушением заповеди – не искушай Бога.

### Б. Ветхозаветный контекст

#### Мф. 4, 7

Οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου.  
...не искушай Господа Бога твоего.

МТ Втор. 6, 16

לֹא תִנְסוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם

LXX Втор. 6, 16

Οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου.

СП Втор. 6, 16

Не искушайте Господа, Бога вашего.

Контекст Втор. 6, 16 начинается с повторного утверждения Моисеем самых важных заповедей Божьих из Синайского Завета. Готовясь, наконец, вступить во владение обетованной землей, они должны вспомнить самые важные свои обязательства перед Яхве (Втор. 6, 1-3). Среди них – признавать лишь его Богом, и любить его всем своим естеством (Втор. 6, 4-5). Их одежда, их разговоры должны постоянно напоминать им о его запове-

дах (Втор. 6, 6-9). Поселившись в своей новой родине и ощутив Божьи благословения, они не должны забывать о Господе (Втор. 6, 10-12). Они не должны следовать богам народов, изгнанных ими (Втор. 6, 13-15). Именно в этом контексте Моисей напоминает израильтянам, что им не следует искушать (или испытывать) Бога так, как они поступили в Массе (Втор. 6, 16). Это аллюзия на Исх. 17, 7 и случай, когда народ требовал, чтобы Моисей обеспечил им питье, не веря, что Бог позаботится о них (см. Tigay 1996: 81). В противовес неуместным требованиям, вызванным скептицизмом, Мерил (Merrill 1994: 172) говорит о «требованиях или просьбах, неуместных с точки зрения (Божьей) природы или обстоятельств». Далее во Втор. 6 заповедано слушаться Божьих законов, делать справедливое и доброе, чтобы народ процветал в Ханаане (Втор. 6, 17-19).

### В. Упоминание в иудейских источниках

Поздние раввинистические труды определяют различные действия, которыми не следует искушать Бога (например, неуплата десятины) и подчеркивает, что многие из предупредительных заповедей должны не дать человеку искушать Бога (Str-B 1:152–53). Ранние таргумы говорят о десяти ключевых текстах (*Pseudo-Jonathan*), добавляют «славу скинии (божественного присутствия)» перед «Господа Бога твоего» (Неофит), или подставляют «Нисета (Nisetha)» вместо «Масса» (*Онкелос*). Но ни одно из этих упоминаний не проясняет наших текстов.

## ***Г. Текстуальная история***

Септуагинта дает буквальный перевод масоретского текста, за исключением замены формы множественного числа («не искушайте») в повелительном наклонении на единственное («не искушай»). Матфей цитирует LXX дословно, вероятно, через Q; единственное число, конечно, более уместно, когда Иисус использует эту заповедь применительно к себе самому. Лк. 4, 12 приводит тождественный отрывок из LXX Q.

## ***Д. Используемая герменевтика***

Как и при отражении первой из нападок сатаны, Иисус применяет основной, вечный моральный принцип к сложившейся ситуации. Никогда не следует искушать Бога, в смысле – указывать ему, что делать. Уайнфилд (Weinfeld 1991: 356) отмечает, «Втор. 6, 10-19, требуя полного посвящения одному Яхве и запрещая следовать чужим богам или искушать Яхве, наиболее уместно в такой полемике с Велиалом, которая описана в этих местах Нового Завета».

## ***Е. Богословское применение***

Можно ошибочно предположить что Иисус, будучи и Богом, и человеком, указывал сатане не искушать его, поскольку он – Бог, а Бога искушать нельзя! Но искушение и испытание – разные вещи. Люди могут испытывать Бога, хотя этого и не стоит делать. Люди не могут склонить Бога ко греху (смысл слова «искушать» [Иак. 1, 13]). Вся суть искушений Иисуса Христа в том, что они были нацелены на его человеческую природу, подверженную искушениям, а не на неуязвимую для них природу божественную. Поэтому лучше усматривать здесь применение Иисусом принципа из Второзакония к собственному поведению послушного богу человека, а не к действиям сатаны. Как и в случае с первым искушением, Иисус отвечает в соответствии с волей Отца, причем в той сфере, где древние израильтяне были неверны. И вновь он цитирует место из Второзакония, говорящее о времени мятежа израильтян против Бога, чтобы прояснить эту мысль.

– Мф. 4, 10 –

## ***А. Новозаветный контекст***

В последнем искушении дьявол предлагает Иисусу все царства мира в обмен на поклонение ему (Мф. 4, 8-9). После того, как Иисус отвергает соблазн к столь отвратительному греху, сатана оставляет его, и ангелы приходят и служат ему (Мф. 4, 10-11). После того, как он выдержал испытание, не полагаясь на сверхъестественную помощь, ему позволено принять ее для того, чтобы восстановиться после тяжелого испытания.

## Б. Ветхозаветный контекст

Общий контекст для Втор. 6, 13 тождественен описанному выше для Втор. 6, 16. Непосредственный контекст включает Втор. 6, 13 между напоминанием не забывать Бога, который вывел Израиля из Египта (Втор. 6, 12), как они поступили, изваяв золотого тельца, и не следовать богам хананеев и их соседей (Втор. 6, 14). Стих 16, как и в более общем смысле – вся шестая глава, составляет одно из классических ветхозаветных утверждений иудейского монотеизма. Поклоняться следует лишь Яхве. Стих 13 сам по себе создает разительный контраст с прежним рабством Израиля в Египте, используя идентичный термин для «служения», как и во всей книге Исход (Christensen 2001: 147).

---

### Мф. 4, 10

Κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.

...Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи.

### МТ Втор. 6, 13

אַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד

### LXX Втор. 6, 13

...κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ λατρεύσεις.

### СП Втор. 6, 13

Господа, Бога твоего, бойся, и Ему [одному] служи.

---

## В. Упоминание в иудейских источниках

Таргум Онкелос добавля-

ет в эти полстиха еще один глагол, так что его читатели видят призыв поклоняться Яхве, а не просто бояться или почитать его. То, как этот стих использовал Иисус, очень хорошо соответствует такому добавлению. Филон истолковывает необходимость клясться именем Господа во второй половине стиха (*Alleg. Interpr* 3.208), в то время как *Апокалипсис Адама* (1:11–12) говорит о служении Богу в страхе и подчинении после грехопадения, но эти тексты не представляются связанными с нашим.

## Г. Текстуальная история

Масоретский текст звучит так: «Яхве, Бога вашего бойтесь, и ему служите, и во имя его клянитесь». LXX добавляет третью фразу после первых двух: «И ему будьте верны», но во всем остальном переводит этот стих буквально. Матфей и Лука (Лк. 4, 8) заменяют «бойся» на «поклоняйся» и добавляют «одному» между «ему» и «служи».

«Одному» – возможно, отзвук «служите Ему одному» в 1 Цар. 7, 3 (см. Gundry 1994: 58). Оба изменения лишь подчеркивают то, что уже подразумевается в еврейском оригинале в контексте Второзакония, хотя «поклоняться» – самый уместный в данном контексте глагол, поскольку именно это только что дьявол предлагал сделать Иисусу.

## ***Д. Используемая герменевтика***

Как и тогда, когда Иисус отвечал на первые два искушения, он использует вечный моральный принцип для того, чтобы посрамить сатану. Если израильтянам не позволено было поклоняться языческим богам вместо Яхве, то поклонение сатане было бы отвратительным, какая бы награда за это не предлагалась! Герхардсон (Gerhardsson 1966) полагает, что три искушения, описанные у Матфея, связаны с тремя составными призыва Втор. 6, 5: любить Бога всем сердцем, всею душой и всеми силами; однако связь здесь слишком неоднозначна и поэтому неубедительна.

## ***Е. Богословское применение***

В обоих Заветах основной смысл заключается в том, что страх, преклонение, поклонение и все родственные этому действия могут быть уместны лишь по отношению к Богу Израиля. Христиане, не нарушая этой монотеистической структуры, поклоняются Иисусу Христу, но в этом контексте мы видим Иисуса как человека, послушного Божьему закону, без неуместного упования на божественную природу. Поэтому он и разрушает замыслы сатаны так, как это должен был сделать Израиль в пустыне за столетия до того – но не справился (см. Davies and Allison 1988–1997: 1:373). Мы также приходим к выводу, что сатана обладает некой властью над царствами мира сего, но только в пределах, позволенных Богом в его всевластии. Бог остается Господом всего сотворенного и всех творений, и лишь он достоин поклонения.

## ***Мф. 4, 12-16***

– Мф. 4, 15-16 –

## ***А. Новозаветный контекст***

Это последний отрывок из Евангелия от Матфея, относящийся к общему вступлению в служение Иисуса. Основная часть Евангелия начинается с Мф. 4, 17, потому что «с того времени Иисус начал проповедывать» весть о царстве по всей Галилее (см. Kingsbury 1975; Bauer 1989). Последним событием подготовки к служению, которое оказалось достаточно значимым, чтобы Матфей записал его, было переселение Иисуса из Назарета в Капернаум (Мф. 4, 13). Матфей видит в этом переезде явное исполнение слов пророка Исаии, который вновь упомянут по имени (Мф. 4, 14). Марк и Лука тоже пишут об этом переезде, (Мк. 1, 21; Лк. 4, 31), но только Матфей описывает смену места жительства и говорит о ней как об исполнении Писания. Земли Завулона и Неффалима были во времена Ветхого Завета территориями, ближайшими к Галилее первого века. Очевидно, что Иисус и есть свет, нисходящий на жителей этих регионов, предположительно – и язычников, и евреев.

**Б. Ветхозаветный контекст**

Ис. 9, 1-2 (8, 23 – 9, 1 МТ и LXX) отражает переход от пророчеств о ближайшем будущем к будущему после пленения, описанному выше в связи со стихом Ис. 7, 14

в Мф. 1, 23. Эти два стиха составляют часть подраздела главы 9 (ст. 1-5), непосредственно предшествующим обетованию о ребенке, который наречется Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира и открывает эру нерушимой справедливости, исходящей от престола Давида (ст. 6-7) – очевидно, что это не простой смертный. Стих 1 противопоставляет прошлое умаление северных территорий Израиля судом Божьим, исполнившимся через ассирийское пленение (Cole 1994), ожидающей их чести через возвращение из плена. Уже в VIII веке до н. э. север Израиля будет завоеван чужеземцами, и эту область можно будет назвать «Галилсей языческой» (Oswalt 1986–1998: 2:237). «На пути приморском, за Иорданом» – упоминание о дороге, проходящей от Дамаска в Сирии на юго-запад, вдоль реки Иордан, через Капернаум и часть остальной провинции Галилея, и, в конце концов, сворачивающей по диагонали к Кесарии на средиземноморском побережье (см. Hagner 1993: 73). Это дорога, по которой должна была пройти часть возвращающихся из плена свреев по пути к своим домам в Израиле (Davies and Allison 1988–1997: 1:383). Свет, воссиявший им во тьме и в земле тени смертной, означал их возвращение из плена. Прошедшее время следует воспринимать как пророческое: «воссиял» и «увидел» означают «воссияет» и «увидят». О пророческой роли этого отрывка см. Wegner 1992, но, с учетом более обширного мессианского контекста, он мог быть написан как указание на более величественное избавление, которое принесет Мессия. Чайлдс (Childs 2001: 80–81) признает, что это верно для «канонической» формы Исаии – т. е. той, которая существовала на момент окончания книги. Он добавляет, что Ис. 9, 6

**Мф. 4, 15-16**

...γῆ Ζαβουλῶν καὶ γῆ Νεφθαλίμ, ὁδὸν θαλάσσης, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλιλαία τῶν ἔθνων, ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει φῶς εἶδεν μέγα, καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρα καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς.

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

**МТ Ис. 8, 23-9, 1**

אַרְצָה זְבוּלֹן וְאַרְצָה נַפְתָּלִי וְהַקְּהָרֹן הַכְּבִיד דָּרָךְ  
 הַיָּם עֵבֶר הַיַּרְדֵּן גְּלִיל הַגּוֹיִם:  
 הָעַם הַהֲלֹכִים בְּחֹשֶׁךְ רָאוּ אֹר גָּדוֹל יִשְׁבִי בְּאֶרֶץ  
 צְלֻמָּת אֹר גַּגַּה עֲלֵיהֶם

**LXX Ис. 8, 23-9, 1**

...χώρα Ζαβουλων ἢ γῆ Νεφθαλιμ ὁδὸν θαλάσσης καὶ οἱ λοιποὶ οἱ τὴν παραλίαν κατοικοῦντες καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου Γαλιλαία τῶν ἔθνων τὰ μέρη τῆς Ἰουδαίας ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκότει ἴδετε φῶς μέγα οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρα καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς λάμψει ἐφ’ ὑμᾶς.

**СП Ис. 9, 1-2**

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

«увидел» означают «воссияет» и «увидят». О пророческой роли этого отрывка см. Wegner 1992, но, с учетом более обширного мессианского контекста, он мог быть написан как указание на более величественное избавление, которое принесет Мессия. Чайлдс (Childs 2001: 80–81) признает, что это верно для «канонической» формы Исаии – т. е. той, которая существовала на момент окончания книги. Он добавляет, что Ис. 9, 6



«показывает с абсолютной ясностью, что роль (Младенца) – мессианская» (см. также Goldingay 2001: 70). Не вполне ясно, думал ли Исаия только о евреях, которых ожидает благо в виде возвращения из плена; однако предшествующее Писание в целом, начиная с Быт. 12, 1-3, очевидно, могло натолкнуть его на мысли о благословениях для язычников как долгосрочном исполнении (ср. с кульминацией этой темы в Ис. 66, 8; см. Motyer 1993: 100).

### ***В. Упоминание в иудейских источниках***

*Таргум на Книгу пророка Исаии* объясняет, что этот отрывок говорит о пленении, и добавляет, что Израиль не вспоминал о чудесах исхода и завоевания или о прошлых войнах с язычниками. Он отождествляет народ, который выходит из тьмы на свет, с домом Израилевым. Но в Ис. 9, 6 необычный Младенец однозначно отождествлен с Мессией, «во дни которого мир на нас умножится». Поэтому можно предположить, что автор Таргума также имел в виду двоякое исполнение. 2 *Еп.* 46:3 ссылается на Ис. 9, 1-2, говоря о том, что Господь пошлет свой великий свет, посылая также и суд во тьме; однако текст слишком искажен, чтобы можно было выяснить исходный контекст пророчества. Автор IQS XI, 10, предположительно – Учитель Праведности, осовременивает отрывок из Исаии, признавая, что порочное человечество, включая и его самого, принадлежит к «собранию червей и ходящих во тьме». Ни один из этих двух текстов не проливает свет на тему нашего исследования.

### ***Г. Текстуальная история***

Соответствующая часть Масоретского текста может быть переведена так: «В прежние времена, земля Завулонова и земля Неффалимова были умалены, но в последующие времена он прославит путь приморский за Иорданом, Галилею языческую. Народ, ходящий во тьме, увидел свет великий. Свет сияет на тех, кто живет в земле тени смертной».

В Септуагинте этот отрывок переведен неожиданно вольно. Здесь «путь приморский» помещен сразу за упоминанием «области Завулоновой» и «земли Неффалимовой», но далее добавлено: «и остальных, обитающих поблизости». После «Галилею языческую» LXX добавляет (на первый взгляд – безосновательно) «области евреев». И, напротив, в ней полностью опускается присутствующее в еврейском тексте «но в последующие времена он прославит». Глаголы в прошедшем времени переведены настоящим или будущим, чтобы прояснить пророческий смысл, а один из них переведен повелительным наклонением («Узрите!»).

Текст Матфея можно рассматривать как следование LXX, но с улучшенным переводом нескольких мест, приближающим их к еврейскому оригиналу. Он восстанавливает параллелизм, используя «земля» и перед «Завулонова», и перед «Неффалимова». Он опускает фразу, добавленную в LXX перед «путем приморским», восстанавливает прошедшее время глаголов «увидел» и «воссиял» и использует более буквальный перевод последнего. С другой стороны, он заменяет глаголы «ходящий» и «живущий»

на «сидящий» – возможно, как отзвук Пс. 106, 10 или Ис. 42, 7. Слов, идентичных LXX, достаточно для того, чтобы предположить литературное заимствование; однако не сохранилось никаких отличительных черт LXX по сравнению с МТ, поэтому возможно и то, что Матфей независимо пришел к такому же переводу с еврейского. Выражения, в которых Матфей и LXX идентичны – это серия коротких фраз, перевод которых очевиден. Стендаль (Stendahl 1954: 104) также отмечает признаки как зависимости, так и возможной независимости (см. также Gundry 1967: 108).

#### ***Д. Используемая герменевтика***

Как и в двух предыдущих примерах использования текста Исаии в Евангелии от Матфея, здесь уместнее всего говорить о двойном исполнении. Матфей признавал то, что в ветхозаветную эпоху имело место временное исполнение пророчества, но он также видел и долгосрочное исполнение в приходе Иисуса как Мессии. То, что началось как освобождение из плена, достигает кульминации в духовном освобождении в мессианскую эпоху. Луз (Luz 1989: 196) более осторожен в высказываниях, однако и он согласен, что отрывок Ис. 9, 6 не был исполнен ни одним из царей рода Давида, заключая, что «в этом пророчестве изначально заложена открытость, и за всю историю оно не было закрыто». Независимо от того, получили ли языческие народы какие-либо вторичные благословения от возвращения евреев из Ассирии, служение Христово несомненно становится для них благословением.

#### ***Е. Богословское применение***

Как и в случае с четырьмя из пяти пророчеств в повествовании о младенчестве, Матфей вновь хочет связать определенное географическое понятие с ветхозаветным пророчеством: Капернаум, около реки Иордан, около моря Галилейского, в провинции, населенной в первом веке еще большим количеством язычников, чем в дни Исаии. Он также осознает служение Мессии как духовный свет, озаряющий темные места как иудаизма, так и язычества – тема, которая часто появляется у Иоанна и у более поздних раввинов. Следуя Христу, люди из обеих религий могут обрести духовную жизнь вместо духовной гибели. Менкен (Menken 2004a: 15–33) думает, что форма цитат у Матфея подчеркивает бедственное положение народа и начало спасения, но это может быть слишком тонкой ассоциацией.

### ***Мф. 4, 17 – 5, 20***

Матфей провел впечатляющую проработку цитат из Ветхого Завета во вступлении (Мф. 1, 1 – 4, 16), показав, что Иисус – это действительно иудейский Мессия, о котором были прямые и образные пророчества во множестве мест еврейских Писаний. Когда начинается основная часть Евангелия, частота использования прямых цитат из Ветхого Завета резко снижается; более того, единственными цитатами в первом разделе основной части (Мф. 4, 17 – 7, 29) оказываются ветхозаветные нравственные запо-

веди, которые приведены только для того, чтобы показать, насколько учение Иисуса отлично от них – по крайней мере, от их обычного истолкования (Мф. 5, 21-48). Возможно, это позволит нам понять подход Матфея. Показав, что Иисус действительно принадлежит иудаизму, теперь он более заинтересован в том, чтобы показать отличия веры Иисуса от иудаизма. Вовсе не намереваясь устанавливать новый закон, Иисус пришел, чтобы исполнить и тем самым превзойти завет с Моисеем (см. Моо 1984).

Тем не менее, в промежуточном материале можно выявить аллюзии на Ветхий Завет и его отзвуки. В повествовании о призыве первых учеников (Мф. 4, 18-22) прямо-таки Иисуса и непосредственность отклика могут следовать примеру призвания Елисея Илией в 1 Цар. 19, 19-21. В описании Христова служения в Галилее (Мф. 4, 23-25) упоминание об исцелении многих болезней напоминает об исцелениях, связанных с мессианской эпохой, в особенности в Ис. 35, 5-6. Нагорная проповедь (Мф. 5 – 7) – первый из пяти значительных блоков материала проповеднического характера, которые выделяются в повествовании Матфея (наряду с главами 10; 13; 18; 23-25). Эти дискурсы часто связывают с пятью книгами Торы (Бытие – Второзаконие; Васон 1918). «Иисус на горе» – это также тема, более часто встречающаяся у Матфея, чем где-либо еще; она затронута и здесь, в Нагорной проповеди (Мф. 5, 1). Этот мотив напоминает о Моисее, принимающем закон на горе Синай (см. Donaldson 1985). Но, говоря об Иисусе как о новом Моисее, следует обращать, по крайней мере, такое же внимание на различия между двумя основателями заветов, как и на их сходства. В этом отношении полезны такие труды, как Meier 1976 и Banks 1974. Общепринятое мнение критиков ошибочно полагает, что Евангелие от Матфея пропагандирует намного более законническую форму христианства, чем другие канонические Евангелия (см. Overman 1990; Saldarini 1994).

Заповеди блаженства, с которых начинается великая проповедь Иисуса (Мф. 5, 3-12), содержат несколько ключевых аллюзий на Ветхий Завет. «Нищие духом» (Мф. 5, 3), вероятно, указывает на *ʿānāwīm*, неимущих, которые уповают только на Бога и упоминаются во многих пророческих отрывках и книгах премудрости, особенно в Ис. 61, 1 (Schweizer 1975: 86; Carson 1984: 131; Bruner 1987: 135). Там помазанный Духом пророк благовествует им, точно так же как здесь Иисус провозглашает их блаженными. Аллюзия на Ис. 61, 2, почти несомненно, содержится во второй заповеди блаженства (Мф. 5, 4), поскольку цель его – утешить всех сетующих. Опять же, нам следует думать и о духовных, и о социальных причинах. Мф. 5, 5 перекликается с Пс. 36, 11. Речь идет уже не о благочестивых израильтянах, которые наследуют землю обетованную, но о кротких последователях Христа, которые наследуют весь мир (бедные, плачущие в Ис. 61, 1-2 также названы теми, кто наследует всю землю в Ис. 61, 7, по крайней мере, согласно LXX). Стих 6 может быть отзвуком Ис. 55, 1-3 с призывом к духовно жаждущим и алчущим прийти к Господу, есть и пить. Стих 7 напоминает Исх. 34, 6 – знаменитые слова самооткровения Божьей природы, подчеркивая его милость. Псалом 25, 4-6 может быть основой Мф. 5, 8, где звучит призыв к чистоте рук и сердца как условию для тех, кто желает войти в присутствие Божие и принять его благословения. Нота Пс. 33, 15 находит отзвук в благословении миротворцев в Мф. 5, 9. Последний стих этого раздела (Мф. 5, 12) указывает на гонения

против пророков, описанные и в Ветхом Завете (в особенности в Иеремии), и в межзаветной литературе (особенно в *Вознесении Исаии*).

Метафоры о соли и свете (Мф. 5, 13-16) отражают общепринятую иудейскую образность, но не указывают однозначно ни на один ветхозаветный текст. Мф. 5, 17-20 составляет тезисный раздел Нагорной проповеди и дает ключ к пониманию того, как Матфей представляет взаимоотношение между учением Иисуса и законом (или, в более общем смысле, Ветхим Заветом). Иисус не отменяет еврейское Писания, хоть и изменяет многие места, которые касаются его последователей.

Ключом к этому взаимоотношению вновь оказывается исполнение – приведение к завершению всего, что было в исходном замысле Божьем. Жертвоприношения, будучи раз и навсегда исполнены смертью Христовой, несомненно, будут отменены (см. Послание к Евреям в целом), в то время как многие нравственные принципы с той же степенью уверенности останутся неизменными. Однако в большинстве случаев отдельные заповеди Ветхого Завета нужно будет просеивать или фильтровать через учение Нового Завета, чтобы увидеть, как они применимы к современным христианам (см. Klein, Blomberg, and Hubbard 2004: 344 – 50; Dorsey 1991; Hagner 1997).

## **МАТФЕЯ 5, 21-48**

Шесть раз в этих так называемых антитезах Иисус начинает словами: «Вы слышали, что сказано древним», или с сокращенной формы: «Вы слышали, что сказано», или: «Сказано также» (Мф. 5, 21.27.31.33.38.43). В пяти случаях Иисус после этих слов цитирует один из основополагающих законов Ветхого Завета. В шестом случае (Мф. 5, 43) только часть цитаты из Ветхого Завета. В результате большинство толкователей думают, что Иисус противопоставляет истолкованиям устного предания (отсюда «Вы слышали») свою собственную трактовку (эта точка зрения особенно хорошо представлена в работе: Westerholm 1978: 113). С другой стороны, Мф. 5, 43b можно рассматривать как аллюзию на Ветхий Завет, и даже Писание обычно читалось вслух, поэтому трудно с уверенностью сказать, что Иисус возражает только против устного предания (см. Luz 1989: 247 – 49).

Разные подходы использовались для поиска общего метода рассмотрения шести последовательно приведенных Иисусом цитат из Закона. В некоторых случаях кажется, что Иисус ужесточает требования (убийство, прелюбодеяние, развод). В других случаях его учение, очевидно, заменяет собою закон (клятвы, возмездие). Однако в каждом из случаев нельзя не заметить, что он поступает как облеченный властью истолкователь закона, подавая примеры большей праведности, которая требуется от его последователей, чем праведность, проявляемая многими из иудейских правителей (Мф. 5, 20). Собравшиеся слушатели замечают это, дивясь его власти (Мф. 7, 28-29). Краткое изложение этой темы см. в работе Моо 1992. Все шесть антитез также негласно противопоставляют понятия ненависти и любви, разрушенных и целостных взаимоотношений (см. H. D. Betz 1995: 204 – 5).

**А. Новозаветный контекст**

Первая антитеза (Мф. 5, 21-26) касается одной из десяти заповедей, той, что превращает убийство. Здесь Иисус радикальным образом переводит эту заповедь из разряда внешних во внутренние, подчеркивая, что человек, напрасно гневающийся на другого или злословящий другого, также согрешает (Мф. 5, 22). «Рака» было бранным словом в арамейском языке, а «безумный» (греч. *mōros*) могло обозначать как безнравственного или безбожного человека, так и полного глупца (см. Sog 1975 – 1985). В некоторых довольно надежных рукописях после фразы «брата своего» добавлено слово «напрасно»; это может быть следствием более позднего текстового варианта, однако такое истолкование почти несомненно подразумевается и в оригинале, поскольку сам Иисус проявляет праведный гнев во время очищения храма в этом же Евангелии (Мф. 21, 12-13). Итак, следует принимать решительные меры, сколь бы резки они не были, чтобы примириться с противниками, чтобы Бог не навел на них сурового осуждения (Мф. 5, 23-26).

Рьюзер (Ruzer 1996) полагает, что вторая часть Мф. 5, 21, о том, что всякий убивший подлежит суду, отражает традиционное истолкование, как в *Tg. Ps.-J. Быт. 9, 6*.

**Б. Ветхозаветный контекст**

Десять Заповедей даны израильтянам дважды в Ветхом Завете: в Исх. 20, 1-17, после того, как Моисей возвращается с горы Синай; и во Втор. 5, 1-21, когда он повторяет Закон, подготавливая народ ко входу в обетованную землю. Первые четыре заповеди касаются должного отношения к Богу, а остальные шесть – отношений между людьми. Запрет убийства, шестая заповедь, однозначно принадлежит ко второй категории. Кассуто (Cassuto 1967) отмечает, что заповеди с шестой по восьмую приняты каждым цивилизованным обществом, однако увидеть их здесь читатель совсем не ожидал, по крайней мере в виде абсолютного, абстрактного и непреложного принципа. «Совершать убийство» – более уместный перевод глагола *rāsaḥ*, чем «убивать», поскольку закон разрешает отнимать человеческую жизнь в оговоренных случаях – смертной казни, самозащиты и войны (Kaiser 1983: 90; Sama 1991:113). Однако основной принцип (также допускающий эти исключения) – в святости жизни как таковой (ср. Быт. 9, 6; см Childs 1974: 419). «Кто же убьет, подлежит суду» (Мф. 5, 21) – это полный итог законодательства, изложенного в Исх. 21, 12 и в других местах (Davies and Allison 1988 – 1997: 1:511).

---

*Мф. 5, 21*

Οὐ φονεύσεις.

...не убивай.

*МТ Исх. 20, 13*

לֹא תִרְצַח

*LXX Исх. 20, 15*

...οὐ φονεύσεις.

*СП Исх. 20, 13*

Не убивай.

---

## ***В. Упоминание в иудейских источниках***

*Фрагментарный таргум* на Исх. 20, 13 начинает обобщать, заявляя, что израильтянам не следует быть убийцами или друзьями убийц или сообщниками таковых, им не должно показываться в собрании убийц или учить своих детей подражать жестокости. *Таргум псевдо-Ионафана* и *Таргум Неофит* на оба отрывка – и Исход, и Второзаконие – содержат вполне сравнимые дополнения. Но обобщение более касается вины по ассоциации, чем перенесение основной заповеди на внутренний мир. Филон и Псевдо-Филон многократно упоминают запрет на убийство, рассуждая о его смысле и цели, в то время как раввинистическая литература содержит много рассуждений о ситуациях, в которых этот запрет применим, и о природе наказания за нарушение заповеди, но в ней нет почти ничего сравнимого с переносом на внутренний мир, сделанным Иисусом (несмотря на более чем двадцать страниц сносок мелким шрифтом в Str-B 1:254 – 75!). Псевдо-Фокилид предостерегает от вероломных замыслов (3:21), что уже затрагивает тему мыслей и отношения. Вероятно, наибольшее сходство наблюдается в рассуждении Филона о том, что вторая из кратких заповедей «есть та, под которой подразумеваются все необходимые и наиболее полезные законы, относящиеся к проявлениям насилия, к оскорблениям, нападениям, нанесению ран и увечьям» (*Decalogue* 170). (Все цитаты из Филона приведены по Yonge 1993.) По крайней мере «оскорбления» предполагают что-то напоминающее объяснение Иисуса. Но это не общепринятое в иудаизме объяснение. С другой стороны, существуют отдельные заповеди, запрещающие сквернословие, богохульство, ругань, злословие и оскорбительные выражения, как и клятвопреступление (см. Childs 1974: 412).

## ***Г. Текстуальная история***

Еврейские тексты в Исходе и Второзаконии идентичны, а LXX переводит их буквально. Евангелие от Матфея, в свою очередь, соответствует формулировке LXX.

## ***Д. Используемая герменевтика***

Как отмечалось выше, Иисус переносит заповедь, касающуюся внешнего поведения, на внутренний мир. Он также соотносит ее с более широким контекстом межличностных ситуаций, тем самым усиливая исходную заповедь или делая ее более строгой.

## ***Е. Богословское применение***

Хотя нам и не следует истолковывать Нагорную Проповедь в свете посланий Павла, написанных позже, здесь наблюдается некое сходство с логикой апостола, утверждавшего, что Закон проявляет греховность человека (напр., Гал. 3, 19-25). Тот, кто мог бы считать себя невиновным в нарушении шестой заповеди, поскольку никогда никого не убивал в буквальном смысле, почти несомненно когда-либо гневался на кого-то без причины или оскорблял его. Иисус не отменяет закон, но исполняет его (Мф. 5, 17),

и в данном случае это означает, что он применяет дух Десяти Заповедей к множеству мыслей и действий, связанных с ненавистью. Нагорная проповедь – манифест Царства, содержащий высокие идеалы.

– Мф. 5:27 –

#### **А. Новозаветный контекст**

Вторая антитеза (Мф. 5, 27-30) поступает так же с прелюбодеем, как первая – с убийством. Вновь Иисус говорит о внутреннем, о мыслях, а не только о внешнем и поступках. Любой, кто смотрит на женщину с намерением совершить прелюбодеем (Bratcher 1981: 47) или, возможно, кто смотрит на женщину с целью пробудить в ней страсть к себе (см. Naacker 1977), также виновен во грехе. Людям следует, в образном смысле, истязать себя (т. е. принимать строгие меры), чтобы избежать этого греха и чтобы Бог не осудил их навеки (Мф. 5, 29-30).

Вырывание глаза или отсечение руки явно не следует рассматривать буквально; в конце концов, даже слепой и безрукий способен на похоть!

#### **Б. Ветхозаветный контекст**

Заповедь о прелюбодеем – седьмая из Десяти. Контекст идентичен контексту шестой заповеди, описанному выше. Определения понятия см. в Meyers 2005. Хотя в строгом смысле прелюбодеем имеет место только тогда, когда ходя бы один из участников отношений уже состоит в браке, Стюарт (Stuart 2006: 463 – 64) полагает, что другие случаи внебрачного секса осуждены здесь косвенно.

#### **В. Упоминание в иудейских источниках**

Те же таргумы, которые подчеркивали важность шестой заповеди, также подчеркивают и важность седьмой, запрещая дружбу, соучастие и общение с прелюбодеем. Филон и Псевдо-Филон содержат больше всего древнейших преданий, в то время как раввинистические тексты казуистически многословно определяют, что является прелюбодеем, а что – нет, а также когда и как оно должно быть наказано. Филон весьма подробно отстаивает утверждение о том, что прелюбодеем – наихудшее из нарушений Закона, и опровергает доводы в защиту такого поведения (*Decalogue* 121 – 131). Ветхий Завет нигде более не осуждает похоть как таковую, однако позднее раввини-

---

Мф. 5, 27

Ὁὐ μοιχεύσεις.

...не прелюбодействуй.

МТ Исх. 20, 14

אִישׁ אֶת אִשׁוֹ

LXX Исх. 20, 13

...ὁὐ μοιχεύσεις.

СП Исх. 20, 14

Не прелюбодействуй.

---

стическое предание осуждает ее часто, хотя, опять же, необязательно в контексте истолкования седьмой заповеди (Str-B 1:298 – 301). Более ранние подобные примеры включают *T. Iss.* 7:2; *T. Isaac* 4:53 и *Jub.* 20:4 (Davies and Allison 1988 – 1997: 1:522). Наиболее возможным сходством среди дохристианских иудейских текстов может быть *T. Benj.* 8:2: «Человек, чей разум чист любовью, не взирает на женщину ради того, чтобы вступить с нею в плотские отношения» (Charlesworth 1983 – 1985: 1:827). Учение Христово в данном случае далеко не настолько противоречит общепринятым обычаям, как в первой антифезе (Luz 1989: 295). Гандри (Gundry 1994: 88) добавляет Иов 31, 1; Сир. 23:4-6; 26:9-11; и *Pss. Sol.* 4:4-5. Тем не менее, раввинистическое предание часто предписывало женщинам покрывать голову, чтобы не разжигать похоть у мужчин, в то время как Иисус однозначно говорит об ответственности того, кто попустительствует собственной похоти (Keener 1999: 187).

### ***Г. Текстуальная история***

Вновь еврейский текст в Исходе и Второзаконии идентичен. LXX приводит буквальный перевод, а текст Матфея соответствует LXX.

### ***Д. Используемая герменевтика***

Как и в первой антифезе, здесь очевидны перенос на внутреннее и усиление заповеди. Иисус исполняет Закон, так же как он это делал с заповедью об убийстве.

### ***Е. Богословское применение***

Как и в Мф. 5, 21-26, Иисус распространяет сферу действия запрета на широкий спектр межличностных отношений и даже воображаемых межличностных отношений. Не совершив физического прелюбодеяния, человек, тем не менее, вполне может согрешать в разуме своем, и, возможно, часто. В этом отрывке мы вновь видим идеализм Нагорной проповеди.

– Мф. 5, 31 –

### ***А. Новозаветный контекст***

Третья антифеза (Мф. 5, 31-32) естественно вытекает из второй. Кроме прелюбодеяния, Иисус не допускает оправданий для развода. Вводные фразы становятся все короче, каждая из них предполагает наличие более полной предшествовавшей вступительной фразы. Первые три антифезы составляют единый раздел, где в каждом из трех случаев Иисус переносит действие закона на внутренний мир или усиливает его, причем его подход несколько отличается от принятого в следующих трех случаях (Мф. 5, 33-48). Более подробно о разводе и повторном браке Иисус гово-



рит в Мф. 19, 1-12, где упоминается тот же «допустимый повод»: развод недопустим, если «не за прелюбодеяние» (*porneia*). Эти учения следует сравнить и сопоставить с параллельными к Мф. 19, 1-12 местами в Мк. 10, 1-11, где не оставлено исключений как таковых, и с 1 Кор. 7, 10-16, где Павел приводит второе исключение: отказ неверующего супруга или супруги оставаться в браке. Детальное истолкование каждого из этих отрывков и разрешение кажущихся противоречий см. в книгах Blomberg 1990b и Keener 1991.

### Б. Ветхозаветный контекст

Втор. 24, 1 – это лишь малая часть длинного условного предложения, которое заканчивается лишь во Втор. 24, 4. Вопреки тому, что можно было бы заключить из отрывка, приведенного Иисусом, это не заповедь о разводе как таковом; здесь на самом деле говорится о том, что *если* мужчина находит что-либо противное в своей жене и дает ей разводное письмо и *если* она выходит замуж за другого мужчину, который затем разводится с ней (или умирает), *то* женщина не может вновь выйти замуж за своего первого мужа. Возможно, исходным мотивом для

такого закона была защита женщины от необходимости дважды выплачивать приданое одному и тому же мужчине (Westbrook 1986); такое истолкование можно обосновать и опираясь на *Таргум Неофит*, который добавляет: «Если мужчина берет жену и ее приданое». Отметим также работу D. Instone-Brewer 1998: в свете сходных древних ближневосточных источников, использование брачной грамоты в израильском обществе облегчало развод. Филон (*Spec. Laws* 3:31) предлагает совершенно иное объяснение: мужчина, который женится на бывшей жене, которая сама успела заключить брак, дает повод обвинить его в женоподобии! Совсем непонятно, однако, в чем может быть причина этого. Исходное значение «противного» не могло быть ограничено неверностью, поскольку по закону Моисея прелюбодеяние каралось смертью (Лев. 20, 10). Но другие формы безнравственного или недостойного сексуального поведения вполне могли иметься в виду (С. J. H. Wright 1996). Более широкий контекст этой заповеди во Второзаконии состоит из разнообразных законов, достаточно мало связанных между собой, хотя Втор. 24, 5 также имеет отношение к браку: только что женившийся мужчина освобождается от воинских и прочих повинностей на первый год семейной жизни, чтобы он был свободен и мог радовать свою жену.

---

### Мф. 5, 31

Ὁς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, δότω αὐτῇ ἀποστάσιον.

...если кто разведется с женою своею, пусть даст ей разводную.

### МТ Втор. 24, 1

כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָעֵלָהּ וְהָיָה אִם־לֹא תִמְצָא  
 חֵן בְּעֵינָיו כִּי־תִמְצָא בָּהּ עֲרֹנוֹת דְּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר  
 פְּרִיטָת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשָׁלְחָהּ מִבֵּיתָהּ

### LXX Втор. 24, 1

...ἐὰν δέ τις λάβῃ γυναῖκα καὶ συνοικήσῃ αὐτῇ καὶ ἔσται ἐὰν μὴ εὔρη χάριν ἐναντίον αὐτοῦ ὅτι εὔρεν ἐν αὐτῇ ἄσχημον πρᾶγμα καὶ γράψει αὐτῇ βιβλίον ἀποστασίου.

### СП Втор. 24, 1

Если кто возьмет жену и сделается ее мужем, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное, и напишет ей разводное письмо.

---

## В. Упоминание в иудейских источниках

Не было обнаружено явных дохристианских иудейских источников, которые позволили бы прояснить смысл или область применения Втор. 24, 1. Однако один из важных дебатов в Мишне может относиться ко временам Иисуса, поскольку его приписывают соперничавшим в первом веке школам фарисеев Гиллеля и Шаммая (оба родились лет за двадцать до Христа). В трактате *Gittin* (9:10), Гиллель и Шаммай делают противоположные выводы из фразы «что-нибудь противное» (евр. *'erwat dābār*) во Второзаконии, причем каждый из них подчеркивает одно из слов в противовес другому. Шаммай, будучи в целом более консервативен, воспринимает «противное» в сексуальном смысле и поэтому считает возможным развод только в случае супружеской неверности (законы о смертной казни за прелюбодеяние к тому времени выполнялись куда менее строго). Гиллель, более либеральный раввин, воспринимает «что-нибудь» (букв., «ничто») в значении «что угодно» неуместное и позволяет развод по многим поводам, включая подгоревшую пищу! Мужья-евреи в Палестине могли разводиться практически по любому поводу (Josephus, *Ant.* 4.253), среди прочего – по причине непослушания жены (Sir. 25 – 26; *'Abot R. Nat.* 1a; Josephus, *Life* 426, что, вероятно, включало и обстоятельства, ей неподконтрольные; см. Keener 1999: 192). В данном случае позиция Иисуса ближе ко взглядам Шаммая, хотя по другим вопросам он более близок к позиции Гиллеля. Однако если иудейский закон *требовал* развода в случае прелюбодеяния (*m. Yebam.* 2:8; *m. Sotah* 5:1), Иисус лишь позволяет его. Иисус оказывается еще более консервативным, чем Шаммай. Очевидно, что идеал для него – верность на всю жизнь в соответствии с тем, как брак был установлен Богом изначально (Мф. 19, 5).

## Г. Текстуальная история

LXX дает достаточно буквальный перевод Втор. 24, 1. Слова Иисуса в Евангелии от Матфея, однако, составляют скорее парафраз соответствующих частей этого стиха. «Если кто разведется» нет в ветхозаветном тексте, но в условном предложении «Если кто... находит... что-нибудь противное и напишет ей разводное письмо» речь идет о бракоразводном процессе. «Жена» и «ей» – единственные слова, приведенные в точном соответствии с LXX, хотя «даст» и «разводную» использованы в слегка отличных синтаксических формах. Поэтому нам, возможно, следует назвать это аллюзией, а не цитатой (Stendahl 1954: 137). Однако древние иудейские толкователи не всегда проводили различие между цитатой и сжатым пересказом цитаты (H. D. Betz 1995: 244).

## Д. Используемая герменевтика

Не до конца понятно, намеревался ли Иисус отобразить злоупотребление текстом со стороны некоторых иудейских правителей его времени, превращая «если» Второзакония в прямую заповедь. Во Втор. 24, 1-4 подразумевается, что разводное письмо – надлежащая процедура для развода. Даже если Иисус хочет просто противопоставить попустительство в этом вопросе, свойственное иудеям, с исходным замыслом

Божьим о браке, формулировка Мф. 5, 31 для этого подходит (см. Gundry 1994: 89 – 90; Guelich 1982: 243). Здесь речь идет не столько о перенесении Божьей воли из внешнего на внутреннее, сколько об усилении (ср. отклик учеников в Мф. 19, 10!). Развод не был предусмотрен Богом в замысле брака. Даже когда он допускается ввиду неверности, то лишь по той причине, что предусмотренная брачным заветом исключительность близости уже была нарушена. Юридический развод лишь констатирует *de jure* то, что уже произошло *de facto*. То же верно и в случае оставления, описанном в 1 Кор. 7, 13-16 (см. Atkinson 1981).

### *Е. Богословское применение*

Иисус продолжает демонстрировать исполнение в нем Закона (Мф. 5, 17). Праведность, превосходящая обычную, которой он наделяет своих последователей, дает им возможность сохранять браки, которые иначе могли бы разрушиться. Прелюбодеяние происходит не только тогда, когда супруг или супруга неверны существующему браку, но и когда он или она вступают в новый брак. С учетом того, что Иисус говорит о том, что несправедливый развод подает супруге или супругу повод прелюбодействовать (Мф. 5, 32), а также того, что не все разведенные вступали в новый брак (хотя во времена Иисуса большинство так и поступало) – возможно, он говорит о самом разводе как о метафорическом прелюбодеянии (см. Luck 1987: 247 – 51). Ветхий Завет часто использует прелюбодеяние как метафору, обозначающую неверность, в особенности в отношениях между Израилем и Яхве (см. Ortlund 1996).

– Мф. 5, 33 –

С учетом отсутствия вербального параллелизма между ветхозаветным отрывком и Евангелием от Матфея, это можно назвать скорее аллюзией, чем цитатой. Однако поскольку Иисус продолжает последовательно сравнивать темы и тексты Ветхого Завета в четвертой из шести антitez, этот текст заслуживает такого же внимания, что и первые три. В конце концов, свободные цитаты и аллюзии в древности были неразличимы.

### *А. Новозаветный контекст*

Вторая триада антitez вновь начинается с более полной вводной формулы: «Еще слышали вы, что сказано древним». Последние три антitezы (Мф. 5, 33-48) отличаются от первых трех по крайней мере в двух отношениях. Во-первых, хотя и здесь мы в каком-то смысле можем говорить об усилении Закона, это трудно отнести к переносу на внутреннее; скорее, речь могла бы идти том, что приходит на смену

---

Мф. 5, 33

Οὐκ ἐπιπορεύσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὄρκους σου.

...не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои.

МТ Лев. 19, 12

וְלֹא־תִשָּׁבַעוּ בִשְׁמִי לְשָׁקֶר

LXX Лев. 19, 12

...οὐκ ὀμείσθε τῷ ὀνόματί μου ἐπ' ἀδικίᾳ.

СП Лев. 19, 12 (см. также Чис. 30, 3)

Не клянитесь именем Моим во лжи.

---

определенным частям Торы (см. Carson 1984: 154 – 56). Клятвы были позволены в Ветхом Завете, отсюда и предписание придерживаться данной клятвы, процитированное здесь. Теперь же Иисус, казалось бы, вообще исключает их. Во-вторых, есть некоторые тексты Нового Завета, которые ставят под сомнение подход, который возводил бы эти слова Иисуса в ранг абсолютной заповеди, подобно высказанным в первой тройке антитез (см. таблицу в Blomberg 1997: 252). Павел дважды призывает Бога в свидетели для подтверждения истинности своих утверждений (Гал. 1, 20; 2 Кор. 1, 23), в то время как в Евр. 6, 13-14 говорится, что сам Бог клялся самим собою. В Мф. 26, 63-64 Иисус ответит на вопрос первосвященника, заданный клятвенно. Контекст Матфея (Мф. 5, 34-36) объясняет, что Иисус запрещает не клятву как таковую, а ту запутанную казуистическую систему обязательных и не обязательных к исполнению клятв, из-за которой клятва некоторых людей практически не имела силы (в этом всегда можно было обвинить по крайней мере часть иудейских правителей). Цель верующего – быть настолько верным своему обещанию, чтобы клятвы не были нужны вообще (Мф. 5, 37). Франс (France 1985: 124) поясняет: «Клятва нужна лишь тогда, когда данного человеком слова недостаточно; клятва – это признание в недостатке доверия». Иисус подробнее говорит об этом в Мф. 23, 16-22, а Иак. 5, 12 указывает на Мф. 5, 37.

### ***Б. Ветхозаветный контекст***

Лев. 19, 12 гласит: «Не клянись именем Моим во лжи, и не бесчести имени Бога твоего. Я Господь». Контекст этого стиха – «Кодекс святости» книги Левит (Лев. 17 – 26). Глава 19 как таковая переплетает основополагающие нравственные принципы с малозначимыми на первый взгляд гражданскими или обрядовыми установлениями. Предписания, составляющие непосредственный контекст Лев. 19, 12, также осуждают обман (Лев. 19, 11.13-16). Чис. 30, 3 также побуждает человека, давшего обет или поклявшегося, не нарушать своего слова, но исполнить его. Эта заповедь приведена перед целой главой клятв. Можно предположить, что Иисус имел в виду и Втор. 23, 21, побуждающий тех, кто дал обет, не медлить с исполнением его, ибо Бог взыщет с них. Кинер (Keener 1999: 1993n100) полагает, что Матфей соединил Лев. 19, 12 с Втор. 23, 21 способом, свойственным таргумам. Гандри (Gundry 1994: 92) считает, что Мф. 5, 33b навеян Пс. 49, 14, но единственное общее слово здесь – форма альтернативного спряжения глагола «воздавать». Гюлич (Guelich 1982: 212) допускает значительное преувеличение, называя эти два текста «почти дословно повторяющими друг друга». Дейвиз и Эллисон (Davies and Allison 1988 – 1997: 1:533 – 34) добавляют Исх. 20, 7; Зах. 8, 17; 11Q19 LIII – LIV; *T. Ash.* 2:6; *Sib. Or.* 2:68; Пс.-Phoc. 16 как тексты, которые мог подытожить Иисус. Мф. 5, 34-35 также содержат аллюзии на ВЗ: «Небо – престол Мой, а земля – подножие ног Моих» (Ис. 66, 1) и «город великого Царя» (Пс. 47, 3).

### ***В. Упоминание в иудейских источниках***

Наиболее близким по смыслу среди межзаветной литературы является Сир. 23, 11: «Дающий много клятв полон неправедности, и бич не оставит дом его. Если он по-

клянется в заблуждении, грех его останется на нем, а если он нарушит клятву, то согрешит вдвойне; если он поклянется ложною клятвой, то не будет оправдан, ибо дом его наполнится бедствиями». (Все переводы апокрифов приведены по Metzger and Murphy 1991.) Славянская Книга Еноха 49:1-2 содержит двойное клятвенное утверждение о том, что хорошо, когда не приходится клясться! Иосиф Флавий (*J.W.* 2.135) утверждает, что ессеи избегают клятв и что сказанное ими тверже клятвы, однако в самой литературе Мертвого моря мы не находим этого утверждения. Филон (*Decalogue* 86) объясняет, что клятва призывает Бога быть свидетелем в вопросе, вызывающем сомнения; поэтому было бы весьма неблагочестиво призывать Бога во свидетели лжи (ср. почти идентичное замечание в *Spec. Laws* 2.10). В другом контексте Филон цитирует Втор. 23, 21, за чем следует увещание не медлить с исполнением обета, данного Богу (*Sacrifices* 54; cf. *Spec. Laws* 2.38). Весь трактат *Shebuot* в Мишне посвящен подробному казуистическому законодательству о клятвах и их соблюдении, в то время как трактат *Nedarim* уделяет клятвам значительное внимание. В более ранних произведениях Иосиф Флавий показывает, что клятва была свойственна жизни типичных иудеев (напр., *Ant.* 15.370; 17.42; *J.W.* 2.451). Многие иудейские тексты до и после первого века осуждают клятвопреступление, лжесвидетельство, богохульство и тому подобное, однако ни один из них не приводит столь всеобъемлющей заповеди, как Иисус, даже с учетом ее контекстуальных ограничений (Луз [Luz 1989: 315] заключает: «Итак, Иисус вполне придерживается свойственной иудаизму тенденции в учениях нравственности, однако выходит за ее пределы, категорически запрещая клятвы»; ср. Н. D. Betz 1995: 263).

### Г. Текстуальная история

Текст Евангелия от Матфея проявляет лишь небольшие признаки вербального параллелизма с Лев. 19, 12 или Чис. 30, 2; LXX же в обоих случаях дает достаточно точный перевод МТ. Только частица «не» употребляется и в обоих Ветхозаветных текстах, и у Матфея. У Матфея используется слово «Господь», как в Лев. 19, 12, и «клясться», как в Чис. 30, 3. Ни как свободная цитата, ни как аллюзия, текст Матфея не содержит достаточных признаков литературного заимствования для того, чтобы осмысленно ставить вопрос о текстовой форме. Более высокий уровень словесного сходства заметен в аллюзиях на Ис. 66, 1 и Пс. 47, 3, но даже там он недостаточен для того, чтобы с уверенностью говорить о литературном заимствовании. Рьюзер (Ruzer 1996) усматривает влияние *Таргума Псевдо-Ионафана* на Исх. 20, 7: сочетание заповеди не клясться ложно с уточнением: «именем Мемры Господа Бога твоего».

### Д. Используемая герменевтика

Невзирая на отличия от первых трех антиitez, о которых говорилось выше, Иисус остается полноправным толкователем Закона. Он отвергает систему истолкования закона, вплетающую в нравственные заповеди лазейки и исключения, искажающие изначальный смысл этих заповедей. В то же самое время, он не заменяет один закон другим; современное понимание закона должно учитывать каждый индивидуальный контекст (ср. подход, огаженный в Horsley 1986).

## Е. Богословское применение

Итак, запрет на клятвы, скорее всего, не препятствует современным христианам присягать (говорить правду, всю правду и ничего кроме правды) в суде или иногда употреблять в своей речи такие утверждения, как «Бог мне свидетель» или «клянусь перед Богом», чтобы подчеркнуть полную истинность сказанного. Тем не менее серьезность такого утверждения должна побуждать к весьма осмотрительному использованию клятв и только в той ситуации, когда они абсолютно уверены в истинности сказанного. Подобный подход в менонитской традиции, невзирая на свойственную этой традиции абсолютизацию запрета на клятвы, см. в работе Zook 1999. При этом Новый Завет не поощряет клятвы, особенно те, которые выглядят попыткой торговаться с Богом: «Если только ты даруешь мне то, о чем я молюсь, я сделаю то и другое», хотя и сохраняет остатки обетов из Ветхозаветного контекста в ситуациях, которые не дают нам достаточно подробной информации для того, чтобы точно знать все, с ними связанное (см. особ. Деян. 18, 18; 21, 23). Идеал – в том, чтобы прийти к такому качеству поведения и речи, при котором слову человека можно верить без добавления особых обещаний или утверждений, и при котором вера в Бога столь велика, что человек выполняет его волю независимо от его очевидного ответа.

– Мф. 5, 38 –

## А. Новозаветный контекст

Здесь Иисус еще более явно отставляет в сторону один из основополагающих законов Моисея. Юридическая система справедливости «око за око», отраженная в этом

законе, не просто позволяла, но предписывала возмездие. Иисус явным образом смещает акцент на непротивление, однако область применения конкретных примеров, приведенных им, ограничена контекстом. Слово «противиться» в Мф. 5, 39а (*anthistēmi*) часто использовалось в юридическом контексте (ср. Ис. 50, 8) и, в свете Мф. 5, 40, его, вероятно, следует так воспринимать и здесь (Davies and Allison 1988 – 1997: 1:540; Guelich 1982: 220). «Обрати к нему и другую (щеку)» в Мф. 5, 39б предполагает удар, наносимый обратной стороной ладони – типичное иудейское оскорбление (Hagner 1993: 131). Стих 40 говорит

Мф. 5, 38

Ὁφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος.

...око за око и зуб за зуб.

МТ Исх. 21, 24

יָשׁ תַּחַת יָשׁ תַּחַת יָשׁ

LXX Исх. 21, 24

...ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος.

СП Исх. 21, 24

... глаз за глаз, зуб за зуб.

о залоге, который могли потребовать (а могли и не потребовать) в суде (ср. Исх. 22, 26-27). Сабурин (Sabourin 1978: 71) не без оснований предполагает, что Мф. 5, 39б было

написано на фоне Плач. 3, 30, а Мф. 5, 40 – на фоне Исх. 22, 25-26. Пройти еще одно поприще указывало на предписание римской власти гражданскому населению о помощи в переноске военного снаряжения путешествующих солдат (Мф. 5, 41). А давать просящему – вовсе не то же самое, что отдавать все, что ни попросят, как уже давно отмечал Августин (*Serm. Dom.* 67). Итак, из этих примеров можно сделать вывод, что Иисус не бросает вызов системе иудейского Закона, но предписывает новые отношения и поведение для тех людей и сообществ, которые пожелают следовать за ним (см. Blomberg 1997: 252; Horsley 1986; Tannehill 1970). Тем не менее, резкий переход от возмездия к непротивлению все же впечатляет (об этом, см. Stassen 1992, особ. 33 – 52; Wink 1998). Иисус подчеркивает необходимость решительно оборвать естественно возникающую цепь агрессии и возмездия, свойственную человеческим отношениям. Нолланд (Nolland 1989: 294 – 304) приводит отличный сравнительный этический материал и проницательно анализирует его.

### **Б. Ветхозаветный контекст**

Фраза «глаз за глаз, зуб за зуб» дословно повторена трижды: (1) в разделе Закона Моисеева о наказаниях за телесные повреждения (Исх. 21, 12-36); (2) в серии законов, окружающих побитие камнями богохульника (Лев. 24, 10-13, в СП здесь «око» вместо «глаз». – Прим. перев.); (3) в законодательстве о свидетелях, необходимых для признания обвиняемого виновным в преступлении (Втор. 19, 15-21). В каждом из отрывков содержатся дополнительные примеры *lex talionis* («руку за руку, ногу за ногу» в Исх. 21, 24; «перелом за перелом» в Лев. 24, 20; «жизнь за жизнь» во Втор. 19, 21 и др.). В самом деле, принцип «мера за меру», проиллюстрированный на примере многих частей тела, пронизывает все разделы Ветхого Завета (см. каталог в Shemesh 2005), но Дж. Дейвис (J. F. Davis 2005) оспаривает это. Важно, однако, признать, что вероятной исходной целью этого еврейского законодательства было ограничение возмездия, полагавшегося за то или иное преступление, и предотвращение самосуда (Childs 1974: 472; см. Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 4.35). Обычай многих других древних народов Ближнего Востока не были даже настолько гуманны (см. С. J. H. Wright 1983: 166).

### **В. Упоминание в иудейских источниках**

Невозможно установить, насколько буквально соблюдался *lex talionis* в еврейской судебной системе первого века. По крайней мере, ко времени написания одного из таргумов становится очевидно, что в качестве компенсации требовались деньги, а не буквальные части тела. В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на каждый из этих трех ветхозаветных текстов добавлено: «цену ока за око, цену зуба за зуб» и так далее. Вполне возможно, что текст толковался в таком более снисходительном смысле с ранних пор (см. Sarna 1991: 127). Сарна отмечает также, что только «жизнь за жизнь» не может быть воплощено путем денежной замены. Филон объясняет, что закон – это толкователь и учитель равенства, заповедующий, «что преступники должны претерпеть наказание, подобное преступлению, совершенному ими» (*Spec. Laws* 3.182; см. так-

же 3.195). *Jub.* 4:32 объясняет основную причину того, что Каин был убит камнями, упавшими с кровли его дома, как справедливое возмездие за убийство Авеля, совершенное с помощью камня. Рассуждая о *lex talionis*, Броер (Вгоет 1994) утверждает, что Прем. 25:21-22 и *Jos. Asep.* 28:14 дают ключ к пониманию дохристианского иудейского толкования. Однако эти два текста говорят о том, чтобы накормить врага и не воздавать злом за зло, что куда более уместно рассматривать как параллель к последней антититезе в проповеди Иисуса, чем к этой. Принцип «мера за меру» в общем смысле пронизывает раввинистическую литературу, однако его применение – как в отношении наград, так и в отношении наказаний – часто выходит за естественные рамки, предполагаемые этим принципом (Phillips 2004).

### ***Г. Текстуальная история***

Все три ветхозаветных текста в LXX переведены буквально и точно. Именно такой перевод в точности воспроизведен у Матфея.

### ***Д. Используемая герменевтика***

На первый взгляд кажется, что Иисус отменяет этот закон Ветхого Завета (*contra* Мф. 5, 17). Однако если он признавал его исходной целью ограничение суровости наказания и если этот закон уже был изменен последующими еврейскими традициями, у его слов, кажущихся формальной отменой закона, могла быть та же цель – его улучшение. Если он имел в виду исключительно своих последователей и их сообщества, а не государственное законодательство, можно понять, как он говорит о том, что он исполняет, а не отменяет дух изначального закона. Стихи 39–42 можно рассматривать как кульминационный момент этического дискурса – заповеди, привлекающие наше внимание к ключевому нравственному принципу, который следует применять по-разному в разных обстоятельствах (Tannehill 1970; см. более общий обзор в Harvey 1990). Однако несомненно, что Иисус и здесь проявляет свойственную ему власть авторитетного истолкователя Закона.

### ***Е. Богословское применение***

Еще один ключевой принцип Ветхого Завета – то, что отмщение принадлежит лишь Богу, – указывает здесь на важнейшее богословское применение учения Христа. С одной стороны, необходимо отметить, что «готовность пожертвовать собственными правами и позволить другим оскорблять нас и навязывать нам свою волю не противоречит твердой позиции по принципиальным вопросам и готовности отстаивать права других» (France 1985: 126; ср. позиция Павла в Деян. 16, 37; 22, 25; 25, 8-12). С другой стороны, даже лучшие системы человеческого правосудия слишком часто оказываются неспособны обеспечить правосудие – для себя или для других. Осознание того, что существует всемогущий всеведущий Бог, который однажды с абсолютной справедливостью будет судить все человечество (и с чудесной милостью – своих последователей) дает нам силы преодолевать несправедливость, совершаемую



по отношению к нам или другим, которая в противном случае могла бы привести нас к отчаянию или мести.

– Мф. 5, 43 –

### А. Новозаветный контекст

Уникальность этой цитаты среди всех антитез – в том, что лишь половина ее соответствует какому бы то ни было тексту в Ветхом Завете. «Люби ближнего твоего» – это явная цитата из Лев. 19, 18 («люби ближнего твоего, как самого себя»), однако ни один отрывок из канонических еврейских Писаний не заповедует «ненавидь врага твоего». По этой причине комментаторы зачастую предполагали, что Иисус не обязательно цитировал написанное, но скорее говорил о традиционном устном истолковании различных текстов (отсюда: «Вы слышали, что сказано древним»). Это, конечно, возможно, однако равновероятно и то, что во второй части своего высказывания Иисус объединяет несколько различных мест Ветхого Завета (напр., Втор. 23, 3-6; 25, 17-19; Пс. 138, 21; Маунс [Mounce 1991: 50] добавляет Втор. 7, 2; 20, 16).

В любом случае, Иисус продолжает противопоставления, которые характерны для Мф. 5, 21-48. Возможно, эта антитеза – самая радикальная: «Любите врагов ваших и молитесь за гонящих вас» (Мф. 5, 44). Только так последователи Христовы выделяются на фоне общечеловеческой склонности любить лишь тех, кто относится к ним по-доброму (Мф. 5, 45-47). Независимо от переживаемых при этом эмоций, «любовь» здесь прежде всего означает «великодушное, искреннее, щедрое самопожертвование ради блага другого» (Carson 1984: 158). Неудивительно, что этот раздел Нагорной проповеди заканчивается утверждением, подводющим итог этому абзацу, антитезам в целом и главной теме проповеди Иисуса до этого момента: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48) – заповедь, которая, вероятно, намеренно построена по образцу Лев. 19, 1 («Святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш»). О строгости заповедей Иисуса в целом и в частности о заповеди любить врагов, см. Luz 1989: 349 – 51. Иисус обратится к Лев. 19, 18 в Мф. 19, 19 и 22, 39 и параллельных местах при обсуждении самых важных заповедей, а в Лк. 10, 27 – непосредственно перед притчей о добром самарянине. «Люби ближнего твоего, как самого себя» цитируется также как основное нравственное обязательство христиан в Гал. 5, 14 и Иак. 2, 8.

---

Мф. 5, 43

Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρὸν σου.

...люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего.

МТ Лев. 19, 18

וְאָהַבְתָּ לְרֵעִי כְמוֹתָ לְעַד

LXX Лев. 19, 18

...ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

СП Лев. 19, 18

... люби ближнего твоего, как самого себя.

---

## **Б. Ветхозаветный контекст**

Как уже отмечалось выше, Лев. 19 составляет часть «Кодекса святости» в этой книге. Два первых стиха призывают Моисея призвать Израиль быть святым, поскольку Господь Бог его свят – фраза, построение которой могло вдохновить Мф. 5, 48. В этой главе не просматривается никакой обобщающей структуры – она переплетает всеобъемлющие заповеди, отраженные в Декалоге (напр., Лев. 19, 3-4.11-13), с другими, на первый взгляд малозначимыми вопросами (напр., Лев. 19, 27-28; но см. Rooker 2004). Заповедь любить ближнего как самого себя однозначно относится к первой из вышеназванных категорий и составляет богословский зенит этой главы. Она появляется здесь как вторая, контрастирующая фраза в предложении, начало которого таково: «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего» (Лев. 19, 18). Это противопоставление естественным образом приводит к определению слова «ближний» как человека из своего же народа, поэтому не возникает побуждения включить в число ближних еще и врагов. То, что проживающий среди народа чужак («пришелец») оговорен отдельно в Лев. 19, 34, лишь подтверждает это предположение (Milgrom 2000: 1654).

## **В. Упоминание в иудейских источниках**

Наиболее интересные упоминания Лев. 19, 18 в дохристианской иудейской литературе встречаются в свитках Мертвого моря. CD-A IX, 2 – 5 цитирует этот текст, продолжая: «Всякий, вошедший в завет и возводящий обвинение на ближнего своего, если только не с обличением при свидетелях, или обвиняющий во гневе, или рассказывающий старшим его, чтобы те презирали его, – он и есть тот, кто ‘мстит и имеет злобу’». После пропуска в рукописи читаем: «Не написано ли, что лишь ‘он (Бог) мститель и гневается на врагов своих’ (Наум. 1, 2)?» Сопоставление любви к ближнему с отмщением врагам и гневом на них, даже если последнее отводилось только Богу, могло привести к ошибочному толкованию, которое и цитировал Иисус. Текст CD-A VI, 20 уже указал на необходимость любить духовного брата, а в CD-A VII, 2 говорилось о том, чтобы не держать на него злобы (ср. 1QS VII, 8 – 9). *Устав общины* также упоминает о том, что суд принадлежит Богу (1QS X, 18), и автор (Учитель Праведности?) тут же утверждает: «Я никоим образом не буду вовлечен в распри людей бездны до самого дня отмщения» (1QS X, 19). Но он добавляет также: «Однако я не удалю гнев мой от порочных и не успокоюсь, пока он не исполнит суда своего» (1QS X, 20). Это легко истолковать как «ненависть врага твоего», пусть и выраженное только в отношении, а не в действии. В 1QS X 1:4 верный член общины призван «презирать всех сынов тьмы, каждого – по мере его вины» (ср. Иосиф Флавий, *Ж. В.* 2.139). Даже в непосредственном контексте 1QS X 6:21 («Я не утешу угнетенных, пока путь их не будет совершенным») можно услышать искаженное эхо Мф. 5, 48.

Разительный контраст этому составляет Исх. 23, 4-5, где заповедано помогать волу или ослу врага, однако в Ветхом Завете мы не находим ни одной заповеди, побуждающей любить врагов как таковых (о частичном предвосхищении этого учения в Ветхом Завете, см. список текстов, цитированных в Nagler 1993: 134; ср. уточнение в Piper 1979: 27 – 35). Следует заботиться о пришельце, живущем среди народа

(напр., Лев. 19, 34); также, Бог несомненно проявляет заботу и о языческих народах, о чем говорится в нескольких контекстах (в особенности Быт. 12, 1-3; также на протяжении Книги пророка Ионы). Но этому еще далеко до заповеди любить всех людей или все народы без различия. Раввинистическая литература также подробно рассматривает положительные примеры из Исхода и других еврейских писаний. Гиллель подытожил Закон в виде отрицательного аналога золотого правила: «Не делай ближнему того, что неприемлемо для тебя; в этом вся Тора, остальное – комментарий» (*b. Sabb.* 31a; об этом, см. Stern 1966). Но раввины никогда не формулировали настолько всеобъемлющей и абсолютной заповеди о любви к врагам, как это сделал Иисус (Str-B 1:368). Особенно наглядно то, что невзирая на наличие сотен ранних таннаитских притч, и на то, что почти все притчи Христовы находят хотя бы частичное подобие в раввинистической Агаде, мы нигде не видим ничего подобного притче о Добром самарянине (Лк. 10, 30-37), тема которой – отношение с любовью со стороны самого ненавистного врага. Полное собрание этих притч см. в Johnston 1978; более доступная представительная выборка, см. Johnston and McArthur 1989.

### ***Г. Текстуальная история***

Рассматриваемая часть Лев. 19, 18 в LXX буквально переведена с МТ; а когда этот текст приводится в НЗ, он всюду дословно следует LXX. Интересно, что после «люби ближнего своего», *Таргум Псевдо-Ионафана* на Лев. 19, 18 добавляет: «И того, что неприемлемо для тебя, не делай ему» – отрицательный эквивалент золотого правила Христова, которое также составит важную часть этой проповеди, будучи заключением его основной части и итогом «закона и пророков» (Мф. 7, 12).

### ***Д. Используемая герменевтика***

Если слова Иисуса и не являются официальной отменой части письменной Торы, то по крайней мере они провозглашают эру, в которую националистическая этика уступает универсалистской. Нам не приходится удивляться, что нигде в Новом Завете не предписаны священные войны Ветхого Завета, что иудеи и неиудеи всюду на равных и что Божья любовь простирается ко всем народам, о чем сказано вполне явно. Иисус требует «большей праведности» (вспомните Мф. 5, 20), чем иудеи или язычники проявляли хоть насколько-то регулярно. Он – полномочный толкователь закона и иногда даже превосходит его.

### ***Е. Богословское применение***

Добрый самарянин – яркий пример сути учения Иисуса. Но в нашем мире, где именем доброго самарянина называют больницы или даже премии, нам следует напомнить себе о том, что радикальная новизна и сила этой притчи состоит как раз в том, что даже враг человека – ближний ему (см. Blomberg 1990a: 233). Как и во всей Нагорной проповеди, нравственные постулаты Иисуса не обязательно указывают

на обязанности правительств по защите их граждан; не получится вывести библейское понимание вопроса войны и мира из одной этой проповеди. Тем не менее, для народа Божьего, живущего в обществе, суть слов Иисуса ясна. Нам следует предоставлять любую гуманитарную помощь, на которую мы способны, даже людям из стран, с которыми наши правительства находятся в состоянии войны; и даже тем людям в нашей собственной стране, которые в другое время презирают церковь и гонят ее. Только тогда люди увидят наше отличие от других, и это сделает наше прямое благовестие более привлекательным для них (ср. Reiser 2001 и J. L. Bailey 1993).

## **Мф. 6, 1 – 7, 28**

Оставшаяся часть Нагорной проповеди не содержит цитат из Ветхого Завета как таковых, хотя и изобилует параллелями с другими произведениями еврейской литературы (см. Stoutenburg 1996). Милостыня (Мф. 6, 2) играла важнейшую роль в иудаизме по меньшей мере со времен Втор. 15, 11. Отзвуки Ветхого Завета слышны в Мф. 6, 6 (Ис. 26, 20 и 4 Цар. 4, 33 – о том, чтобы зайдя, запереть за собой дверь, и о том, чтобы войти в комнату для молитвы, соответственно), но более широкий контекст заставляет усомниться, что Иисус в самом деле намеревался напомнить об этих текстах. В Мф. 6, 8 возможен намек на Ис. 65, 24 – стих о том, что Бог откликается на молитвы даже раньше, чем люди воззовут к нему. Давно отмечено, что почти все фразы в молитве Господней напоминают молитвы каддиш (об этом, см. Petuchowski and Brocke 1978). Возможно, Мф. 6, 9 перекликается с Иез. 36, 23, где выражена забота о святости имени Господа. Фоном для молитвы о том, чтобы совершалась Божья воля и пришло его царствие (Мф. 6, 10) может быть осуждение Навуходоносора и его молитва (ср. Дан. 4, 32.35, особ. Ө; см. Philonenko 1992). Мольба о насущном хлебе и избавлении от искушения (Мф. 6, 11-12) может перекликаться с Притч. 30, 7-9 (Byargeon 1998). Более поздние добавления переписчиков к молитве Господней (Мф. 6, 13), возможно, основаны на 1 Пар. 29, 11-13. В Мф. 6, 16-17 можно услышать отзвук Ис. 58, 5 об истинном посте, угодном Богу, для которого свойственна более нравственная чистота, чем чистота ритуала.

Что же касается остальной части Нагорной проповеди, Мф. 6, 26 следует читать на фоне Притч. 6, 6-8 и воспринимать как призыв не к бездействию, но к упованию на провидение Божье в прилежном труде (Healey 1989). В Мф. 6, 29 – аллюзия на баснословные богатства Соломона (об этом см. в 2 Цар. 4, 20-34; 7, 1-51; 10, 14-29). О псах как метафоре злых людей, нападающих на помазанника Божьего (Мф. 7, 6), см. Пс. 21, 17. Мы уже рассматривали одну небиблейскую параллель для Мф. 7, 12, к которой можно добавить многие другие, но ни одна из них не встречается в еврейском Ветхом Завете. Нагорная проповедь завершается тремя примерами в иудейском жанре «Двух путей», уже намеченном во Втор. 30, 15-20. Верный путь, ведущий в жизнь (Мф. 7, 14) может быть отзвуком Пс. 15, 11; врата праведности могут восходить к Пс. 117, 19-20 (Davies and Allison 1988–1997: 1:699). О различении лжепророков (Мф. 7, 15-20) см. Втор. 13, 1-5; 18, 20-22. Плач «Не от Твоего ли имени мы пророчествовали?» (Мф. 7, 22) – аллюзия на стиль таких текстов, как Иер. 14, 14; 27, 15.

Ответ Иисуса, изгоняющего лжеучеников (Мф. 7, 23), может указывать на Пс. 6, 9: «Удалитесь от меня все, делающие беззаконие» (Davies and Allison 1988–1997: 1:719).

## Мф. 8, 1-17

Мф. 8–9 представляет собой первый большой раздел повествования в этом Евангелии. Тематически он объединен серией из десяти чудес, по большинству – исцелений. Первое – исцеление прокаженного (Мф. 8, 1-4) – использует в качестве фона предписания из Лев. 13. Дерзость прокаженного, отважившегося затесаться в толпу в поисках Иисуса (что противоречило предписанию в Лев. 13, 46), равна по непредсказуемости готовности Иисуса коснуться его, чтобы исцелить. Здесь через касание передается святость, а не нечистота (вопреки Лев. 5, 3; см. Borg 1984). Уверенность прокаженного в том, что Иисус силен исцелить его, могла происходить из истории Елисея и Неемана в 4 Цар. 5. Иисус, отправляя исцеленного человека к священнику, выполняет закон Лев. 14, 1-32, но его основная цель, возможно, раскрывается в последней фразе Мф. 8, 4 («во свидетельство им [или возможно – «против них»]»); см. Ridderbos 1987: 160).

Самая очевидная аллюзия в следующем повествовании – об исцелении слуги сотника (Мф. 8, 5-13) – в стихе 11. «С востока и запада», вероятно, указывает на Пс. 106, 3, где избавленные Господом от руки врага, те, кого он «собрал от стран, от востока и запада, от севера и моря». Из псалма не ясно, идет ли речь и о язычниках, но Иисус явно имеет их в виду. Фраза «скрежет зубов» (Мф. 8, 12), часто встречающееся в Евангелии от Матфея при упоминаниях ада (ср. Мф. 13, 42.50; 22, 13; 24, 51; 25, 30), появляется еще в Иов 16, 9; Пс. 34, 16; 36, 12; 111, 10; и Плач 2, 16 (Davies and Allison 1988–1997: 2:31).

– Мф. 8, 17 –

### А. Новозаветный контекст

После еще одного повествования о чуде, в этот раз – об исцелении тещи Петра от горячки (Мф. 8, 14-15), Матфей обобщает и говорит о более масштабном служении исцеления, во время которого Иисус также изгонял духов из бесноватых (Мф. 8, 16). Все три истории о чудесах в Мф. 8, 1-15 отображены также и у Марка или Луки, или в обоих Евангелиях, но только Матфей рассматривает Христово служение исцеления как исполнение пророчества (Мф. 8, 17).

---



---

#### Мф. 8, 17

Αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.

...Он взял на Себя наши немощи и понес болезни.

МТ Ис. 53, 4

כִּן חָלֵינוּ הוּא וּמְכַבְּרֵינוּ נִשָּׁן

LXX Ис. 53, 4

...οὗτος τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾷται

СП Ис. 53, 4

...Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни.

---

В контексте Матфея речь, очевидно, идет о физическом исцелении. Опираясь на это, а также на отрывок Ис. 52, 13 – 53, 12, где речь идет об искуплении, дарованном страдающим Рабом Божиим, толкователи харизматического толка подчеркивают, что в искуплении есть и телесное исцеление. Если этим они желают сказать, что Бог и в наши дни иногда чудесным образом исцеляет людей от телесных немощей благодаря крестному подвигу Христа, они абсолютно правы; но если при этом они обещают такое исцеление всем и каждому, кто обладает достаточной верой, то они противоречат множеству текстов Нового Завета, свидетельствующих об обратном – прежде всего, Христовой молитве о чаше в Гефсиманском саду (Мк. 14, 36 и парал.) и ответу Господа на молитву Павла о «жалее в его плоти» (2 Кор. 12, 9). Другие верующие, зачастую реагируя на такое злоупотребление стихом Мф. 8, 17, иногда отрицают, что у Матфея речь идет о чем-либо, кроме духовного исцеления, на основании контекста Ис. 53, 4. Однако если бы это было так, Матфею не было бы смысла помещать этот текст в конце раздела, где говорится о телесном исцелении. Серьезное исследование о физической и духовной составляющих искупления см. в работе Моо 1988 (см. также Carson 1984: 207).

Можно ли предположить, что обе стороны этой дискуссии упускают из виду исходный замысел Матфея, который, возможно, желал сосредоточить внимание прежде всего на обрядовой чистоте (Patte 1987: 117). Трое исцеленных телесно были также нечисты (или, по крайней мере, относились к «людям второго сорта») по дополнительным причинам: исключительно оскверняющая природа проказы как болезни, языческое происхождение слуги сотника и пол тещи Петра. Франс (France 1985: 157) говорит о последовательном исцелении троих отверженных. При немощах, не представляющих угрозы жизни, позор в обществе и неприятие, связанные с обрядовой нечистотой, зачастую причиняли больше страданий, чем сама болезнь (хотя из Мф. 8, 6 можно сделать вывод, что, по меньшей мере, один из исцеленных страдал в обоих отношениях). Независимо от того, было ли такое ударение частью явного замысла автора, ко времени написания Евангелия от Матфея было понятно, что во Христе более не существует таких категорий, как обрядовая чистота или нечистота (см. особ. Деян. 10, 1-11, 18).

### ***Б. Ветхозаветный контекст***

Как уже отмечалось, этот стих является частью последней из четырех песен Раба Божьего в книге Исаии (первые три – Ис. 42, 1–4; 49, 1–6; 50, 4–9). И в этих отрывках, и между ними Исаия явным образом отождествляет Раба Божьего с Израилем (Ис. 41, 8–10; 44, 1–2; 45, 4; 49, 3). Итак, как и в случае с пророчеством о деве, которая примет во чреве (Ис. 7, 14), естественно будет искать краткосрочное исполнение этого пророчества во времена Ветхого Завета: в некотором смысле Израиль претерпевал заместительные страдания за человечество в целом. Это явное отождествление Раба Божьего с Израилем также затрудняет восприятие предположения о том, что данные пророчества были временно исполнены некой безымянной личностью в древнем Израиле (как, напр., в Ceresko 1994; Bergey 1997).

Конечно, все четыре Песни Раба Божьего не обязательно ссылаются на одну и ту же личность, но образы повторяются достаточно часто, чтобы прийти к естественному предположению: это избранный Богом (Ис. 42, 1; 49, 1); тот, кто принесет справедливость (Ис. 42, 1.4; 53, 11) и благословения (Ис. 49, 3-5; 53, 10-12) даже для язычников (Ис. 42, 1.4; 49, 6; 52, 15) невзирая на то, что сначала он не покажется победоносным, потому что он не возвысит голоса и не возопиет (Ис. 42, 2-3; 50, 5-7; 53, 7) и потому что он подвергается осмеянию, пренебрежению и отвержен (Ис. 49, 7; 50, 6; 53, 3). Однако в конце он будет оправдан (Ис. 42, 4; 50, 8-9; 53, 10-12; см. далее Blomberg 2002b).

В то же время, от текста к тексту откровение продвигается вперед. В Ис. 42, 1-4 может идти речь об отдельной личности, но этот текст можно осмысленно воспринять и как относящийся только к Израилю. В Ис. 49, 1-6 вновь говорится об Израиле как о рабе Божиим, но при этом уже с трудом укладывается в рамки истолкования этого образа как народа: как может Израиль восстановить Израиль (ст. 6)? Отдельная личность лучше соответствует описанию «презираемого всеми, поносимого народом» (Ис. 49, 7). В Ис. 50, 4-9 описание отвержения Раба Божьего народом становится еще более подробным и явным: он был осмеян, поруган, оплеван – эти слова более всего соответствуют поступкам в отношении отдельного человека, хотя и могут быть яркой метафорой в отношении целого народа. Когда мы переходим к Ис. 52, 13 – Ис. 53, 12, в образах нет ни одного, который явно указывал бы на Израиль как народ, хотя некоторые части текста и допускают такую трактовку. Но только образ отдельного человека соответствует стихам, говорящим о заместительной жертве за народ, включая Ис. 53, 4. Подобным образом обезображенная внешность Раба Божьего (Ис. 52, 14; 53, 2), название его «мужем скорбей» (Ис. 53, 3), его смерть и оправдание (Ис. 53, 8-9, 11) оказывается более понятной, если речь идет о конкретном человеке в Израиле, о конкретном человеке, который еще не жил до пришествия Христа. О том, что в этих образах следует видеть отдельного человека, см. Blocher 1975: 67 и Blenkinsopp 2002: 351. О присутствии заместительной жертвы, см. Oswalt 1986-1998: 2:377. Итак, Исаия имел в виду два уровня исполнения пророчества: один – в виде восстановленного и частично послушного Израиля, и второй, более величественный и полный – в Мессии, которого Матфей видит в Иисусе (см. esp. Smillie 2005; cf. Gundry 1967: 230; Childs 2001: 422-23, по крайней мере на уровне канонического текста Исаии, и Hugenberger 1995).

Другой вид двойного смысла, по-видимому, присутствует в описании немощей, о которых говорится в Ис. 53, 4. Немощи естественным образом предполагают телесные болезни или повреждения, но скорби могут предполагать и эмоциональную подавленность или страдания разума (см. BDB, статьи *hālî* и *mak'ôb* соответственно; см. также TWOT 1:287, 425). В следующем стихе говорится о грехах и беззакониях (Ис. 53, 5). Следовательно, речь не идет о необходимости выбирать между теми или иными факторами, отягощающими нашу жизнь. Он принесет избавление от всех; мир (*sālôm*), который он принесет, – целостен и восстанавливает как тело, так и душу. Другие тексты в книге Исаии, указывающие и на телесное, и на духовное благосостояние, свойственное мессианской эпохе, включают Ис. 29, 18; 32, 3-4; и Ис. 35, 5-6 (см. далее Gundry 1994: 150).

## В. Упоминание в иудейских источниках

Ис. 53, 4 сам по себе не цитируется ни в одном из существующих иудейских источников, неоспоримо датированных дохристианской эрой. Многие ученые считают, что вся четвертая Песнь Раба Божьего получила мессианское истолкование лишь после Иисуса и Нового Завета. В то время как Ис. 53, 4 не цитируется где-либо еще в Новом Завете, сама песнь в нем встречается – в двух цитатах, которые приписываются Иисусу: Лк. 22, 37 (из Ис. 53, 12) и Ин. 12, 38 (из Ис. 53, 1) и в трех случаях – в посланиях (Рим. 10, 16 и 15, 21; 1 Пет. 2, 22); см. также Деян. 8, 32–33. О возможности того, что такое истолкование среди ранних христиан возникло со слов Иисуса, см. O. Betz 1998. О том, что в Мк. 10, 45 содержится вероятная аллюзия на четвертую Песнь Раба Божьего, см. R. E. Watts 1998. Франс (France 1971: 110–32) подробно рассматривает цитирование Ис. 53 самим Иисусом и добавляет Мк. 14, 24 как еще одну явную аллюзию и Мк. 9, 12; Мф. 3, 15 и Лк. 11, 22 как вероятные аллюзии. Однако можно не без основания предположить, что намеки на такое толкование сохранились, по крайней мере, среди некоторых ответвлений раннего иудаизма. Перевод, использованный в LXX для слов «отпрыск» и «росток» в Ис. 53, 2 совпадает с переводом, использованным в описании Мессии в Ис. 11, 1 и 9, 6 соответственно (Page 1985: 486). Вариант свитка с книгой Исаии, найденный в Кумране (1QIsaa), содержит чуть более ясное указание на отдельную личность, в особенности с учетом свойственного лишь ему добавления к Ис. 53, 11: «Из страдания души своей он узрит свет» (Abegg, Flint, and Ulrich 1999: 360; см. примечание на стр. 358). Другие фрагментарные материалы из Кумрана включают 4Q491c (фрагм. 1), который, вероятно, содержит указание на Ис. 52–53 в контексте описания Мессии, и 4Q541, который дважды говорит о мессианской личности, претерпевающей страдания (фрагм. 2 – 3) и один раз – как о том, кто принесет искушение (фрагм. 9). *T. Levi* 2:10–11 предсказывает приход личностей, подобных Левии и Иуде (священнику и царю), которые избавят Израиля и спасут все человечество, в то время как *T. Benj.* 3:8 в более краткой армянской рукописи говорит о том, кто исполнит небесное пророчество о безупречном человеке, оскорбляемом беззаконными, о безгрешном человеке, умирающем за негодных (детальное рассмотрение всех этих упоминаний см. в Hengel 2005). Однако последние два текста обычно считаются плодом позднейших христианских вставок в *Завещания двенадцати патриархов*.

Как бы мы ни рассматривали все эти намеки, даже если они действительно лишь вставлены позднее, явное мессианское истолкование Ис. 52, 13 – 53, 12 появляется в пост-христианском таргуме Исаии (см. подробно в Ис. 52, 13; 53, 10). С одной стороны, важно подчеркнуть, что этот таргум так перестраивает текст, что этот Мессия не страдает и не умирает, ниспровергает и покоряет различных врагов (как уместно отмечено в работе Sygen 1989). С другой стороны, трудно представить себе, чтобы *какое-либо* мессианское истолкование впервые возникло в иудейских кругах после того, как христиане использовали этот текст в доказательство отождествления распятого Иисуса с Мессией (как уместно отмечено в Jeremias 1967). Ко времени составления Вавилонского Талмуда мессианское истолкование уже надежно укоренилось (как один из трех основных подходов в иудаизме, наряду с истолкованием Раба Божьего



как всего Израиля или как праведников в Израиле). По свидетельству Иустина Мученика, оно укоренилось уже к середине второго века. Наиболее взвешенным выводом кажется следующее: хотя явно выраженных доказательств наличия дохристианского истолкования Песней Раба Божьего в мессианском смысле – нет, в особенности – с точки зрения страдающего Мессии, «существуют достаточные причины для того, чтобы считать, что некоторые шаги в этом направлении были сделаны» (Page 1985: 493). О текстах раввинистического периода, см. Page 1985: 491–92 и Str-B 1:481–85; оба источника также отмечают вероятные аллюзии на эту Песнь Раба Божьего в эфиопской Книге Еноха, которая, включая раздел Притч, все чаще рассматривается как дохристианский труд.

### ***Г. Текстуальная история***

Перевод Матфея намного более похож на МТ, чем LXX. Еврейский текст может быть переведен таким образом: «Он сам понес наши болезни, а что до наших страданий, то он возложил их на себя», в то время как в LXX написано: «Этот человек несет наши грехи и страдает за нас» (Archer and Chirichigno 1983: 121). МТ явно соответствует контексту Евангелия от Матфея, где говорится о телесном исцелении, намного лучше, чем LXX. В переводе Матфея нет ничего, что указывало бы на заимствования из LXX (*contra* Menken 2004a: 35–49); возможно, он создал свой собственный, новый, достаточно буквальный перевод на греческий с еврейского оригинала. Стендаль (Stendahl 1954: 106–7) говорит о том, что Матфей здесь выступает своим собственным «таргумистом».

### ***Д. Используемая герменевтика***

Как и в случае с предшествовавшими обращениями Матфея к Исаии, действующую здесь герменевтику уместнее всего определить как двойное исполнение. Исаия явным образом отождествлял раба Божьего с Израилем в ранних Песнях, однако в дальнейшем все чаще использовал образы, которые невозможно исполнить всему народу. Матфей признает это (возможно, ему было известно об уже существующем мессианском истолковании того, что еще не было исполнено) и использует целостный подход к пониманию немощи у Исаии, чтобы ввести одну из свойственных и характерных для него формул исполнения. Упоминание имени пророка могло побуждать слушателей ознакомиться и с другими учениями этого пророка, касающимися данной темы. Гандри (Gundry 1994: 150) отмечает, что у Матфея все цитаты из Исаии встречаются в итогах спасительного труда Иисуса, в отличие от скорбных цитат Иеремии.

### ***Е. Богословское применение***

По меньшей мере, Матфей показывает, что исцеления в служении Иисуса были предсказаны как часть его мессианства. Итак, на переднем плане снова оказывается вопрос личности Иисуса. Поэтому Вледдер (Vledder 1997: 185–86) говорит о том, что

Матфей подводит основу под дела Иисуса: это не просто сенсационные действия необычайного человека, но проявления всемогущей воли Божьей. Хагнер (Hagner 1993: 211) отмечает: «Суть этих исцелений не столько в самих событиях, сколько в свидетельстве, которое они несут о личности Иисуса, т. е. они христологичны по своему характеру». С учетом осведомленности читателей Евангелия от Матфея о контексте приведенных цитат в книге Исаии, автор оставляет намеки, которые становятся все яснее с приближением распятия Христа, – намеки на то, что Иисус и есть страдающий раб Божий во всех отношениях, прежде всего в том, что он претерпевает заместительные страдания за человечество. Зная, что сам Иисус уже использовал Ис. 53 в мессианском значении, Матфей мог достаточно уверенно развивать эту тему. Такое употребление Матфеем слов Исаии, как и Ис. 42, 1-4, процитированное в Мф. 12, 18-21, придает сбалансированность портрету Мессии. Тот же Мессия, который вернется как внушающий страх, величественный, трансцендентный Сын Человеческий, чтобы судить мир – он же есть и сочувствующий, заботливый Спаситель, знающий, что такое печаль и познавший скорбь (Davies and Allison 1988–1997: 2:59)

### **Мф. 8, 18 – 9, 13**

Следующие несколько отрывков у Матфея не содержат ветхозаветных цитат. В Мф. 8, 20 вводится важное именование «Сын человеческий», которое Иисус предпочитает использовать по отношению к самому себе во всех четырех Евангелиях. Некоторые ученые утверждают, что по крайней мере в этих высказываниях о земном Сыне Человеческом, если не во всех случаях, когда Иисус использует этот титул, имеется в виду лишь то же самое, что у Иезекииля, где Бог называет пророка «сын человеческий» как указание на простого смертного (см. также Пс. 8, 5). Далее такой подход подразделяется на восприятие «сына человеческого» как простого синонима слову «человек» (напр., Casey 1979), как ипосказания для местоимения «я» (напр., Vermes 1973) или как указания: «человек, подобный мне» или «человек в моем положении» (напр., Lindars 1983). Однако все большее признание получает теория, согласно которой более важным фоном этих слов из Ветхого Завета является Дан. 7, 13-14, где Сын Человеческий приведен в присутствие самого «Ветхого Днями» (т. е. Бога) и ему дана всякая власть над царствами земли (S. Kim 1985; Caragounis 1986; Collins 1992; Slater 1995; Burkett 1999). Даже в таких текстах как Мф. 8, 20, вся острота состоит в том, что превознесенный, божественный Сын Человеческий живет в бесславии среди людей, не имея постоянного ночлега во время странствий и служения.

Разговор Иисуса в Мф. 8, 21-22 с человеком, который хочет сначала пойти и похоронить своего отца, напоминает читателю об обращении Елисея к Илию в 3 Цар. 19, 19-21. Просьба Елисея о том, чтобы ему позволили поцеловать родителей на прощание, была удовлетворена; для Иисуса, однако, следование Христу – дело столь неотложное, что он ответил отказом (на самом деле тот человек, возможно, просил у Иисуса значительно больше времени, чем кажется на первый взгляд; см. McCane 1990). Усмирение бури в Мф. 8, 23-27 показывает, что Иисус обладает той же властью над ветром и волнами, которая в Ветхом Завете приписывается лишь Яхве (см. Ион. 1–2; Пс. 103, 7-8; Пс. 106, 23-32). В Ветхом Завете, спокойный сон – это «знак веры в то, что Бог силен защитить» (Лев. 26, 6; Иов 11, 18-9; Пс. 3, 6; 4, 9; Притч. 3, 23 – 4, 29). Более того,

бывали бедствия или опасные моменты, когда казалось, что Бог уснул, и его народ стремился разбудить его (Пс. 34, 23; Пс. 43, 23-24; Пс. 58, 5; Ис. 51, 9) (Davies and Allison 1988–1997: 2:72). Угрожающий вопрос, заданный Христу гадаринским бесноватым в Мф. 8, 29, может быть аллюзией на необоснованный упрек Илии со стороны вдовы в Сарепте в 3 Цар. 17, 18. Заявление Иисуса в Мф. 9, 2 о том, что он может прощать грехи, вызывает обвинения в богохульстве (Мф. 9, 3) из-за таких текстов, как Ис. 43, 25, в которых это право оставляется только за Богом.

– Мф. 9, 13 –

#### А. Новозаветный контекст

Описывая свое призвание (Мф. 9, 9-13), Матфей, в отличие от остальных евангелистов, упоминает, что Иисус сказал порицавшим его: «Пойдите, научитесь, что значит: милости хочу, а не жертвы» (Мф. 9, 13).

Матфей здесь изображен как мытарь, который оставил все и немедленно последовал за Иисусом, когда тот призвал его (Мф. 9, 9). После этого Иисус сидел за праздничной трапезой с Матфеем и другими «отбросами общества» в доме Матфея, что вызвало критику фарисеев (Мф. 9, 10-11). В древнем Израиле общаться за столом было принято лишь с близкими друзьями и обычно предполагало одобрительное отношение к образу жизни тех, с кем разделяли трапезу. Мытари славились тем, что собирали куда больше, чем требовал Рим; это занятие было

предательством даже в том случае, если мытарь не пытался нажиться на разнице между налогом и суммой собранного (см. Donahue 1971). Иисус отвечает поговоркой о том, что не здоровые, но больные нуждаются во врачах (Мф. 9, 12), и затем, по крайней мере – у Матфея, добавляет ссылку на Ос. 6, 6. «Жертва», обозначая целое через часть, указывает на «строгое соблюдение Божьих заповедей» (Hagner 1993: 239). Как и в оригинальном ветхозаветном контексте, формула «не х, но у», по виду будучи абсолютным противопоставлением, означала, вероятно, «у намного более, чем х» (G. I. Davies 1992: 170). Иисус нигде не отменяет ни одной части письменной Торы (Мф. 5, 17), и даже те существенные изменения, которые он вносит, обретают полную силу лишь после его смерти и воскресения. Ко времени написания Евангелия от Матфея уже было очевидно, что система жертвоприношений в иудейском храме была отменена Христовой совершенной жертвой; но если Иисус и намекал на это в тот момент, маловероятно, что его тогда поняли настолько радикально. В этом контексте, единственный несомненный смысл ветхозаветной цитаты – в том, чтобы оправдать праздничную трапезу с покаявшимися грешниками. Это место будет вновь упомянуто в Мф. 12, 7.

---

Мф. 9, 13

Ἐλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν.

...милости хочу, а не жертвы.

МТ Ос. 6, 6

חַסְדִּים אֲנִי רֹצֵחַ וְתִשְׁבָּחָה תִּתֵּן

LXX Ос. 6, 6

...ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν.

СП Ос. 6, 6

... милости хочу, а не жертвы.

---

## **Б. Ветхозаветный контекст**

В Ос. 6, 1-3 описывается то, что на первый взгляд выглядит как истинное покаяние со стороны Израиля в ответ на пророчество Осии. Однако стихи 4–10 показывают, что покаяние это притворно. Бог перемежает укоризну и угрозы, но очевидно, что изредка имеющее место благочестие его народа недолговечно (Ос. 6, 4). Поэтому стих 6 повторяет тему 1 Цар. 15, 22 о том, что послушание – в данном случае проявленное через милосердие – лучше жертвоприношения (ср. LXX: Пс. 39, 7; Притч. 16, 7). Следуя модели синонимического параллелизма, вторая половина стиха повторяет ту же мысль: «...и Боговедения более, нежели всесожжений» (Ос. 6, 6b). Как в контексте Матфея, Осия не отменяет систему жертвоприношений, но говорит о том, что она бессмысленна в отрыве от искреннего покаяния, признаком которого становится твердое изменение поведения (Andersen and Freedman 1980: 430; *contra* Macintosh [1997: 234], который считает, что «Осия в корне осуждает весь культ жертвоприношений и свойственные ему невоздержанные пиршества»).

## **В. Упоминание в иудейских источниках**

Относительность противопоставления в Ос. 6, 6 прояснена в таргуме на Осию, который в этом месте звучит так: «Ибо те, кто совершат добрые дела, угоднее Богу, чем приносящий жертву, и те, кто выполняет закон Господа – более, чем приносящие всесожжения». *Сивиллины книги* дважды упоминает это учение в более абсолютной форме (*Sib. Or.* 2:80–83; 8:334), но, по крайней мере, последний текст приведен в явно христианской вставке, поэтому трудно сказать, насколько велика важность каждого из этих двух упоминаний. После разрушения храма в 70 году н. э., конечно же, тексты, подобные Осии, станут весьма важной опорой для раввинов, помогая ответить на вопрос о том, как примириться с Богом без принесения в жертву животных (см., напр., цитаты в Str-B 1:500).

## **Г. Текстуальная история**

Пять процитированных Матфеем греческих слов полностью соответствуют тексту LXX (если речь не идет о LXX В, где вместо «более чем» записано «а не»; возможно, Матфей привел собственный перевод, еще более близкий к МТ [см. подробнее в Hill 1977]), а текст LXX, в свою очередь, достаточно буквально переводит МТ. «Единственное необходимое примечание таково:  $\Psi\text{P}\text{P}$  означает ‘получать удовольствие от чего-то – воспринимать как угодное’ (вероятное значение в этом отрывке, согласно *BDB* 342b), в то время как  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\iota\nu$  = ‘желать, стремиться к чему-либо’. Но  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\iota\nu$  – довольно часто используемый перевод слова  $\Psi\text{P}\text{P}$  в LXX» (Archer and Chirichigno 1983: 145).

## **Д. Используемая герменевтика**

Здесь Иисус следует доброму раввинистическому обычаю, цитируя Писание, чтобы обосновать якобы не предписанное обычаем поведение. Его вступительные

слова: «Пойдите, научитесь, что значит...» созвучны с общепринятой поздней раввинистической вводной формулой (см. ссылки в Str-B 1:499). Иисус никогда не излагал иудейским правителям принципов, которые не были бы им известны; напротив, он призывает их «подумать над творческим истолкованием их предания... устремить мысль за пределы общепринятых истолкований» (Davies and Allison 1988–1997: 2:104; ср. Соре 1976: 68: «Там, где сталкиваются преклонение перед Торой и милосердие, предпочтение следует отдать милосердию»). Это не столько повествование об исполнении пророчества, сколько приложение основополагающего нравственного принципа из Ветхого Завета, который сохраняется и в новую эпоху, начало которой положил Иисус.

### ***Е. Богословское применение***

Если еще во времена Моисеева завета, когда для прощения грехов необходимы были жертвоприношения животных, милость была более угодной Богу, чем жертвы – насколько более важным он делает этот принцип в новую эпоху, когда вопрос обряда все более уступает вопросам нравственности. «Соблюдение обрядов без внутренней веры и искренней верности завету – тщетно» (Davies and Allison 1988–1997: 2:105). Слушателям Иисуса следовало бы радоваться, а не сетовать, видя, что каются «отбросы общества». Разделяя с ними трапезу, Иисус не оскверняет себя, но признает их вновь обретенную чистоту. Соотнося изложенный Иисусом принцип с нашим временем, мы могли бы сказать от имени Бога: «Я желаю преданности, а не песнопений; служения, а не богослужений» (Garrett 1997: 161)!

### ***Мф. 9, 14-38***

Среди других возможных аллюзий на Ветхий Завет в Мф. 9 – стих 15, с учетом того что образ жениха был общепринятой иудейской метафорой для Бога (см. Ос. 2, 16-23). Притча в ст. 17 может отражать те же свойства нового вина и старых мехов, что отображены в Нав. 9, 13 и Иов 32, 19. Обрядовая нечистота женщины с истечением крови, предполагаемая в Мф. 9, 20-22, обоснована в Лев. 15, 19-33. Край одежды Иисуса (Мф. 9, 20), вероятно, указывает на бахрому или кисти на краю молитвенного покрывала (ср. Чис. 15, 38-39 и Втор. 22, 12). Воскрешение дочери начальника синагоги (Мф. 9, 23-26) напоминает о воскрешениях, совершенных Илией и Елисеем, словно переключаясь с 3 Цар. 17, 19 или 4 Цар. 4, 33, где также звучало указание всем выйти (Theissen 1983: 61). Упоминание о тех, кто подобен овцам без пастыря (Мф. 9, 36), почти однозначно указывает на Иез. 34, 5. Эта же тема развивается во многих других ветхозаветных текстах, прежде всего Чис. 27, 17; 3 Цар. 22, 17; 2 Пар. 18, 16 и Зах. 10, 2.

### ***Мф. 10, 1-42***

Глава 10 начинается со списка двенадцати апостолов, избранных Иисусом (ст. 1-4). Число двенадцать, несомненно, основано на количестве колен Израилевых во времена Ветхого Завета (ср. Мф. 19, 28). Иисус восстанавливает общину Божьего завета

среди своих последователей. Остальная часть главы содержит наставления для двенадцати апостолов, как на их первое, краткосрочное служение (Мф. 10, 5-16), так и на оставшуюся часть «церковной эпохи» (Мф. 10,17-42). Упоминание о погибших овцах дома Израилева (Мф. 10, 6) может указывать на Иер. 50, 6 (см. тж. Ис. 53, 6; Иез. 34). Апостолам поручено провозглашать ту же весть о царстве, которую проповедовали Иоанн и Иисус. Их чудотворение (Мф. 10, 8) будет основано на тех же текстах, что и служение Иисуса (Ис. 35, 5-6). Упоминание о Содоме и Гоморре (Мф. 10, 15) указывает на события Быт. 18, 20 – 19, 28. Падение этих городов вошло в поговорку еще в ветхозаветные времена (Ис. 1, 9; 13, 19; Иер. 23, 14; 50, 40; Амос 4, 11; см. Davies and Allison 1988–1997: 2:179). «Мудрость» (или *хитроумность* – Прим. перев.) рассматривается как характерное свойство змей (Мф. 10, 16) в свете описания змея в Эдемском саду (Быт. 3, 1).

Во второй половине главы (Мф. 10, 17-42) семейные раздоры, предсказанные в Мф. 10, 21, перекликаются с Мих. 7, 6 и предвосхищают Мф. 10, 35, где этот текст процитирован прямо. Стих 30 – это, возможно, отзвук 1 Цар. 14, 45, где волос не упадет с головы Ионафана на землю. Стих 37 звучит как эхо Втор. 33, 9, где Левий говорит об отце своем и матери своей, что не смотрит на них, и братьев своих не признает, и сыновей своих не знает; но хранит Слово Божие и соблюдает его завет. Принятие пророка в Мф. 10, 41 может восходить к повествованию о приеме Илии вдовой из Сарепты (3 Цар. 17, 9-24) или о приеме Елисея сунамитянкой (4 Цар. 4, 8-37). Использование «малых сих» для обозначения апостолов (Мф. 10, 42) могло быть заимствованием из таких текстов, как Зах. 13, 7, который будет более явно процитирован Иисусом позже (Мф. 26, 31) (Davies and Allison 1988–1997: 2:229).

– Мф. 10, 35-36 –

## ***А. Новозаветный контекст***

Основная тема Мф. 10, 17-42 – грядущие гонения, ожидающие апостолов после смерти и воскресения Христа и отчасти отразившиеся в событиях, упомянутых в Деяниях, посланиях и Откровении. В этом контексте Иисус напоминает своим ученикам, что он пришел не для того, чтобы принести мир (в значении «отсутствие внешней вражды») в этой жизни (Мф. 10, 34). Швейцер (Schweizer 1975: 251) отмечает: «Царствие Божье никогда не было миром лжепророков, которые говорят ‘Мир, мир!’, в то время как алчность и подлость опустошают землю и превращают благое творение Божье в его противоположность (Иер. 6, 14 и др.); это, однако, и не ‘священная война’, в которой верные выходят на поле боя и сокрушают противника при могущественной поддержке Бога». Напротив, иногда его служение провоцировало конфликт, потому что люди разделялись в своем отклике на его весть и вестников (Мф. 10, 34). Поэтому Иисус может сказать: «Ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку – домашние его» (Мф. 10, 35-36). Это первый случай, когда Матфей не указывает прямо, что далее приведена цитата из Писания, но отсутствие такой формулы было достаточно обычным в древнем иудаизме.

Эта цитата неприменима в том же смысле к семьям христиан; Иисус имеет в виду прежде всего столкновение интересов верующих и неверующих. Однако даже в самых лучших семьях желания одного из членов семьи могут пойти против Божьей воли, и в этом случае верность Божьей воле должна преобладать даже над самыми близкими человеческими узами (Мф. 10, 37). Такая верность может вести к несению креста, в буквальном или переносном смысле (Мф. 10, 38); но те, кто потеряет жизнь земную ради Христа, обретет жизнь вечную (Мф. 10, 39). Контекст проясняет, что Иисус не призывает к внутрисемейной вражде, но говорит о частом отклике тех, кто его отвергает. Зная о том, что это случится, но продолжая выполнять свою миссию, Иисус может называть себя опосредованной причиной вражды. Франс (France 1985: 188) делает вывод: «Иисус призывает не к враждебности, но к готовности поставить его на первое место в тех конкретных ситуациях, когда призыв Христа и верность семье противоречат друг другу». Те же слова приводятся в расширенной форме в Лк. 12, 53. Если это было высказывание из Q, то ни Матфей, ни Лука не привели его дословно, но, возможно, форма Матфея ближе к исходной (см. Neil 1997).

### **Б. Ветхозаветный контекст**

В Мих. 7 описано нечестие Израиля в период, предшествовавший поражению от Ассирии в 722 до н. э. Среди перечисленных грехов – убийство (Мих. 7, 2), взяточничество, неправый суд (Мих. 7, 3) и предательство даже по отношению к самым близким (Мих. 7, 5). Перечень примеров вражды внутри семьи (Мих. 7, 6) – естественное продолжение этих строк. Вольфф (Wolff 1990: 210) видит в этом усиление описанной выше временной вражды. Все мужчины семьи (включая взрослых) находились под властью патриарха; все женщины (включая невесток) и дети (в т. ч. мужского пола) подчинялись старшей женщине семьи. Итак, приведенные примеры покрывают все возможные варианты разрыва отношений (Andersen and Freedman 2000: 573). Наконец, Михей противопоставляет перечисленному свое отношение: взирать на Господа, уповать на Бога спасения его, который услышит его (Мих. 7, 7). Основное отличие от контекста, в котором эти слова приводит Иисус, – в том, что Михей, очевидно,

---

#### *Мф. 10, 35-36*

...ἦλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς καὶ νόμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ.

...ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку - домашние его.

#### *MT Мих. 7, 6*

כִּי־בֵן מְנַבֵּל אָב בַּת קָמָה בְּאֵמָה לְהָבִיבָהּ בְּתוֹכָהּ  
אֶבְי אִישׁ אֲנָשִׁי בֵיתוֹ

#### *LXX Мих. 7, 6*

...διότι υἱὸς ἀτιμάζει πατέρα θυγάτηρ ἐπαναστήσεται ἐπὶ τὴν μητέρα αὐτῆς νόμφη ἐπὶ τὴν πενθερὰν αὐτῆς ἐχθροὶ ἀνδρὸς πάντες οἱ ἄνδρες οἱ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ.

#### *СП Мих. 7, 6*

Ибо сын позорит отца, дочь восстает против матери, невестка - против свекрови своей; враги человеку - домашние его.

---

не усматривает невинных жертв ситуации – праведников, страдающих от неправедных – поскольку он уже сказал, что не стало милосердных на земле, и нет правдивых между людьми (Мих. 7, 2)!

### ***В. Упоминание в иудейских источниках***

В таргуме стихи Мих. 7, 1-5 продолжают описание нечестия в дни Михея, но Мих. 7, 6 резко переходит в будущее время: «Ибо в то время сын опозорит отца, дочь восстанет против матери, невестка – против свекрови своей; врагами человеку будут домашние его». Если в таргуме этот стих рассматривался как пророчество чего-то большего, чем происходящее в восьмом веке до н. э. и если Иисус знал об этой традиции толкования, то для него вполне естественно было бы применить этот же стих к вражде, с которой, как он знал, столкнутся его последователи. Из таких текстов Хагнер (Hagner 1993: 292) делает вывод, что само это место у Михея изначально указывало на «время бедствий перед эсхатологическим избавлением». Интересно, что Мих. 7, 7 в таргуме продолжается так: «А я буду радоваться в Мемре Господа, ликовать в Боге, совершителе спасения моего: Бог мой услышит мою молитву», в то время как Мих. 7, 8 явным образом определяет время исполнения как период римской оккупации, добавляя: «Не радуйся ради меня, о Рим, неприятель мой!»

За этим исключением, явных и однозначно дохристианских иудейских цитат Мих. 7, 6 нет. Среди возможных аллюзий: *Ahiqar* 139: «В бедствии моем виноват я один – перед кем буду я оправдан? Мои же сыновья высмотрели дом мой – что мне сказать чужим?» (ср. тж. строку 140, где говорится об отравителе в собственном доме); *3 Bar.* 4:17: «Брат не проявляет милосердия к брату, ни отец – к сыну, ни сын – к отцу», речь идет о тех, кто творит зло из-за пьянства (ср. *3 Bar.* 5:17); *1 En.* 56:7: «Человек не признает своего брата, сын – мать свою, пока (значительное число их) не станут мертвецами» – речь идет о том времени, когда город «праведных моих» станет помехой для врагов Израиля (ср. *1 En.* 99:5; 100:2); *Sib. Or.* 8:84–85: «Родители не будут дружелюбны к детям, ни дети – к родителям из-за непочтительности и бедствий» – здесь говорится о будущем времени смятения по всей земле, когда придет всевластный правитель и будет судить все человечество. Последняя из этих ссылок, возможно, наиболее интересна как параллель к Мф. 10, 35-36 – но она же с наибольшей вероятностью относится к послехристианскому периоду. Парк (Park 1995: 154) обнаруживает сходные идеи в 4Q175 14–20, но сходство отнюдь не столь близкое, как в перечисленных выше отрывках. Однако образ разделенного враждой дома был достаточно частым в раннеиудейской апокалиптической литературе, и это делает естественным обращение Иисуса к данному тексту в его контексте (L. C. Allen 1976: 389). Намного позже раввинистические труды будут явно указывать, что Мих. 7, 6 относится к дням Мессии (см. особ. *b. Sanh.* 97a; ср. *m. Sotah* 9:15; *b. Sotah* 49b, *Midr. Song* 2:13; об этом, см. Grelot 1986).



### ***Г. Текстуальная история***

Буквальный перевод МТ таков: «Потому что сын относится к отцу, как к глупцу; дочь восстает против матери, невестка – против матери своего мужа; враги человека – люди его дома». В LXX «относится... как к глупцу» переведено как «позорит», но в остальном греческий текст достаточно буквально передает еврейский оригинал, добавляя соответствующие притяжательные местоимения и необходимый глагол в последней фразе. Матфей заменяет «сына» на «человека», опускает первый глагол (поскольку Иисус уже употребил глагол в этом предложении), что вполне обоснованно, ведь он использован в этом стихе дальше, вставляет «против» (отражено в англ. тексте), опускает второй глагол и сокращает оставшуюся часть, говоря просто: «Враги человеку – домашние его». Трудно показать исключительное заимствование из МТ или LXX, но смысл и того и другого, очевидно, сохранен.

### ***Д. Используемая герменевтика***

Поскольку ни Матфей, ни сам Иисус не предваряют эту цитату какой-либо вводной фразой, вполне возможно, что ни один из них не рассматривал ее как исполнение какого бы то ни было пророчества. Суть используемой здесь герменевтики – в том, чтобы процитировать место из Библии, соответствующее определенной ситуации, которая в чем-то подобна сходному контексту цитаты; точно так же и мы можем поддержать подавленного брата-христианина словами: «Будут первые последними, и последние первыми» (высказывание, которое само использовано в нескольких новозаветных контекстах). Действительно, можно утверждать, что здесь имело место «не цитирование, а всего лишь аллюзия, основанная на ветхозаветном стихе, в котором говорится о семейных проблемах во время правления Ахаза – время, описываемое резким падением нравов, – как о примере отступничества, обличаемого Михеем» (Archer and Chirichigno 1983: 159). С учетом параллелизма это место, однако, следует считать цитатой, но не пытаясь отнести ее к определенной схеме исполнения пророчества. Иисус говорит о том, что он пришел сделать, и просто использует слова из Писания, уместные благодаря сходству ситуаций. В то же время, если переложение таргума было уже известным, легко увидеть в этом вид типологии: пример враждебности со стороны неприятелей Божьих, повторяющийся в ключевые моменты истории его народа.

### ***Е. Богословское применение***

Независимо от того, намеренно или нет Иисус обращается к типологии, по словам Матфея, он использует слова из Писания для того, чтобы подчеркнуть предрекаемое им в будущем противление его последователям даже со стороны их родственников (Нолланд [Nolland 2005: 441] полагает, что направленность вражды от младшего поколения к старшему указывает на нарушение заповеди о почитании родителей). В отличие от всех рассмотренных выше отрывков, основная тема этой цитаты – не сам Иисус, не Иоанн как предтеча, ни некий вечный нравственный принцип, но будущие гонения последователей Иисуса. В то же время и Иисус, и Матфей, как и древ-

ние евреи вообще, верили, что Писание применимо к любой ситуации и способно ее всесторонне отобразить. Отсюда и уместность использования библейской терминологии в этом пророчестве. Если Иисус (или Матфей) предполагал, что некоторые из слушателей вспомнят и следующий стих из Михея (Мих. 7, 7), он мог надеяться, что они сделают вывод: спасение, которого ждал Михей, ныне дано им во Христе (см. Waltke 1993: 749).

## **Мф. 11, 1-30**

Здесь начинается второй большой отрывок повествования в Евангелии от Матфея (главы 11–12). В Мф. 11, 1-19 идет речь об Иисусе и Иоанне Крестителе. О вопросе, действительно ли Иисус – «тот, Который должен придти» (Мф. 11, 3), уже говорилось в начале книги. Стих 4 вновь упоминает о чудесах исцеления как признаках мессианства, как уже было в LXX Ис. 29, 18-19; 35, 5-6 и 61, 1. Стих 5 может быть аллюзией на Ис. 42, 18, где глухие призваны слышать, а слепые – видеть. Стих 13 выражением «пророки и закон» указывает на все еврейские Писания. В Мф. 11, 14 видна явная аллюзия на приход Илии перед днем Господним (Мал. 4, 5). Маленькая притча о детях на улице (Мф. 11, 16-19) может перекликаться с Втор. 29, 6 в описании аскетизма Иоанна Крестителя («не ест, не пьет») и Ис. 22, 13 в описании снисходительности Иисуса («ест и пьет»). Разительный контраст Ветхому Завету и иудаизму эпохи Второго храма составляет поданный Иисусом пример того, как в общении с закоренелыми грешниками святость может оказаться более заразной, чем нечистота (Blomberg 2005).

Сравнение современных Иисусу Капернаума, Вифсаиды и Хоразина с ветхозаветными Тиром и Сидоном (Мф. 11, 20-24) отражает роль последних как традиционных врагов Израиля (см. Ис. 23; Иез. 26–28; Ам. 1, 9-10; Иоил. 3, 4-8; Зах. 9, 2-4). Содом, как и Гоморра, олицетворял порочность Ханаана до завоевания его Израилем (Быт. 18, 16 – 19, 29). «Власяница и пепел» (Мф. 11, 21) были общепринятым знаком публичного раскаяния на древнем Ближнем Востоке (напр., Есф. 4, 3; Иона 3, 6–9). Нрав Капернаума еще более конкретно уподоблен надменности царя Вавилона (Ис. 14, 12-15), причем Иисус обещает городу подобную же судьбу (Мф. 11, 23). Здесь прямым текстом упомянут ад (Гадес), греческое переложение Шеола, сумрачной преисподней ветхозаветных времен. В сущности, фразы «до неба вознесшийся, до ада низвергнешься» можно рассматривать как цитату из Ис. 14, 13-15 (так, во втором издании [но не в третьем и не в четвертом] «Греческого Нового Завета» [UBS] этот текст как цитата из ВЗ был выделен жирным шрифтом). В МТ это место звучит: «И ты сказал в сердце своем: ‘до небес я поднимусь’» и «но в шеол ты опустишься». Септуагинта передает этот отрывок несколько иначе, сохраняя неизменным лишь «в шеол ты опустишься». С учетом того, что Иисус не использует вводную формулу и, в отличие от Исаии, употребляет эти слова как риторический вопрос, за которым следует ответ, а не как часть предсказания – вероятно, уместнее считать, что Иисус намеренно использует аллюзию, изрекая осуждение на три современных ему города, позволяя сведущему слушателю вспомнить о подобном осуждении печально известных городов ветхозаветной эпохи у Исаии.

В Мф. 11, 25-30 появляются три последних аллюзии на ВЗ в этой главе. В Мф. 11, 25а Иисус славит Бога словами, напоминающими Дан. 2, 19-23. В Мф. 11, 25b, вероятно, указывается на Ис. 29, 14, где говорится, что Бог сокрыл свою мудрость от мудрецов. А в Мф. 11, 29 «найдете покой душам вашим» указывает на Иер. 6, 16. Шаретт (Charette 1992) приводит обзор других текстов как возможного тематического фона для Мф. 11, 28-30, особенно об «иге» и «покое» (о последнем, см. Laansma 1997). В целом, призыв Иисуса к утомленным – найти покой в нем напоминает призывы Мудрости в Притчах и книге Сираха (см. Deutsch 1987). Сравните также Исх. 33, 14. Дейвиз и Эллисон (Davies and Allison 1988–1997: 2:283–86) также уверенно отстаивают влияние Исх. 33, 12-13 на Мф. 11, 25-30.

– Мф. 11, 10 –

### А. Новозаветный контекст

В рассуждение об Иоанне Крестителе вставлена интересная составная цитата из ВЗ. Ученики Иоанна возвратились к своему учителю, находящемуся в узах, с ответом Иисуса на вопрос о том, кто он (Мф. 11, 2-6). Иисус использует этот момент для того, чтобы обратиться к собравшимся со словами об Иоанне (Мф. 11, 7-19). Он развеивает заблуждение о том, что Иоанн был слабой или изнеженной личностью (Мф. 11, 7-8), заявляя, что он был пророком, и более чем просто пророком (Мф. 11, 9). Словами, напоминающими предшествовавшее свидетельство об Иоанне (вспомним Мф. 3, 3), Иисус объясняет: «Ибо он тот, о котором написано [стандартная форма ссылки на еврейские Писания, см. Davies and Allison 1988–1997: 2:249]: се, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою» (Мф. 11, 10). Первая фраза цитирует Исх. 23, 20; вторая – Мал. 3, 1. Эти два текста соединены также у Марка в отрывке, параллельном Мф. 3, 3 (Мк 1, 2) как вступление к цитате из Ис. 40, 3. Текст Мф. 11, 10 дословно приведен в Лк. 7, 27 (через Q?) за исключением грамматически избыточного *egō* («я»).

---



---

#### Мф. 11, 10

Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου ἔμπροσθέν σου.

... се, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою.

#### МТ Исх. 23, 20

הַנְּגִי שְׁלַח מַלְאָךְ לְפָנַי לְפָנֶיךָ  
 לְהַבְיִאֵם אֶת־הַמָּדְבָר אֲשֶׁר הִכְתִּיבְתִּי

#### Мал. 3, 1

הַנְּגִי שְׁלַח מַלְאָךְ וּפְנֵה דְרָךְ לְפָנַי

#### LXX Исх. 23, 20

...ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ ὅπως εἰσαγάγῃ σε εἰς τὴν γῆν ἣν ἠτοιμάσα ἰ σοι.

#### Мал. 3, 1

...ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου.

#### СП Исх. 23, 20

Вот, Я посылаю пред тобою Ангела [Моего] хранить тебя на пути и ввести тебя в то место, которое Я приготовил [тебе].

#### Мал. 3, 1

Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною.

---



---

Действительно, Иоанн – величайший из тех, кто был до наступившего царства («из рожденных женами»), но ввиду величия эпохи царства, любой его гражданин будет в каком-то смысле более велик, чем даже Иоанн (Мф. 11, 11; ср. Мф. 11, 13). Вивиано (Viviano 2000) думает, что «(наи)меньший» переключается с темой «уничтоженного между людьми» из Дан. 4, где говорится об уничтожении Навуходоносора. Известно, что истолкование Мф. 12 вызывает немало затруднений, но вероятно, в этом стихе речь идет о противлении, с которым царство сталкивалось до того момента (включая враждебность, повлекшую арест Иоанна). Полную историю истолкования см. в Cameron 1984; подход, принятый здесь: ср. Barnett 1977 и Moore 1989. Наконец, поскольку Малахия намеренно связывает это пророчество с последующим упоминанием о грядущем явлении Илии (Мал. 4, 5), Иисус говорит, что в Иоанне это пророчество исполнилось, но не в смысле буквального возвращения вознесшегося Илии на землю, а метафорически – как тот, кто пришел «в духе и силе Илии» (так в Лк. 1, 17). Отсюда – заключительный призыв слушать внимательно (Мф. 11, 15), возможно, призывающий собравшихся понять глубокий смысл слов Малахии. Далее служение Иоанна и Иисуса сопоставляется в занимательной маленькой притче (Мф. 11, 16-19).

### ***Б. Ветхозаветный контекст***

В своем контексте Исх. 23, 20 говорит о том, что Бог пошлет своего ангела оберегать израильтян на пути от горы Синай, чтобы приготовить их к овладению обетованной землей. Но и в греческом, и в еврейском тексте одно и то же слово может означать и «ангел», и «вестник» (и ангелы обычно исполняют роль вестников), поэтому применение этой цитаты к вестнику-человеку в другом контексте вполне естественно. Две фразы из Исх. 23, 20 повторяются в Мал. 3, 1, и слова, стоящие между ними, соответствуют второй части Мф. 11, 10. Пророчество Малахии могло на самом деле быть намеренной аллюзией на текст Исхода (Feinberg 1977: 260). В этот раз, однако, слово «ангел» относится к человеку, который приготовит путь Господу, чтобы он внезапно пришел в свой храм; посланника, который в Мал. 4, 5 (3, 23-24 МТ) отождествлен с Илией, описанным как тот, кто «обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их» (Мал. 4, 6) – пример примирения, происходящего благодаря покаянию, к которому призывал Иоанн Креститель. Связь ангела с Илией часто отрицают, или же утверждают, что она свойственна только канонической форме Малахии, которая соединила в остальном разнородные отрывки истории предания. Однако такая связь – наиболее естественный способ восприятия текста, и анализ с точки зрения истории предания оказывается неубедительным (см. J. M. P. Smith 1912: 62–63; A. Cohen 1948: 349; D. Stuart 1998: 1352).

### ***В. Упоминание в иудейских источниках***

Дохристианские упоминания Исх. 23, 20 в иудейских источниках, очевидно, ограничиваются трудами Филона, который цитирует этот текст в качестве примера Бога

как пастыря (*Agriculture* 51) и совершенствования человечества, следующего пути божественного разума (*Migration* 174). Филон также рассматривает текст как аллегорию, так что ангел становится разумной душой, или святым разумом, который служит различным нуждам человека (*QE* 2.13). Однако ни одно из этих упоминаний не соотносится с нашей постановкой вопроса. В конечном итоге, конечно, Мал. 4, 5 стал для иудеев фундаментальной частью эсхатологических ожиданий возвращения Илии с небес для того, чтобы приготовить путь Мессии (детальнее см. Wiener 1978). Древнейший из текстов, в которых отражена такая надежда, предшествует христианской эре на два столетия (*Сир.* 48:10), хотя в этом контексте нет определенного указания на Мессию. Мнение о том, что связь между Илией и Мессией восходит к некоему дохристианскому прецеденту, см. Allison 1984. По крайней мере в поздней раввинистической литературе ясно, что Мал. 3, 1 и 4, 5 связаны между собой и что посланник в первом отрывке тождественен Илии во втором (напр., *Tg. Ps.-J.* на Чис. 25, 12). Поздний мидраш также связывает Исх. 23, 20 с Мал. 3, 1 по сходству сути высказывания: Бог снова и снова посылает особых вестников. (*Exod. Rab.* 32.9; относительно полный список раввинистических текстов, относящихся к данному вопросу, см. Ginzberg 1976: 212n14). То, что Иисус сочетает эти два текста, может указывать на известность этой связи уже в его дни (Stendahl 1954: 50), но такое сочетание довольно естественно для любого человека, знакомого с Писаниями, если принять во внимание явный параллелизм высказываний.

### Г. Текстуальная история

В МТ стих Мал. 3, 1 звучит буквально так: «Вот я, тот кто посылает своего посланника, и он очистит путь перед лицом моим». Исх. 23, 20 в МТ выглядит так: «Вот, я посылаю ангела (или вестника) перед лицом твоим, чтобы охранять тебя на пути и привести тебя в место, которое я приготовил». В LXX оба отрывка практически идентичны и соответствуют месту у Матфея в отношении «вот, я посылаю вестника моего», хотя у Малахии «я посылаю» передано сложной формой *exapostellō*, в то время как в книге Исход (и у Матфея) использована форма *apostellō*. Фраза *pro prosōpou tou* («перед лицом моим») употреблена только в Мал. 3, 1, в то время как в Исх. 23, 20 написано *pro prosōpou sou* («перед лицом твоим») и не добавляет каких-либо дополнительных слов перед этой фразой после: «Вот, я посылаю вестника моего». С точки зрения этих двух факторов, теория о комбинированной цитате остается наилучшей; иначе можно было бы счесть, что Иисус полностью полагается только на Мал. 3, 1. Та часть, которая явно заимствована из Малахии («который приготовит путь Твой пред Тобою»), не обладает достаточным словесным сходством с LXX, и фраза в целом слишком коротка для того, чтобы позволить нам определить, использовал ли Матфей греческие Писания или переводил непосредственно с еврейского.

### Д. Используемая герменевтика

Там, где Иисус (и Матфей) опираются на Исх. 23, 20, следует говорить о типологическом использовании Писания. Бог вновь и вновь посылает особых вестников

для того, чтобы приготовить путь для ключевого события в истории спасения его народа. Там же, где цитируется Мал. 3, 1, можно говорить о схеме «предсказание-исполнение». Независимо от того, имелся ли в виду предсказанный предтеча как буквальный Илия, возвращающийся с небес, или как другой вестник-человек, идущий в духе и силе Илии – перед нами предсказание, устремленное в будущее. Согласно Матфею, Иисус придерживается последнего истолкования и утверждает, что Иоанн исполнил это предсказание. Восприятие Иоанна как того, кто *полностью* исполнил пророчество, во многом зависит от того, как мы воспринимаем образ двух свидетелей в Откр. 11, которые описаны как повторяющие служение Моисея и Илии.

### ***Е. Богословское применение***

Основная функция этой составной цитаты – ответить на вопрос о личности Иоанна. Как и в Мф. 3, 3, он рассматривается как великий пророк, готовящий приход мессианской эпохи. Служение Мессии начнется прежде, чем закончится его служение, однако он не доживет до того, чтобы войти в Новый Завет, начало которому положит смерть Христа. Но если предтеча уже здесь, значит, Мессия близко (см. Hagner 1993: 308). Действительный ход мыслей Иисуса, приведший его к этому выводу, мог быть обратным. Если он начал с мессианского самосознания, что было достаточно очевидно с момента крещения, то его восприятие Иоанна могло быть выводом из восприятия собственной личности: «Если я – Мессия, значит, Илия уже пришел» (см. далее Blomberg 1987). А Мессия, способный столь торжественно провозгласить Иоанна величайшим из ныне живущих смертных (Мф. 11, 11), звучит как тот, кто уверен: сам он больше, чем просто смертный (см. Witherington 1990: 34–53, особ. 45–46)! Эта догадка усиливается, когда мы осознаем, что в этом контексте Иисус ставит свой приход на место дня Господнего (т. е. прихода Яхве) в Мал. 4, 5 (France 1985: 194). Как и в начале главы, в Мф. 11 продолжает идти речь о личностях Иисуса и Иоанна. А если и пророк, и Мессия уже пришли, то к их совместному призыву к покаянию (вспомним Мф. 3, 2; 4, 17) следует немедленно прислушаться всем собравшимся послушать слова Иисуса об Иоанне. Однако если проповедь Иоанна звучала сурово, Иисус проповедует и радость царства (Мф. 11, 16–19).

### ***Мф. 12, 1-14***

Спор о колосьях, сорванных в субботу (Мф. 12, 1-8), во многом построен на поведении Давида в Номве в 1 Цар. 21, 1-6. Если в виду особых обстоятельств Ахимелех позволил Давиду и его спутникам есть священные хлебы предложения, невзирая на предписание в Лев. 24, 5-9 о том, что эта пища была только для священников, – то насколько более обоснованным было то, что Иисус определял, можно ли ему и его ученикам срывать колосья в субботу (Мф. 12, 3-4). Второй из приведенных Иисусом примеров восходит к Чис. 28, 9-10, где сказано, что священникам надлежит работать для совершения определенных жертвоприношений в субботу. И вновь Иисус доказывает, что он тем более обладает правом приостановить действие некоторых законов о субботе (Мф. 12, 5). Риторический вопрос «Или не читали ли вы в законе?...» напо-

минает о многочисленных ветхозаветных контекстах, говорящих о чтении Писания вслух.

Второй спор о субботе (Мф. 12, 9-14) составляет разительный контраст с CD-A XI, 13-14: сектанты Кумрана не позволяли себе в субботу даже спасти животное. Кинер (Keener 1999: 355) цитирует также Иосифа Флавия, *Ant.* 12.4; 13.12-13; *Life* 159; 161; и *Ag. Ap.* 1.210-212; все три отрывка указывают на то, что некоторые из таких законов о субботе были в силе в первом веке. Но этот отрывок как таковой не является аллюзией на ВЗ, если только цель его – не в том, чтобы напомнить нам о законах, касающихся помощи животным (например, Втор. 22, 4) или о руке Иеровоама, одеревеневшей на время и исцеленной по молитве безымянного человека Божия в 3 Цар. 13, 1-10. В обоих спорах о субботе Иисус, конечно, возражает не столько против ВЗ, сколько против устной Галахи фарисеев. Ко времени между заветами, вероятно, уже успело сформироваться (см. *Jub.* 50:12) нечто напоминавшее сложную казуистику субботних законов позднего Талмуда (*b. Sabb.* 73b).

– Мф. 12, 7 –

### А. Новозаветный контекст

В первый из двух описанных здесь споров о субботе вставлено второе упоминание Иисусом об Ос. 6, 6, опять же – встречающееся лишь в приведенной у Матфея версии повествования. В этот раз контекст – не совместная трапеза с закоренелыми грешниками (как в Мф. 9, 13), но обычное утоление голода, только в субботу. В обоих случаях Иисус отвечает на критику со стороны фарисеев, которая упускает из виду основополагающие моменты Божьей воли из-за чрезмерного сосредоточения на деталях закона. Слово «жертва» вновь употреблено для обозначения всего обрядового закона через его часть. Милость, благодаря которой ученики Иисуса смогли собрать немного зерен, чтобы подкрепиться, сильнее истолкования, которое запрещало бы им это сделать (милость – сердце Божьей воли и объединяющая тема Мф. 12, 3-7; см. далее в Luz 2001:182). Ведь Сын Человеческий – больше храма (Мф. 12, 6); воистину, он – господин и субботы (Мф. 12, 8). Так же, как в Мф. 9, 13 Иисус указал иудейским правителям *пойти и научиться* смыслу Ос. 6, 6, здесь он сетует, что они не знают, что значит этот текст (Мф. 12, 7). Повторение цитаты подчеркивает этот печальный факт (см. Gundry 1994: 224).

---

Мф. 12, 7

Ἐλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν

...милости хочу, а не жертвы.

MT Ос. 6, 6

חַסְדִּים אֶלֶּל וְלֹא זָבָח

LXX Ос. 6, 6

...ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν.

СП Ос. 6, 6

... милости хочу, а не жертвы.

---

### **Б. Ветхозаветный контекст**

См. раздел о Мф. 9, 13.

### **В. Упоминание в иудейских источниках**

См. раздел о Мф. 9, 13.

### **Г. Текстуальная история**

Матфей использует тот же отрывок из пяти слов, что и в Мф. 9, 13. Поэтому он вновь дословно соответствует LXX, а та, в свою очередь, содержит буквальный перевод МТ.

### **Д. Используемая герменевтика**

Как и ранее, Иисус ставит основополагающую нравственность выше обрядового закона. Как и в Нагорной проповеди, он берет на себя право полномочного толкователя Закона. Здесь Иисус более явно, чем в контексте Мф. 9, 13, использует логическое построение «от малого к великому», обычное для иудейской герменевтики, заявляя, что здесь присутствует нечто большее или некто больший, чем храм (непрямое указание на его служение и личность). Подобным же образом Иисус больше субботы (а из Мф. 12, 4 – больше Давида; ср. France 1985: 202–3). В обоих случаях логическое построение выходит за рамки того, что было бы достаточно убедительным по раввинистическим стандартам (Cohn-Sherbok 1979; *contra* Levine 1976); Иисус высказывает еще более всеобъемлющее утверждение о своей личной власти. Ему незачем доказывать что-либо, оставаясь в общепринятых рамках дискуссии о законе.

### **Е. Богословское применение**

Наиболее очевидная цель использования текста ВЗ – в том, чтобы оправдать поступок учеников Иисуса. Для последователей Христа, нравственность определяется основополагающими атрибутами и приоритетами Бога. Однако христология, несомненно, является важной темой второго плана. Верспут (Verseput 1986: 166–69) указывает на четыре основных объяснения того, зачем у Матфея использовано это место из Осии: критика недостатка любви у фарисеев, оправдание поступка учеников, рассуждение о верности завету как устремленности к Богу и, что, по мнению Верспута, важнее всего, представление Иисуса как кроткого милостивого Спасителя, предлагающего свободу от бремени законничества. Только Мессия, будучи превознесенным, божественным Сыном Человеческим, может говорить с такой властью, указывая, что относится, а что не относится к этим основополагающим категориям. В эпоху царства, воля Божия должна быть истолкована заново. Тора неприменима без изменений; все должно быть пропущено через призму исполнения во Христе (см. выше, о Мф. 5, 17).



Хагнер (Hagner 1993: 331) конкретизирует: «Сын Человеческий пребывает со своим народом как всевластный Господь и царь-Мессия, выступая окончательным и непогрешимым толкователем воли Божьей, выраженной в Торе и заповеди о субботе».

То, что в субботу дозволены любые добрые дела, распахивает дверь для совсем другого подхода к седьмому дню недели. Многие виды труда могут быть не просто позволительны, но необходимы! Ранняя церковь верно определяла субботство как ветхозаветный ритуал, который не подлежит буквальному исполнению христианами, – даже в воскресенье, в новый день поклонения, основанный на дне воскресения Христа. Только когда христианство стало узаконено, субботство появилось вновь, а с ним и представление о том, что христианам следует воздерживаться от работы в один из семи дней недели. Контраст с первыми тремя столетиями истории церкви, когда христиане осуждали субботство как вид иудействования и как возвращение к дохристианскому законничеству, разителен (подробное рассмотрение вопроса субботы с экзегетической и исторической точки зрения, см. Carson 1982; ср. Blomberg 1991b). Те, кто возражает против такой «вольности» в наше время, обычно не понимают, что «свобода от ритуальной заповеди не обязательно ведет к нравственному хаосу, но, в Царстве Божьем, налагает ответственность много большую, чем требовал бы любой закон» (Моунсе 1991: 114). Невзирая на множество утверждений противоположного толка, Матфей вовсе не призывает нас к следованию Торе в иудейской форме христианства (как верно отмечено в Lybaek 1997).

## **Мф. 12, 15-21**

– Мф. 12, 18-21 –

### ***А. Новозаветный контекст***

Иисус уклоняется от растущей враждебности, порожденной его противоречивым поведением в субботу, но продолжает привлекать множество людей и исцелять больных (Мф. 12, 15). Чтобы избежать еще большей ненужной известности, которая давала бы повод росту враждебности, он говорит людям, чтоб они не рассказывали о том, что он делает – знаменитый мотив мессианской тайны (Мф. 12, 16; подробнее об этом см. Dunn 1983). Из евангелистов только Матфей видит во всем этом исполнение еще одного пророчества Исаии, который вновь назван по имени (Мф. 12, 17). Это самая продолжительная цитата из ВЗ у Матфея. Мессия, любимый Богом, помазанный Божьим Духом (вспомним аллюзию на Ис. 42, 1 в словах гласа с небес во время крещения Иисуса) придет в смирении, не отстаивая своей истины силой и не противясь своим противникам, но кротко и тихо исполняя свое служение (Мф. 12, 18-20). «Никто не услышит на улицах голоса Его» (Мф. 12, 19) означает, что мало кто откликнется на его слова, а не то, что он никогда не будет проповедовать во всеуслышание. Тем не менее, служение этого Мессии проявляет божественную силу и приведет к полной победе Божьего царства (Мф. 12, 18-21). Луз (Luz 2001: 196) отмечает, что

*Мф. 12, 18-21*

Ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ. οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγᾶσει, οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ. κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νίκος τὴν κρίσιν. καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν.

Се, Отрок Мой, Которого Я избрал, Возлюбленный Мой, Которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд; не воспрекословит, не возопиет, и никто не услышит на улицах голоса Его; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы; и на имя Его будут уповать народы.

*МТ Ис. 42, 1-4*

הֵן עַבְדִּי אֲתַמְדְּבוּ בְּחִירִי רִצְּתָהּ נִפְשִׁי נִתְּתִי רוּחִי עָלָיו  
 מְשַׁפֵּט לְגוֹיִם יוֹצִיא:  
 לֹא יִצְעַק וְלֹא יִשָּׂא וְלֹא יִשְׁמִיעַ בְּחוּץ קוֹלוֹ:  
 קִנְיָ רִצְּוֹן לֹא יִשְׁבֹּר וּפְתָתָהּ כָּהֵן לֹא יִכְבְּזָה לְאִמָּת יוֹצִיא  
 מְשַׁפֵּט:  
 לֹא יִכְהֶה וְלֹא יִרְוֶה עַד־יִשְׁמַע בְּאָרֶץ מְשַׁפֵּט וּלְתוֹרַתוֹ אֱמִין  
 יִיְהִי־לוֹ

*LXX Ис. 42, 1-4*

Ἰακωβ ὁ παῖς μου ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ Ἰσραηλ ὁ ἐκλεκτός μου προσεδέξατο αὐτόν ἡ ψυχὴ μου ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει οὐ κεκραξέται οὐδὲ ἀνήσει οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἕξω ἡ φωνὴ αὐτοῦ κάλαμον τεθλασμένον οὐ συντρίψει καὶ λίνον καπνιζόμενον οὐ σβέσει ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν ἀναλάμψει καὶ οὐ θραυσθήσεται ἕως ἂν θῆ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν

*СП Ис. 42, 1-4*

Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд; не возопиет и не возвысит голоса Своего, и не даст услышать его на улицах; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит; будет производить суд по истине; не ослабеет и не изнеможет, доколе на земле не утвердит суда, и на закон Его будут уповать острова.

история Иисуса, насколько она доступна нашему пониманию, – это «история кротости, милости, непротивления и любви»; только таким путем суд Божий приходит к триумфальной победе. Исцеления в Мф. 12, 15 предвещают этот триумф; следующий эпизод Евангелия от Матфея продемонстрирует это с еще большей силой: Иисус противостанет одержимому и проявит власть над царством дьявола (Мф. 12, 22-32). О дальнейших связях между Мф. 12, 15-18 и Мф. 12 в целом, см. Neugey 1982.

**Б. Ветхозаветный контекст**

Здесь появляется первая из четырех Песней Раба Божьего у Исаии. После грозящего суда, описанного в Ис. 41, Исаия обращается к противоположной теме грядущего спасения Божьего народа. Описание характера раба Божьего несколько обрывочно, хотя в Ис. 41, 9 уже шла речь об Израиле как избранном рабе Божию. В свете Ис. 42, 6-7, где пророк говорит от имени Бога: «Я, Господь, призвал Тебя в правду, и буду держать Тебя за руку и хранить Тебя, и поставлю Тебя в завет для народа, во свет для язычников, чтобы открыть глаза слепых, чтобы узников вывести из заключения и сидящих во тьме – из темницы», естественно предположить, что под образом раба Божия и в этой главе подразумевается весь народ Израиля (так даже в Motyer 1999: 259). Но как уже отмечалось выше, с каждой последующей Песнью Раба Божьего, его образ

все ближе к личности, и можно предполагать что Исаия изначально имел в виду как соборное понимание, так и индивидуальное. Конкретные свойства поведения Раба Божьего даже в Ис. 42, 1-4 более естественно воспринимаются как кротость и смирение (но также и триумф) мессианского царя Израиля, действующего от имени всего народа. Кинер (Keener 1999: 360) делает вывод, что более широкий контекст Исаии предполагает именно такое двуступенчатое истолкование: «Раб Божий Израиль не выполнил своего служения (Ис. 42, 18-19), поэтому Бог избирает одного человека в Израиле, чтобы восстановить остаток народа (Ис. 49, 5-7); именно этот избранный понесет наказание (ср. Ис. 40, 2) которое надлежало бы принять всему народу (Ис. 52, 13 – 53, 12)». Типология Моисея, которую усматривает Бальцер (Baltzer 2001:126), менее очевидна. Голдингей (Goldingay 2005: 153) отмечает троекратное использование слова «суд» и считает его ключевой темой этого места

### **В. Упоминание в иудейских источниках**

*Таргум Исаии 42, 1-4 звучит так:*

*Вот, Отрок Мой, Которого Я приведу, избранный Мой, к которому благоволит Мемра Моя. Положу дух Мой Святой на Него, и возвестит народам суд мой; не возопиет, не закричит и не возвысит голоса Своего на улицах; бедных, подобных трости надломленной, не переломит, и нуждающихся, подобных льну курящемуся, не угасит; будет производить суд по своей истине; не ослабеет и не изнеможет, доколе на земле не утвердит суда, и на закон Его будут уповать острова.*

В некоторых редакциях после «Отрок Мой» в Ис. 42, 1 стоит «Мессия»; даже если это слово пропущено, остальные отличия от МТ в Ис. 42, 1-4 предполагают истолкование этого образа как индивидуального и мессианского (ср. таргум на Ис. 43, 10; 52, 10.13). Это соответствует намного более позднему раввинистическому истолкованию, отраженному в *Midr. Ps.* 2:9. С учетом того, что эти Песни Раба Божьего стали важнейшей частью христианского мессианского истолкования, трудно представить, чтобы иудейское мессианское истолкование возникло только в послехристианские времена. Обосновать явно дохристианские иудейские аллюзии на эти стихи пока не удается. *Pss. Sol.* 12:6 и 17:21 определяют Раба Божьего как Израиля. Во 2 *Var.* 70:10 (конец 1 века), вероятно, превалирует мессианское истолкование: «Все будет отдано в руки Отрока моего, Помазанника». Текст *1 Еп.* 39:6 однозначно мессианский, но можно ли считать «избранника» адекватной параллелью по смыслу, чтобы уверенно говорить о сознательной аллюзии на Ис. 42? В равной мере неоднозначны упоминания «его Избранника, имя которого неведомо, и ни одно из небес не может узнать его» в *Ascen. Isa.* 8:8 и того, кто «просветит все народы новым знанием» в *T. Benj.* 11:2. Среди Свитков Мертвого моря, в IQS IX, 16 содержится указание для наставника общины: «Он не должен укорять людей бездны или спорить с ними». Несмотря на некоторую неопределенность, можно предположить, что по крайней мере некоторые направления иудаизма рассматривали Ис. 42, 1-4 как мессианский текст.

## Г. Текстуальная история

Буквальный перевод МТ таков:

*Вот, мой раб, которого я поддерживаю, мой избранный, которому радуется душа моя. Я дал духа моего на него. Справедливость язычникам принесет он. Он не будет кричать и возвышать свой голос и делать его слышимым на улице. Надломленного тростника он не переломит, и курящегося фитиля не угасит. В истине он произведет справедливость. Он не ослабеет и не отчаётся, пока не установит справедливость на земле, и его закона ждут побережья (каждый раз, когда в этих переводах употреблено слово «справедливость», соответствующее еврейское или греческое слово можно перевести и как «суд», но см. Beaton 1999.)*

В LXX стих начинается с истолкования «отрока» или «раба» как народа, и перевод, приведенный в ней, иногда более напоминает парафраз:

*Иаков, мой раб, я помогу ему. Израиль, избранный мой, моя душа приветствовала его. Я дал на него духа моего. Он поведет народы со справедливостью. Он не возгласит и не закричит, и голос его не будет слышен вне. Надломленного тростника он не переломит, и курящегося фитиля не угасит, но в истине он произведет справедливость. Он устремится и не будет разбит, пока не установит справедливость на земле. И на имя его будут уповать народы.*

Греческий текст Матфея содержит по паре общих с LXX ключевых слов на строку, однако в большинстве случаев это самые естественные греческие слова, которые были бы выбраны кем угодно для перевода с еврейского («мой слуга», «моя душа», «мой дух», «народы» «со справедливостью», «трость» «угасить», и «(на) его имя будут уповать народы»). В остальной части текста Матфей не следует LXX и приводит более буквальный перевод с еврейского. Стих 18а не содержит свойственных LXX герменевтических добавлений. В Мф. 12, 18b употреблен глагол «возвещать», которого нет ни в LXX, ни в МТ. Гандри (Gundry 1994: 230) отмечает: «Подвергаясь гонениям, Иисус не ищет справедливости у людей, не пытается обращаться в людской суд. Так же поступают и гонимые апостолы. Подобно ему, они должны провозглашать справедливость, а не искать ее». Стихи 19-20 следуют еврейскому тексту достаточно близко. Затем в Мф. 12, 20 выпущены целых две фразы (или три по сравнению с LXX), добавлено «победы» в следующей фразе (в отличие от МТ и LXX). Арчер и Чирихиньо (Archer and Chirichigno 1983: 114–15), однако, пытаются доказать, что добавление слова «победа» лишь делает явным то, что имплицитно присутствует в исходном еврейском тексте. С другой стороны, Хилл (Hill 1972: 214) полагает, что фраза «пока не доставит суду победы» появилось из Авв. 1, 4, и включает самым длинным непрерывным списком словесного сходства с LXX в этой цитате в Мф. 12, 21. «Матфей вполне мог создать свой перевод на основании доступных ему источников (напр., таргумов) или перевести текст самостоятельно (Davies and Allison), чтобы достигнуть поставленной им цели» (Hagner 1993: 336; *contra* Menken 2004a: 67–88).

## ***Д. Используемая герменевтика***

Как и при рассмотрении Ис. 53, 4, болсе того – всех предшествовавших цитат из Исаии в Евангелии от Матфея, наиболее уместной категорией для объяснения используемой герменевтики будет двойное исполнение (см. Beaton 2002). Матфей признает, что Исаия видел и собирательную роль народа Израиля как Раба Божьего на протяжении Ветхого Завета и дальнейшее, более великое, мессианское исполнение. Гроган (Grogan 1986: 254–55) утверждает: «Почти несомненно, нам следует сначала отождествить тот образ с Израилем, чтобы постепенно прийти к тому, кто стал воплощением Божьего замысла об Израиле (ср. Мф. 12, 15-21). «Трость надломленная» и «лен курящийся» в Ис. 42, 3 изначально обозначают ослабевших и сокрушенных иудеев, но в ироничном и переносном смысле – также Египет и Вавилон, в более широком контексте Исаии, который заверяет Израиля в его окончательном утешении (Н. С. Р. Kim 1999). Однако будущая роль Духа, сходящего на помазанного пророка (Ис. 61, 1) и неспособность Израиля принести справедливость всем народам земли, делают естественным поиск более обширного и долгосрочного исполнения в отдельном человеке, царе или мессии из рода Давидова. (см. Oswalt 1986–1998: 2:108–12).

## ***Е. Богословское применение***

С христологической точки зрения, Матфей рассматривает Иисуса как окончательное воплощение образа помазанного Духом, избранного и любимого Богом служителя (Мф. 12, 18). На протяжении короткого срока своего служения, Иисус будет проявлять не противление, но избегание вражды, пока не наступит срок его смерти. Затем он не будет ни противиться, ни избегать, но в смирении примет Божий замысел (Мф. 12, 19). Тем временем, он с кротостью и нежностью заботится об отверженных и беззащитных (Мф. 12, 20). Но он же, воскреснув и впоследствии вновь придя с небес, явив победу над смертью, принесет победу и справедливость всем народам мира (Мф. 12, 21), что будет означать спасение для тех, кто признал его Господом, и осуждение для тех, кто его не принял. Дейвиз и Эллисон (Davies and Allison 1988–1997: 2:324) признают:

*В целом весь текст Мф. 12, 18-21 отлично соответствует темам и целям Матфея. Ничто не оказывается лишним, все уместно. Матфей, очевидно, использовал как основу Ис. 42, 1-4, потому что тот текст так замечательно иллюстрирует природу служения Иисуса в Израиле. Иисус – смиренный раб Божий. Дух Божий пребывает на нем. Он не затевает споров, ссор и не дает длиться вражде. Он стремится избежать самовозвеличения и пригасить энтузиазм, неминуемо порождаемый исцелениями. Он с состраданием относится ко всем, в особенности – к «трости надломленной» и «льну курящемуся». И он несет спасение народам.*

Битон (Beaton 2005) отмечает, что подчеркнутые здесь связанные темы спасения и суда свойственны цитатам из Исаии, приводимым Матфеем, в общем смысле.

## Мф. 12, 22-50

Небольшая притча о разграблении дома сильного (Мф. 12, 29) может быть аллюзией на Ис. 49, 24 («Может ли быть отнята у сильного добыча, и могут ли быть отняты у победителя взятые в плен?»). Непростительный грех – кула на Духа Святого (Мф. 12, 32) – напоминает грех, совершаемый «дерзкою рукою» в ВЗ (Чис. 15, 30-31), или грех, описанный в 1 Цар. 3, 14. «Род лукавый и прелюбодейный» (Мф. 12, 39) перекликается с описанием народа израильского во время странствий по пустыне (Втор. 1, 35; 32, 5). Упоминание о кающихся ниневитянах (Мф. 12, 41) – ссылка на события, описанные в Иона 3, 5-10; здесь же явлен тот, кто «больше Ионы». Упоминание о царице южной (т. е. Савской) (Мф. 12, 42) – аллюзия на события, описанные в 3 Цар. 10, 1-10; 2 Пар. 9, 1-12. Царица лично убедилась в легендарной мудрости Соломона, а здесь присутствует тот, кто больше Соломона (об этом см. L. Perkins 1998).

– Мф. 12, 40 –

### А. Новозаветный контекст

Среди рассуждения о том, кто больше Ионы и Соломона (ср. Мф. 12, 6 о том, кто больше храма), содержится цитата о времени, проведенном Ионой во чреве кита.

#### Мф. 12, 40

...ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.

...ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи.

#### МТ Иона 2, 1

יְהוָה יוֹנָה יוֹנָה בְּמַעַי גְּדָה שְׁלֹשָׁה יָמִים וְשְׁלֹשָׁה לַיְלִוֹת

#### LXX Иона 2, 1

...καὶ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.

#### СП Иона 1, 17

... и был Иона во чреве этого кита три дня и три ночи.

Иисус отвечает на требования критиков об убедительном знамении (Мф. 12, 38). Он говорит, что единственным знамением, которое Бог даст этому порочному поколению, будет знамение пророка Ионы (Мф. 12, 39). Это знамение уподоблено трем дням и трем ночам, проведенным Ионой во чреве кита: «Так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф. 12, 40). Затем Иисус противопоставляет неверие своих противников тому, как открылись для Божьей истины ниневитяне и царица Савская (Мф. 12, 41-42). С тем, что теперь они видят перед собой вестника Божьего, куда большего, чем Иона и Соломон, эти правители иудейские должны бы были покаяться намного быстрее! На данный момент Евангелия от Матфея, Иисус

больше священника, пророка и царя – полный список тех, через кого во времена Ветхого Завета звучала Божья весть (France 1985: 214).

«Три дня и три ночи» отражает еврейскую идиому, обозначающую любую часть из трех последовательных суток, не предоставляя повода ставить под сомнение обычную реконструкцию событий смерти и воскресения Иисуса, охватывающую пятни-

цу, субботу и воскресенье пасхальной недели, вероятно – в 30 году н. э. (см. далее Gundry 1994: 244). Знамение, которое имеет в виду Иисус, – не распятие, а воскресение. Точно так же, как в случае с Ионой, кит не был бы знамением, если бы пророк не был выброшен на берег, чтобы продолжить порученное ему служение – проповедовать покаяние в Ниневии, так и распятие – не то знамение, которое подтверждает мессианство Иисуса, потому что именно его последующее избавление от смерти составило смысл его служения и позволило его миссии продолжаться (ср. Vruckner 2004: 57). Поскольку Иона далее проповедовал покаяние, иногда говорят, что знамением было не воскресение, но проповедь, особенно в несколько отличающемся параллельном месте в Лк. 11, 29-32 (ср. тж. Мк. 8, 11-12), где нет цитаты из ВЗ. Однако Иисус уже некоторое время проповедовал, маловероятно, чтобы дальнейшая проповедь могла восприниматься как знамение, определяющее его служение, в то время как воскресение отлично соответствует этому (см. далее Carson 1984: 295–96). Противоречие с Мк. 8, 12, где знамения, казалось бы, отвергнуты полностью, – лишь кажущееся. Даже воскресение не будет настолько убедительным, чтобы скептики не могли его отвергнуть. Марк признает, что Иисус так и не пообещал определенного рода знамения, которого от него ожидали, и поэтому просто опускает уступительную фразу («кроме...») в словах Иисуса (см. Swetnam 1985). Логика во многом напоминает примененную в Лк. 16, 31. Этот текст – это и «первая прелюдия к описанию Матфеем страстей Христовых и Воскресения» и «первый отклик Иисуса на решение фарисеев в Мф. 12, 14» убить его (Luz 2001: 218).

### ***Б. Ветхозаветный контекст***

История Ионы – это история обращения, сначала – самого пророка, не желавшего идти, затем – ниневитян. Пребывание во чреве кита стало для Ионы переломным моментом. Прежде он не желал проповедовать ненавистным врагам своего народа, ассирийцам (Иона 1, 1-16); теперь же он возносит к Богу молитву благодарности, подобную псалму, за кита, спасшего его от верной смерти в пучине (Иона 2). Будучи выброшен на сушу, он готов послушаться Бога и идти в Ниневию, народ которой кается (Иона 3). Время, проведенное Ионой под водой, сравнимо со временем пребывания Иисуса во гробе, и можно провести аналогию, прозвучавшую в Мф. 12, 40. «Три дня и три ночи» могут быть образным, а не буквальным выражением, еще в книге Ионы. Аллен (L. C. Allen 1976: 213–14) полагает, что это выражение «подчеркивает пропасть между жизнью и смертью и трудности, со славой преодоленные Богом ради спасения своего служителя от заслуженной им участи». Однако это предположение основано на том, что этот период времени отражает продолжительность пути в преисподнюю и обратно, что может привносить в текст больше, чем в него изначально было заложено (так в Alexander, Baker, and Waltke 1998: 112).

### ***В. Упоминание в иудейских источниках***

В 3 Мак. 6:1-9 священник Елеазар взывает к Богу, прося о спасении народа от незаконных языческих правителей, упоминая о том, как прежде Бог спасал свой на-

род от войска фараона, Сеннахирима, вавилонян, а также спасении Даниила от львов и Ионы от гибели в море. *Завещание Завулона* (Т. Zeb. 4:4), вероятно, усматривает прообраз Ионы в том, как Иосиф томился во рве, прежде чем был продан мадианитянам, утверждая даже, что это также длилось три дня и три ночи. Иосиф Флавий подводит итог истории Ионы как часть пересказа ветхозаветной истории, и непосредственно цитирует содержание Иона 2, 1 (*Ant.* 9.213). Об иудейских преданиях об Ионе в целом, см. Chow 1995. Однако ни одно из ранних иудейских упоминаний не вносит дальнейшей ясности в смысл самого текста.

### ***Г. Текстуальная история***

В LXX то полустишие переведено дословно из МТ (в обеих версиях номер этого стиха – 2, 1, [как в СП; в английском тексте – Иона 1, 17]). Отрывок, приведенный Матфеем, соответствует LXX дословно. Поскольку у Луки есть очень сходный отрывок (Лк. 11, 29-32), в котором нет лишь цитаты из ВЗ, и поскольку текст Матфея обычно ближе всего к LXX, когда он следует источникам, можно предполагать, что эта цитата присутствовала в Q, и Лука просто опустил ее.

### ***Д. Используемая герменевтика***

Ни Иисус, ни Матфей не предваряют эту цитату никакой вводной формулой, свидетельствующей о цитировании Писания. Иисус лишь проводит простую аналогию, основанную на исторических знаниях об Ионе, чтобы пояснить, что произойдет с ним самим. Делая это, он естественно использует язык Писания, особенно с учетом того, что процитированный им стих столь удачно подытоживает произошедшее с Ионой. Непосредственный контекст сравнения с Ниневией и царицей Савской (Мф. 12, 41-42) предполагает, что здесь используется логическое построение «от малого к большому». Следуя этой логике, можно присовокупить и то, что ниневитяне покались, не видев знамения «смерти и воскресения» Ионы; насколько же больше должны были раскаяться слушатели Иисуса при тех чудесах, свидетелями которых они уже были (Keener 1999, 367).

### ***Е. Богословское применение***

Бог никого не принуждает к вере. Иисус не даст настолько однозначного знамения, чтобы его противники вынуждены были поверить и последовать за ним; это нарушило бы человеческую свободу, которая, как видно из последовательных отображений в Библии, очень ценна для Бога. Но для человека верующего воскресение должно быть вполне достаточным. Иисус, как минимум, больше, чем Иона или Соломон. И если чужеземцы – даже ненавистные противники – верили в Яхве благодаря служению последних, то насколько более должны были слушатели Иисуса, даже его противники, принять его весть как посланную с небес. Хагнер (Haгner 1993: 355) объясняет:



*Нет ничего принципиально порочного в том, чтобы желать знамения от Бога. Просьба о знамении становится неоправданной и внутренне порочной только тогда, когда человека и так окружают благие и достаточные доказательства, которые он предпочитает отвергнуть. В этом случае корень проблемы в невосприимчивости и неверии, и маловероятно, чтобы какое-либо знамение было достаточным для того чтобы переубедить такого человека.*

## **Мф. 13, 1-23**

Отрывок Мф. 13, 1-52 состоит из сборника восьми Христовых притч. Форма большинства притч Иисуса подобна форме притчи о богаче, бедняке и их овцах, которой пророк Нафан обличил царя Давида (2 Цар. 12, 1-10). В целом по Ветхому Завету притчи встречаются редко, но их довольно немало в ранней раввинистической литературе. Наиболее важным фоновым местом ВЗ для притчи о сеятеле, которая вместе с истолкованием занимает большую часть Мф. 13, 1-23, может быть Ис. 55, 10-11: а именно обетование о том, что, как дождь орошает землю, чтобы взрастить семя сеющему, а из семени хлеб, так и слово Божие не возвращается тщетным, но исполняет то, для чего оно было послано (Evans 1985).

– Мф. 13, 14-15 –

### **А. Новозаветный контекст**

После того как Иисус рассказал притчу о сеятеле (Мф. 13, 3-9), ученики спрашивают его, почему он говорит притчами (Мф. 13, 10). Ответ Иисуса позволяет предположить, что понимание тайн царства было дано лишь избранным, а не внешним (Мф. 13, 11-12). Затем Иисус обосновывает это утверждение, цитируя Исаию (и вновь называя пророка по имени). В Мф. 13, 13 он ссылается на Ис. 6, 9, а затем прямо цитирует Ис. 6, 9-10 в Мф. 13, 14-15, употребляя уникальный глагол *anaplêroō* (вместо простого *plêroō*), означающий «окончательно исполнить» пророчество, о котором идет речь. Гандри (Gundry 1994: 257) считает, что «окончательно исполнен» подразумевает человеческую ответственность и что вся вводная формула у Матфея составлена так, чтобы «избежать любого предположения о божественной обусловленности, которое могло бы породить ошибочное убеждение о снижении человеческой ответственности». Для тех, кто «не имеет ушей, чтобы слышать», притчи, очевидно, скрывают больше, чем открывают, и поверхностное слышание и видение не приводит к истинному духовному разумению или восприятию. Иначе и внешние покалялись и спаслись бы. И, напротив, Иисус благословляет очи и уши учеников, потому что они принимают его слово должным образом (Мф. 13, 16), как желали бы его принять многие в ветхозаветное время (Мф. 13, 17); подробнее об обеих эмфазах см. Kingsbury 1975: 89–90. Далее в Мф. 13, 18-23 дано объяснение притчи. Это первое в Евангелии от Матфея явное исполнение пророчества, где речь идет более о слушателях Иисуса, чем о самом Христе (или Крестителе, хотя вспомним Мф. 10, 35-36). В параллельном месте у Марка (Мк. 4, 12) приведены только первые две и последняя строка этой объемной цитаты,

*Мф. 13, 14-15*

Ἄκοη ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνήτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε. ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσὶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς.

...слухом услышите - и не уразумеете, и глазами смотреть будете - и не увидите, ибо огрубело сердце людей сих и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы Я исцелил их.

*МТ Ис. 6, 9-10*

:יַעֲרַף-אֶל-רַאֲי וְרַאֲי וְיִנִּי וְאֶל-תְּבִינִי וְשָׁמְעוּ וְעָמְעוּ  
 הַשְׁמַן לְבַיְתָהֶם הַזֶּה וְעִנְיֵי הַכַּבֵּד וְעִנְיֵי הַפֶּה  
 וְרַאֲי בְעֵינָי וּבְרַאֲינִי שָׁמְעוּ וּלְבָבוֹ יִבֶּן וְשָׁב וְרָפָא  
 לוֹ

*LXX Ис. 6, 9-10*

...ἀκοη ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνήτε καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τοῖς ὠσὶν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς.

*СП Ис. 6, 9-10*

слухом услышите - и не уразумеете, и очами смотреть будете - и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их.

каждая – в слегка измененной синтаксической форме, но основной смысл – тот же. Параллельное место у Луки (Лк. 8, 10) также содержит сокращенную форму цитаты с выдержками только из Ис. 6, 9, в то время как Иоанн совершенно в ином контексте (Ин. 12, 40) цитирует только Ис. 6, 10. Полный текст обоих стихов снова приведен в Деян. 28, 26-27, чтобы объяснить неприятие евреями евангелия, которым завершается эта история апостольской деятельности.

**Б. Ветхозаветный контекст**

Шестая глава Книги пророка Исаии прежде всего известна, конечно, описанию видения Господа во славе, которое привело к посвящению Исаии как пророка (Ис. 6, 1-8). Весть, которую ему поручено проповедовать народу – это весть о суде, составленная как перечень указаний: «Слушайте, слушайте – но не уразмейте, смотрите, смотрите – и не видьте. Огрубите сердце народа сего, уши их отягчите и их сомкните, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Ис. 6, 9-10, МТ). Бил (Beale 1991) отмечает, что эти слова описывают мятежных израильтян подобно различным идолам, к поклонению которым привело их отступничество: слепых, глухих и бессердечных! Главы 1–5 уже поведали о грехах народа. Это не изложение Божьего замысла о том, чтобы Израиль впал в грех; напротив, это подтверждение их неоднократно, свободного выбора богоотступничества (ср. Рим. 1, 24-28). Чайлдз (Childs 2001: 57) говорит об этом как о поворот-

ном моменте общения Бога с Израилем (см. также Motyer 1993: 79). И это непослушание необязательно будет вечным. Исаия спрашивает Бога о том, как долго продлится осуждение (Ис. 6, 11). Первоначальный ответ Бога звучит довольно удручающе: пока

земля не будет разорена, народ не будет уведен в плен, а остаток выживших затем также постигнет наказание (Ис. 6, 11-13). Однако глава завершается вестью надежды. Как срубленные деревья оставляют корни, которые вновь могут начать расти, «так святое семя будет корнем (земли)» (Ис. 6, 13).

В целом Ис. 6, 9-13 предполагает, что исполнение пророчества Исаии займет продолжительный непрерывный период времени, начинающийся с суда, который падет на его современников (ассирийское нашествие и плен), продолжающийся дальнейшей карой в ветхозаветные времена (вавилонское нашествие и плен) и не завершающийся, пока землю вновь не населят праведники. Неудивительно, что апостолы могли и в свое время применить этот текст к ответу народа на призыв Иисуса: ведь этот праведный остаток еще не вполне установлен. Аллен (W. C. Allen 1907: 145) отмечает также, что форма будущего времени (как в Ис. 6, 13), употребленная в LXX в этом месте Исаии, способствовала восприятию этого отрывка как предсказания будущих событий.

### **В. Упоминание в иудейских источниках**

Дохристианских цитат Ис. 6, 9-10 в еврейской литературе до нашего времени, очевидно, не сохранилось. Сохранившиеся аллюзии не вносят дополнительной ясности в смысл текста (самые явные – *Sib. Or.* 1:360–61; *Joseph* 126; 1QS IV, 11). Другой свиток Исаии из Кумрана, однако, содержит значительно измененный пересказ: «Продолжайте слушать, потому что вы, возможно, услышите. Продолжайте смотреть, потому что вы, возможно, узрите. Ужасайте сердце народа этого. Заткните его уши и отвратите глаза его, чтобы он видел глазами своими и слышал ушами своими. Пусть уразумеет он в сердце своем, и обратится, и будет исцелен» (1QIsaa [цит. по Evans 1989: 55]).

LXX, Пешитта и поздняя раввинистическая литература в разной степени стремятся смягчить тему предопределенности первоначального пророчества, но нигде это не видно так, как в этом кумранском свитке. Возможно, более важно то, что по крайней мере ко времени составления Талмуда, Ис. 6, 13 – стих, обещающий, что праведный остаток переживет кару за помрачение этого поколения, – воспринимался как говорящий о поколении, в которое придет сын Давидов, то есть о мессианской эре (*b. Ketub.* 112b).

### **Г. Текстуальная история**

Мы уже видели выше буквальный перевод МТ. Инфинитивная абсолютная форма (переводимая как «слушайте, слушайте», «смотрите, смотрите») – это форма усиления («воистину слушайте» или «воистину смотрите», ср. перевод NIV: «всегда слушайте... всегда смотрите»). В LXX эта конструкция переведена буквально с помощью однородных дативов, которые в греческом играют ту же роль – усиление. Три глагола в повелительном наклонении в Ис. 6, 10 были, очевидно, перелицованы переводчиками LXX, превратившись в изъявительное наклонение: «огрубело сердце», «с трудом слышат» и «очи свои сомкнули». Последний глагол в цитате, *iasomai* («я исцелю»), представляет собой более беглое выражение, чем безличная идиома в еврейском языке *gārā*<sup>7</sup> («[им] будет исцелено»; см. Archer and Chirichigno 1983: 93–94). Повелительное

наклонение в МТ использовано для того, чтобы передать уверенность в будущих событиях, поэтому перевод LXX вполне обоснован, как и следующая ему цитата у Матфея (Beare 1981: 295). Остальное в LXX переведено дословно, с единственным опущением – избыточного «их» перед «уши» в Ис. 6, 15а. Близкое сходство текста Матфея и LXX соответствует употреблению той же цитаты, хоть и значительно сокращенной, в одном из источников, использованных Матфеем – на этот раз у Марка; хотя небезосновательна и гипотеза о том, что весь отрывок, содержащий притчу о сеятеле и ее истолкование, изначально принадлежит Матфею (Wenham 1972).

Особенности, привнесенные в эти стихи в таргуме на Книгу пророка Исаии, более интересны, чем расхождения между LXX и МТ: «И сказал Он: пойд и скажи этому народу, *который воистину слышит* – и не понимает, и *который воистину смотрит* – и не видит. Сделай грубым сердце народа сего, и уши – тяжелыми, и очи их сомкни, да не узрят *они* очами *своими*, и не услышат ушами *своими*, и не уразумеют сердцем *своим*, и не обратятся, чтобы *им было прощено*». И утверждения о поверхностности слушания и видения, и изменение глагола в конце на описывающий духовное прощение отражены в Мк. 4, 11-12. Знал ли Иисус (или Марк) о таргумическом предании и заимствовал ли из него в цитировании Ис. 6 (так особ. в Chilton 1984: 90–98)? Вопрос, однако, менее важен для анализа Евангелия от Матфея, поскольку здесь восстановлен (или сохранен?) текст LXX без этих отличий.

#### ***Д. Используемая герменевтика***

На первый взгляд, цитирование Исаии Матфеем в данном случае кажется типичным примером простой типологии. Иисус говорит притчами, чтобы дать противникам возможность остаться в избранном их же волей состоянии мятежа, точно так же как Исаия был послан проповедовать, чтобы жестокосердие его современников лишь укрепилось (напр., France 1971: 68). Но в свете комментариев в разделе «Ветхозаветный контекст», вероятно, лучше отнести это к «обобщенному исполнению» – предсказание, которое исполнялось снова и снова, почти постоянно, со времени изречения и до дней Христовых в первом веке (об этой категории, см. Becher 1905: 130; это понятие регулярно упоминается в Kaiser 1985). Черствые сердца были в каждом поколении Божьего народа. МакЛафлин (McLaughlin 1994) показывает повторение этой модели во всех трех основных частях книги Исаии (Ис. 29, 9-10; 44, 18; 63, 17). Временные разрывы между этими отрывками свидетельствуют в пользу идеи о том, что Исаия понимал постепенное исполнение его пророчества о жестокосердии в Израиле.

#### ***Е. Богословское применение***

Здесь мы сталкиваемся с непростым вопросом о предопределении. Часто утверждают, что Матфей смягчил упор на божественное всевластие, свойственный Марку, заменив в Мф. 13, 13 *hina* на *hoti*. Это позволяет перевести «и в результате они видят, не видят...» вместо «чтобы они видят, не видели...» (как в Мк. 4, 12) (так, напр., Evans 1989: 107–13). Однако Матфей не исключает предопределение ни из Мф. 13, 11, ни из Мф. 13, 15 («вам дано...» и «да не обратятся...»), так что сомнительно, что столь дале-

ко идущий вывод может быть сделан на основании замены одного наречия (как верно отмечено в Carson 1984: 309). Контекст Исаии – определяющий фактор для понимания слов Иисуса как в форме, приведенной у Матфея, так и у Марка. Сокрытие Божьего слова от внешних происходит лишь после того, как они добровольно и неоднократно отвергали его, и может быть вновь открыто, если они покаются. Ни у Матфея, ни у Исаии ничто не предполагает предопределения к вечной гибели. Более того, разумение, которое есть у принятых и которого недостает отверженным, по своей природе не является прежде всего познавательным. Ведь и ученики Иисуса нуждаются в том, чтобы он истолковал для них притчу, в то время как в другие моменты даже злейшие противники Иисуса понимали смысл его притч умом (см. Мк. 12, 12 и парал. места). Во всем Писании истинное разумение, которого недостает остающимся вне – волевое. Они не готовы довериться Иисусу, следовать за ним, став его учениками, и познавать более глубокие тайны царства. Все Писание одновременно утверждает и Божье всевластие (Мф. 13, 11-12), и ответственность человека (Мф. 13, 13-15), без какого-либо противопоставления (см. Lambrecht 1992: 159). Больше о «теории притч Марка» см. Blomberg 1990a: 39–41, 53–55, и литературу, в ней цитируемую.

## **Мф. 13, 24-52**

Притча о горчичном зерне (Мф. 13, 31-32) – аллюзия на Иез. 17, 23, где птицы, обитающие в ветвях высокого кедра, олицетворяют языческие народы (ср. Дан. 4, 12; Менкен [Menken 2004b: 65–66] полагает, что это аллюзия на Пс. 103, 12). Это растение также вырастет невероятно большим для горчицы, точно так же как однажды Божье царство будет всеобъемлющим по масштабу и по этническому составу. Но по сравнению с кедром, даже огромный куст горчицы выглядит бледно; возможно, здесь присутствует намеренная пародия (см. Funk 1973). Притча о закваске (Мф. 13, 33) также учит о неожиданно больших размерах, до которых вырастет царство, особенно с учетом весьма скромного начала. Здесь важнейшие источники в ВЗ – не хорошо известная способность закваски оказывать разрушительное влияние, но использование ее во благо, например, в таких текстах как Лев. 7, 13-14; 23, 17. В истолковании притчи о пшенице и плевелах, Сын Человеческий убирает из царства все «соблазны» (*skandalon*) и «делающих беззаконие» (Мф. 13, 41); вероятно, используются слова из Пс. 139, 6 LXX (Davies and Allison 1988–1997: 2:430). «Рыбы всякого рода» в притче о неводе (Мф. 13, 47) могут быть аллюзией на эсхатологический образ обилия рыбы в реке, текущей из нового храма в Иез. 47, 10 (Derrett 1980, особ. 125–31).

– Мф. 13, 35 –

### **А. Новозаветный контекст**

Глава 13 является поворотной точкой Евангелия от Матфея. После этой главы служение Иисуса сосредоточивается прежде всего на язычниках и его учениках, а прямых обращений к собравшимся иудеям или противникам становится меньше. Сам

отрывок Мф. 13, 1-52 делится на два четких раздела (в отличие от более коротких параллелей у Марка и Луки), потому что Иисус сначала обращается ко множеству народа (Мф. 13, 1-33) а затем – к Двенадцати (Мф. 13, 36-52). В точке разделения этой подборки притч Матфей поместил еще один отрывок, говорящий об исполнении пророчества безымянного «пророка» (некоторые ранние рукописи добавляют «Исаии» перед «пророка», но это прочтение вряд ли соответствует оригиналу; противоположную точку зрения, согласно которой цитата включает и текст из «Второ-Исаии» а именно Ис. 40, 5, см. van Segbroeck 1965), где показано, что действия Иисуса следуют модели, описанной ранее в метафорической речи (Мф. 13, 34-35). О возможном хиазме в структуре Мф. 13, см. Wenham 1979.

---

*Мф. 13, 35*

Ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἐρεῦξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς [κόσμου].

... отверзу в притчах уста Мои; изреку сокровенное от создания мира.

*МТ Пс. 78, 2*

מִתְקַדְּמִי לִיתִּיךָ הַעֲבִיֵּא פִי בְּשֵׁמֶרֶת הַחֲתָפָה

*LXX Пс. 77, 2*

...ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς.

*СП Пс. 77, 2*

Открою уста мои в притче и произнесу гадания из древности.

уточняет и текст из «Второ-Исаии» а именно Ис. 40, 5, см. van Segbroeck 1965), где показано, что действия Иисуса следуют модели, описанной ранее в метафорической речи (Мф. 13, 34-35). О возможном хиазме в структуре Мф. 13, см. Wenham 1979.

***Б. Ветхозаветный контекст***

В добавленном позже подзаголовке, Пс. 78 МТ (77 LXX и СП) приписывается Асафу, который в других местах назван «прозорливцем» (т. е., пророком [напр., 2 Пар. 29, 30]). Здесь он складывает псалом, который прежде всего перечисляет ключевые моменты истории Израиля от исхода до царя Давида. Еврейское слово, означающее «притча» (*māsāl*) обладает широким семантическим спектром, охватывающим многообразие метафорических форм речи: «притча, сравнение, аллегория, басня, афоризм, апокалипсическое откровение, загадка, символ, псевдоним, вымышленный персонаж, пример, тематический аргумент, апология, опровержение, шутка» (Jeremias 1972: 20). Здесь, параллельно «Открою уста мои в притче» (Пс. 77, 2a) звучит «произнесу гадания из древности» (Пс. 77, 2b). Госсфельд и Зенгер (Hossfeld and Zenger 2005: 294) определяют их содержание как «личные наставления о жизни, изложенные в стиле книг премудрости... сформулированные в стихотворной форме в виде сравнений или пословиц и загадок». То, что сокрыто от новых поколений Израиля, должно быть открыто, чтобы они могли научиться из своей истории и, в свою очередь, передать полученное грядущим поколениям (Пс. 77, 3-4). Речь псалмопевца может также указывать на то, что он намерен открыть содержащиеся в событиях принципы, не всегда воспринимаемые даже теми, кто знаком с повествованиями как таковыми (Carson 1984: 321-23; Davidson 1998: 252). Так или иначе, слова Асафа, очевидно, предназначены для того, чтобы открыть и объяснить действия Божьи в истории Израиля. В отличие от предыдущей цитаты из ВЗ в главе притч Евангелия от Матфея, здесь речь идет не о сокровенной природе иносказательной речи, но о ее способности открывать истину. Об открывающихся вечных принципах, см. McMillon 2001.

## В. Упоминание в иудейских источниках

Единственная явная дохристианская аллюзия на этот текст – 1QS X, 23: «Открою уста мои в гимнах, и язык мой будет перечислять справедливые деяния Божьи и вероломство людей, пока их преступления не завершатся». Послехристианский мидраш на этот стих подтверждает, что по крайней мере некоторые раввины усматривали в псалме предполагаемое понятие «загадки» (*Midr. Пс.* 78:2).

## Г. Текстуальная история

Буквальный перевод с еврейского таков: «Я открою уста мои в притче. Я буду проносить темные сказания от древности». В LXX «притча» становится множественным числом, а «темные сказания» переданы как *problēmata* («нечто, сказанное ради оправдания?»), но в остальном текст переведен буквально. Матфей дословно следует LXX в первой из двух фраз цитаты, но во второй фразе единственное слово, совпадающее с LXX – предлог «от». Матфей избирает другое, но не менее уместное слово для перевода «изреку», использует *kekrymmena* («то, что было сокрыто») вместо *problēmata*, что выглядит как более удачный перевод МТ, и передает «от древности» куда более вольно, чем в LXX: вместо «от начала» используя «от сотворения мира». Оригинальность существительного «мира» в родительном падеже само по себе сомнительно – в нескольких более древних рукописях оно отсутствует. Трудно определить, взял ли Матфей за основу LXX с последующей редакцией, или перевел непосредственно с еврейского. Так или иначе, как уже не раз было с цитатами, встречающимися только в этом евангелии, больше признаков свидетельствуют о том, что Матфей не просто следовал Септуагинте, чем в случаях, когда он использует материал из других источников (см. Stendahl 1954:116–17).

## Д. Используемая герменевтика

Это классический пример чистой типологии. Так же как один из Божьих пророков говорил по вдохновению, раскрывая смысл повествований, прежде сокрытых от части современного ему Божьего народа, – так и ныне, по божественному вдохновению, Иисус открывает в притчах истину, прежде сокрытую (в особенности о природе и времени Божьего царства) своим современникам. Киднер (Kidner 1975: 281) заключает, что и Асаф, и Иисус «позволяют настоящему ‘посмотреться в зеркало’, которое держит для него прошедшее... потому что истинные принципы истории не самоочевидны». Поскольку Матфей верил, что Иисус повторил историю Израиля, и поскольку Пс. 77 воспроизводит значительный отрезок этой истории, типология становится естественной (Davies and Allison 1988–1997: 2:426).

## Е. Богословское применение

Матфей хочет подчеркнуть, что служение Иисуса – проповедь притчами – было предсказано в Писании, по крайней мере в том смысле, что принцип речи богодух-

новенных проповедников остается тем же. Эта цитата создает гармоничный баланс для приведенной ранее Ис. 6, 9-10, показывая, что притчи не только скрывают, но и открывают, и зачастую открывают именно то, что прежде было сокрыто. Матфей может также иметь в виду приближающееся наступление новой эры в истории спасения: эпохи установленного царства. Ведь притчи в Мф. 13 говорят именно о его установлении, а начало новой эры – именно то время, когда можно ожидать от Бога откровения некогда сокрытого знания. Мф. 13, 52 может быть аллюзией на Мф. 13, 35, поскольку в маленькой притче о книжнике, наученном царству небесному, говорится о хозяине, который выносит из сокровищницы своей новое и старое.

## Мф. 14, 1-36

Эта глава, часть третьего обширного раздела повествования в Евангелии от Матфея, не содержит цитат из ВЗ; в ней, однако, есть аллюзии и отзвуки. Когда Антипа женился на бывшей жене своего брата Филиппа, Иродиаде (Мф. 14, 3-4), он нарушил Лев. 18, 16. Высказывание о том, что танец дочери Иродиады угодил Ироду, может быть составлено именно таким образом – как эхо Есф. 2, 9, где другая молодая женщина угодила царю, знаменитому своими роскошными банкетам. Насыщение пяти тысяч (Мф. 14, 13-21), когда Иисус умножил хлебы в пустыне, вновь напоминает об образе Моисея. О снабжении народа манной в пустыне, см. Исх. 16. Уточнение «кроме женщин и детей» в Мф. 14, 21 может отражать стиль Исх. 12, 37. Обетование в Пс. 131, 15 и в какой-то мере подобные чудеса Илии и Елисея (3 Цар. 17, 9-16; 4 Цар. 4, 42-44) также составляют значимый ветхозаветный фон. Хотя в чудесном умножении масла в 4 Цар. 4, 1-7 речь идет не о хлебе, определенное сходство с местом, где говорится о чуде насыщения, есть (см. далее Blomberg 1986: 337–40, и литература, там цитируемая). В повествовании о том, как Христос ходил по воде, упоминание «привидения» (Мф. 14, 26), вероятно, имеет в виду призрака или духа из царства мертвых, как в 1 Цар. 28, 8. Слова Иисуса, в которых он открылся ученикам (Мф. 14, 27) можно перевести как «это я», но буквально они звучат как *egō eimi* («Я есмь»), вероятная аллюзия на божественное имя в Исх. 3, 14 (см. также Ис. 41, 4; 43, 10; 47, 8.10). Явив власть над ветром и волнами, Иисус проявил власть, прежде бывшую прерогативой одного Яхве (ср. Иов 9, 8; Пс. 76, 20; см. далее Blomberg 1986: 342–45, и литература, там цитируемая). «Только Бог может спасти от гибели в море. Обратите внимание в особенности на Исх. 14, 10 – 15, 21 и Пс. 106, 23-32; Иона 1, 16» (Davies and Allison 1988–1997: 2:503). Неудавшаяся попытка Петра последовать за учителем (Мф. 14, 30) описана словами и образами, напоминающими о Пс. 68, 2-3.

## Мф. 15, 1-20

Конфликт между Иисусом и некоторыми из иудейских правителей возобновляется. Спор начинается исключительно с обсуждения устных преданий фарисеев (хоть и выраженных словами, свойственными Пятикнижию [напр., Лев. 15, 11, об омовении рук]), но быстро переходит и к письменной Торе. Высказанное Иисусом в Мф. 15, 3 обвинение может быть эхом пророчества Захарии в 2 Пар. 24, 20. О соблюдении клятв (Мф. 15, 5) в ВЗ, см. в особенности Чис. 30, 2-3 и Втор. 23, 21-23. Образы Мф. 15, 13



могли изначально возникнуть в Ис. 60, 21, где говорится о Божьем народе как о его насаждении. Приведенные Иисусом примеры злых помыслов, исходящих из сердца (Мф. 15, 18), перекликаются с нарушениями с шестой по девятую заповедей Декалога (об убийстве, прелюбодеянии, краже и лжесвидетельстве) в той же последовательности. Три весьма специфические цитаты из ВЗ следует рассмотреть более детально. Подробное рассмотрение Мф. 15, 1-20, см. Booth 1986.

– Мф. 15, 4А –

### А. Новозаветный контекст

Некоторые иудейские правители сочли сомнительным поведение учеников Иисуса, поскольку те не следовали фарисейской Галахе в омовении рук перед едой (Мф. 15, 1-2). Пример поздних законов см. в трактате Мишны *Ядаим*. Иисус в ответ спрашивает, почему те же самые правители нарушают записанный закон Моисея о почитании родителей, злоупотребляя обычаем *корвана* (*qorbān*) – посвящения определенных денежных средств или собственности храму, с передачей их после смерти завещателя (см. в разных местах трактата *Недарим*, особ. 1:2–4; 9:7) так что при их жизни никто, кроме них самих, не мог пользоваться этим имуществом (Мф. 15, 3-6). См. в Fitzmyer 1971a: 96 древнюю надпись на оссуарии, почти дословно повторяющую Мф. 15, 5b; о ветхозаветной истории и последующем развитии темы верности обетам в иудаизме см. J. N. Bailey 2000. Матфей по большей части следует Марку (ср. Мк. 7, 10), но там, где у Марка написано «Моисей сказал», Матфей подставляет «Бог». «Здесь речь идет не просто о человеческом предании» (Hagner 1995: 431). Этот отрывок будет вновь процитирован в Мк. 10, 19 и параллельных местах и у Матфея, и у Луки.

### Б. Ветхозаветный контекст

И в Исходе, и во Второзаконии заповедь о почитании родителей упомянута среди Десяти. Это первая из шести заповедей о межличностных отношениях, и следует она непосредственно после первых четырех, где говорится о взаимоотношениях между человеком и Богом. Павел впоследствии подчеркнет важность обетования, связанного с этой заповедью (Еф. 6, 2): долгая жизнь в обетованной земле. В ВЗ исполнение этого обетования происходило, очевидно, в общинном смысле, а не в индивидуальном: настолько, насколько народ израилев в целом был верен, Бог благословлял их свободой

---

Мф. 15, 4а

Τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα.

...почитай отца и мать.

МТ Исх. 20, 12

כְּבֹד אֶת־אֲבִיךָ וְאֶת־אִמְךָ

LXX Исх. 20, 12

...τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα.

СП Исх. 20, 12

Почитай отца твоего и мать твою.

---

и процветанием в их земле. Общее отпадение и идолопоклонство, напротив, всегда приводило к всеобщему наказанию.

### ***В. Упоминание в иудейских источниках***

Фрагментарный *таргум* на Исх. 20, 12 уже начинает переход к индивидуальному аспекту; перевод из него таков: «Народ мой, народ мой, дом Израилев, заботься о почитании отца твоего и почитании матери твоей, ибо тому, кто почитает отца своего и мать свою, дам я долгие дни и многолетие; потому что за его почитание отца и матери дам я ему унаследовать грядущий мир». Неудивительно, что эта заповедь, будучи одним из десяти основополагающих предписаний для Израиля, многократно упоминается как в ранней, так и в поздней иудейской литературе, хотя большинство упоминаний не соотносятся с истолкованием Мф. 15, 4. Мы, однако, можем отметить, что Иосиф Флавий ставит закон о почитании родителей на второе место – сразу после закона о почитании Бога, и если сын не воздаст родителям за блага, которые получил от них, то его следует побить камнями (*Прот. Атиона 2.27*)! Это, несомненно, согласовывается с восприятием этой заповеди Иисусом как весьма важной.

Подобным образом, в *Повести об Ахикаре премудром (Ahiqar 138)* сказано: «Кто не гордится именем отца и матери своих, да не воссияет (на того) Шамаш, потому что он – злой человек». Филон порицает пренебрегающих родителями и предписывает им «закрывать лица свои в стыде и корить себя за то, что они пренебрегли тем, о чем должны были позаботиться» (*Decalogue 118*). Он же в другом месте называет тех, кто не почитает родителей, непослушными и вздорными (*Drunkennes 17*). В *Spec. Laws 2.261* находим то, что может быть наиболее уместным данному случаю комментарием Филона: «Пусть тот, кто должным образом почитает родителей своих, не ищет иной награды, потому что если он рассмотрит это, то найдет награду свою в собственном поведении». Раздел 262 добавляет, что с этой заповедью связана еще одна награда – долголетие. Очевидно, однако, что стремление к дополнительной финансовой выгоде нарушило бы дух этой заповеди. Псевдо-Фокилид (*Ps.-Phoc. 8*) провозглашает: «Почитай прежде всего Бога, и затем – родителей своих». Непочтение к родителям, проявляемое иудейскими правителями, было воистину тяжким грехом.

### ***Г. Текстуальная история***

Выделенный отрывок Исх. 20, 12 дословно соответствует параллельному отрывку из Втор. 5, 16 в еврейском оригинале. В LXX перевод Второзакония – совершенно буквальный, но в переводе места из Исхода опущено второе, избыточное «твою». Марк следует LXX (употребляя местоимение оба раза) дословно. Матфей, предположительно следуя Марку, опускает местоимения перед «отца» и «мать», но смысл остается неизменным.

## Д. Используемая герменевтика

Как и в предыдущем случае при цитировании Матфеем Десяти Заповедей, Иисус по-новому представляет вечную нравственную истину, прилагая ее к ситуации в аспекте, которым иудейские правители, к которым он обращается, очевидно пренебрегли. Иисус сам указывает на относительность некоторых общепринятых истолкований семейных обязанностей (см. Мк. 3, 31-35 парал.; Лк. 14, 26 парал.), однако он нигде не опровергает основополагающей заповеди о почитании родителей. Также, как мы уже видели прежде, нравственный закон преобладает над гражданским и обрядовым, а записанная Тора обладает властью, которой у закона устного («предание старцев» [Мф. 15, 2]) быть не может.

## Е. Богословское применение

Итак, обрядовое омовение рук – часть устного обрядового предания, которые Иисус считает необязательными. Подразумеваемая здесь христология не настолько возвышена, как в других контекстах, когда Иисус по-новому истолковывал записанный закон. Отрицание части устной Торы не ставит Иисуса выше наставника любой иудейской секты, не признававшей фарисейскую Галаху. Даже наставник-фарисей мог бы при определенных обстоятельствах ответить подобным образом (см. Keener 1999: 411). Однако отрывок еще не завершен; еще прозвучат более всеобъемлющие высказывания, в том числе затрагивающие и записанный закон.

– Мф. 15, 4в –

## А. Новозаветный контекст

Контекст тот же, что и у приведенной выше цитаты из Исх. 20, 12. Это просто еще одна цитата из ВЗ, употребленная, чтобы подчеркнуть важность почитания родителей. Первая заповедь представляла обязанность перед родителями как утверждение; вторая же показывает отрицательную сторону, предостерегая от непочтения в виде злословия отца или матери. Этот конкретный пример непочтения к родителям подготавливает почву для следующего за ним примера о злоупотреблении понятием *корван*, поскольку в нем тоже пойдет речь о том, что было сказано во зло (Мф. 15, 5), а именно что определенные материальные ценности посвящены Богу и не доступны для помощи родителям.

---

Мф. 15, 4в

Ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ  
τελευτάτω.

...злословящий отца или мать смертью да  
умрет.

МТ Исх. 21, 17

וּמַפְלִיל אֶבְיוֹ וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת

LXX Исх. 21, 16

ὁ κακολογῶν πατέρα αὐτοῦ ἢ μητέρα αὐτοῦ  
τελευτήσει θανάτῳ

СП Исх. 21, 17 (см. также Лев. 20, 9)

Кто злословит отца своего, или свою мать,  
того должно предать смерти.

---

## **Б. Ветхозаветный контекст**

В Исх. 21, 12-36 идет речь о телесных повреждениях и возмещении или наказании за нанесение таковых. Стих 17 выделяется из этого контекста, поскольку в нем идет речь не о телесном повреждении, а о злословии, то есть о том, что в наши дни называют словесным оскорблением. Тем не менее, такое непочтение к родителям было преступлением достаточно серьезным, чтобы требовать смертной казни. Предположительно, имеется в виду некий «акт вопиющего непочтения или непослушания» или «серьезное нарушение сыновних обязанностей» (Epps 2000: 445). Майерс (Meuergs 2005: 192) отмечает, что очевидную жесткость этого закона смягчают два контекстных фактора: (а) дети, о которых здесь идет речь, – это взрослые, на попечении которых находятся пожилые родители; и (б) родители сохраняют авторитет руководителей, который надлежит почитать. Почти идентичный закон находится в Лев. 20, 9 в контексте определения наказаний за различные грехи, большинство которых касается половой сферы. Стих 9в добавляет к заповеди и наказанию, приведенным в книге Исход, обоснование: злословие человека становится причиной его же смерти.

## **В. Упоминание в иудейских источниках**

Древнейшее из сохранившихся иудейских упоминаний этих текстов – у Филона, в *Spec. Laws* 2.248, где прослеживается логическая связь Исх. 21, 15 и 21, 17: «И даже если он не поднял руки на родителей своих, но только злословил тех, кого должен хвалить и благословлять, или если он сделал что-либо иное, что бесчестит родителей его, все равно да умрет». Раввинистическая литература содержит много рассуждений на тему обстоятельств, при которых сказанное можно действительно считать злословием на родителей, зачастую ограничивая сферу действия заповеди прямым упоминанием определенных имен Бога (Str-B 1:709–11). *Таргум Псевдо-Ионафана* на Исх. 21, 17 налагает самые жесткие рамки, ограничивая злословие, наказуемое смертной казнью, лишь злоупотреблением святейшего имени Божьего – Яхве.

## **Г. Текстуальная история**

В МТ Исх. 21, 17 написано: «Злословящий своего отца или свою мать будет непременно умерщвлен». Единственное отличие Лев. 20, 9 в том, что начальное причастие заменено фразеологизмом: «человек, человек который злословит». В LXX (особ. В) текст стиха (в LXX это Исх. 21, 16) переведен с еврейского достаточно буквально. В Мк. 7, 10 опущены два избыточных местоимения, а будущее время в функции повелительного наклонения заменено явным императивом в третьем лице. Матфей здесь копирует Марка дословно.

## **Д. Используемая герменевтика**

Иудейские истолкователи рассматривали Исх. 21, 17 (или Лев. 20, 9) как частный случай применения четвертой заповеди Декалога (см., напр., С. J. H. Wright 1983: 165–69; этот же автор приводит примеры того, чему мы можем научиться из раз-

нообразных ветхозаветных наказаний и что можем принять в эру Нового Завета). При всех изменениях, которые Иисус вносит в закон в эпоху Нового Завета, злословие родителям он оставляет недопустимым. Более того, употребляя слово, которое не ограничено лишь «сквернословием» как таковым, Матфей вслед за Марком признает более широкое применение этого принципа, чем иудейские источники, которые постоянно стремились сузить поле применения. С другой стороны, в учении Иисуса (и в Новом Завете как таковом) красноречиво отсутствуют специфически предписанные в ВЗ наказания за нарушение Божьих законов. Нигде в Новом Завете нет прямого предписания смертной казни, и даже те в христианской традиции, кто считает, что смертная казнь применима в ограниченных контекстах и в нашу эру, признают, что столь малое преступление, как оскорбление словом, ее не заслуживает. Сарна (Sarna 1991: 123) называет это «вопиющим нарушением одной из Десяти заповедей в Исх. 20, 12».

### Е. Богословское применение

См. раздел «Богословское применение» в комментарии к предыдущему отрывку.

– Мф. 15, 8-9 –

### А. Новозаветный контекст

Лицемерие некоторых иудейских правителей, которые были непочтительны к родителям, утверждая при этом, что посвящают особый дар Богу (Мф. 15, 5-6) приводит к тому, что Иисус обличает их, и обличение это приведено в Мф. 15, 7-9. Вновь цитируя Исаию по имени и называя его слова пророчеством (Мф. 15, 7), Иисус приводит отрывок, настолько же уместный в его контексте, как и восемь столетий до этого. Луз (Luz 2001: 332) отмечает: «Как и в Мф. 13, 14-15, обвинение формулируется библейским словом. И, как и там, Писание говорит больше, чем текст. Не только правители Израиля, но ‘люди сии’ – народ в целом – чтут Бога лишь устами. В контексте Мф. 15, обвинение против целого народа еще не оправдано; здесь момент, предвещающий конец истории Иисуса у Матфея». Божий народ чтит Бога устами, утверждая, что служат Яхве

---

#### Мф. 15, 8-9

...ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδίᾳ αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ’ ἐμοῦ· μάτην δὲ σέβονται με διδάσκοντες διδασκαλίᾳς ἐντάλματα ἀνθρώπων.

... приближаются ко Мне люди сии устами своими, и чтут Меня языком, сердце же их далеко отстоит от Меня; но тщетно чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим.

#### МТ Ис. 29, 13

שָׁנַן הָעַם הַזֶּה בְּפִי וּבִשְׂפָתָיו כְּבָדוּנִי וּלְבָבוֹ רָחַק  
מִמֶּנִּי וְהֵי יִרְאֶה אֶתִּי מְצֹנֵת אֲנִי שִׁם מְלֻמָּה

#### LXX Ис. 29, 13

...ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσιν αὐτῶν τιμῶσιν με ἡ δὲ καρδίᾳ αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ’ ἐμοῦ μάτην δὲ σέβονται με διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίᾳς.

#### СП Ис. 29, 13

...этот народ приближается ко Мне устами своими, и языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от Меня, и благоговение их предо Мною есть изучение заповедей человеческих.

---

и поклоняются ему, но состояние их сердца не соответствует исповеданию их уст (Мф. 15, 8). Поэтому их поклонение тщетно (Мф. 15, 9а). Хуже того, их исповедание включает в себя учение человеческому преданию (устному закону), а не богодухновенной Торе (Мф. 15, 9b). От этого обвинения Иисус переходит к более положительному (и революционному) учению о том, что не входящее в человека (как, например, еда и питье) оскверняет человека, а исходящее из него (напр., злые слова и поступки). Пойриер (Poigier 2000) считает, что упоминание о «приближении к Богу устами» в цитате из Исаии создало связку для перехода к рассуждению о пище – о том, что входит в уста. К концу этого раздела (Мф. 15, 10-20), по крайней мере, в параллельном месте у Марка, евангелист определит принцип, который в конце концов будет обоснованием явной отмены законов, связанных с пищей (Мк. 7, 19b). Хотя Матфею часто приписывают отрицание столь радикального отхода от Торы, утверждая, что именно поэтому он опускает вставной комментарий Марка, последовательное применение Мф. 15, 11 самого по себе ведет к утверждению, что всякая пища – чиста (как верно отмечает W. C. Allen 1907: 166).

### **Б. Ветхозаветный контекст**

Как и во многих местах у пророков, Божий народ порицается за активное поклонение при отсутствии в их жизни должного отношения или поведения, которые придавали бы поклонению смысл. Город Давидов (Иерусалим) продолжает отмечать множество праздников (Ис. 29, 1), но Бог обещает только суд (Ис. 29, 2-4). Враги Израиля, в свою очередь, также будут наказаны (Ис. 29, 5-8). Но основная цель Исаии – указать на нынешние грехи народа. Словами, напоминающими об Ис. 6 (вспомним обсуждение Мф. 13, 13-15), Исаия может даже приписать бездействие народа действию Бога (Ис. 29, 10), но только после того, как становится ясно, что израильтяне ослепили сами себя (Ис. 29, 9). Ст. 11–12 описывают результат такого ослепления: неспособность прочесть Слово Божие, запечатанное в свитке – суждение, которое вполне могло побудить Иисуса применить следующий стих (Ис. 29, 13) к современной ему ситуации (Booth 1986: 92). В VIII веке до н. э., Ис. 29, 13 представляет собой официальную государственную религию, «движимую традициями и обычаями, но неспособную оказать какое-либо влияние на мир социальных и политических реалий» (Blenkinsopp 2000: 405–6). Остальная часть главы перемежает исчисление грехов Израиля и описание грядущего суда (Ис. 29, 14-21), но Ис. 29, 22-24 завершает главу напоминанием о спасении после суда.

### **В. Упоминание в иудейских источниках**

Единственное однозначное дохристианское упоминание об этом тексте – аллюзия в *Pss. Sol.* 4:1, содержащая обвинение: «Почему ты сидишь в совете благочестивых, осквернитель? Сердце твое далеко от Господа, и гневит Бога Израилева нарушением закона». *Таргум на Книгу пророка Исаии*, который временами сохраняет ранние предания, комментирует Ис. 29, 13 так: «И сказал *Господь*: так как этот народ *превозносит*

себя устами своими, и языком своим хвалится предо Мною, сердце же их далеко отстоит от страха моего, и благоговение их предо Мною есть как заповедь людей учащих (то вот, Я поражу их... [Ис. 29, 14])». В отличие от передачи в этом таргуме Ис. 6, 9-10, здесь не наблюдается смягчения слов Божьих. Даже в Таргуме на Ис. 29, 10 говорится о том, что Господь послал духа заблуждения на народ. В поздней раввинистической литературе нет других употреблений этого текста, за исключением очень общего упоминания о том, что Бог смотрит на сердце человека (*b. Sanh.* 106b; ср. 1 Цар. 16, 7; см. Str-B 1:716).

### Г. Текстуальная история

В МТ написано буквально следующее: «И сказал Господь: ‘так как этот народ приближается устами своими, и губами своими чтит Меня, сердце же его далеко от Меня, и страх их предо Мною есть заповеди, преподанные людьми...’» Дейвиз и Эллисон (Davies and Allison 1988–1997: 2:525) объясняют последнюю фразу так: «Их благоговение предо мною – (лишь) человеческая заповедь, заученная наизусть». В LXX текст слегка сокращен: опущено «устами своими», «страх» передан как «благоговение», добавлено «тщетно» как уместное поясняющее уточнение, а «заповеди, преподанные людьми» переделаны в более понятное выражение «преподавание учений человеческих, как заповедей». Различий между МТ и LXX как раз достаточно для того, чтобы ученые спорили о наличии у Септуагинты другого еврейского оригинала; представляется, однако, что все эти изменения можно объяснить интерпретацией МТ (подробное обсуждение этой темы: см. Booth 1986: 38–39). В Мк. 7, 6b-7 опущено первое местоимение, число глагола «чтить» возвращено к единственному (что более грамматически верно, чем множественное в LXX), меняет положение местоимения «меня» в предложении на более естественное и улучшает синтаксис трех последних слов. Матфей в начале цитаты помещает «сии» после «люди» (а не перед), но в остальном дословно следует Марку.

### Д. Используемая герменевтика

Между миром, в котором жил Исаия, и контекстом Иисуса наблюдается разительное сходство. «В обоих случаях ложное учение основывалось на злоупотреблении, соответственно, истинным Божьим откровением, предписаниями о жертвоприношениях и Законом Моисея. В обоих случаях традиция совместно с неверным богословием приводила к злоупотреблению Писанием, и в обоих случаях это приводило к самооправданию и самодовольству в присутствии святого Бога» (Grogan 1986: 188). Перед нами – по меньшей мере, классический пример типологии, поразительное повторение прискорбного поведения народа Божьего в ключевые моменты его истории (так, напр., France 1971: 68–69). Но возможная аллюзия на Ис. 6, 9-10 в Ис. 29, 9-10, программная природа шестой главы для Исаии в целом (об этом, см. Evans 1989: 52) и завершение главы 29, в котором звучит надежда (также напоминающее конец шестой главы) в сочетании позволяют предполагать герменевтический подход двойного (или даже

продолжительного) исполнения. Иисус и цитирующие его евангелисты осознавали, что реакция современных им иудейских правителей была дополнительной ступенью исполнения описанных Исаией грехов его поколения, которые будут продолжаться в том или ином виде до наступления полноты мессианского века.

### ***Е. Богословское применение***

Эта цитата развивает богословскую точку зрения, которая обсуждалась выше, в связи с Мф. 15, 4. Ритуальное, обрядовое послушание и даже пылкое поклонение отвратительно для Бога, когда оно притворно, когда оно не исходит из преобразенного сердца (Маунс [Mounce 1991: 149] отмечает: «Когда человеческие правила преподаются как закон Божий, всякое поклонение становится бесполезным»). Самое меньшее из зол, порождаемых сведением страха Божьего «к набору предписаний и запретов – в том, что вера перемещается из центра жизни человека на ее периферию» (Oswalt 1986–1998: 1:532). Серьезное изучение иудаизма I века показывает, что в нем не доминировало закостенелое законничество, характерное для некоторых поздних раввинистических рассуждений (так, E. P. Sanders 1977). Однако законничество было достаточно сильным, включая и устную Тору, которая здесь отвергается как простая человеческая традиция (см. Carson, O'Brien, and Seifrid 2001), чтобы обличение Иисуса попало в цель и вызвало еще большее противление со стороны современников.

### ***Мф. 15, 21 – 18, 14***

Это самый длинный отрезок текста Евангелия от Матфея без явных цитат из ВЗ. Женщина, которую Марк описывает как сиропфиникиянку (Мк. 7, 26) в Мф. 15, 22 названа хананеяжкой. В первом веке этот термин уже не был в ходу; Матфей намеренно вызывает воспоминания о мерзостях жителей Тира и Сидона времен ВЗ (см. выше о Мф. 11, 22; см. также Theissen 1991: 61-80). О «погибших овцах дома Израилева» в Мф. 15, 24, см. выше комментарий к Мф. 10, 5-6. То, что язычники получают благословение через служение Мессии, семени Авраама (вспомним Мф. 1, 1) – дальнейшее исполнение Быт. 12, 1-3. Насыщение четырех тысяч (Мф. 15, 29-39) изображено на том же ветхозаветном фоне, который обсуждался в связи с насыщением пяти тысяч (Мф. 14, 13-21), но в этот раз служение Иисуса идет на языческих землях (см. Wefald 1995). Парные чудеса насыщения имели место также в служении Моисея (Исх. 16; Чис. 11, 4-9) и Елисея (4 Цар. 4, 1-7, 42-44). Приведенная у Матфея версия «ухода Иисуса из Галилеи» не противоречит, и во многом уподобляется свойственному Евангелию от Марка ударению на том, что служение Иисуса предвозвещало более обширное служение среди язычников. Категории больных и исцелений в Мф. 15, 30-31 вновь напоминают о чудесах, которые должны свидетельствовать о наступлении мессианской эпохи (особ. Ис. 35, 5-6).

В Мф. 16, 1-4 применены описания, впервые употребленные в отношении израильтян, блуждавших в пустыне: «Род лукавый и прелюбодейный» (ст. 4) напоминает о «сем злом роде» из Втор. 1, 35 и о «роде строптивом и развращенном» во Втор. 32, 5. Подобные выражения часто встречаются в ВЗ. Фарисеи и саддукеи искушают Иисуса



(Мф. 16, 1), точно так же как израильтяне часто искушали Яхве на протяжении минувших веков (напр., Исх. 17, 1-7; Пс. 77, 41.56). Стих 5 возвращается к более обычной для ВЗ употреблению «закваски» как метафоры для зла, действующего исподволь – поэтому большинство приношений пищи не должны были ее содержать. О предписании есть в Пасху пресный хлеб, см. Исх. 12. Стих 14 вновь упоминает о всеобщем ожидании того, что перед наступлением мессианской эпохи вернется Илия, основанном на Мал. 4, 5 (см. выше, обсуждение Мф. 11, 10). Там же сказано, что некоторые ожидали кого-то похожего на Иеремию – что вполне понятно ввиду неослабной проповеди, сочетающей предостережения о грядущем суде и явное описание нового завета (см. особ. Иер. 31; о типологии, см. далее Dahlberg 1975). Ноулз (Knowles 1993: 86–95) подчеркивает общность мотива «отвергнутого пророка» у Иисуса и Иеремии. Многие другие сравнения грядущего Мессии и пророка были вдохновлены Втор. 18, 15-18.

Диалог Иисуса и Петра (Мф. 16, 16-20) содержит множество вероятных аллюзий на ВЗ, не говоря уже о семитском стиле, указывающем на аутентичную традицию и, возможно, даже на приоритет Матфея в описании по крайней мере этого эпизода (см. Meyer 1979: 185–97; Maier 1985). «Сын Бога живого» (Мф. 16, 16) может быть аллюзией на Ос. 2, 1 LXX (Ос. 1, 10 MT) и далее развивать тему того, что Иисус поступает праведно там, где Израиль согрешил (Goodwin 2005). «Сын Ионин» (Мф. 16, 17) может быть типологическим сравнением с ветхозаветным пророком Ионой, поскольку буквально Симон Петр был сыном Иоанна (Ин. 1, 42; 21, 15; см. Mounce 1991: 161). Однако *Variōna* может быть и сокращением для *bar Johanan* и на самом деле означать «сын Иоанна» (см. Carson 1984: 375). Определение Петра как «камня», как грядущего человеческого основания, на котором будет построена церковь (Мф. 16, 18а), могло быть задумано как напоминание знаменитого пророчества о краеугольном камне Пс. 117, 22 (см. также Ис. 28, 15-19), которое позже сыграет важную роль в Евангелии от Матфея. Это может быть и аллюзией на Ис. 51, 1-2, на скалу, из которой высечен Израиль, причем Петр становится как бы отцом-основателем новозаветного общества, точно так же как Авраам – для Израиля (см. Davies and Allison 1988–1997: 2:624). «Врата ада» (Мф. 16, 18b) – возможная аллюзия на такие тексты, как Иов 38, 17 и Ис. 38, 10, в то время как «ключи Царства Небесного» (Мф. 16, 19) почти наверняка основаны на идентичной метафоре в Ис. 22, 22. О возможной взаимосвязи между этими двумя аллюзиями, см. Marcus 1988.

Начиная с Мф. 16, 21, Матфей сосредоточивает все внимание на крестном пути Иисуса. Когда Иисус начинает объяснять, что ему предстоят страдания, он может иметь в виду такие тексты, как Ис. 52–53 и Дан. 7. Воскресение на третий день может предполагаться в Ос. 6, 2. То, что Петр, краеугольный камень, столь внезапно превращается в камень преткновения («соблазн» [Мф. 16, 23] напоминает о роли Бога как «камня преткновения и скалы соблазна» против заблудшего Израиля в Ис. 8, 14 (о развитии этого контраста, см. Wilcox 1975). Стих 26 может косвенным образом переключаться с Еккл. 1, 3 о тщетности труда, направленного лишь на земное (см. Пс. 48, 7-9). Сын Человеческий, грядущий во славе Отца (Мф. 16, 27а) – возможная аллюзия на Зах. 14, 5, в дополнение, конечно, к более прямой аллюзии на Дан. 7, 13-14. А слова Иисуса о воздаянии по делам (Мф. 16, 27) переключаются с учением множества текстов ВЗ (см. особ. Пс. 27, 4; 61, 13; Притч. 24, 12).

Мф. 17 начинается с повествования о преображении Иисуса (Мф. 17, 1-13). Здесь видна несомненная и обширная типология с образом Моисея. Упоминание о шести днях (Мф. 17, 1) напоминает шесть дней подготовки Моисея на горе Синай, прежде чем Бог явил себя ему (Исх. 24, 16). Возможно, следует также вспомнить и Исх. 24, 1, где Моисей берет с собой трех избранных спутников (Davies and Allison 1988–1997: 2:694). Моисей с Илией присутствуют при этом богоявлении (Мф. 17, 3). Славное преображение Христово перекликается с великолепием вида Моисея, когда тот спускался с горы (Исх. 34, 29-35). Неуместное предложение Петра сделать кущи (Мф. 17, 4), вероятно, основывалось на обитании в кущах (шатрах) во время перехода через пустыню под водительством Моисея, а возможно – прямо указывает на праздник Кушей (ср. Лев. 23; Втор. 16). Яркое облако (Мф. 17, 5) приводит на ум облако, покрывшее скинию собрания, когда слава Господня наполнила ее (Исх. 40, 34), а также облако, которое шло с израильтянами днем во время их странствия по пустыне (Исх. 40, 36-38). Как во время крещения Иисуса (см. Мф. 3, 17), глас с небес говорит о нем, обращаясь к Пс. 2, 7 и Ис. 42, 1, сочетая аллюзии на его роль мессианского царя и страдающего Раба Божьего (Мф. 17, 5). Дополнение-приказ: «Его слушайте» напоминает о Втор. 18, 15, где указано слушать пророка, подобного Моисею. Страх апостолов в Мф. 17, 6 подобен страху видевших лицо Моисея в Исх. 34, 30.

Почему именно Илия и Моисей были избраны для явления с Иисусом, точно неизвестно. Существуют мнения, что они представляют Закон и пророков; два ключевых периода Ветхого Завета, отмеченных чудесами; или два ключевых предтечи Мессии, по крайней мере, типологически (в свете Втор. 18, 15-18; Мал. 4, 5). Некоторые иудеи считали, что ни один из них не испытал телесной смерти: в ВЗ прямо говорится об Илие (4 Цар. 2, 1-12); межзаветное предание содержит предположения о том же в отношении Моисея, поскольку тело его так и не было найдено (см. особ. *Вознесение Моисея*). Реакция учеников на глас с небес (Мф. 17, 6) могла быть вдохновлена Дан. 10, 15-19. Дальнейший разговор об Илие, состоявшийся, когда Иисус, Петр, Иаков и Иоанн спускались с горы (Мф. 17, 10-13) достаточно естественен, поскольку Илия только что являлся и отражает предшествовавшее рассуждение о Мал. 3, 1 и 4, 5 в отношении Иоанна Крестителя (наиболее подробно повествование о преображении у Матфея, включая обсуждение этих и других обращений к ВЗ в данном контексте, рассмотрено в Moses 1996).

В остальной части Мф. 17 значительно меньше заимствований из ВЗ. Сетование Иисуса в Мф. 17, 17: «О, род неверный и развращенный!» – вновь перекликается с обвинениями, встречающимися в ВЗ (напр., Втор. 32, 5.20). Оставшиеся предсказания страданий и воскресения (здесь в Мф. 17, 22-23, но см. также Мф. 20, 18-19) могут быть отзвуком Песней Раба Божьего у Исаии, а возможно – даже Дан. 7, 25, особенно с учетом того, что в Дан. 12, 2 приведено самое ясное упоминание о воскресении святых в ВЗ (Schaberg 1985). Спор о храмовом налоге (Мф. 17, 24-27) начинается с заповеди, содержащейся в Исх. 30, 13; Исх. 38, 25-26. Броуди (Brodie 1992) полагает, что в Мф. 17, 24-27 сочетаются аллюзии на «рыбо-центричный» список животных во Втор. 14, 1-21 с призывом платить храмовый налог во Втор. 14, 22-27, а Мф. 18, 15-35 указывает на заповеди о грехе, долге и рабах во Втор. 15, 1-5.

Мф. 18 состоит из рассуждений Христа. В Мф. 18, 6 Иисус вновь использует образ камня преткновения, или соблазна, из Ис. 8, 14. Притча о потерянной овце (Мф. 18, 10-14) приводит на ум несколько текстов ВЗ (о Пс. 22 как фоне для этой притчи, см. К. Е. Bailey 1992: 194–212), но здесь – и сравнение лжепастырей Израиля и грядущего мессианского пастыря из Иез. 34 (W. G. Thompson 1970: 160). Псалмопевец в Пс. 118, 176 может тоже говорить о блуждании, подобно потерянной овце. Представление об ангелах-хранителях, о котором, возможно идет речь в Мф. 18, 10, возможно, развилось из Пс. 90, 11. Однако возможно и то, что Иисус обращается к более соборному представлению об ангелах, хранящих целые народы, как в Дан. 10, 10-14 (более детально о возможном иудейском фоне см. W. D. Davies 1964: 226–28). «Всегда видят лицо Божье», также в Мф. 18, 10, вероятно, предполагает доступ к Богу и построено подобно сходным выражениям во 2 Цар. 14, 24; и 3 Цар. 10, 8.

## Мф. 18, 15-35

В этом разделе учения нет выраженных обращений к ВЗ, за исключением одной явной цитаты.

– Мф. 18, 16 –

### А. Новозаветный контекст

Глава Мф. 18 составляет четвертый из пяти основных блоков проповеди, объединенных в этом Евангелии (остальные – главы 5–7; 10; 13; 23–25). Иисус обращается к своим ученикам, говоря на темы смирения и прощения. Мф. 18, 15-18 составляет хорошо известный отрывок о церковной дисциплине. Здесь очерчена процедура не только для противостояния тяжело согрешающим, но и для разрешения любых нерешенных согрешений. Прежде всего, христианин, против которого согрешили, должен подойти к согрешившему лично, чтобы попытаться решить дело на этом уровне (Мф. 18, 15), возможно, в соответствии с Лев. 19, 17. Если это не поможет, следует взять с собою одного или двух христиан, чтобы вместе с ним самим двое или трое свидетелей могли подтвердить усилия, приложенные для того, чтобы привести грешника к раскаянию (Мф. 18, 16). Под свидетелями имеются в виду не свидетели исходного прегрешения, но свидетели старания указать согрешающему на его неправоту (см. Gundry 1994: 368).

---

#### Мф. 18, 16

...ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῆ ἅν ῥῆμα.

... дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово.

#### МТ Втор. 19, 15

גַּלְפֵי שְׁנֵי עֵדִים אִו עַל־פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר

#### LXX Втор. 19, 15

...ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων σταθήσεται ἅν ῥῆμα.

#### СП Втор. 19, 15

... при словах двух свидетелей, или при словах трех свидетелей состоится [всякое] дело.

---

Если и эта попытка будет неудачной, то о произошедшем следует сказать всей поместной церкви (Мф. 18, 17а), и если грешник продолжает упорствовать, то церкви следует исключить его из общения (Мф. 18, 17b). Отличное подробное рассмотрение всего этого процесса см. Laneу 1985. Это наказание напоминает ветхозаветный обычай «истребления из среды Израиля» (см., напр., Быт. 17, 14; Исх. 12, 15.19; Исх. 30, 33.38). Далее, стих 18 поясняет, что небеса поддерживают должным образом примененные меры церковной дисциплины (об этом см. Porter 1988), в то время как Мф. 18, 19-20 обещает присутствие при этом Бога. О «связывании и разрешении» см. выше, Мф. 16, 19. «Двое или трое», собранные во имя Иисуса в Мф. 18, 20 – это христианин, против которого согрешили, и один или два свидетеля из Мф. 18, 16. В целом Мф. 18, 15-20, как и Мф. 18, 23-35, обеспечивает важное контекстное условие для, казалось бы, безграничного прощения, заповеданного в Мф. 18, 21-22. Как видно из параллельного места в Лк. 17, 3-4, прощение уместно лишь там, где имело место искреннее раскаяние. Однако если грешник действительно раскаялся, то люди, воистину прощенные Богом, обязательно простят другого (см. далее Blomberg 2006). Втор. 19, 15 вновь приведено во 2 Кор. 13, 1; на него указывает 1 Тим. 5, 19, и его принцип представляется основой действий, предпринимаемых в Мф. 26, 59-61 и Ин. 8, 17 (где этот закон, вероятно, приведен в парафразе); Евр. 6, 18; Откр. 11, 3.

### **Б. Ветхозаветный контекст**

Втор. 19, 15-21 – короткий, отдельный раздел закона, посвященный теме свидетельства. Стих 15 объясняет недостаточность свидетельства одного человека для обвинения другого в преступлении. Стихи 16-21 объясняют, как поступать с клеветником и лжесвидетелем. Здесь имеется в виду более формальный, юридический контекст, чем у Матфея, потому что Втор. 19, 17 упоминает судей. В этом контексте Втор. 19, 15b требует нескольких свидетелей «для предотвращения нечестного или ошибочного свидетельства» (Tigay 1996: 163). К. Райт (С. J. H. Wright 1996: 224) отмечает, что это было особенно необходимо в случае, когда обвиняемый был слабее, а обвинитель обладал большим влиянием. Этот принцип впервые упомянут еще в Чис. 35, 30 и может стоять за Втор. 17, 6.

### **В. Упоминание в иудейских источниках**

*Завещание Авраама* (Т. Ав. 13, 8) повествует о том, что всему творению надлежит явиться перед Авелем, Авраамом и Богом для последнего суда, чтобы дело состоялось при трех свидетелях. Иосиф Флавий утверждает: «Не следует доверять словам одного свидетеля, но пусть их будет двое или трое, и пусть свидетельство подкрепляется их предшествующей жизнью» (*Ant.* 4.219; см. также *Life* 256). Он, однако, добавляет: «Свидетельство от женщин да не будет принято ввиду легкомыслия и безрассудства их рода» – ограничение, нигде не подтвержденное Иисусом. Филон Александрийский приводит мини-комментарий в виде различных причин, по которым единственный свидетель не может быть достоин доверия (*Spec. Laws* 4.53-54). *Дамасский документ* (CD-A IX, 16-23) говорит о необходимости хотя бы двух достойных доверия свидетелей

для решения разнообразных споров в Кумранской общине (см. также 11Q19 LXI, 6-7; LXIV, 8). Возможно, наиболее близким подобием изложенной Иисусом процедуре обладает 1QS V, 25-VI, 1, где вновь подчеркивается важность попытки личного разрешения конфликтов; только после этого они могут быть представлены собранию, при как минимум двух свидетелях (сравнительное рассмотрение, см. García Martínez 1989).

### *Г. Текстуальная история*

Подстрочный перевод с МТ звучал бы так: «На устах двух свидетелей (т. е. на основании их слов) или на устах трех свидетелей будет слово установлено». В LXX еврейские идиомы переданы именно таким негибким слогом с заменой только «или» на «и» и «слово» на «всякое слово» – интерпретация, оправданная с точки зрения контекста. Матфей сокращает этот текст, удаляя избыточное второе «на устах» и «свидетелей», заменяя «и» обратно на «или» и заменяя страдательный залог будущего времени «будет установлено» на страдательный залог аориста «было установлено» – достаточно уместное с точки зрения того, что Иисус оглядывается на Закон. То, что герменевтическое добавление «всякое» сохранено, предполагает заимствование из LXX невзирая на остальные правки, внесенные в это полустигише (см. Stendahl 1954: 139).

### *Д. Используемая герменевтика*

Это не одна из оформленных цитат; Иисус (а возможно – Матфей) при произнесении этого наставления просто обращается к библейским словам. Этот отрывок не является столь очевидной частью нравственного закона, как, например, большая часть Десяти заповедей, и при жестком разделении закона нравственного и гражданского могло бы попасть во вторую категорию. Но этот пример – хорошее напоминание о размытости грани между такими категориями, которые так или иначе могли не быть частью исходного авторского замысла. В любом случае, принцип этот происходит от девятой заповеди: не лжесвидетельствуй. Ничто в новом завете, принесенном Иисусом, не отменяет нужды в тщательном следовании истине в нашей речи, поэтому не следует удивляться тому, что Иисус и Матфей применяют этот принцип в церковной дисциплине их времени.

### *Е. Богословское применение*

Подобно юридической системе Ветхого Завета и дисциплинарной системе Кумранской общины, Иисус и Матфей заботятся о том, чтобы сохранить общину от ложных обвинений или лжесвидетельства, которые могут так легко возникнуть в устах отдельного человека, без сдерживания и противовесов. В случае серьезных обвинений, когда примирение между верующими затруднено, слово одного человека против слова другого редко оказывается решающим или хотя бы полезным. Необходимо согласие двух или трех в публичном свидетельстве о том, что уже выяснено. Хотя контекст у Матфея даже приблизительно не настолько официален, как во Второзаконии, использование

этого принципа в других примерах иудейской и новозаветной литературы показывает, что в нем усматривали более общий принцип с широкой сферой приложения. (Davies and Allison 1988–1997: 2:784–85; *contra* Beare 1981).

## **Мф. 19, 1-30**

С этой главы Иисус начинает свое последнее, судьбоносное путешествие в Иерусалим (Мф. 19, 1-2). По пути он общается с несколькими людьми по разнообразным вопросам, жизненно важным для ученичества. Первый диалог – искушение со стороны фарисеев: некоторые из правителей спрашивают его о разводе; эта тема вызывала горячие споры в их собственной среде (Мф. 19, 3-12). Важным ветхозаветным фоном для этой беседы был Мал. 2, 16, о том, что развод гневит Бога. Далее, Иисус отзовется на то, что к нему принесли маленьких детей (Мф. 19, 13-15), возложив на них руки и благословив их (ср. Быт. 48, 14-15). Наконец, он беседует с богатым юношей и затем с учениками о цене следования за ним (Мф. 19, 16-30). В этом отрывке, Мф. 19, 17 указывает на Лев. 18, 5 об исполнении заповедей как источнике жизни. Стих 22 может быть отзвуком Пс. 61, 11 о том, чтобы не прилагать сердца к умножению богатства. Ссылки на мысль о том, что для Бога все возможно (Мф. 19, 26), см. Быт. 18, 14; Иов 42, 2; и Зах. 8, 6 (LXX). Пришествие Сына Человеческого в Мф. 19, 28, где говорится о двенадцати престолах, явно восходит не только к Дан. 7, 13-14, в связи с употребляемой Иисусом фразой «Сын Человеческий», но и к престолам на небесах в Дан. 7, 9-10. Более явные цитаты из ВЗ в первом и последнем из трех основных разделов Мф. 19 откроют перед нами остальные вопросы той главы. Об учении этой главы в целом, см. Via 1985.

– Мф. 19, 4 –

### ***А. Новозаветный контекст***

Мы уже отмечали спор между фарисеями школ Гиллеля и Шаммая на тему развода. В Мф. 19, 3 вопрос, поставленный перед Иисусом, явно построен в свете этого спора: его спросили, позволительно ли разводиться по всякой причине – то есть, по причине любого, сколь угодно малого непристойного поступка. Иисус отвечает в лучших раввинистических традициях, отвечая на вопрос вопросом, основанным на Писании: «Не читали ли вы, что Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их?» (Мф. 19, 4) (Вспомните вступительные слова Иисуса к двум цитатам из Ос. 6, 6). Мы рассмотрим остальную часть диалога в исследовании новозаветного контекста последующих двух цитат из ВЗ, но даже в этой первой цитате из Писания начинает вырисовываться суть ответа Иисуса. Мужчина и женщина были созданы для того, чтобы быть вместе, а не раздельно. У. Аллен (W. C. Allen 1907: 203) рассуждает: «В Мф. 19, 4 идея может состоять в том, что Бог создал единственную пару, и, следовательно, мужчина и женщина были предназначены друг для друга».

**Б. Ветхозаветный контекст**

Стих 27 является ключевым моментом в повествовании о шести днях творения в Быт. 1. На шестой день Бог создает мужчину и женщину, причем только их – по образу своему (Быт. 1, 26-27а), чтобы дать им владычество – то есть поставить их управлять от имени Божьего, сделать правителями всего остального творения (Быт. 1, 26.28). Однако Бог не создал человечество однородным; он установил два взаимодополняющих пола (Быт. 1, 27b; ср. Быт. 2, 20-25). На протяжении церковной истории, природа *imago Dei* и роль разделения полов в определении образа Божьего были объектом обширного обсуждения. Достаточно сказать, что хотя эти два понятия сопоставлены, ни здесь, ни в какой-либо другой части Писания «мужское и женское начало» не названы частью образа Божьего. *Imago* проявляется в отношениях, однако для полного проявления образа Божьего вовсе не требуется, чтобы человек был каким-либо образом связан с противоположным полом (см. далее Wilson and Blomberg 1993 и цитируемую там литературу). Он также создал растения в пищу и для людей, и для животных (Быт. 1, 29-30), и увидел, что все созданное им «хорошо весьма» (Быт. 1, 31). В Быт. 5, 2 соответствующая часть Быт. 1, 27 повторена дословно, пересказывая повествование о создании человечества в начале родословия потомков Адама до Ноя.

**В. Упоминание в иудейских источниках**

Быт. 1, 27 становится ключевым текстом и часто обсуждается в древнем иудаизме. Большинство упоминаний никак не соотносится с тем, для чего здесь обратился к этому отрывку Иисус. Рабби Елеазар в конце третьего века высказывался диаметрально противоположно мнению тех, кто допускал развод по любому поводу, утверждая, что мужчина без жены – не настоящий мужчина (*b. Yebam.* 63a). Наиболее подходящим по смыслу среди дохристианских источников можно считать CD-A IV, 20-21, где Быт. 1, 27 упоминается как обоснование для запрета на второй брак (детальное рассмотрение взглядов Кумранской общины см. Mueller 1980). *Таргум Неофит* на этот отрывок впоследствии отразит эту же точку зрения: «мужчину и его партнера сотворил их» (перевод взят из McNamara 1992). *Книга Юбилеев* подчеркивает контекст «мужчину и женщину сотворил их», повторяя его в рассуждении о владычестве над

---

*Мф. 19, 4*

Οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ κτίσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

... не читали ли вы, что Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их?

*МТ Быт. 1, 27*

וַיַּבְרָא אֱלֹהִים אֱת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים  
בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם

*LXX Быт. 1, 27*

...καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτὸν ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

*СП Быт. 1, 27*

И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их.

---

землей, дарованном людям (*Jub.* 2, 14). Филон Александрийский часто обращается к Быт. 1, 27. В *Heir* 164 он подчеркивает равенство мужчины и женщины в продолжение рода, несмотря на то что они «неравны по силе». В *QG* 2:56 то же равенство распространено и на вверенное им владычество. Однако нигде у Филона обращение к этому тексту не придает большей ясности теме брака и развода.

### ***Г. Текстуальная история***

Это место из Быт. 1, 27 в LXX передано дословно. Матфей, в свою очередь, дословно воспроизводит текст LXX, как это сделано и в Мк. 10, 6 до него.

### ***Д. Используемая герменевтика***

Здесь впервые в Евангелии от Матфея использовано то, что богословы называют «законом творения» (или «изначальным порядком». – Прим. перев.) – обращение к какому-либо аспекту творения до грехопадения в поддержание той или иной точки зрения по поводу того же вопроса, но уже после грехопадения. Утверждение библейского автора столь важно, что оно прямо приписано Богу (Кеерг 1999: 465). Искупление, совершаемое Иисусом, начинает снимать лежащее на всем творении проклятие Божье. Следовательно, и человеческие отношения должны все более отображать изначальный Божий замысел в творении, невзирая на более поздние ветхозаветные уступки падшей человеческой природе (см. Farla 1989: 71). Но доводы Иисуса остаются вполне иудейскими по характеру: чем древнее установление, тем более оно значимо (Hill 1972: 279).

### ***Е. Богословское применение***

Итак, этот стих составляет первую часть аргументации Иисуса в пользу того, что брак предназначен быть нерасторжимым. Даже при том, что он *допустил* исключение (Мф. 19, 9), что на первый взгляд подобно мнению Шаммая, он никогда не *требует* развода, даже в случае супружеской неверности. Итак, в целом подход Иисуса к разводу и повторному бракосочетанию еще более консервативен, чем у любой из современных ему спорящих иудейских группировок. Бог создал брак как обязательство на всю жизнь; те, кто в брак вступает, должны осознавать это обязательство и затем соблюдать данный обет верности друг другу (дальнейшие экзегетические подробности, связанные с этой и двумя последующими цитатами у Матфея, см. Blomberg 1990b).

– Мф. 19, 5 –

### ***А. Новозаветный контекст***

Бог не только создал человека как мужчину и женщину (Мф. 19, 4), но и установил разнополюсный моногамный брак как наиболее близкую форму человеческих взаимоотно-



ношений и как единственную, при которой уместна физическая близость. Затем Иисус цитирует второй текст из повествования о творении в ВЗ, где говорится и о межличностном союзе, и о телесном единении между мужем и женой (Мф. 19, 5). Из этого текста он делает вывод, что именно Бог соединяет брачующихся. Поэтому у людей нет права разрушать то, что соединил Бог (Мф. 19, 6). Этот текст не утверждает, что брак *невозможно* разорвать, но что этого *не следует* делать. Брак – это не нерушимый мистический союз; это завет, который, как это ни трагично, может, хотя и не должен быть нарушен (см. Atkinson 1981). Дальнейшее рассмотрение этого контекста см. в комментариях на предшествующую и последующую цитаты из ВЗ. Стих этот цитируется также и в 1 Кор. 6, 16 и Еф. 5, 31.

### **Б. Ветхозаветный контекст**

Быт. 2, 24 – ключевая точка абзаца, начинающегося с того, что Бог отмечает: среди только что названных Адамом животных для него не нашлось помощника, подобного ему (Быт. 2, 20). Поэтому Бог создал женщину из ребра мужчины, чтобы дать ему такого помощника (Быт. 2, 21-22). И теперь Адам признает кого-то весьма подобного себе самому, и имя, которое он дает ей, отражает это сходство (Быт. 2, 23). Затем в стихе 24 приведена этиология – объяснение того, как сложился определенный обычай или установление, в данном случае брак. «Эта авторская ремарка указывает на архетипический замысел истории. Каждый брак устроен свыше. Это богодухновенное объяснение дано, чтобы исправить обычаи народов, в которых родственные узы преобладают над брачными» (Waltke and Fredricks 2001: 90) и вновь: «Божий замысел о моногамности брака предполагается из полного единства и глубокой солидарности этих отношений». Верность и близость между мужем и женой, в то время еще не запятнанные грехом, могут объяснить, почему нагота не вызывала стыда (Быт. 2, 25).

### **В. Упоминание в иудейских источниках**

Филон Александрийский вновь оказывается автором, наиболее обширно рассматривавшим этот конкретный стих. Иногда он может полностью превратить текст в аллегорию (*Alleg. Interp.* 2.49), но в других случаях его толкования оказываются очень близкими к истине. Наиболее уместна цитата в *QG* 1.29: «(Бог) здесь повелевает

---

#### *Мф. 19, 5*

...Ἔνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ κολληθήσεται τῇ γυναίκῃ αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

... посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью.

#### *МТ Быт. 2, 24*

עַל־כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְיִדְבַּק בְּיָמָיו וְיִהְיוּ לְבָשָׂר וָחַד

#### *LXX Быт. 2, 24*

...ἔνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

#### *СП Быт. 2, 24*

Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть.

мужчине вести себя по отношению к своей жене с таким обилием любви в их интимном общении, чтоб он готов был оставить родителей своих, не для того, чтобы чрез это сие было более удобно, но поскольку они вряд ли должны быть причиной его верности жене». Далее Филон приводит доводы в пользу того, что именно мужчине, а не женщине следует оставить своих родителей. В отношении того, что двое становятся одной плотью, он делает вывод: «И мужчина, и женщина могут из одних и тех же источников черпать и удовольствие, и страдание и могут чувствовать одно и то же; более того – даже думать одинаково». *Книга Юбилеев (Jub. 3:7)* воспроизводит текст в сокращенной форме, предполагая знание более широкого контекста (Davies and Allison 1988–1997: 3:11). Более поздние раввинистические рассуждения сосредоточивались, очевидно, прежде всего на значении этого принципа в ситуации, когда несколько поколений родственников жили под одной крышей (Str-B 1:802–3). Возможно, это также повлияло на пересказ в некоторых таргумах, где говорится просто о том, что мужчине надлежит отделиться от ложа, спальни или спального покоя родителей, поскольку зачастую он все равно останется жить в одном доме с ними.

### ***Г. Текстуальная история***

В МТ написано: «По этой причине мужчина оставит своего отца и свою мать и прилепится к своей жене, и они станут одной плотью». Перевод в LXX весьма буквален, вплоть до передачи еврейской идиомы *lēbāsār* неуклюжей конструкцией *eis sarka mian* (букв., «в одну плоть»), однако заменяет «они» на «двое». Мк. 10, 7-8 дословно воспроизводит текст LXX, опуская только второе, избыточное «свою». Матфей использует несколько иную форму наречия «посему», убирает первое «своего», опускает избыточный префикс греческого глагола, обозначающего «прилепиться», и заменяет предложную фразу «к своей жене» простым непрямым дополнением.

### ***Д. Используемая герменевтика***

Здесь мы снова можем говорить об обращении к «закону творения» (см. Farla 1989: 71–72). Как проясняет контекст следующей цитаты из ВЗ, уступки человеческому жестокосердию в период Моисеева закона не отменили исходного замысла Божьего о браке и более не могут быть оправданием для развода (Мф. 19, 7-8). Новозаветная эпоха начинает процесс восстановления в творении изначального замысла Божьего.

### ***Е. Богословское применение***

См. выше соответствующий раздел о Мф. 19, 4. Это вторая часть аргументации Иисуса в пользу того, что брак – нерасторжимое пожизненное установление, которое не должно нарушаться.

– Мф. 19, 7 –

### А. Новозаветный контекст

Фарисеи, задавшие Иисусу вопрос о его взглядах на развод, теперь возражают ему, цитируя Втор. 24, 1. Если изначально Божьим замыслом было сочетать одного мужчину и одну женщину на всю жизнь, почему же он предусмотрел возможность развода в Торе (Мф. 19, 7)? В оригинале у Марка это звучит как утверждение в ответ на вопрос Иисуса (Мк. 10, 4). Дейвиз и Эллисон (Davies and Allison 1988–1997: 3:13) утверждают, что в отличие от Марка, Матфей «подчеркивает роль фарисеев как противников, а не Иисуса как наставника». У Матфея отвечает Иисус, объясняя, что этот закон был уступкой их жестокосердию (Мф. 19, 8а), «а сначала не было так» (Мф. 19, 8b). Это подтверждение Божьего творческого замысла готовит почву для кульминационного заявления о том, что если кто разводится не по вине прелюбодеяния и женится на другой, тот прелюбодействует (Мф. 19, 9) (вспомним Мф. 5, 31-32; об исключении, см. Wiebe 1989). Ученики возражают, что такое утверждение чрезмерно сурово (Мф. 19, 10); Иисус в ответ объясняет им, что Бог дарует тем, кому дано жениться, способность остаться верными (Мф. 19, 11). Остальным же уверовавшим в него, он даст дар воздержания (Мф. 19, 12).

---

*Мф. 19, 7*

Τί οὖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀποστασίου καὶ ἀπολῦσαι [αὐτήν].

...как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею?

*МТ Втор. 24, 1*

כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וְבָעִלָּהּ וְהָיָה אִם־לֹא תִמְצָא  
 חַן בְּעֵינָיו כִּי־תִמְצָא בָּהּ עֲרֻת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר  
 כְּרִיתָת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשָׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ

*LXX Втор. 24, 1*

...ἐὰν δέ τις λάβῃ γυναῖκα καὶ συνοικήσῃ αὐτῇ καὶ ἔσται ἐὰν μὴ εὕρῃ χάριν ἐναντίον αὐτοῦ ὅτι εὗρεν ἐν αὐτῇ ἄσχημον πρᾶγμα καὶ γράψει αὐτῇ βιβλίον ἀποστασίου.

*СП Втор. 24, 1*

Если кто возьмет жену и сделается ее мужем, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное, и напишет ей разводное письмо.

---

### Б. Ветхозаветный контекст

См. выше о Мф. 5, 31, где процитирован этот же стих.

### В. Упоминание в иудейских источниках.

Также см. выше, Мф. 5, 31.

### Г. Текстуальная история

О соотношении между МТ и LXX, см. выше. Матфей использует для введения цитаты непрямую речь, без какой-либо четкой вводной формулы. Вопрос фарисеев озвучен просто: «Как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться

с нею?» Но из слов «Моисей заповедал» и из общего сходства содержания видно, что это высказывание построено как свободная цитата Втор. 24, 1. Греческая фраза «разводное письмо» (*biblion apostasiou*) взята непосредственно из Септуагинты (в то время как в Мф. 5, 31 соответствующее выражение было просто *apostasion*). Матфей также употребляет форму того же глагола «давать» и использует синонимичный глагол для «отсылать», что в данном случае значит «разводиться» (*apolyō* вместо *exapostellō*). Он также приводит идентичное прямое дополнение *autēn* («ее»).

### ***Д. Используемая герменевтика***

Как и в случае с упоминанием Иисусом традиционного понимания Втор. 24, 1 в Мф. 5, 31, фарисеи предполагают, что место Писания, в строгом смысле заповедующее не жениться второй раз на оставленной первой супруге, если был заключен второй брак, на самом деле, дает позволение разводиться при определенных обстоятельствах; иначе там не были бы описаны действия для оформления развода. Однако не вполне верно говорить, что Моисей *заповедал* кому бы то ни было разводиться с женой, поэтому мы не можем полностью исключить фактор искажения в фарисейском толковании. Уоррен (Warren 1998) утверждает, что фарисейское истолкование верно, но они воспринимают его как предписание, в то время как Иисус видит в этом всего лишь позволение.

### ***Е. Богословское применение***

Каким бы ни было фарисейское толкование описанных Моисеем условий развода, Иисус радикально переносит их в разряд относительных (Луз [Luz 2001: 491] отмечает, что «приостановление действия закона Моисея в нашем тексте весьма далеко от общепринятых в иудаизме традиций толкования Торы»). За исключением ситуации, в которой брачные обеты были уже нарушены прелюбодеянием, Иисус не допускает развода. Позже Павел добавит второе исключение – верующий оставлен неверующим супругом или супругой, – но не упоминает о первом (1 Кор. 7, 15). Из этого можно сделать вывод, что ни одно из мест не предусматривает все возможные сценарии. Но если развод и допустим в какой-либо другой ситуации, она должна быть не менее серьезной (об отрывке из 1 Кор. 7, см. далее Blomberg 1994: 132–44).

– Мф. 19, 18-19 –

### ***А. Новозаветный контекст***

К Иисусу подошел богатый молодой человек и спросил, что ему следует делать для того, чтобы иметь жизнь вечную (Мф. 19, 16). Иисус дает стандартный иудейский ответ: «Соблюдай заповеди» (Мф. 19, 17). Нам не стоит поддаваться соблазну начать рассуждать о психологических аспектах ответа Иисуса. Риддербос (Ridderbos 1987: 355) верно отмечает: «Всякий, кто исполнит заповеди, оправдан перед Богом, и ничто

не мешает ему войти в жизнь вечную. Однако добавляя в конце своего списка заповедь о любви к ближнему, Иисус показывает, насколько глубоко уходят эти заповеди». Трудно, однако, определить, не привносит ли такой подход более позднее богословие Павла в контекст, в котором оно еще не уместно. Тем не менее, легко представить, что он подводит юношу к рассуждению, заключенному в антитезах Нагорной проповеди (см. выше, о Мф. 5, 21-48). Мы также не можем с уверенностью утверждать, что встречный вопрос юноши – «Какие?» (Мф. 19, 18а) – происходит из разнообразных раввинистических рассуждений о более важном в законе (ср. Мф. 23, 23) или о том, как подытожить Тору в одной или нескольких заповедях. Иисус и далее следует по общепринятому пути, указывая на пять из Десяти заповедей, и добавляет заповедь о любви к ближнему – а это явно основополагающие обязательства для всякого иудея (Мф. 19, 18b-19). Однако и вторая скрижаль Декалога, и заповедь о любви к ближнему остаются важной частью Божьей воли и в Новом Завете (об этом, см. Fuller 1989). Неожиданный поворот в повествовании происходит тогда, когда юноша утверждает, что соблюдает все заповеди, но чувствует, что ему чего-то недостает (Мф. 19, 20). Маунс (Moynse 1991: 184) полагает, что переживания юноши – «проявление инстинктивного человеческого осознания того, что законничеством Божьего замысла не достичь»; однако и здесь трудно говорить с уверенностью. В этот момент Иисус говорит, чтобы он продал все, что имеет, раздал вырученное бедным и пришел следовать за ним, став его учеником (Мф. 19, 21). Неудивительно, что тот отказывается и уходит с печалью (Мф. 19, 22). Стих Лев. 19, 18 цитируется в Новом Завете чаще, чем любой другой из Пятикнижия Моисеева (ср. Мф. 5, 43; Мк. 12, 31 и парал.; Мк. 12, 33; Рим. 12, 19; 13, 9; Гал. 5, 14; Иак. 2, 8).

---

*Мф. 19, 18-19*

...ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Τὸ Οὐ φονεύσεις, Οὐ μοιχεύσεις, Οὐ κλέψεις, Οὐ ψευδομαρτυρήσεις, Τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καί, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

Иисус же сказал: не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; почитай отца и мать; и: люби ближнего твоего, как самого себя.

*MT Исх. 20, 12 – 16; Лев. 19, 18*

כִּבֵּד אֶת־אֲבִיךָ וְאֶת־אִמְךָ לֹא תִרְצָח לֹא תִנָּאֵץ לֹא תִגְנוֹב לֹא תִשָּׁבַע בְּרֵעֲךָ עַד כְּרֵעֲךָ וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כְּמֹךָ אָנִי

*LXX Исх. 20, 12-16; Лев. 19, 18*

...τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα οὐ μοιχεύσεις οὐ κλέψεις οὐ φονεύσεις οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ ...ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

*СП Исх. 20, 12-16; Лев. 19, 18*

Почитай отца твоего и мать твою...

Не убивай.

Не прелюбодействуй.

Не кради.

Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.

... люби ближнего твоего, как самого себя.

---

## **Б. Ветхозаветный контекст**

Заповеди Декалога упомянуты здесь в следующем порядке: шестая, седьмая, восьмая, девятая и пятая. Все они взяты из раздела, охватывающего последние шесть заповедей, регулирующие межличностные отношения. О контексте Лев. 19, 18, см. выше в разделе о Мф. 5, 43.

## **В. Упоминание в иудейских источниках**

Опять же, обсуждение Лев. 19, 18 приведено выше. Там мы сосредоточивались на истолковании «ближнего» и вопросе о любви к врагам своим. Если речь идет о заповеди любить людей в более общем смысле, можно составить длинный список иудейских текстов. Дейвиз и Эллисон (Davies and Allison 1988–1997: 3:44) включают в него Сир. 13:15; *Jub.* 7:20; 20:2; 36:4, 8; IQS V, 25; *T. Reub.* 6:9; *T. Iss.* 5:2; *T. Gad* 4:2; *T. Benj.* 3:3–4. Заповеди о почитании родителей, против убийства и прелюбодеяния мы также уже рассматривали. Запреты на кражу и лжесвидетельство были не менее важны, не только в записанном законе, но и в последующей Галахе и Мидраше. Как правило, обсуждались ситуации, в которых эти заповеди применимы и не применимы, а также причины, по которым Бог изначально установил эти заповеди. Однако ни одно из поздних иудейских обращений к этим заповедям не способствует более полному пониманию смысла слов Иисуса в Евангелии от Матфея.

## **Г. Текстуальная история**

В LXX текст МТ передан буквально, хотя любопытно, что и в книге Исход, и во Второзаконии в LXX изменен порядок следования заповедей с шестой по восьмую, так что получается последовательность «не прелюбодействуй, не кради, не убий». В Мк. 10, 19 восстановлен исходный порядок заповедей из МТ, а форма повелительного наклонения будущего времени, употребленная в LXX, заменена на аорист в условном наклонении, обозначающий запрет – однако корни слов оставлены те же. Марк также добавляет «не обижай» (или «не завладевай обманом чужой собственностью». – Прим. перев.), возможно, отражая десятую заповедь «не пожелай чужого». Матфей восстанавливает форму LXX, но опускает «твоего» после «отца». Он также удаляет «не обижай», вероятно, желая еще более приблизить слова Иисуса к ВЗ (Gundry 1994: 386). Фраза «как самого себя» из Лев. 19, 18 воспроизведена и у Матфея, и у Марка в соответствии с LXX. При предыдущем обращении к этому тексту в Мф. 5, 43 цитировалось только «люби своего ближнего».

## **Д. Используемая герменевтика**

Как отмечалось выше, трудно сказать с уверенностью, почему Иисус прежде всего обращает внимание юноши на закон, если только он с самого начала не предполагает, что это послужит контрастом для настоящей помехи на пути этого юноши в царствие: его богатства. Но коль скоро эта тема была затронута, выбор заповедей из второй скрижали Декалога и заповеди любви к ближнему уместны как наилуч-

ший пример сути поведения, свидетельствующего о следовании заповедям. Возможно, вторая скрижаль была выбрана потому, что люди более всего склонны согрешать именно в этом (Sabourin 1978: 255); возможно также, что Иисус упоминает отдельные заповеди как пример, имея в виду весь Декалог (Davies and Allison 1988–1997: 3:45). До этого момента другие иудейские учителя мало в чем стали бы возражать тому, что Иисус сказал юноше. Определенный артикль *to* перед списком заповедей может отражать катехизическое употребление, при котором они уже собраны вместе. Хилл (Hill 1972: 283) сравнивает это с употреблением английского артикля *the* в английском названии молитвы Господней в римо-католической традиции: «the Our Father».

### ***Е. Богословское применение***

В ходе беседы наиболее важным богословским применением этих заповедей оказывается демонстрация их недостаточности, по крайней мере, в данном случае для того, чтобы ответить на вопрос юноши о том, что ему нужно, чтобы обрести жизнь. Очевидно, что он все еще чувствует в себе недостаток, хотя и может говорить о том, что соблюдает все, о чем говорил ему Иисус до этого момента. Настоящей помехой оказывается его богатство. Интересно, что он – единственный человек во всем Писании, которого Бог призывает продать все, что у него есть; это должно послужить прямым ответом на вопрос, задаваемый многими восприимчивыми христианами: «Призывает ли Иисус и меня поступить так же?» Тем не менее, что бы ни препятствовало человеку на пути в царство, с этой помехой следует расстаться; история знает слишком много богатых людей, считавших, что их богатство избавляет их от нужды в Боге. Бог вполне может побуждать таких людей отказаться от большей части их богатства, если те действительно хотят прийти к нему и проявить настоящую верность ему, а не мамоне (о библейском богословии в отношении богатства в более общем плане, см. Blomberg 1999; об этом отрывке в частности, см. стр. 138-40).

### ***Мф. 20, 1-34***

Виноградник часто был метафорой, означающей Израиля в ВЗ (см. Ис. 5, 1-7). Мф. 21, 33-46 явным образом основан на этой метафоре; она же может стоять и за Мф. 20, 1-16. Недовольные работники – отголосок ропота израильтян против Бога в дни Моисея (напр., Исх. 16, 7-12; Чис. 14, 27; Втор. 1, 27). Обычай платить работникам в конце каждого рабочего дня восходит к Втор. 24, 15. В описании спора о чинах (Мф. 20, 20-28) можно предполагать, что появление матери Иакова и Иоанна описано словами, взятыми из 3 Цар. 1, 15-21 (Davies and Allison 1988–1997: 3:87). Чаша страданий, упомянутая в Мф. 20, 22 – явное обращение к распространенной в ВЗ метафоре, часто используемой в описании излияния Божьего гнева (напр., Пс 74, 9; Ис. 51, 17). Выкуп, о котором говорится в Мф. 20, 28 может быть отзвуком Исх. 30, 12 или Пс. 48, 8-10 и, вероятно, является аллюзией на четвертую Песнь Раба Божьего у Исаии (см. особ. Ис. 53, 10-12; этот вопрос стал темой оживленной дискуссии, однако см. O. Betz 1998). Исцеление двух слепых (Мф. 20, 29-34) описано без обращения к ВЗ, за исключением очевидного обращения «Сын Давидов», которое рассмотрено в разделе о Мф. 1, 1.

## Мф. 21, 1-11

Начиная с этой главы, Матфей начинает чаще цитировать Ветхий Завет, что напоминает о начальных главах этого Евангелия. События, ведущие к страстям Христовым и составляющие их, как и события, связанные с его рождением, рассматриваются как особо насыщенные исполнением ветхозаветных пророчеств, как буквальным, так и типологическим. Менее оформленный отзвук Зах. 14, 4, где содержится пророчество о явлении Мессии на Елеонской горе, может быть слышен в Мф. 21, 1. Привязанная ослица и осленок в Мф. 21, 2 могут быть аллюзией на Быт. 49, 11, который некоторые иудеи во дни Иисуса истолковывали в мессианском смысле (Davies and Allison 1988–1997: 3:116).

– Мф. 21, 5 –

---

### Мф. 21, 5

Εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών, Ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι πραῦς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.

... Скажите дочери Сионовой: се, Царь твой грядет к тебе кроткий, сидя на ослице и молодом осле, сыне подъяремной.

МТ Ис. 62, 11

אָמְרוּ לְבַת־צִיּוֹן הִנֵּה יֵשׁוּעַ בָּא

Зах. 9, 9

גִּלְיָ מָאד בַּת־צִיּוֹן הֲרִיעֵי בֵּת יְרוּשָׁלַם הִנֵּה מְלֻכָךְ יָבוֹא לָךְ צְדִיק וְנוֹשֵׁעַ הוּא עָנִי וְרַכֵּב עַל־הַחֲמֹר וְעַל־עֵר בֶּן־אֲתוֹנוֹת

LXX Ис. 62, 11

...εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών ἰδοὺ σοι ὁ σωτήρ.

Зах. 9, 9

...χαῖρε σφόδρα θυγατερ Σιων κήρυσσε θυγατερ Ἱερουσαλημ ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι δίκαιος καὶ σώζων αὐτός πραῦς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον.

СП Ис. 62, 11

...скажите дочери Сиона: грядет Спаситель твой.

Зах. 9, 9

Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной.

### А. Новозаветный контекст

Приближаясь к Иерусалиму в последний раз в своей земной жизни, Иисус начинает выполнять мессианское пророчество. Франс (France 1985: 297) задается вопросом о том, не содержится ли в Мф. 21, 1 аллюзии на 2 Цар. 15, 30 (Давид плакал, идя на гору Елеонскую) и на 2 Цар. 16, 1-12 (когда Давиду привели пару ослов, навьюченных провиантом и вином). Он говорит ученикам привести ему ослицу и осленка из Вифагии (возможно, взяв их у семьи, которая уже была ему знакома?), и если кто скажет им что-нибудь, отвечать, потому что они надобны Господу (Мф. 21, 1-3). «Господь» (*kyrios*) здесь может означать и просто «владелец» этих животных, однако Матфей несомненно усматривает здесь и духовный смысл. Божественная власть Иисуса делает его истинным владельцем чьего бы то ни было имущества в любой момент времени. Ученики успешно выполняют поручение Иисуса, и он продолжает путь верхом на более молодом животном, очевидно, достаточно взрослом для того, чтобы нести его (Мф. 21, 6-7). Матфей, расширяя в этом месте повествование Марка (ср. Мк. 11, 1-11), усма-



тривает в этом действии исполнение пророчества. Он употребляет полную вступительную формулировку, свойственную нескольким выделенным цитатам в его тексте: «Все же сие было, да сбудется реченное через пророка» (Мф. 21, 4). На самом деле цитата выглядит как составная, соединяющая часть из Ис. 62, 11 и часть из Зах. 9, 9. Более короткий отрывок из Исаии – «Скажите дочери Сионовой» – был, вероятно, предложен вследствие того, что в самом Зах. 9, 9 выражение «дочь Сиона» употреблено в первой синтагме, где Израилю заповедано радоваться. В Ин. 12, 15 независимо цитируется меньший отрывок этого текста.

### ***Б. Ветхозаветный контекст***

Ис. 62, 11 – часть завершения пророчества, которое все более сосредоточивалось на грядущей славной эпохе. Первые десять стихов посвящены восстановлению Израиля после ассирийского и вавилонского пленения. Стих 11 кажется откровенно мессианским: Господь возвещает своему народу («дщери Сиона»), что его спаситель (или спасение) грядет через некую личность и этот человек приведет к тому, что их назовут народом святым, искупленным от Господа, взысканным, и город (Иерусалим) не будет более оставленным (Мф. 62, 12) (см. R. L. Smith 1984: 256). Эрик и Кэрол Майерс (Meyers and Meyers 1993: 123) отмечают, что «царь появляется здесь в неоспоримо эсхатологическом контексте, предзнаменующем появление мессианских образов в межзаветной литературе и в Новом Завете».

В Зах. 9, 9 также говорится о спасении Израиля. Так открывается раздел, описывающий пришествие царя Сиона (Зах. 9, 9-13), предвозвещающий явление Господа, который восстановит красоту и величие Израиля (Зах. 9, 14-17). В самом стихе 9 говорится об этом царе – праведном, несущем спасение, едущем на молодом осле. Однако контекст этого стиха говорит о мире, а не о войне (см. особ. Luz 2005: 7-8). Бог истребит колесницы и боевых коней в этой земле и провозгласит народам мир (Зах. 9, 10). Кровь Божьего завета освободит узников из безводного рва (Зах. 9, 11). Завершается же раздел намеком на возвращение войны (Зах. 9, 12), достигая кульминации в Божьем обетовании о том, что Сион победит Ионию, «как меч ратоборца» (Зах. 9, 13). Вторая половина стиха 9 явно построена на синонимическом параллелизме: «сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной» (причем в еврейском оригинале также употреблены два разных слова для обозначения осла). Захария представляет царя едущим только на одном животном. О связи между ослами (или мулами), Давидом и сыном Давидовым, см. 2 Цар. 16, 2 и 3 Цар. 1, 33.38.

### ***В. Упоминание в иудейских источниках***

Поскольку из Ис. 62, 11 Матфей взял лишь слова для вступления, история его толкования не соотносится с истолкованием Евангелия. Цитирования Зах. 9, 9 или аллюзий на этот стих в дохристианской литературе обнаружено не было. Объемная цитата в *Sib. Or.* 8:324 находится в разделе, который явно принадлежит к христианским вставкам. Однако в раввинистической литературе Зах. 9, 9 часто истолковывается

в мессианском смысле (см., напр., *Быт. Rab.* 98.9; *b. Sanh.* 98a, 99a; *Eccles. Rab.* 1.9; см. Lachs 1987: 344-45).

### Г. Текстуальная история

Три слова из Ис. 62, 11, которые процитированы Матфеем, переведены в LXX буквально и соответствуют тексту Матфея дословно. В МТ, отрывок из Зах. 9, 9, процитированный Матфеем, буквально звучит так: «Се, царь твой грядет к тебе, праведный и спасенный (т. е. победоносный), страдающий и сидящий на осл(иц)е...» (см. выше об остальной части цитаты). В LXX буквально передано и: «Се, царь твой грядет к тебе»; грамматическая форма страдательного залога «спасенный» заменена на активный эквивалент; еврейское *'ānī* («страдающий») было, очевидно, прочтено как *'ānāw* («кроткий») (Archer and Chirichigno 1983: 131); далее, «сидя на осл(иц)е» вновь переведено буквально, но «на молодом осле, сыне подъяремной» заменено на «на осленке». В свою очередь, Матфей следует LXX дословно в первой синтагме, но опускает «праведный и спасающий». «Кроткий» и «сидя» вновь приведены дословно по LXX, но Матфей использует более общепринятое и точное слово для обозначения ослицы (*onos* вместо *hyrozygion*, что может означать просто «вьючное животное»). Он также восстанавливает буквальный смысл еврейского оригинала, переводя «и молодом осле, сыне подъяремной» (хотя в этом случае для слова «подъяремной» употреблено *hyrozygion*). Как и во многих других случаях со встречающимися только у Матфея цитатами, которые указывают на исполнение пророчеств, Матфей в некоторой степени отходит от текста LXX в сторону более буквального перевода МТ. Как и в остальных случаях, Менкен (Menken 2004a: 105–6) последовательно отстаивает версию о том, что все отклонения от Септуагинты можно объяснить тем, что Матфей использовал другие редакции ВЗ на греческом. Уэрен (Weren 1997: 132–33) полагает, что более вероятным объяснением формы текста у Матфея было бы влияние мессианского толкования Быт. 49, 8-12.14-15.

### Д. Используемая герменевтика

Здесь можно говорить о прямом, буквальном пророчестве и его исполнении в смысле предсказанных будущих событий, которые теперь совершились. И Ис. 62, 11, и Зах. 9, 9 взяты из эсхатологического контекста: в грядущей мессианской эпохе Бог вмешивается в ход событий, чтобы искупить свой народ. Хотя ВЗ не проясняет всех деталей этого события, очевидно, что в нем ожидается прибытие в Иерусалим человека от имени Божьего, который будет ехать на осле, который будет править как царь и установит мир. При должном понимании этих элементов пророчества видно, что Иисус исполняет каждый из них во время своего так называемого триумфального въезда в Иерусалим.

Матфея часто обвиняют в грубой ошибке при истолковании синонимического параллелизма у Захарии, вследствие которой одно животное превратилось в два – вплоть до того, что Иисус изображен сидящим верхом на двух животных одновременно. Дей-

виз и Эллисон (Davies and Allison 1988–1997: 3:120–21) рассматривают различные подходы к тому тексту, приводят мнения наиболее типичных представителей этих подходов и отмечают малую вероятность того, что Матфей настолько ошибочно понял текст Захарии; однако см. Instone-Brewer 2003! Тем не менее, такое обвинение значительно недооценивает уровень знаний Матфея о ВЗ и об этом событии в жизни Иисуса. Матфей не раз говорил об исполнении пророчества там, где совпадение между Ветхим и Новым Заветом не полное. Стендаль (Stendahl 1954: 200) делает следующий вывод: «Нарушая параллелизм, Матфей отходит от общепринятой раввинистической традиции мессианских истолкований. Единственной причиной такого подхода к данному тексту ВЗ может быть то, что Матфею была известна традиция, по которой речь шла о двух ослах». Исторически вероятно, что молодой осел, на котором никогда прежде не ездили верхом (Мк. 11, 2), мог нуждаться в присутствии матери-ослицы для успокоения в такой момент. «Ослица, за которой следует необъезженный осленок – обыденное зрелище в Палестине и в наше время» (Gundry 1994: 409; см. также Lindars 1961: 114). Хагнер (Hagner 1995: 594) считает, что в самом Зах. 9, 9 могла идти речь о двух животных. Что до Мф. 21, 7 («привели ослицу и молодого осла и положили на них одежды свои, и Он сел поверх их»), ближайшее существительное, предшествующее последнему «их» – «одежды», и здесь нет повода считать, что речь идет об одеждах, возложенных на более чем одно животное.

### *Е. Богословское применение*

Основной мотив этого отрывка – это, очевидно, преднамеренное символическое утверждение Иисусом своего мессианства. Карсон (Carson 1984: 437) согласен с тем, что въезд на осле был «преднамеренным символическим самораскрытием»; «покров тайны был снят». Это событие обладает высокой степенью достоверности (см., напр., Witherington 1990: 490–93). Однако тонкости повествования Захарии, в котором сопоставлен триумф над врагами Израиля и миротворчество, остаются недоступными для толпы. Их реакция показывает, что они ожидали царя-победителя, националистического и даже воинствующего, в то время как Иисус, по крайней мере, в это пришествие, входит в Иерусалим с миром, в кротости, готовый принять даже распятие. Этот эпизод, по крайней мере, с точки зрения Иисуса и Матфея, следовало бы называть *нетриумфальным* входом (Kinman 1994; см. также Duff 1992). Хотя смерть Христа даст доступ к духовному спасению любому, кто придет к нему – не такого спасения ищут здесь жители Иерусалима. Поэтому естественно, что Матфей опускает «праведный и победоносный» из своей цитаты, потому что он осознает, что земной триумф и власть не ожидают Христа раньше его второго пришествия (Sabourin 1978: 269). В самом деле, уже к концу недели станет ясно, что приход Иисуса в Иерусалим, хоть за ним и следует его же смерть, был на самом деле пришествием Бога в город для суда (ср. Мф. 23; 27, 25) – духовного осуждения ложных вождей, точно так же как спустя сорок лет он осудит храм и город на разрушение (ср. Мф. 24).

**А. Новозаветный контекст**

Когда Иисус въезжал в Иерусалим на осле, множество людей расстелили на дороге одежды и нарезали ветви с деревьев, смастерив праздничный настил (Мф. 21, 8). В Евангелии от Иоанна добавлено, что народ приветствовал его, взяв пальмовые ветви

(Ин. 12, 13), откуда и происходит название «Пальмовое воскресенье» («Вербное» в православной традиции. – Прим. перев.).

**Мф. 21, 9**

Ἰωαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ· Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου· Ἰωαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.

... осанна Сыну Давидову! благословен Грядущий во имя Господне! осанна в вышних!

Окружив Иисуса, собравшиеся восклицают: «Осанна Сыну Давидову! благословен Грядущий во имя Господне! осанна в вышних!» (Мф. 21, 9). «Осанна» изначально значило «Да спасет нас Бог», но к первому веку, очевидно, это уже был просто возглас хвалы Яхве. Этот возглас «стал в повседневном литургическом обычае возгласом ликования, а в данном отрывке означает ‘Бог спасает’... Или, более вероятно – слава Царю-Мессии» (Hagner 1995: 595; см. далее Fitzmyer 1987). «Грядущий во имя Господне» переключается со словами Иоанна Крестителя об «идушем за мною», подразумевающими Мессию (см. выше о Мф. 3, 11). О «Сыне Давидовом» см. выше о Мф. 1, 1.

**МТ Пс. 118, 25-26**

:אָנָה הוֹשִׁיעָה נָא נָא יְהוָה הַצְּלִיחַ יְהוָה  
בְּרִדָּה הַבָּא בְּשֵׁם יְהוָה

**LXX Пс. 117, 25-26**

...ὦ κύριε σῶσον δή ὦ κύριε εὐδόωσον δή εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.

**СП Пс. 117, 25-26**

О, Господи, спаси же! О, Господи, споспешествуй же! Благословен грядущий во имя Господне!

Неудивительно, что таким образом обставленный въезд Иисуса в Иерусалим привел жителей города в движение и заставил их задаться вопросом о том, кто же это (Мф. 21, 10a). В ответ сопровождавшие именовали его «пророком» из Галилеи (Мф. 21, 10b), что, вероятно, было аллюзией на мессианскую фигуру, предсказанную во Втор. 18, 18. Этот титул был точен, но неуместен в свете всего, что было открыто в этом Евангелии об Иисусе до сего момента. Доброжелатели Иисуса все еще надеялись увидеть в нем привычного мессию-патриота или воинствующего мессию. Как и пророки древних времен, он мог бы говорить от имени Бога, но по этой, народной версии он не мог бы быть единственным Сыном Божьим.

**Б. Ветхозаветный контекст**

Псалом 117 – благодарственный псалом. Его первый и последний стихи одинаковы: «Славьте Господа, ибо Он благ, ибо вовек милость Его» (Пс. 117, 1.29). Объеди-

няющая тема благодарности псалмопевца Богу – избавление. Он воззвал к Господу (Пс. 117, 5) и уповал на него (Пс. 117, 8), и поэтому он будет смело смотреть на врагов своих (Пс. 117, 7); он низложил народы, обступившие его (Пс. 117, 11). Стих 14 прямо говорит о том, что Яхве стал для псалмопевца спасением. Он не умрет, но будет жить (Пс. 117, 17), войдя в Господни врата правды (Пс. 117, 19). В непосредственном контексте Пс. 117, 26 находится текст, который будет позднее процитирован в Мф. 21: «Камень, который отвергли строители, соделался главою угла» (Пс. 117, 22), который к первому веку мог приобрести мессианский смысл.

К моменту, когда мы подходим к словам, цитируемым народом в Мф. 21, 9, псалмопевец, очевидно, молится о будущем избавлении, еще не свершившемся. Слово «осанна» в Пс. 117, 25 переведено, а не транслитерировано, во многих переводах Библии, начиная еще с Септуагинты: *ō kyrie sōson dē*, «О, Господи, спаси же!» (Пс. 117, 25 LXX). Далее стих 26 говорит о ком-то ином, чем сам Яхве; его псалмопевец также благословляет, в том числе – по прибытии в Храм («дом Господень»). Он призывает слышащих присоединиться к праздничному шествию и направиться к алтарю (Пс. 117, 27) и завершает свою молитву дальнейшим благодарением и славословием (Пс. 117, 28). В целом изображаемая картина подобна триумфальным шествиям, которые устраивались иудеями для приветствия победоносных царей и военачальников, возвращавшихся в Иерусалим (ср. 4 Цар. 9, 13; 1 Мак. 13, 51). То, что этот псалом был включен в благодарственный гимн Галлель (Псалмы 113 – 118) указывает, что по крайней мере весь псалом в целом приобрел мессианскую значимость еще в период формирования канонического собрания псалмов (L. C. Allen 1983: 124–25). Точная фраза «осанна в вышних», которой заканчивается Мф. 21, 9, не употребляется в этом псалме, но могла быть вдохновлена Пс. 147, 1.

### ***В. Упоминание в иудейских источниках***

Хотя «осанна» было распространенным еврейским возгласом или молитвой (см. Str-B 1:845–49), единственная сохранившаяся с дохристианских времен аллюзия на благословение того, кто грядет во имя Господне, появляется в кумранских гимнах, с утверждением «в собрании его благословлю я имя твое» (1QНа X, 30). В целом Пс. 117 действительно стал важным текстом в праздновании праздника кушей, по крайней мере, если верить поздней раввинистической литературе, в благодарении Богу за избавление древних израильтян из Египта (*m. Sukkah* 4:1, 8). Если этот обычай существовал и во дни Иисуса, вполне возможно, что именно это стало основой для цитирования этих строк народом, собравшимся во время Пасхи (обычай, засвидетельствованный и в поздней Мишне; ср. *m. Pesah* 5:7; 8:3; 10:6; см. Stendahl 1954: 66; Mays 1988: 300).

### ***Г. Текстуальная история***

Еврейские слова *hōsī'â nā'*, как отмечалось выше, переведены в LXX, но в Евангелиях – лишь транслитерированы. Матфей следует параллельному месту из Марка (Марк 11, 9-10), но добавляет «Сыну Давидову» (чего в псалме не было) после первого

«осанна» и опускает «благословенно... царство отца нашего Давида» (этих слов также не было в псалме). Возможно, добавление – это сокращенная версия того, что он опустил. Слова, которые были процитированы из Пс. 117, 26, дословно соответствуют LXX, а та, в свою очередь, содержит буквальный перевод МТ.

#### *Д. Используемая герменевтика*

Эта цитата не говорит об исполнении пророчества как таковом. Матфей, следуя Марку, просто описывает то, как собравшийся народ приветствовал Иисуса словами из Писания при въезде его в Иерусалим. Собравшиеся цитировали слова Псалмов, как, вполне возможно, делали это во многих других случаях, встречая знаменитых гостей. По самой меньшей мере, это – «живая типология», использование хорошо известных слов для того, чтобы поблагодарить Бога за избавление, зачастую совершаемое через людей. Это особенно уместно ввиду того что Иисус, как и псалмопевец, направится к храму (Мф. 21, 12-17) и ввиду сходства процессий и использования зеленых ветвей в контексте как Ветхого Завета, так и Нового. Народ, конечно, еще не осознает, что именно такого избавления, какого они ожидают, в этот раз они не получают. Если «грядущий во имя Господне» уже приобрело мессианскую значимость, то, очевидно, можно говорить не только о типологии, но об осознанном использовании мессианской терминологии для провозглашения входа Христа, ведь он и едет на том самом животном, которое, согласно пророчеству Захарии, будет использовать Мессия.

#### *Е. Богословское применение*

Насколько весомым можно считать текст Матфея с богословской точки зрения, зависит от того, нес ли Пс. 117, 22 мессианский смысл к тому времени. По наименьшей мере, здесь изображено прославление Иисуса как того, через кого Яхве избавит свой народ. Но, вероятно, Матфей также воспринимает это прославление как подтверждение собственного мессианского поступка Иисуса, ехавшего на осле (см. J. A. Sanders 1987). Упоминание «Сына Давидова» как части прославления делает это второе истолкование более предпочтительным. Но, опять же, Иисус – не стереотипный мессия. Через недолгих пять дней, некоторые из этих же людей будут среди толпы, требующей распятия Иисуса (Мф. 27, 22-26). К тому времени станет до боли ясно, что Иисус не усматривает свою миссию в победе над римлянами.

#### **Мф. 21, 12-17**

В повествовании об очищении храма Иисус цитирует три отрывка из ВЗ. Но еще до первой цитаты, в описании происшествия в храме, вероятно аллюзия на один из вариантов Зах. 14, 21: в тот день не будет более ни одного купца в доме Господа. Руководство иудейского храма, вполне вероятно, придерживалось более распространенного прочтения «Хананея» как «чужестранца», в то время как Иисус последовал менее распространенному прочтению «торговца» (Roth 1960). После первой цитаты еще одна вероятная аллюзия зеркально отражает ситуацию, описанную во 2 Цар. 5, 8.

В ВЗ слепые и хромые не допускались в дом Божий; здесь они исцелены в нем или рядом с ним (Мф. 21, 14). Иисус не допускает деления граждан царства на первый и второй сорт (см. Schweizer 1975: 408). В этих стихах могут быть также слышны отзвуки традиций времен Моисея (см. Davies and Allison 1988–1997: 3:144); трудно с уверенностью определить, являются ли они намеренными.

– Мф. 21, 13а –

### А. Новозаветный контекст

Войдя в Иерусалим, Иисус направляется к территории храма, где устраивает волнения, изгоняя торговцев и менял и переворачивая столы и скамьи, которыми они пользовались при торговле (Мф. 21, 12).

В обоснование столь резкого поступка он цитирует Исаию, используя простую вводную формулу: «написано» (Мф. 21, 13). Если верить раввинистическим источникам, первосвященник Каиафа незадолго до того перенес торговлю жертвенными животными из долины Кедрон в тот двор храма, который предназначался для того, чтобы богобоязненные иноплеменники могли поклоняться и молиться Яхве, Богу Израиля (Eppstein 1964). Версия Марка еще более проясняет местоположение, включая в цитату слова «для всех народов» из текста Исаии (Мк. 11, 17). В Евангелии

от Матфея, более еврейском из двух, больше внимания уделено тому, что двор стал в принципе непригоден для молитвы, даже и иудеев, тем самым не сосредоточивая внимание на прочих народах. Уэрен (Weren 1997: 140–41), однако, полагает, что, опуская фразу «для всех народов», Матфей исключает возможность исправить тогдашний храм. В Лк. 19, 46 «наречется» заменено на «есть», и глагол вынесен в начало фразы.

### Б. Ветхозаветный контекст

Глава 56 Исаии говорит и о восстановлении Израиля, и о спасении для всех народов. Иноплеменники и евнухи, прежде отделенные от общества Израиля, будут приняты как равные в общество верных Богу (Ис. 56, 3-6). Их жертвоприношения будут столь же благоугодны, как и жертвы других людей на жертвеннике в его храме (Ис. 56, 7а). «Стих 7 содержит итоговое заключение, удаляющее любое сомнение в том, что Божий замысел о его доме относится ко всем народам без ограничения», — пишет Чайдлз (Childs 2001: 459). Бог, собирающий рассеянных израильтян на родину, соберет с ними и других — иноплеменников (Ис. 56, 8). Контекст очевидно эсхатоло-

---

Мф. 21, 13а

Ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται.

... дом Мой домом молитвы наречется.

МТ Ис. 56, 7

כִּי בֵיתִי בַיְת־תְּפִלָּה יִקְרָא לְכָל־הָעַמִּים

LXX Ис. 56, 7

...ὁ γὰρ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται  
πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν.

СП Ис. 56, 7

... ибо дом Мой назовется домом молитвы  
для всех народов.

---

гический, если и не явно мессианский, и говорится в нем о грядущей чистоте поклонения в святом доме Божьем, в котором молитвы возносятся за все народы мира или из уст всех народов (возможно, и то и другое). В это время храм будет восстановлен для его изначального предназначения (ср. 3 Цар. 8, 27-30.41-43; см. Motyer 1993: 467).

### ***В. Упоминание в иудейских источниках***

До наших дней не дошли упоминания об этом тексте в дохристианской иудейской литературе. Однако в Талмуде (и даже в более позднем мидраше) использование храма как дома молитвы ассоциировано с пришествием мессии из рода Давида (*b. Meg.* 17b-18a; *Midr. Lam.* 1:2).

### ***Г. Текстуальная история***

Матфей дословно следует тексту Марка, за исключением, как отмечалось выше, опущенной фразы «для всех народов». Марк, в свою очередь, дословно следует LXX, в которой в этом месте дословно же переведен текст МТ.

### ***Д. Используемая герменевтика***

Здесь можно с уверенностью говорить об исполнении прямого предсказания. Христос «опосредованным образом показывает, что его действие реализует эсхатологические благословения, предсказанные в Ветхом Завете», в особенности с учетом дополнительной аллюзии на Зах. 14, 21 (France 1971: 94). Контекст Исаии эсхатологический, обращен в будущее, когда и иудеи, и иноплеменники будут поклоняться Богу более совершенным образом, чем кто-либо из них мог ранее. Но даже во дни Иисуса действия иудейских правителей препятствовали полному исполнению этого текста. В зависимости от понимания Иез. 40–48, христиане могут ожидать в грядущем веке нового, славного и совершенного буквального храма или, в более метафорическом смысле, полного очищения всякой молитвы. Но равенство евреев и иноплеменников в этом поклонении, очевидно, начинается с первого пришествия Христа, что предельно ясно из таких текстов, как Рим. 9–11 и Еф. 2–3. Итак, перед нами еще один вид двойного исполнения – не тот, когда первое исполнение относится к эпохе ВЗ, а второе – к пришествию Христа, но когда первое исполнение было в Иисусе, а второе ожидается с его возвращением (см. Oswalt 1986–1998: 2:460–61; Keener 1999: 500).

### ***Е. Богословское применение***

Тема этой цитаты из ВЗ не столь христологична, как у большинства цитат из Матфея. Ее первичная цель в том, чтобы оправдать резкость действий Иисуса, которая была необходима для восстановления причины существования храма. Однако в последующих главах Матфей покажет, как Иисус уходит из храма, провозгласив, что Бог оставил его (Мф. 23, 38), а затем говорит о его грядущем физическом разрушении



(Мф. 24, 1-20). В ретроспективе Матфей, вероятно, понимает, что даже здесь, при очищении храма, Иисус предвозвещает его разрушение. Его гневная вспышка подобна пророческим наглядным урокам Исаии (и других пророков ВЗ) в прошлом. Теперь же Иисус видит, что его возмущение не даст долговечного результата; что те, кто вскоре будут требовать его распятия, не раскаются; и что, следовательно, существующая система жертвоприношений обречена (см. E. P. Sanders 1985: 61–76; Neusner 1989). Хотя и не так явно, как в Ин. 2, 19, здесь присутствует богословие «нового храма» (вспомним Мф. 12, 6 и ср. Мф. 26, 61; см. Knowles 1993: 174–75). Грядущая смерть Иисуса заменит храм и жертвоприношения в нем как ключевая точка Божьего искупительного действия за грехи человечества. О соотношении описании очищения храма в синоптических Евангелиях и у Иоанна, см. Blomberg 2002a: 87–91.

– Мф. 21, 13в –

Различия в том, как в разных изданиях *Нового Завета на греческом языке* Объединенного библейского общества (UBS) используется жирный шрифт, отражает размытость границ между цитатой и аллюзией. Только два слова воспроизведены дословно из ВЗ (*spēlaion lēstōn*, «пещера террористов»), но Иисус явно намеревался процитировать Писание. Поэтому я буду рассматривать это как цитату.

#### А. Новозаветный контекст

Хотя двор язычников был задуман как место для молитвы, размещение там торговцев и менял осквернило это место (Мф. 21, 12-13а). Поэтому Иисус обвиняет руководство храма в превращении двора в то, что традиционно переводится как логово (СП «вертеп») разбойников и обычно воспринимается как возмущение заоблачными курсами обмена и высокими ценами на жертвенных животных (напр., Gundry 1994: 413). Но более естественный перевод для *lēstēs* – мятежник, или, в современном смысле – «террорист» (именно в таком значении оно употреблено в Мф. 26, 55; 27, 38.44), в то время как *spēlaion* изначально означает «пещера» – отсюда и перевод «пещера террористов». Конечно, храм не был в буквальном смысле слова пещерой, а его руководители – преступниками. Иисус использует яркую метафору, которая на современный язык лучше всего переводится как «твердыня националистов» (Barrett 1978: 17). Препятствуя богобоязненным иудеям поклоняться Богу в месте, специально для этого отведенном, руководство

---

Мф. 21, 13в

...ὁμεῖς δὲ αὐτὸν ποιεῖτε σπήλαιον ληστῶν.

... а вы сделали его вертепом разбойников.

MT Иер. 7, 11

הַמְעֵרָה פְּרָצִים הִיא הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר־נִקְרָא שְׂמִי  
עָלָיו בְּעֵינֵיכֶם גַּם אֲנֹכִי

LXX Иер. 7, 11

...μή σπήλαιον ληστῶν ὁ οἶκός μου οὐ  
ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ’ αὐτῷ ἐκεῖ  
ἐνώπιον ὑμῶν.

СП Иер. 7, 11

Не соделался ли вертепом разбойников в  
глазах ваших дом сей, над которым наречено  
имя Мое?

---

храма проявляет этноцентрические предубеждения и репрессии, подобные, буквально, государственному терроризму. «Настоящими разбойниками были не столько грабители в пустыне, сколько храмовые власти» (Keener 1999: 501). Матфей здесь следует Марку, который приводит то же выражение (Мк. 11, 17). Лука в параллельном месте также дословно следует тексту Марка, хотя и несколько иначе передает слова Иисуса, не взятые из ВЗ (Лк. 19, 46).

### ***Б. Ветхозаветный контекст***

В Иер. 7, 11 еврейское *mē'arat pāriṣim* обозначает, соответственно, «пещеру жестоких людей». Томпсон (J. A. Thompson 1980: 281) сохраняет смысл «разбойники» и думает, что народ Яхве бежит в храм укрываться после нарушения закона, подобно тому как разбойники ищут себе убежища. МакКейн (McKane 1986: 163) понимает «вертеп разбойников» как уничижительное определение «места убежищ... в которых зачастую укрываются мошенники и негодяи». Глава 7 Иеремии начинается с того, что пророк сурово обличает израильтян, укоряя их за то, что они уповают на участие в храмовом поклонении как гарантию безнаказанности, в то же время совершая всякого рода беззакония, безнравственные поступки и идолопоклонство (стихи 1–10). Кэрролл (Carroll 1986: 210) отмечает: «Святое место не спасает людей; то, как люди живут за пределами храма, наполняет это место настоящей святостью». Даже более, чем во дни Иисуса, риторический вопрос в тексте Иеремии («Не соделался ли вертепом разбойников в глазах ваших дом сей, над которым наречено имя Мое?») [Иер. 7, 11] обвиняет правителей Израиля в вопиющем мятеже против Господа. Холладей (Holladay 1986: 246) догадывается, что фраза Иеремии «была еще более шокирующей для его современников, чем для слушавших слова Иисуса в более позднее время». Например, в Иер. 7, 6, где упоминается пролитие невинной крови, подразумевается, очевидно, убийство. Итак, Бог обещает, что не будет откликаться на их молитвы, а изольет свой гнев на них и их якобы святой дом (Иер. 7, 12-20).

### ***В. Упоминание в иудейских источниках***

Таргум подчеркивает значимость Иер. 7, 11 парафразом: «Был ли этот дом, на котором наречено имя мое, *подобен дому собрания* порочных в глазах ваших?» В Талмуде описаны четыре выдающиеся иудея постновозаветного времени, которые были изгнаны из внешнего двора храма, потому что оскверняли его тем или иным образом (*b. Pesah. 57a*). Однако явных дохристианских упоминаний этого текста в иудейской литературе не сохранилось.

### ***Г. Текстуальная история***

В LXX соответствующие два слова переведены буквально, и Матфей использует именно эти два греческих слова в цитате Иисуса.

## *Д. Используемая герменевтика*

Возможно, Иисус намеревался включить в свою цитату из ВЗ, предваряемую словом «написано», только Ис. 56, 7, поскольку он начинает свой следующий комментарий с собственных слов, очерчивающих противопоставление («а вы сделали его...»). Затем он просто воспроизводит известную фразу из Писания, сравнивая современное ему осквернение храма с тем, которое обличал Иеремия несколько веков назад. Итак, эта цитата не свидетельствует об исполнении пророчества, и даже не является типологией в формальном смысле, но лишь использует библейскую лексику для описания современного явления. Однако в менее строгом смысле она напоминает типологию тем, что отражает разительное сходство моделей человеческого поведения и Божьего суда на них в ключевые моменты истории спасения.

## *Е. Богословское применение*

Мы не можем сделать вывод, что каждый из грехов, приписываемых тем, кто искал ложной безопасности в храме времен Иеремии, был повторен во дни Иисуса, хотя, несомненно, некоторые из них были совершаемы вновь. Наиболее прямое сходство, конечно, наблюдается в притеснении чужеземцев (Иер. 7, 6), отразившемся в осквернении двора язычников. Каковы бы ни были остальные детали сходства, Иисус использует слова из Библии, говоря о грядущем Божьем суде над храмом и его руководством, точно так же как был разрушен первый храм, а его руководство – уведено в плен. На самом деле, можно отметить много поразительно схожих моментов в Вавилонском пленении 586 до н. э. и римском – 70 н. э., прежде всего вторжение в Иерусалим, разрушение храма и большей части города и депортация огромного числа населения, в особенности – руководства. Слова Иисуса составляют важное доказательство того, что он и в самом деле опосредованным образом угрожал храму разрушением, несмотря на то, что свидетельство во время суда над ним было подтасованным и, стало быть, ложным (Мф. 26, 61); и что решение Каиафы убить Иисуса было не обосновательным, но соответствовало страхам первосвященника: его руководящий пост был под угрозой, хотя и не такой, как он думал (см. Evans 1993). Хотя христология – не основная тема отрывка, здесь можно обоснованно говорить об Иисусе как о пророке, подобном Иеремии, наиболее гонимому из всех ветхозаветных вестников Божьих (Winkle 1986; ср. Knowles 1993: 176).

– Мф. 21, 16 –

## *А. Новозаветный контекст*

Обвинив руководителей храма в осквернении двора язычников (Мф. 21, 12-13), Иисус исцеляет приступивших к нему слепых и хромых (Мф. 21, 14). Дети повторяют слова, которые скандировали встречавшие Иисуса на дороге из Иерихона в Иерусалим: «Осанна Сыну Давидову!». Чудеса и восклицания еще вызывают еще большее

*Мф. 21, 16*

...Ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων  
κατηρτίσω αἶνον.

... из уст младенцев и грудных детей Ты  
устроил хвалу?

*МТ Пс. 8, 3*

יְיָ הָאֱלֹהִים יִלְלֵינּוּ  
וְיִרְגְּזוּ יְלָדָיִם

*LXX Пс. 8, 3*

...Ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων  
κατηρτίσω αἶνον.

*СП Пс. 8, 3*

Из уст младенцев и грудных детей Ты  
устроил хвалу.

Иисус использует перед цитатой весьма характерную раввинистическую вводную фразу, содержащую мягкий укор: «Разве вы никогда не читали?..» Цитата также перекликается с предыдущими цитатами из ВЗ в Мф. 21. «Осанна» в устах детей совпадает с восклицаниями толпы в Мф. 21, 9; хвала из уст детей в храме отражает поклонение Богу как цель, для которой и предназначен храм – и которой препятствовала устроенная там торговля (Мф. 21, 12-13).

***Б. Ветхозаветный контекст***

Восьмой псалом – величественная песнь хвалы Божьему совершенству. Создавший вселенную (Пс. 8, 2.4) создал и человека, лишь немного умалив его перед ангелами и перед Богом (Пс. 8, 5-6), поставив его владыкою над всем остальным творением (Пс. 8, 7-9). Неудивительно, что Бог устроил себе хвалу даже из уст маленьких детей (Пс. 8, 3). Слова «младенцы» или «грудные дети» могли иногда обозначать детей в возрасте до трех или четырех лет, вполне способных славить Бога (однако отсутствие абсолютного соответствия с «детьми» у Матфея показывает, что евангелист не просто выдумал это событие на основании текста ВЗ). Кинер (Keener 1999: 503) отмечает: «Если Бог может говорить через младенцев, то, от малого к большому, насколько более – через детей. А если через детей, то, по той же логике, насколько более можно было бы ожидать, что к ним присоединятся и религиозные правители». Как пример беспомощных, зачастую обделенных, неудивительно, что они славят его за отпущение их врагам (Пс. 8, 3). Краус (Kraus 1988: 182) добавляет, что этот стих показывает, «как сила врагов повергается голосом слабых детей», что удивительно сходно с происходящим в Мф. 21, 14-16. Как отмечено ниже, в МТ речь идет буквально об их «силе» а не о «хвале». Их «сила состоит в данном им праве прибегнуть к тому, кто воплощает собою силу» (Broyles 1999: 71). Дэхуд (Dahood 1965: 49) понимает этот текст

негодование первосвященников и книжников (Мф. 21, 15). Их особенно возмущает то, что Иисуса славят как Мессию, ведь они вполне уверены, что он таковым быть не может (Мф. 21, 16а). Иисус ответил, цитируя псалом, в котором говорится о детях, славящих самого Бога (Мф. 21, 16b)! Это могло лишь усугубить положение, но Матфей не говорит ничего о реакции правителей. Однако неудивительно, что сразу вслед за этим он говорит, что Иисус, оставив их, вернулся в Вифанию, где остановился на ночь (Мф. 21, 17).

Этот отрывок описания эпизода с очищением храма (Мф. 21, 14-16), как и содержащаяся в нем цитата, приведены только у Матфея. Как и в Мф. 19, 4, Иисус

в более метафорическом смысле: «Пред лицом величия Божия, псалмопевец может лишь лепетать, как младенец». В LXX и МТ подзаголовок пронумерован как стих 1 (как и в СП. – Прим. перев.), поэтому номера всех остальных стихов на один выше, чем в английском.

### ***В. Упоминание в иудейских источниках***

Таргум на Пс. 8, 3 (Пс. 8, 2 ЕТ) в этом месте значительно расширяет текст, присоединяя «из уст младенцев и грудных детей» к концу предыдущего предложения, «Слава Твоя простирается превыше небес» (Пс. 8, 2). Далее в таргуме написано: «Ты устроил стену ради врагов Твоих, дабы уничтожить создателя вражды и жестокого». В остальной раввинистической литературе различные тексты рассуждали о том, кто были эти дети, хвалящие Бога (Str-B 1:854–55). Наиболее интересное из раввинистических упоминаний содержит притчу, объясняющую, почему для прославления Бога были выбраны именно дети: они еще ничем не успели согрешить против Бога (*Midr. Song* 1:4)! Однако ни одно из этих упоминаний не связано напрямую с цитированием этого псалма Иисусом, и ни одно из них не относится к дохристианским временам.

Ранний раввинистический мидраш *Мехилта* (на Исх. 15, 1), однако, связывает Пс. 8, 3 с Исх. 15, 2 и его упоминании о хвале как части Песни Моисея и Мариам. Это создало прецедент для связывания этих двух стихов и в последующих раввинистических текстах, поддерживающих убеждение о том, что у Красного моря дети славили Бога (Davies and Allison 1988–1997: 3:142). Поэтому нам не следует удивляться, увидев связь этих же текстов в обратном направлении: в Септуагинте «хвала» из Исхода внесена в перевод псалма. Более общая аллюзия на Пс. 8, 3 содержится в Прем. 10, 21, где Бог прославлен, «ибо премудрость отверзла уста немых и сделала внятными языки младенцев».

### ***Г. Текстуальная история***

Несмотря на то, что эта цитата есть только у Матфея, она дословно следует LXX (Пс. 8, 3). Септуагинта приводит буквальный перевод Масоретский текст, за исключением, как было отмечено, последнего слова. В МТ написано «сила», в то время как LXX передает его «хвала». Это же еврейское слово может быть переведено как «крепость» или «твердыня». Можно предположить, что в LXX приведен парафраз текста, чтобы объяснить, что псалмопевец имел в виду, употребляя «необычную метафору слышимой крепостной стены» (Kidner 1973: 67n1)!

### ***Д. Используемая герменевтика***

Это место выглядит как несомненный пример типологии. Божье действие в сотворении, его поручение человечеству и его избавление побуждают к хвале даже (а возможно – особенно) маленьких детей. Бог созидает новое творение, восстанавли-

ливая человечество, и вновь избавляя свой народ через служение и миссию Иисуса. Более того, обличение Иисусом храмовых властей «подчеркнуло контраст, свойственный псалму; у детей на устах *имя* (Сына Давидова)... но правители непреклонны и недовольны – они на самом деле и есть те враги и мстители, о которых говорится в псалме. Однако как и в Псалмах, именно дети, а не надменные противники, понимают истину» (Craigie 1983: 109-10).

### ***Е. Богословское применение***

Христология здесь если и присутствует, то неявно. Мы не можем доказать, что Иисус следовал такой логике: «(1) Пс. 8 славит Бога; (2) Я есть Бог, поэтому (3) прославление меня вполне уместно, и дети делают именно это. Присутствовавшие там, будь это дети в храме или собравшиеся при «триумфальном въезде» в Иерусалим, скорее всего славил Яхве за то, что, как они верили, он совершал через Иисуса, а не самого Иисуса как Бога. Явное богословское учение этого отрывка – в том, что Яхве достоин всей хвалы (так в псалме) и тем более ныне, ведь он послал своего Мессию (так у Матфея). Однако невозможно не задуматься о том, не была ли мысль том, что Иисус, пусть опосредовано, действовал как Бог, на уме у современников Матфея хотя бы ко времени написания этого Евангелия.

### ***Мф. 21, 18-32***

В этом разделе нет явных цитат из ВЗ, но смоковница, засохшая по слову Иисуса, наверняка была уроком, основанным на неоднократном употреблении образа этого дерева как символа Израиля. И в Мих. 7, 1-6, и в Иер. 8, 13 говорится о том, что земля не даст урожая смокв, – и это часть Божьей кары на его народ. Подробный список символических текстов в древней иудейской литературе, в которых говорится о смоковницах см. работу Траутманна (Trautmann 1980: 335). Упоминание о «горе сей» в Мф. 21, 21 подразумевает либо Елеонскую гору, либо гору Сион в зависимости от того, где именно были Иисус и ученики на дороге из Вифании в Иерусалим. Если Иисус указал на Елеонскую гору, то ученикам, возможно, предлагалось вспомнить Зах. 14, 4, где пришествие Мессии на эту гору становится началом эсхатологических катастроф. Если же он указывал на храмовую гору, то он мог иметь в виду разрушение этого строения и всей системы жертвоприношений, ради которой оно было построено, как бы ни были они важны для ветхозаветного Закона (см. Telford 1980: 238-39). Беседа о власти Иисуса (Мф. 21, 23-27) значима как раз тем, что Иисус не обращается к ВЗ, чтобы оправдать себя, в то время как виноградник в притче о двух сыновьях может вновь быть аллюзией на Ис. 5, 1-7 и указывать на Израиль. Возможно также, что еще большая часть текста Матфея сочетает в себе серию аллюзий на Иер. 7. Очищение храма побуждает Иисуса процитировать Иер. 7, 11; иссушение смоковницы может быть аллюзией на Иер. 7, 20 о Божьем гневе, изливаемом на деревья полевые. Отвержение пророчества Иоанна Крестителя об Иисусе перекликается с тирадой Иеремии об отвержении пророков в Иер. 7, 25, в то время как притча о двух сыновьях отображает мятеж, описанный в Иер. 7, 26 (Doeve 1955).

## МАТФЕЯ 21, 33-46

Притча о злых виноградарях явно построена на Ис. 5, 1-7. В последующем обсуждении использованы и другие места ВЗ. В дополнение к явным цитатам, следует, вероятно, предположить указания на избивание пророков (напр., 2 Пар. 24, 21) за Мф. 21, 35 и на заговор убить Иосифа (Быт. 37, 20) – за убийством сына в Мф. 21, 38. Стих об отнятии царства от тогдашних правителей иудейских (Мф. 21, 43) может быть аллюзией на 1 Цар. 15, 28.

– Мф. 21, 33 –

### А. Новозаветный контекст

Притча о злых виноградарях развивает тему Израиля как виноградника. Виноградари, которые отказываются отдать хозяину его долю плодов, символизируют порочных правителей Израиля. Домоправительство в Царстве Божьем перейдет от них к людям любой народности, которые последуют за Иисусом (Мф. 21, 43). Более подробное рассмотрение притчи в целом см. в работе: Blomberg 1990a: 247-51. Марк и Матфей приводят притчу в более полной форме, чем Лука (ср. особ. Мк. 12, 1 с Лк. 20, 9). Все три отрывка повествуют о человеке, насадившем виноградник, что указывает на Ис. 5, 1. Далее Матфей и Марк описывают заботу о винограднике, проявленную хозяином – он обнес его оградой, выкопал в нем точило и построил башню (ср. Ис. 5, 2). Эти подробности не стоит аллегоризировать; они просто подчеркивают Божью любовь и заботу о его народе. Основной урок отрывка ясен и без материала, опущенного Лукой, но эта вставка, цитирующая притчу Исаии о винограднике, абсолютно ясно указывает, что Иисус вершит суд над современным ему Израилем и его правителями. Вряд ли имеет смысл искать значительные различия между народом и его правителями

---

### Мф. 21, 33

Ἕλλη παραβολὴν ἀκούσατε. Ἄνθρωπος ἦν οἰκοδεσπότης ὅστις ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα καὶ φραγμὸν αὐτῷ περιέθηκεν καὶ ὠρυξεν ἐν αὐτῷ ληνὸν καὶ ᾠκοδόμησεν πύργον καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς καὶ ἀπέδημρεν.

Вслушайте другую притчу: был некоторый хозяин дома, который насадил виноградник, обнес его оградой, выкопал в нем точило, построил башню и, отдав его виноградарям, отлучился.

### МТ Ис. 5, 1-2

וַיִּשְׂרָף נֶאֱמַר לַיהוָה יְדִידֵי שִׁירָתוֹ יְדִידֵי לְכַרְמֵי בָרְךְ הָיָה לַיהוָה בְּרֶךְ בְּנוֹשְׂמָן׃  
וַיַּעֲרֹקוּהוּ וַיְסַלְּסוּהוּ וַיַּעֲרֹקוּהוּ שְׂרָק וַיִּבְנוּ מִגְדָּל בְּתוֹכֵוּ  
וַיִּבְנוּ בָּרֶךְ בְּצֶדֶק בּוֹ וַיִּקְוּ לַעֲשׂוֹת פְּרִיטִים וַיִּשְׁבּוּ בְּאֵשׁ

### ЛХХ Ис. 5, 1-2

ἄσω δὲ τῷ ἡγαπημένῳ ἄσμα τοῦ ἀγαπητοῦ τῷ ἀμπελῶνι μου ἀμπελῶν ἐγενήθη τῷ ἡγαπημένῳ ἐν κέρατι ἐν τόπῳ πίονι καὶ φραγμὸν περιέθηκα καὶ ἐχαράκωσα καὶ ἐφύτευσα ἄμπελον σωρηκ καὶ ᾠκοδόμησα πύργον ἐν μέσῳ αὐτοῦ καὶ προλήνιον ὠρυξά ἐν αὐτῷ καὶ ἔμεινα τοῦ ποιῆσαι σταφυλὴν ἐποίησεν δὲ ἀκάνθας.

### СП Ис. 5, 1-2

Воспою Возлюбленному моему песнь Возлюбленного моего о винограднике Его. У Возлюбленного моего был виноградник на вершине утучненной горы, и Он обнес его оградой, и очистил его от камней, и насадил в нем отборные виноградные лозы, и построил башню посреди его, и выкопал в нем точило, и ожидал, что он принесет добрые грозды, а он принес дикие ягоды.

---

в свете как частого отождествления их в ВЗ, так и все большего отождествления народа в целом и его правителей с развитием событий служения Христова.

### **Б. Ветхозаветный контекст**

Соответствующее место у Исаии сильно напоминает повествование Иисуса. Возможно, это текст наиболее близок по форме к притчам Иисуса среди всех прочих текстов Ветхого Завета, за исключением притчи Нафана о Давиде во 2 Цар. 12, 1-10. Ее часто называют юридической притчей (см. Blenkinsopp 2000: 206). Ис. 5, 1-7 принято называть «Песнью (или даже «Притчей») о винограднике». Стих 1 начинается с объявления пророка о том, что он воспет о винограднике Возлюбленного его – то есть Бога. Стих 2 описывает, как Возлюбленный обнес его оградой, очистил его от камней и насадил в нем отборные виноградные лозы, построил посреди него башню и выкопал в нем точило. Башня – вероятно, наиболее необычный элемент обустройства; привычнее было бы видеть хижину (Wildberger 1991: 181). Так что это было, по стандартам того времени, «первоклассное обустройство» (J. D. W. Watts 1985: 55).

Но, хотя он ожидал хорошего урожая винограда, нашел он лишь дикие ягоды. Стих 3 призывает народ иудейский рассудить эту ситуацию, в то время как Ис. 5, 4 задает риторический вопрос о том, что еще надлежало бы хозяину сделать для виноградника – имея в виду, что он сделал все самым лучшим образом, чтобы обеспечить наиболее благоприятную среду для урожая. Мотиер (Motyer 1993: 68) говорит о том, что «ничего не осталось несделанным». Самое время спросить: «Что теперь можно сделать для народа Божьего, когда действие благодати на них было столь совершенным, а они остались такими, словно благодать их никогда не касалась?» Из-за того, что виноградник так подвел его, он теперь осудит виноградник. Его ограда будет удалена. Его стена – разрушена. Виноградник станет пустошью (Ис. 5, 5-6). Песнь завершается недвусмысленным объяснением образов. Виноградник представляет Израиля и Иуду; Бог ожидал правосудия и праведности, но увидел лишь кровопролитие и бедственный вопль (Ис. 5, 7). В еврейском тексте присутствует двойная игра слов: «Бог искал *mīšpāṭ* ('правосудия'), но вот – *mīšpāḥ* ('кровопролитие'); вместо *šedāqāh* ('праведности'), вот *šēṭqāh* ('беззаконие')» (Childs 2001: 45). Последующий раздел Ис. 5 продолжает перечислять грехи Израиля, включая и те, которые касаются буквальных земельных участков: богатые несправедливо умножают имение, эксплуатируя бедных. Из-за этого, их дома опустеют, а их виноградники станут почти бесплодными (Ис. 5, 8-13). Итак, очевидно, что основной смысл этой «песни» – «напрасные ожидания Яхве в отношении Иуды» (Williams 1985: 465).

### **В. Упоминание в иудейских источниках**

*Таргум на Книгу пророка Исаии 5, 1–7* явным образом определяет башню и точило как святилище и жертвенник иерусалимского храма. В этом легко увидеть позднее христианское добавление как отклик на буквальное разрушение храма в 70 году н. э. (Wegen 1998), однако один из не так давно найденных фрагментов свитков Мертвого Моря показывает, что и в дохристианские времена иудеям было свойственно такое



толкование. В 4Q500 содержатся аллюзии на камень, точило, «ветви твоего наслаждения» и виноградник, опять в контексте критики храмового руководства и их оскверненных жертвоприношений. Все это делает весьма вероятным предположение, что таргумические истолкования были уже известны во дни Иисуса и что он осознано указывал на них, рассказывая притчу на территории храма (см. Brooke 1995). Некоторые из аллюзий Иисуса легче проследить по тексту Марка, чем у Матфея, однако Матфей, в свою очередь, делает важное дополнение (Мф. 21, 43), которое сдержит возможную аллюзию на *Targum Isa.* 5, 5 в глаголе «отнимется» (de Moor 1998: 69).

### ***Г. Текстуальная история***

Здесь мы вновь видим размытость границ между цитатой и аллюзией. Не использована вводная формула, которая показала бы, что Иисус (или евангелисты) хотят привлечь внимание к прямой цитате из Писания. Тем не менее, все ключевые слова – насадил, виноградник, обнес, ограда, выкопал, точило, построил, башню – можно найти в LXX, если не в той же форме, то по крайней мере с использованием тех же корней. Уровень сходства намного выше того, который обычно свойственен типичным аллюзиям. Шесть из этих восьми слов соответствуют еврейским в МТ, хотя не в том же порядке. Опуская образ обнесения оградой, еврейский текст говорит об удалении камней. Поскольку Матфей здесь в основном следует тексту Марка, неудивительно, что цитата оказывается ближе к Септуагинте, чем к МТ.

### ***Д. Используемая герменевтика***

Это не формальная цитата, свидетельствующая об исполнении, и не типология как таковая. В строгом смысле все, что делает Иисус (и о чем повествуют евангелисты), – это использование библейского языка для создания новой притчи. Однако сходство настолько полное, что, несомненно, предполагается, что мы сделаем вывод, отождествляющий степень порочности правителей Израиля, в частности – храмового руководства, с порочностью тех, кого осуждал Исаия. Итак, перед нами пример нестандартной типологии. Остальная часть притчи сулит суд и разрушение не менее решительно, чем окончание песни о винограду у Исаии.

### ***Е. Богословское применение***

Иисус, по самой меньшей мере, говорит здесь как пророк, подобный Исаие, повествуя о великой Божьей любви к своему народу, о тяжести их неповиновения, и о гневе, который Бог вынужден излить на них вследствие этого. Но к концу притчи будет ясно, что и сам Иисус играет роль в этой притче, будучи возлюбленным сыном хозяина, которого злые виноградари убили, выведя вон из виноградника (Мф. 21, 37-39). Иисус вновь процитирует ВЗ и тем самым более непосредственно заявит о своем мессианстве (Мф. 21, 42). Ниже об этом будет сказано больше. Итак, в ретроспективе станет ясно, что Иисус с самого начала говорит не просто как пророк. На самом деле

он утверждает свое мессианство и то, что он настолько близок к Богу, что может изрекать сокровенные мысли Божьи. Наилучшее подробное рассмотрение этой притчи, включая герменевтику и богословие, можно найти в работе: Snodgrass 1983.

– Мф. 21, 42 –

## А. Новозаветный контекст

### Мф. 21, 42

λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν.

... камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла? Это от Господа, и есть дивно в очах наших?

МТ Пс. 118, 22-23

בֶּן מִסֵּוּ הַבּוֹנִים הִתְהַלְּךְ לְרֵאשִׁיתָּהּ  
מֵאֵת הַיְהוָה הִתְהַלְּךְ לְרֵאשִׁיתָּהּ וְעַתָּה

LXX Пс. 117, 22-23

...λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν.

СП Пс. 117, 22-23

Камень, который отвергли строители, соделался главою угла: это - от Господа, и есть дивно в очах наших.

ней мере, Богом). Стоящие за этой цитатой еврейский и арамейский тексты предполагают игру слов, которая может связывать отвергнутый камень с отвергнутым сыном из Мф. 21, 38-39: *bēn* (сын) и *'eben* (камень) (см. Black 1971: 13; опровержение утверждений о том, что игра слов наблюдается только в еврейском, но не в арамейском языке, см. Brooke 1995: 287-88). Следовательно, этот образ имеет какое-то отношение к передаче виноградника новым виноградарям. В стихе, который есть только у Матфея в повествовании об этой притче, Мф. 21, 43, речь идет о переходе главной роли в Божьем царстве от Израиля времен Иисуса к новому народу (*ethnos*), предположительно – межнациональному сообществу последователей Иисуса. То, что даже оппоненты Иисуса поняли его слова в этом русле, кажется ясным из отклика иудейских правителей: их гнев побуждает их сговариваться об аресте Иисуса (Мф. 21, 45). Стих 44, также встречающийся только у Матфея (достоверность Мф. 21, 44 несколько сомнительна,

Повествовательная часть притчи о злых виноградарях завершается казнью сына (Мф. 21, 39). Затем Иисус обращается к слушателям с риторическим вопросом о том, что хозяин виноградника сделает с вероломными виноградарями (Мф. 21, 40). Отвечая на собственный вопрос, Иисус предрекает им ужасную судьбу и передачу виноградника другим виноградарям (Мф. 21, 41). Здесь он цитирует Пс. 117, строки об отвергнутом камне, который стал главою угла в строительстве (Мф. 21, 42). Как и в Мф. 19, 4 и 21, 16, Иисус использует характерный раввинистический упрек: «Неужели вы никогда не читали?..» как вводную формулу для этого места Писания.

С первого взгляда не совсем ясно, что именно означает эта цитата в данном контексте. Однако зная о грядущем распятии Иисуса, можно догадываться, что камень – это человек, отвергнутый кем-то, но ценимый кем-то другим (по край-

но внешние свидетельства выглядят достаточно убедительно, чтобы этот стих был включен в текст; кроме того, стих выглядит как сочетание аллюзий на Ис. 8, 14-15; Дан. 2, 34-35), создает неопределенность в истолковании образа камня. На него можно упасть – что предполагает краеугольный камень, который кладут на землю; но и он может упасть на кого-то, что предполагает замковый камень, помещаемый в центр арки и завершающий ее.

Сравнительно длинная цитата из ВЗ у Матфея дословно следует тексту Марка (ср. Мк. 12, 10-11). Параллельное место у Луки приводит более короткий отрывок (Лк. 20, 17), также дословно следующий тексту Марка, который в свою очередь идентичен отрывку, цитируемому в 1 Пет. 2, 7. Деян. 4, 11 содержит сокращенную аллюзию на мотив краеугольного камня.

### **Б. Ветхозаветный контекст**

Мы уже рассматривали содержание Пс. 117 в целом в связи с цитированием стихов Пс. 117, 25-26 в Мф. 21, 9. Псалмопевец благодарит за избавление от опасности (Пс. 117, 1-21) и готовится просить его о дальнейшем спасении (Пс. 117, 25), что, в свою очередь, побудит его к дальнейшему благодарению и хвале (Пс. 117, 26-29). Очевидно, что, как часть первого спасительного действия, Господь совершил чудное дело, достойное ликования (Пс. 117, 23-24). Это дело косвенно описано как то, что камень, который отвергли некие строители, был взят и использован как краеугольный (Пс. 117, 22). Стих этот явно метафоричен, он почти составляет притчу сам по себе. В нем показано, как «нечто или некто, отвергнутый ввиду бесполезности, в конце принимается как необходимый» (Davidson 1998: 386). С учетом того, сколь важна правильность при строительстве, использование камня, который был отвергнут строителями, вызывает значительное удивление.

Широко обсуждается вопрос о том, как следует переводить еврейское и греческое слово (как в месте из ВЗ, так и в Новом Завете): краеугольный камень или замковый камень? В еврейском тексте он назван *rōš pinnā*, буквально – «глава угла». Однако это не избавляет от неоднозначности, так как «глава» предполагает «верх», и, следовательно, замковый камень, в то время как «угол» предполагает краеугольный камень. Но *rōš* можно также понимать как «главный», поэтому, вероятно, «краеугольный камень» несколько предпочтительнее. Дэхуд (Dahood 1970:159) отмечает, что перевод «краеугольный камень» находит дальнейшее обоснование в частичном сходстве с Иер. 51, 26 и Иов 38, 6; о «замковом камне» см. Cahill 1995.

В псалме не содержится дальнейшей контекстной информации, но легко предположить, что краеугольный камень – это метафора, обозначающая самого псалмопевца. Поскольку он победил врагов с помощью Господа (Пс. 117, 10-14), естественно предположить, что говорящий – царь из рода Давида. В таком случае, отвергнутый, но затем облученный почетом камень представляет здесь то, насколько близко к гибели был этот царь, прежде чем Господь избавил его, даровав ему победу (Пс. 117, 15-18). Краус (Kraus 1989: 400) подводит итог: «Тот, кого презрели, был облечен почетом. Тому, кого обрекли на смерть, было позволено видеть жизнь» (Пс. 117, 17а). Менее вероятно толкование, согласно которому этот камень – это Израиль, как народ,

которым пренебрегали великие империи того времени, но который занял важнейшее место в строительстве царства Яхве (так в Dahood 1970: 159). Однако такое истолкование похоже на более позднее применение этого псалма (Mays 1994: 305-6).

### ***В. Упоминание в иудейских источниках***

О Пс. 117 в общем см. выше. В *Завещании Соломона* камень из Пс. 117, 22, очевидно, понимался как краеугольный. В *T. Sol.* 23:1-4, Соломон указывает демону ветра переместить некий камень и поместить его в угол здания у входа в храм, а затем цитирует этот стих из ВЗ (см. тж. 22, 6-8). В Каирской Генезе в *Песнях Давида* А 18, Пс. 117, 22 цитируется в отношении Давида, что предполагает зарождение дохристианского мессианского толкования. Таргум на этот стих передает «камень» как «ребенок», вероятно, также указывая на Давида и придерживаясь мессианского взгляда (оба этих момента рассматриваются в de Moor 1998: 77-78). Таргум на Зах. 4, 7 рассматривает краеугольный камень как прямое указание на Мессию. С учетом того, как Иисус (и Матфей) цитируют Захарию на протяжении последней недели его жизни, вполне вероятно, что Иисус и его первые последователи знали об этой традиции толкования. (S. Kim 1987).

С другой стороны, в Кумране секта Мертвого моря истолковывала этот отрывок как метафорическое обозначение всей общины. Она должна была стать «испытанным оплотом, драгоценным краеугольным камнем... святейшим обиталищем Аарона с вечным знанием завета справедливости... домом защиты и истины в Израиле» (1QS VIII, 7-9). Вспоминается соборное истолкование кумранитами Ис. 40, 3, стиха, который и в исходном тексте, и впоследствии в Новом Завете толковался лично. В более поздней раввинистической литературе, этот текст использовался как благодарение за избавление Израиля из Египта (Davidson 1998: 387). Однако продолжали формироваться и индивидуалистические истолкования, сосредоточенные на Давиде (и следовательно, на Мессии), а иногда – на Аврааме (напр., *Pirqe R. El.* 24; см. Lane 1974: 420).

### ***Г. Текстуальная история***

Все встречающиеся в Новом Завете цитаты этих стихов дословно следуют LXX (в которой Пс. 118 МТ пронумерован как 117, как и в СП). LXX, в свою очередь, приводит весьма буквальный перевод МТ во всем Мф. 21, 22-23.

### ***Д. Используемая герменевтика***

Перед нами классическая типология, основанная на Давиде; или, если принять, что псалом изначально относился к Израилю как народу, здесь можно видеть продолжение темы Матфея о том, что Иисус заново проходит путь Израиля (так, напр., в работе: France 1971: 58). Отрывок, который изначально был выражением благодарности Давида или одного из его потомков за физическое спасение, уже в дохристиан-

ские времена применялся к грядущему мессии из рода Давида, которого Бог приведет к еще большей победе над врагами Израиля. Но если обычно мессианские ожидания евреев сосредоточивались на избавлении народа, Иисус применяет этот отрывок по отношению к себе как Мессии, но несущему духовное избавление. Этот текст, даже в ветхозаветном контексте, обладает «трансцендентно-индивидуалистической, архетипической силой провозглашения» (Kraus 1989: 401). Вскоре после триумфального входа, Иисус вновь сознательно выступает в роли царя Израиля во время восшествия на престол. Неудивительно, что за этим последовала столь резкая реакция, ведущая к неминуемому аресту и казни (см. J. A. Sanders 1987).

### ***Е. Богословское применение***

Подобно образу сына, использованному Иисусом в самой притче, теперь он обращается к метафоре камня, чтобы привлечь внимание к своей грядущей судьбе, но также и к грядущему вознесению. Здесь можно говорить о скрытой христологии. Это – не явные предсказания о его смерти, рассеянные по Мк. 8 – 10 и параллельным местам. Возможно, не все его слушатели могли распознать их, что также делает их достоверность еще более вероятной. В любом случае, Иисус указывает и на свою личность мессии и Сына Божьего, и на свою миссию: быть вскоре отвергнутым и распятым, но вновь вознестись и вернуть владычество через победу над смертью. И тогда те, кто противостоял ему, подлежат суду (ср. Dillon 1966). В более широком контексте Матфея, притча о злых виноградарях составляет вторую часть в последовательности трех притч, которые описывают обвинение Израиля (Мф. 21, 28-32), приговор (Мф. 21, 33-46) и его казнь (Мф. 22, 1-4) (Schweizer 1975: 402; ср. Nornе 1998).

### ***МАТФЕЯ 22, 1-22***

Образы брачного пира в эсхатологической притче, составляющей отрывок Мф. 22, 1-14, вероятно, восходят к мессианскому пиру в Ис. 25, 6-9. Тема царя, разрушающего город, жители которого взбунтовались, перекликается с типичными для ВЗ и межзаветной литературы описаниями опустошительных войн как части Божьего суда (см. особенно Суд. 1, 8; Ис. 5, 24-25; 1 Мак. 5, 28). Некоторые из отличительных черт текста Матфея можно считать вдохновленными Соф. 1, 7-10 (Olson 2005). Вопрос о подати Риму в Мф. 22, 15-22 не следует путать с предшествующим обсуждением храмового налога (см. выше); очевидно, он не связан с каким-либо местом в ВЗ.

### ***МАТФЕЯ 22, 23-33***

Иисус последний раз учит в храме в последнюю неделю своей жизни, а представители саддукеев в свою очередь присоединяются к людям, задававшим Иисусу трудные вопросы, надеясь уловить его в слове. В этом материале использованы две основных цитаты из ВЗ.

**А. Новозаветный контекст**

**Мф. 22, 24**

Ἐάν τις ἀποθάνῃ μὴ ἔχων τέκνα,  
ἐπιγαμβρεύσει ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα  
αὐτοῦ καὶ ἀναστήσει σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.  
... если кто умрет, не имея детей, то брат его  
пусть возьмет за себя жену его и восстановит  
семья брату своему.

**МТ Втор. 25, 5**

כִּי־יָבוֹאוּ־אֲחֵים־יָחִידִים וְיָמָתוּ אֶת־מְהֻמָּה וְבִן־אִי־יָבִי  
לְאִתְּהֶן הַיְהוּדָה שְׂמַח הַחַיִּים לְאִשְׁתּוֹ יְרֵבְמָהּ בְּבִ  
עֲלֵיהָ וְלִקְהָלָהּ לֹא־שָׂאֵל וְיִבְמָהּ

**LXX Втор. 25, 5**

...ἐὰν δὲ κατοικῶσιν ἀδελφοὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ  
ἀποθάνῃ εἰς ἐξ αὐτῶν σπέρμα δὲ μὴ ἦ αὐτῷ  
οὐκ ἔσται ἡ γυνὴ τοῦ τεθνηκότος ἕξω ἀνδρὶ  
μὴ ἐγγίζοντι ὁ ἀδελφὸς τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς  
εἰσελεύσεται πρὸς αὐτήν καὶ λήμψεται αὐτήν  
ἑαυτῷ γυναῖκα καὶ συνοικήσει αὐτῇ.

**СП Втор. 25, 5 (см. также Быт. 38, 8)**

Если братья живут вместе и один из  
них умрет, не имея у себя сына, то жена  
умершего не должна выходить на сторону за  
человека чужого, но деверь ее должен войти  
к ней и взять ее себе в жену, и жить с нею.

все мужья умерли по очереди за время жизни одной и той же женщины, итак, в результате она семикратно побывала в браке (Мф. 22, 24-27). И теперь саддукеи предлагают Иисусу определить, кто будет мужем этой женщины в грядущей жизни (Мф. 22, 28). Вопрос такого рода, конечно, возникает и в отношении тех, кто был в браке дважды; однако саддукеи выбрали заведомо невероятный сценарий, надеясь превратить ситуацию в фарс. Сюжет мог быть позаимствован из выдуманной, но популярной фольклорной истории, отраженной в Тов. 3:8 (см. Volt 1994).

Иисус отвечает на двух уровнях. Он указывает вопрошающим на то, что они не знают ни Писаний, ни силы Божьей (Мф. 22, 29). Затем он разъясняет эти утверждения в обратном порядке. Сила Божия столь велика, что в воскресении он может вновь сотворить жизнь, включая и человечество, так, что брака в привычном для нас

Как было общеизвестно, саддукеи не верили в телесное воскресение народа Божьего после конца времен. Их герменевтика требовала обоснования всякого учения на хотя бы одном тексте из Торы – то есть, из Моисеева Пятикнижия (*Иуд. война* 2.162-166).

Дан. 12, 2 – это самый ясный из текстов ВЗ, в которых говорится о воскресении как добрых, так и злых для последнего суда, но, конечно, этот стих – не часть закона. В Торе как таковой нет места, которое прямо касалось бы вопроса воскресения.

Итак, эти несколько саддукеев приходят к Иисусу не ради того, чтобы задать серьезный богословский вопрос, но чтобы высмеять понятие воскресения (Мф. 22, 23). Они предлагают для рассмотрения крайне маловероятную гипотетическую ситуацию, в которой женщина побывала замужем за семью братьями, следуя законам левирата, согласно которым брат умершего, после которого осталась бездетная вдова, обязан был жениться на ней и попытаться продлить род, зачав наследника. В этой ситуации ни один брак не привел к деторождению,

понимании уже не будет (Мф. 22, 30). В строгом смысле, единственное отрицание Иисуса состояло в том, что люди более не будут жениться и выходить замуж, как тогда, когда отец отдает дочь жениху во время свадьбы (Мф. 22, 30а), но это само по себе не отвечало на вопрос саддукеев. Предположительно, Иисус имеет в виду, что когда межличностные взаимоотношения достигнут совершенства в общении искупленных, всякое человеческое взаимодействие будет настолько же исполнено любви и приносить столько же радости, сколько лучшие из человеческих браков в этой жизни, так что более не будет уместно или необходимо говорить о ком-либо из верующих, как о состоящем в исключительных отношениях с кем-то другим. Это может предполагаться в высказывании о том, что в воскресении человечество будет подобно ангелам (Мф. 22, 30b); ни один из текстов Писания не содержит свидетельства о том, чтобы ангелы заключали браки. Более позднее раввинистическое предание прямо утверждает, что благие ангелы не вступают в физическую близость и не рожают потомства; однако она же предполагает, что падшие ангелы делать это могут (см. особ. *b. Hag.* 16а)! Согласно Деян. 23, 8, саддукеи не верят в ангелов, так что Иисус, возможно, преднамеренно связал с ответом и это. Что же до поиска обоснования этому учению в Пятикнижии, Иисус уверен, что убеждение в телесном воскресении можно обосновать, цитируя Исх. 3, 6 (ср. стихи 15-16). Дальнейшее обсуждение этого отрывка будет приведено в следующем разделе.

Матфей вновь следует тексту Марка, но более вольно, чем обычно (ср. Мк. 12, 19). Сам Марк передал текст из ВЗ в форме свободного пересказа, и Матфей опускает, или перефразирует наиболее вольные части цитаты Марка, чтобы сделать ее несколько более подобной ВЗ. Лк. 20, 28 содержит третий вариант передачи вопроса фарисеев. Все три Евангелия более схожи между собой во второй части стиха, где имеется в виду исключительно Быт. 38, 8, чем в первой части, где сочетаются элементы из Втор. 25, 5 и Быт. 38, 8. Стендаль (Stendahl 1954: 71) отмечает, что *epigambreuō* («заключать брак со следующим из родственников») употребляется в версии Быт. 38, 8 LXX у Лукиана, но он также отмечает, что это был термин, известный в греческой традиции Палестины, что «дает возможность объяснить текст Матфея без предположения о влиянии параллельного текста из Бытия». Однако слова остальной части текста у Матфея кажутся слишком похожим на Быт. 38, 8, что делает эту гипотезу очень вероятной.

### ***Б. Ветхозаветный контекст***

Саддукеи составляют свой вопрос, сочетая два разных текста из Торы. «Если кто умрет, не имея детей...» кажется парафразом из Втор. 25, 5, где написано буквально следующее: «Если братья живут вместе и один из них умрет, и ребенка его нет у него, то жена умершего не должна выходить из семьи на сторону за человека чужого. Брат мужа ее должен войти к ней и взять ее себе в жену, и исполнить перед ней долг брата мужа». Пример саддукеев, очевидно, начинается со слов, заимствованных из первой части этого стиха: «Если кто умрет, не имея детей (*bēn*)...» Тигей (Tigay 1996: 231) полагает, что изначально закон рассматривал *bēn* только как «сын», но признает, что и LXX, и дальнейшее раввинистическое законодательство включало в это понятие и дочерей.

Втор. 25, 5 находится среди длинного раздела достаточно разнородных законов, охватывающего Втор. 23, 15 – 25, 19. Непосредственно предшествующий стих не связан с законами брака по левирату, предостерегая не заграждать рта волю, когда он молотит (Втор. 25, 4). Стихи 6-10 продолжают раскрывать тему левирата, в частности, в случае отказа ближайшего родственника выполнить долг и жениться на вдове. Последующие стихи, однако, вновь посвящены вопросам, не связанным с данной темой.

Более явная прямая цитата из ВЗ наблюдается в использовании Быт. 38, 8. Здесь мы видим пример левирата в действии еще до того, как он был кодифицирован в законе Моисея. Законы левирата были приняты у многих древних народов, так что это неудивительно (см. Мапог 1984). Патриарх Иуда видел, что Бог умертвил его старшего сына Ира, осудив его порочность (Быт. 38, 6-7). После этого он заповедует Онану: «Войди к жене брата твоего, женись на ней, как деверь, и восстанови семья брату твоему» (Быт. 38, 8). Онан поначалу так и поступает, но семья проливает на землю (Быт. 38, 9). Это было злом перед очами Господа, и Бог умертвил и Онана (Быт. 38, 10). Остальная часть Быт. 38 описывает успешную уловку обездоленной женщины, Фамари, которая забеременела, переодевшись блудницей и вступив в связь с тестем, Иудой. Отчасти исходя из этого, Коутс (Coats 1972) утверждает, что законы левирата не требовали обязательного брака, но лишь зачатия. Если это было так, и если такой обычай сохранился до дней Иисуса, то саддукеи в своем описании вышли за пределы формального законодательного предписания. Но даже если Коутс прав в отношении изначального обычая, ко времени Иисуса он мог развиться до необходимости брака, с учетом высокой ценности брака в иудаизме в целом.

У законов левирата, очевидно, было три основные цели. Во-первых, они обеспечивали вдове чувство безопасности во время тяжелой утраты и смягчали позор бездетности. Во-вторых, препятствовали лишению имущества покойного супруга, которое могло быть отнято родом. В-третьих, обеспечивали сохранение имени покойного в семье в последующих поколениях (С. J. H. Wright 1996: 266).

## ***В. Упоминание в иудейских источниках***

Наиболее известное применение законов левирата в поздней ветхозаветной литературе содержится в книге Руфь. Вооз должен убедиться, что более близкий родственник Руфи не хочет жениться на ней, и лишь тогда он сам имеет на это право (Руфь 4, 1-12 [об этом см. Hubbard 1988: 230–62]).

В межзаветном иудаизме книга *Юбилеев* содержит краткий пересказ событий Быт. 38 (*Jub.* 41:1-22). В *Jub.* 41:4 повторены слова Иуды, повелевающего Онану: «Войди к жене брата твоего и поступи, как велит левират, и восстанови семья брату своему». *Завещание Иуды* (*T. Jud.* 10:1-6) также содержит аллюзию на эту историю с некоторыми добавлениями, а именно: Ир невзлюбил Фамарь, потому что та была не из Ханаана (*T. Jud.* 10:2), а непослушание Онана было частью коварного замысла его матери (*T. Jud.* 10:3). Однако понимание обычая левиратного брака оставалось неизменным. После пришествия Мессии, *Таргум Псевдо-Ионафана* на Втор. 25, 5 начинается необычным образом: «Когда братья *от одного отца* обитают в этом мире в одно и то же время и претендуют на то же наследство...» Далее таргум следует



тексту МТ, включая «жена умершего не должна освобождаться (выходить из семьи на сторону)». Интересно, что ранний раввинистический мидраш Сифрей на книгу Второзаконие представляет обширный отрывок, рассуждающий как раз о проблемах, которые могут возникнуть в случае применения законов о левирате к более чем двум братьям. Эти равви пришли к выводу, что женщина, побывавшая замужем за двумя братьями, которые умерли, не зачав от нее ребенка, должна быть свободна от действия закона о левирате, прежде принуждавшего ее выходить замуж за братьев из одной и той же семьи (*Сифрей Втор.* 25, 5). Остальные примеры раввинистического законодательства рассеяны по трактату Мишны и Тосефты *Иевамот* (о мишнаистском обосновании различных раввинистических рассуждений, см. Weisberg 1998).

### Г. Текстуальная история

Как отмечалось выше, текстовая форма Втор. 25, 5 в Евангелиях выглядит скорее как сокращенный парафраз, чем как цитата. В тексте Матфея «если» и «умрет» дословно соответствуют LXX, «брат» превращен в «кто», а «не имея детей» является смысловым эквивалентом «не имея семени». Гандри (Gundry 1967: 45) полагает, что использование авторами синоптических Евангелий слова *teknon* позволяет избежать неточного *sperma* в LXX и верно передает смысл еврейского *bên*. Перевод текста МТ в LXX здесь достаточно буквален. Использование Быт. 38, 8 в Евангелиях – более прямолинейно. Все слова Матфея соответствуют эквиваленту из LXX – или дословно, или через другую форму того же лексического корня или части речи. И здесь LXX представляет собой весьма буквальный перевод МТ. Арчер и Чирихиньо (Archer and Chirichigno 1983: 47) делают о Втор. 25, 5 следующий вывод: «Ни один из евангелистов не заимствовал непосредственно из LXX, но все они сокращали или перефразировали еврейский текст». Это представляется верным. Поразительно, однако, как они же заявляют: «Что же до Быт. 38, 8, этот стих не обладает словесным сходством с цитатой в Новом Завете». Это утверждение просто не соответствует истине.

### Д. Используемая герменевтика

Если бы не формальная вводная фраза в Мф. 22, 24: «Моисей сказал», эти два обращения к ВЗ легко можно было бы считать аллюзиями, а не цитатами. Хорошо известные слова и принципы из Писания используются просто для того, чтобы сформулировать пример, с помощью которого саддукеи надеются спровоцировать Иисуса на высказывание, к которому они могли бы придраться. Однако вводная фраза подразумевает, что саддукеи использовали как минимум парафраз тех Писаний, которые, по их мнению, могли обосновать этот почти абсурдный пример.

Имя Моисей, конечно, обозначает пять книг Торы. Саддукеи уверены, что Иисус никак не сможет уклониться от их истолкования этих текстов, показывающих смехотворность учения о воскресении. Но, как и во все дни своего служения, Иисус поражает своих оппонентов, избегает их ловушек и изрекает полные истины суждения по рассматриваемой теме.

## Е. Богословское применение

Мы мало что можем добавить к сказанному выше. Саддукеи не верят в телесное воскресение. Они думают, что закон о левирате делает это учение абсурдным. Можно сказать, что умершие продолжают жить в своих детях – именно в этом отчасти смысл закона о левирате – но не в каком-либо буквальном смысле (Davies and Allison 1988–1997: 3:224). Эти саддукеи представляют крайний пример противоречия, которое, по их мнению, составляет закон о левирате и учение о воскресении. И Иисус опровергает их.

– Мф. 22, 32 –

## А. Новозаветный контекст

Мф. 22, 32

Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ  
καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ.

Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова?

МТ Исх. 3, 6

אֲנִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב

LXX Исх. 3, 6

...ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς σου θεὸς Ἀβραὰμ  
καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ.

СП Исх. 3, 6

Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и  
Бог Иакова.

из менее очевидного отрывка. Полный перечень остальных текстов Торы, из которых различные раввины выводили воскресение, см. Cohn-Sherbok 1981. Избранный им отрывок – это Исх. 3, 6. Поскольку Бог представляется Моисею как *ныне* Бог патриархов («Я есмь Бог Авраама...»), Иисус делает вывод, что они живы; но поскольку телесно они умерли ко времени Моисея, их жизнь должна быть новой жизнью в воскресении (Мф. 22, 31-32). Что бы ни подумали об этом выводе саддукеи, Матфей упоминает, что собравшиеся в храме дивились услышанному (Мф. 22, 33). Иисус успешно избежал еще одной, казалось бы неизбежной экзегетической ловушки. Килгаллен (Kilgallen 1986: 487) подытожил суть доводов Иисуса как утверждение, что саддукеи неверно поняли «то, что делает эту бесконечную жизнь несомненной».

Как и в Мф. 19, 4; Мф. 21, 16.42, Иисус использует характерное раввинистическое вступление «Разве вы (никогда) не читали?...» перед цитированием места из Писания.

Отвечив на конкретный вопрос саддукеев о том, что будет в воскресении с человеком, бывшим в браке более одного раза (Мф. 22, 23-30), Иисус переходит к герменевтическому вопросу. Чайлдз (Childs 1974: 81) отмечает, что в сочетании двух аргументов – одного из Писания и другого, основанного на силе Божьей, Иисус не ограничивает себя искусственным прочтением записанного текста в отрыве от его сути. Если учение нужно обосновать Торой, значит, Иисус должен найти в Пятикнижии Моисея текст, учащий о воскресении. Поскольку текста, непосредственно говорящего о воскресении нет, по раввинистическому обычаю, Иисусу надлежит вывести это понятие

Однако здесь впервые вместо цитирования пророка, названного по имени или нет, он продолжает «...реченного вам Богом». Очевидно, что Иисус следует убеждениям современных ему иудеев о богодухновенности Писания. Возможно, ввиду противоречивости ситуации, Иисус желает еще более убедительно показать то, о чем говорит, и поэтому подчеркивает, что авторство отстаиваемой им мысли принадлежит самому Богу. Матфей и здесь следует Марку, сокращая его более продолжительное вступление «разве не читали вы в книге Моисея, как Бог при купине сказал ему?..» (Мк. 12, 26). Затем Матфей точно воспроизводит Христову цитату из Исхода, за исключением того, что он восстанавливает слово «есмы» (*eimi*) из LXX, опущенное Марком (опущение естественно, поскольку в греческом [как и в русском. – Прим. перев.] форма глагола «быть» часто опускалась, если она была ясна из контекста, и если имелось в виду настоящее время [см. Stendahl 1954: 21]). В Деян. 3, 13 цитируется тот же текст из Исхода, но в другом контексте и с включением также и фразы «Бог отцов ваших» из Исх. 3, 15.

### **Б. Ветхозаветный контекст**

Исх. 3 воспроизводит диалог Бога с Моисеем в месте у горы Хорив, где Бог явил себя в неопалимой купине (Исх. 3, 1-3). В ходе этого разговора Бог поручает Моисею освободить свой народ от гнета фараона (Исх. 3, 7-22). Прежде чем дать это поручение, Бог открывает себя как тот же Бог, который прежде являлся патриархам Аврааму, Исааку и Иакову (Исх. 3, 4-6). Позднее он определит себя более таинственной фразой «Я есмь Сущий» (или «Я есмь тот, кто Я есмь») в Исх. 3, 14, после чего такая же триада «Бог Авраама, Исаака, и Иакова» упоминается еще дважды (Исх. 3, 15.16). Такая форма называния Яхве часто повторяется в ВЗ для того, чтобы связать более позднее откровение с изначальными событиями, во время которых Бог избрал одного человека и его потомков для того, чтобы произвести от них избранный народ. На Ближнем Востоке подобные «торжественные самоименования» часто использовались как вступление к царским провозглашениям, придавая им авторитетность (Sarna 1991: 15).

### **В. Упоминание в иудейских источниках**

Межзаветный иудаизм продолжал время от времени называть Яхве подобной формулой, состоящей из трех частей. Иезекииль Трагик (II в. н. э.), как часть поэтического пересказа Исх. 3, провозглашает имя Яхве: «Я Бог трех отцов твоих: Авраама, Исаака, Иакова – Я и есть Он». Филон Александрийский рассуждает о различных добродетелях трех патриархов, рассматривая Исх. 3, 6 (*Abraham* 51-52). В другом месте он рассуждает о том, почему Бог мог избрать для самоименования эти три имени. Господь Бог обладает тремя началами – «наставления, и святости, и добродетели в делах; Авраам, Исаак и Иаков записаны как символы таковых» (*Names* 12). Стих 1 *Молитвы Манассии* показывает, насколько стереотипным стало такое троичное именование: «О Господь, Бог отцов наших, Бог Авраама, и Исаака, и Иакова, и праведных потомков их...» (здесь за основу принято скорее Исх. 3, 15, чем Исх. 3, 6).

Единственное из межзаветных обращений к этому тексту, имеющее прямое отношение к цитированию Исх. 3 Иисусом в Евангелиях, – это 4 Мак. 16:24-25. К концу знаменитой истории о женщине и ее семи сыновьях, которые предпочли мученичество, только бы не нарушить заповеди Божьи, она увещевает их твердо стоять и умереть, потому что «они и сами хорошо знали, что умершие ради Бога живы для Бога, как и Авраам, и Исаак, Иаков и все патриархи». Иначе говоря, жизнь после смерти более чем возместит преждевременное окончание жизни в этом мире. А надежда на эту жизнь строится на том, что праотцы еврейского народа также живы до сих пор. Раввинистическая литература продолжала предлагать идею о том, что Бог поддерживает общение с людьми из своего народа и после их смерти, и отстаивать воскресение и рассуждать о нем на основании как отдельных стихов из ВЗ, так и более обширных повествований о воскресении в ВЗ (см. Str-B 1:892–97). Наиболее значимый из этих послехристианских иудейских текстов – *b. Sanh.* 90b. Точно та же герменевтика, очевидно, действует и в Евангелиях, поскольку Талмуд выводит понятие воскресения из Чис. 18, 28. Этот текст Торы заповедует левитам, когда они войдут в землю обетованную, давать десятину из того, что они получают, для Аарона священника, как будто он еще жив. Именно этот вывод делается в Талмуде на основании этого текста: что он на самом деле жив. Что бы мы ни думали о такой логике в наши дни, во дни Иисуса и в его мире она, вероятно, была хорошо понятна, и могла убедить многих из его слушателей (вспомните Мф. 22, 33).

### ***Г. Текстуальная история***

Матфей дословно следует LXX (как и Марк), за исключением того, что он добавил определенный артикль перед вторым и третьим употреблением слова «Бог» и опустил избыточное «отца твоего, Бог» между «Я – Бог» и «Авраама». Незначительные вариации текста опускают артикли ради гармонии; в Мк. 12, 26 опущение артиклей намного более обосновано, хотя все равно вряд ли соответствует оригиналу. В LXX дан буквальный перевод Масоретского текста.

### ***Д. Используемая герменевтика***

Иисус обращается к тексту из Торы для того, чтобы преподать вечный богословский принцип. Наиболее близкое сходство с этим мы видели у Матфея в ответе Христа сатане во время искушения (Мф. 4, 1-11), в его обращении к принципу двух или трех свидетелей в контексте церковной дисциплины (Мф. 18, 15-18), и в использовании им «закона творения» в учении о браке (Мф. 19, 1-12). Однако ни в одном из этих текстов мы не видели настолько «натянутого» истолкования места из ВЗ, очевидно, построенного на временной форме единственного глагола («Я есмь»), как здесь. С современной нам точки зрения, «Я Бог Авраама, Исаака и Иакова» может означать просто «я – тот же Бог, который открывал себя патриархам» – то есть, даже если патриархи уже мертвы. Этот отрывок кажется не относящимся к вопросу существования или несуществования жизни в воскресении. Противоположную точку зрения, отстаивающую мысль о том, что Иисус проявляет «глубочайшую чуткость по отношению к ис-

ходному контексту Исх. 3, 6», а именно – как ответ, вселяющий надежду перед лицом смерти, см. Janzen 1985.

Были предложены семь основных вариантов понимания герменевтики Иисуса: (1) Иисус просто противопоставляет настоящее время с ожидаемым там прошедшим («Я был Богом...» вместо «Я Бог...»); (2) приведенный саддукеями пример упоминал бесплодие, и Иисус указывает на то, как Бог преодолевал бесплодие в семьях патриархов, и тем самым – на то, как Бог может созидать жизнь среди смерти; (3) Божьи обетования патриархам не были до конца исполнены в этой жизни, что показывает, что полнота их наступит в жизни грядущей; (4) бессмертному абсурдно было бы определять себя через смертное, а значит патриархи живы; (5) текст предполагает, что три патриарха ныне мертвы, но Божий завет с ними – залог их воскресения; (6) согласные еврейского слова, обозначающего «Яхве», при другой огласовке дают глагол «быть», что показывает, что Бог дает Аврааму существование; (7) Иисус использовал довод, в чем-то напоминающий доводы Филона, о том, что патриархи обозначают нетленные добродетели (Davies and Allison 1988–1997: 3:231–32).

Ни один из этих подходов, даже в разнообразных сочетаниях, не выглядит удовлетворительным. Но в Писании есть и другие примеры подобной аргументации, направленной, казалось бы, лишь на то, чтобы использовать логику человека или группы людей, с которыми автор не согласен, для того чтобы с ее помощью доказать свою точку зрения, хотя сама логика может быть и небезупречной (напр., обращение к Пс. 81, 6 в Ин. 10, 34; см. Longenecker 1999: 53–54). В особенности показательны ответ Иисуса иудейским правителям, обвинившим его в том, что он изгоняет бесов силой сатаны (Мф. 12, 25–27) и доказательство Павлом воскресения, основанное на опыте коринфян и его собственного служения, который никогда не рассматривался как норма (1 Кор. 15, 29–32). Так что, возможно, единственное, что нам следует усматривать в действиях Иисуса в данном случае – это то, что его доводы единичны. Близкое сходство с цитированным выше Талмудом в сочетании с другими текстами, которые показывают популярность убеждения в том, что патриархи живы (об этом, см. Charlesworth 1985: 78–79), вероятно, предоставили пример, позволивший Иисусу убедительно доказать свою точку зрения хотя бы в том контексте, в котором с ним спорили.

### *Е. Богословское применение*

В строгом смысле, можно доказывать, что даже по описанной выше логике, все, что Иисус доказал – это существование некоего бессмертия, но необязательно – телесного воскресения. Однако, поскольку саддукеи оказывались в относительном меньшинстве среди прочих течений иудаизма, не принимая телесного воскресения, опять же, *в этом конкретном контексте* Иисус может считать, что единственное противоречие – это противопоставление телесного воскресения и прекращения бытия. В другом контексте, Павлу придется обосновывать воскресение, оспаривая принятое у греков понимание бестелесного бессмертия души (1 Кор. 15). Об исключениях из стереотипных обобщений, касающихся иудейских и греко-римских верований, см. Porter 1999. Однако Портер не смог показать достаточно доказательств для того, чтобы полностью опровергнуть эти обобщения. Можно также предполагать, что до-

казательство воскресения патриархов не настолько эффективно, как доказательство воскресения всех людей (или хотя бы всех верующих). Но опять же, в контексте спора между иудеями, остальные стороны принимали Дан. 12, 2, в котором явно говорится о телесном воскресении и праведников и грешников в конце мира. Одним из основных принципов в иудаизме было то, что воскресение одного человека показывало начало воскресения всех людей (что особенно подчеркивает в своих работах Н. Т. Райт [см., напр., N. T. Wright 1997: 141]), поэтому Иисусу незачем приводить так много доказательств, как пришлось бы в других ситуациях кому-то иному (и вновь ср. использование Павлом того же самого доказательства «от первенца» более явным образом в 1 Кор. 15, 20-28).

**Мф. 22, 34-39**

– Мф. 22, 37 –

**А. Новозаветный контекст**

**Мф. 22, 37**

Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου.

... возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим.

МТ Втор. 6, 5

יְשַׁבְּחֶנּוּ וְיִשְׂמְחוּ וְיִרְאֶינּוּ וְיִסְתַּחֲוּוּ וְיִשְׁתַּחֲוּוּ וְיִשְׁתַּחֲוּוּ וְיִשְׁתַּחֲוּוּ וְיִשְׁתַּחֲוּוּ וְיִשְׁתַּחֲוּוּ

LXX Втор. 6, 5

...ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου.

СП Втор. 6, 5 (см. также И. Нав. 22, 5)

... и любви Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими.

После ухода саддуксеев законник-фарисей пытается уловить Иисуса в слове (Мф. 22, 34-35). Он поднимает вопрос, который был темой многочисленных раввинистических дискуссий в древнем иудаизме: «Какая наибольшая заповедь в законе?» (Мф. 22, 36). О наиболее подходящих источниках см. Hagner 1995: 646. Очевидно, не желая выбирать только один закон, Иисус отвечает двум заповедями – о любви к Богу и ближнему (Мф. 22, 37-39). Эти вертикальные (с Богом) и горизонтальные (между людьми) отношения являются итогом не только Торы, или Пятикнижия Моисеева, но и всех еврейских Писаний («закон и пророки» [Мф. 22, 40]). Иисус подобным образом прокомментировал и «Золотое правило» в Мф. 7, 12. В отличие от прочих противоречий по поводу учения Христа в храме, этот его ответ должен был удовлетворить большинство слушателей

(ср. Мк. 12, 32-33). С другой стороны, Матфей опускает этот относительно позитивный вывод, из-за чего Фурниш (Furnish 1972: 30) считает необходимым попытаться доказать, что Матфей изображает конфликт как неразрешенный, а отказ Иисуса при-

знать всю Тору равно значимой – как причину противопоставления его всему иудаизму его времени. Это, вероятно, выходит далеко за рамки выводов, которые можно обоснованно сделать из опущения, объяснимого с точки зрения тенденции устного предания к сокращению.

Заповедь любить Бога всем сердцем, душой и разумением не делит личность человека на три. Если уж говорить о разделении человека, то в Библии последовательно поддерживается только деление человеческой природы на материальную и нематериальную часть. Скорее, как и в подобных формулировках в других местах (напр., 1 Фес. 5, 23; Евр. 4, 12), перечисление разных сторон личности имеет целью усилить утверждение о том, что речь идет о всей полноте человека. Дейвиз и Эллисон (Davies and Allison 1988–1997: 3:241) перефразируют это выражение так: «Каждой частичкой своего бытия» (ср. Merrill 1994: 163). Матфей в этом месте следует Марку, но если Марк упоминает четыре элемента в том, как следует любить Бога (сердцем, душой, разумением, крепостью [Мк. 12, 30]), Матфей упоминает только три первых. Лука приводит слова Иисуса, цитирующего тот же стих в другом контексте, когда он отвечает другому законнику, попросившему его определить ближнего. Лука упоминает те же четыре элемента, что и Марк, но меняет порядок двух последних (Лк. 10, 27). То, что любовь может быть заповедана, показывает, что Бог желает видеть прежде всего отношение и поступки, а не эмоции (R. A. Wright 2001).

### ***Б. Ветхозаветный контекст***

Втор. 6, 5 следует непосредственно за молитвой *Шема*, призывом к Израилю утверждать монотеизм как центральное учение иудейского богословия (Втор. 6, 4). Втор. 6 представляет собой подведение итога и повторение закона Моисеем, когда народ Израильский готовится войти в обетованную землю (стихи 1-3). Провозгласив заповедь любить Бога всем своим естеством, Моисей наставляет народ принять эти законы к сердцу, наставлять в них детей и жить, следуя им во всем, что они говорят (Втор. 6, 6-9). И вновь мы видим прямое упоминание о трех сторонах человеческого естества (сердце, душа и сила) как действенный риторический прием для обозначения всего человека в целом. Сердце в ВЗ на самом деле было местом пребывания интеллекта, воли и намерений. Душа – весь внутренний мир с его эмоциями, желаниями и личностными характеристиками, делающими каждого человека уникальным. Словом «сила» на самом деле переведено слово, которое обычно означает «сильно» или «чрезвычайно». Поэтому весь стих можно было бы перевести так: «Возлюби Господа Бога своего с полным посвящением (сердце), всей личностью своей (душа), чрезвычайно сильно». Любовь к Господу должна «литься через край» (С. J. H. Wright 1996: 98–99). Иисус Навин повторяет содержание Втор. 6, 5 после первого этапа завоевания обетованной земли (Нав. 22, 5). В 4 Цар. 23, 25 описано обращение Иосии к Господу «всем сердцем своим, и всею душею своею, и всеми силами своими, по всему закону Моисееву». Неудивительно, что эта заповедь продолжала играть важную роль в жизни иудеев в дальнейшем.

## В. Упоминание в иудейских источниках

Филон Александрийский предоставляет прецедент добавления «разума» или «разумения» к триаде сердца, души и силы, увещывая в аллюзии на Втор. 6, 5: «Давайте же, разумением нашим и умом, и всюю силою нашей, решительно и энергично препояшем чресла для служения Существу нетварному и вечному» (*Decalogue* 64). Сектанты Кумрана требовали от вступающих в совет общины «поклониться нерушимой клятвой в том, что они обращаются к Закону Моисея, согласно всему заповеданному, всем сердцем и всей душой» (1QS V, 8-9), что, конечно, необязательно означает любить Бога всем естеством (эта цитата упоминает только сердце и душу, но 11Q5 XXII, 1 добавляет упоминание о любви к Сиону всеми «силами» своими, очевидный эквивалент третьего элемента «силы» в описании любви к Богу во Втор. 6, 5). *Завещание Дана* 5, 3 повествует о том, как патриарх Дан заповедал своим детям любить Господа всю жизнь и друг друга – искренним сердцем. Если эти слова были в тексте до христианской редакции *Завещаний двенадцати Патриархов*, это – еще один пример сочетания двух заповедей о любви в иудейских писаниях (однако современная формулировка вполне может иметь христианское происхождение, см. Gundry 1994: 449). В противном случае самым близким по форме примером несомненно иудейского происхождения, сочетающим обе заповеди, будет *Spec. Laws* 2.15 Филона Александрийского:

*Можно сказать, что существуют две наиболее важных вершины среди неисчислимых уроков и учений: регулировании своего поведения по отношению к Богу правилами благочестия и святости, и поведения по отношению к людям – правилами человечности и справедливости; каждая из них подразделяется на великое множество подчиненных идей, каждая из которых достойна похвалы.*

Дополнительно о частичных подобию этого сочетания см. Bruner 1990: 794; о несомненно дохристианских иудейских текстах см. Keener 1999: 531; толкование см. в работе: P. Perkins 1982: 12–21. В послехристианской иудейской литературе, включая таргумы, «сила» иногда заменялась «имением» или «добром». Раввины рассуждали также о различии между любовью к Богу и страхом Божиим, в контексте обращений к Втор. 6, 5 (см. далее Str-B 1:905–7).

## Г. Текстуальная история

В LXX перевод МТ Втор. 6, 5 буквальный. Как отмечалось выше, Марк дословно следует LXX, говоря о любви к Богу всем сердцем и душой, добавляет «и всем разумением твоим» и завершает употреблением другого греческого слова (*ischys* вместо *dynamis*), обозначающего «сила» (Мк. 12, 30). Матфей удаляет последнюю фразу Марка («и всюю крепостию твоею»), но сохраняет его добавление «разумения» (*dianoia*). Матфей заменяет неуклюжий предлог в LXX с *ex* на *en* в каждом из случаев, тем самым восстанавливая троичную форму (но не содержание) текста ВЗ. С учетом того, что *dianoia* часто использовалась для перевода на греческий еврейского «сердце», все эти изменения почти не привносят перемен в исходный текст Второзакония



(Foster 2003: 333). Баском (Bascom 1996) утверждает, что расширенные формы в синоптических Евангелиях на самом деле лучше передают на греческий исходный смысл еврейского оригинала.

#### *Д. Используемая герменевтика*

Здесь употребление Иисусом ВЗ оказывается прямым. Его попросили указать важнейшую заповедь в Законе. Он отвечает, цитируя два основополагающих нравственных принципа, которые охватывают исходный смысл Торы настолько полно, насколько это только возможно при таком выборе. Бог дал закон свой из любви к своему народу, который уже спас из Египта и для которого желал жизни по принципам любви, как в отношениях с ним, так и между собой (см. Craigie 1976: 169–70). Один или оба этих отрывка также регулярно и верно использовались как краткий итог этики Иисуса, начиная еще с Нового Завета (ср. Рим. 13, 9; Гал. 5, 14; Иак 2, 8). Вечная богословская истина содержится в каждой из двух заповедей. Как и в других местах, интересно отметить, что Иисус не делает формального различия между нравственным и гражданским или обрядовым законом (см. Stern 1966).

#### *Е. Богословское применение*

Как было только что отмечено, любовь – суть и закона, и Евангелия, несмотря на важные различия между ними. Иисус дал спросившему его наиболее глубокий из возможных ответов. Его формулировка «не оставляет места для исполнения закона, которое по самой сути своей не было бы послушанием Богу и служением ближнему» (Hill 1972: 306). В этом нет приспособленческой этики; но такое послушание не будет и явным законничеством, оторванным от исходящей из сердца любви.

– Мф. 22, 39 –

#### *А. Новозаветный контекст*

См. выше о Мф. 22, 37. Иисуса попросили подытожить закон одной заповедью, но он не мог не процитировать два закона. Стих 38 как будто говорит о том, что Втор. 6, 5 и есть единственная заповедь, подводящая итог всей Торы; однако Мф. 22, 39 добавляет «другая, подобная ей», что, вероятно, означает, что эта заповедь равна первой по важности (см. Gerhardsson 1976). См. также обсуждение Мф. 5, 43 и Мф. 19, 18–19 (полное толкование в этом контексте: см. Brooks 1998).

---

*Мф. 22, 39*

Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

... возлюби ближнего твоего, как самого себя.

*МТ Лев. 19, 18*

וְאָהַבְתָּ לְרֵעִי כָמוֹךָ

*LXX Лев. 19, 18*

...ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

*СП Лев. 19, 18*

... люби ближнего твоего, как самого себя.

---

### ***Б. Ветхозаветный контекст***

См. выше о Мф. 5, 43 и 19, 18-19.

### ***В. Упоминание в иудейских источниках***

Опять же, см. выше о Мф. 5, 43; 19, 18-19. История пост-библейского истолкования этого текста в иудаизме: см. Neudecker 1992.

### ***Г. Текстуальная история***

Септуагинта переводит МТ буквально. Марк меняет повелительное «люби» на неопределенную форму «любить» для большей связности структуры предложения (Мк. 12, 33). Он также удаляет «твоего» перед «ближнего». Матфей в точности восстанавливает форму LXX: «возлюби ближнего твоего, как самого себя».

### ***Д. Используемая герменевтика***

Также см. выше о Мф. 22, 37. Это еще один вечный и абсолютный богословский принцип, который содержит суть закона о межличностных отношениях, равно как Втор. 6, 5 подводит итог взаимоотношениям людей с Богом. Оба остаются настолько же важными в новозаветную эпоху, как они были в эпоху ВЗ. Формальный раввинистический прием, использованный здесь Иисусом – «*gezera shavah*...» связывание мест Писания на основании общего слова», в данном контексте – «любить» (Hagner 1995: 647).

### ***Е. Богословское применение***

Любить ближнего заповедано так же, как самого себя. Здесь не берутся во внимание патологические отклонения! Это не формальный закон, предписывающий любить себя, как часто утверждают, но наблюдение, отмечающее, что здоровым личностям свойственна глубокая забота о собственном благополучии. Иисус хочет удостовериться в том, что их забота о других по меньшей мере настолько же сильна. Павел в Фил. 2, 4 делает еще более побудительное заявление. Притчей о Добром Самарянине Иисус показывает, что даже враг человека – ближний ему (Лк. 10, 25-37), и это разительно отличается от привычного иудейского истолкования (см. Luz 2005: 83–84). Наконец, если любовь есть суть закона, то послушание Богу и дружеское отношение к людям может рассматриваться как проистекающее из любви как основного мотива. В частности, после искупительной смерти Христа, верующие естественным образом живут угодной Богу жизнью и заботятся о других из чувства глубокой благодарности за то, что он сделал для них и чего они сами никогда не смогли бы сделать (наблюдения, имеющие значительные последствия для нашего понимания этики Нового Завета в целом [об этом, см. Verhey 1984; White 1979]).

## Мф. 22, 41-46

– Мф. 22, 44 –

## А. Новозаветный контекст

Успешно избежав всех ловушек, для него приготовленных, Иисус меняет ролями со слушателями, задав им трудный вопрос (Мф. 22, 41). Он готовит почву для вопроса, задавая другой – намного более легкий, не вызывающий противоречий: «Каким должно быть человеческое родословие Мессии» (Мф. 22, 42a)? Ответ никто не оспаривает: Мессия будет потомком Давида (Мф. 22, 42b). Но вот приходит черед и для трудного вопроса. Согласно иудейскому преданию, основанному на подзаголовках псалмов, Пс. 109, 1 приписывался Давиду и, как часть Писания – вдохновлявшему его Святому Духу (Мф. 22, 43). Но эти вдохновенные слова царя Израиля говорят о двух разных личностях выше него самого, и обоих он называет Господом (греч. *kyrios*). Хагнер (Hagner 1995: 651) отмечает: «Поразительно, что Давид называет Господом своим своего сына; по иудейским канонам почитания родителей, скорее сын мог бы называть отца господином». Первый из упомянутых – несомненно, Яхве, но кто второй? Более того, этот второй Господь сидит одесную Бога, и все его враги будут положены в подножие его ног (Мф. 22, 44). «Если Давид называет Его Господом, как же Он сын ему?» (Мф. 22, 45). Этот вопрос не может означать, что Иисус отрицает происхождение Мессии от Давида; это было уже ясно доказано. Напротив, его слова следует понимать как вопрос такого рода: «Как может Мессия быть *всего лишь* человеческим потомком великого царя Израиля?» Пламмер (Plummer 1909: 310) соглашается с этим: «Было бы серьезной ошибкой истолковать слова Христа как опровержение происхождения Мессии от Давида. Скорее Иисус критикует этот взгляд как недостаточный сам по себе» (см. тж. Hill 1972: 307). Несмотря на очевидно бытовавшее в иудаизме I века мнение большинства, Иисус утверждает, что Мессия должен быть больше, чем просто смертным. Говоря словами У. К. Аллена (W. C. Allen 1907: 242): «Вывод предполагал, хотя и не утверждал прямо,

## Мф. 22, 44

Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου, Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου.

... сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих?

## МТ Пс. 110, 1

יְהוָה יְהוָה לְאֹדֹנָי שֶׁבַע לְיָמַי עַד-אֲשֵׁיתִי אֱלֹהִים  
יְהוָה לְרַגְלָיִךְ

## LXX Пс. 109, 1

...εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.

## СП Пс. 109, 1

Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих.

что Мессия не только сын Давидов, но и Сын Божий». Впечатляет то, что никто из слушателей Иисуса не смог ответить на его вопрос; его логика оказалась неопровержимой (Мф. 22, 46а). Кроме того, никто не осмелился задавать ему дальнейшие вопросы (Мф. 22, 46б). Как и всюду в описаниях серии споров, возникших в последний день публичного учения Христова в храме, Матфей следует Марку (Мк. 12, 36). Оба автора используют то же место из Пс. 109, 1 и те же слова. Лука также следует Марку, заменяя только слово «в подножие» (Лк. 20, 42-43). Благодаря убедительности аргументов Иисуса, ранняя христианская проповедь часто обращалась к текстам этого отрывка для донесения сходного смысла (особ. Деян. 2, 34-35; Евр. 1, 13).

### ***Б. Ветхозаветный контекст***

Большинство современных комментаторов отрицают достоверность Давидова авторства этого псалма, основываясь просто на том, что подзаголовки были добавлены к оригинальному тексту псалмов позднее. Несколько примеров этой общей тенденции к отрицанию см. в работах: L. C. Allen 1983: 86-87; Davidson 1998: 367; Dahood 1970: 114. Автор рассматривается как безликий некто, возносящий хвалу царю Израиля и молящийся за него. Однако это истолкование требует от всего остального текста псалма беспрецедентного уровня литературной гиперболы. Киднер (Kidner 1975: 392): «Те, кто отрицает принадлежность этого псалма перу Давида на основании того, что псалом этот звучит как пророчество о восшествии на престол, любопытным образом упускают из виду главное. Это действительно предсказание о восшествии на престол. Уникальность его в том, что изрекший его сам был царем и говорил о том, кто будет более чем царем». Ни один царь Израиля никогда не был столь близок к Богу, чтобы его можно было изобразить, хотя бы метафорически, сидящим одесную Бога. Терриен (Terrien 2003: 752) называет это «невероятно важным для еврейского образа мышления... свидетельствующим об исключительной степени близости между Богом и новым монархом». Триумфальная победа над врагами и облечение царя славой может относиться к земному царю из рода Давида (Пс. 109, 2-3) но Пс. 109, 4 использует слова и образы, вовсе неуместные даже по отношению к столь вознесенному Богом царю, как Давид (так и в Carson 1984: 467). Этот царь воплощает в себе вечное священство (Пс. 109, 4), в то время как законные цари из рода Давидова относятся к колелу Иудину, а не Левия, к которому должны принадлежать все священники. А в Пс. 109, 5 сказано, что Яхве находится одесную этого царя, как будто Бог и этот царь взаимозаменяемы! Наконец, этот монарх совершит то, что в других местах приписывается одному Богу: суд над народами и сокрушение правителей всей земли (Пс. 109, 6). Исходя из всего этого, Б. К. Дейвис (B. C. Davis 2000) делает вывод, что псалом этот чисто мессианский.

### ***В. Упоминание в иудейских источниках***

Дохристианские иудейские толкователи время от времени рассматривали этот псалом как мессианский, хотя не обязательно понимали его как пророчество о божественном Мессии. В Септуагинте перевод Пс. 109, 3, однако, «явно говорит о рождении бо-

жественного ребенка» (Нау 1973: 21). С другой стороны, *Завещание Иова* (*T. Job* 33:3), показывает, как Иов говорит о вечном царстве для него самого, с аллюзией на этот текст. В 1 Мак. 14:41 Симон, брат Иуды Маккавея, описан как вечный первосвященник – его роль была необычной, совмещающей политическое лидерство и священство. *Вознесение Моисея* (*As. Mos.* 6:1) называет хасмонейских царей теми, кто говорит о себе как о «священниках всевышнего Бога» (см. также *T. Levi* 8:3). Кумранские свитки не цитируют Пс. 110, 1 МТ непосредственно, однако образ Мелхиседека, с которым сравнивается вечное священство этого царя в четвертом стихе, играет в кумранской литературе важную роль. Один из документов, *11QMelchizedek*, полностью посвящен описанию Мелхиседека в ангельских или даже божественных образах. В целом о дохристианских ожиданиях иудеев относительно сына Давидова, см. Fitzmyer 1971b.

В послехристианском иудейском толковании выработалась безусловно мессианская трактовка Пс. 109, 2 (см. особ. *Gen. Rab.* 85, 9; *Num. Rab.* 18, 23; см. также таргум на Пс. 109), что позволяет предположить, что и первый стих рассматривался в том же свете (Davies and Allison 1988–1997: 3:254n23). Самое раннее упоминание в раввинистических текстах принадлежит Равви Ишмаэлю (ок. 100 н. э.), который приписывает этот псалом Аврааму. Однако Ишмаэль, будучи ревностным противником христианства, вероятно, предложил это истолкование ради того, чтобы опровергнуть использование этого текста христианами (см. Hengel 1995: 178–79). Более древнее мессианское истолкование, намеки на которое можно найти в дохристианских текстах, вновь возобладало после 250 н. э. Нет почти никаких сомнений, что оно не могло возникнуть в этот поздний период, с учетом господствовавшего в то время христианского истолкования (France 1971: 164–65).

### Г. Текстуальная история

Септуагинта дает достаточно буквальный перевод Масоретского текста. Наиболее достоверная версия Марка, которой следует и Матфей, удаляет определенный артикль перед первым употреблением слова «Господь» и подставляет *hypokatō* («под») вместо *hyporodion* («под ноги»), тем самым избегая свойственной LXX тавтологии: *hyporodion tōn podōn sou* («в подножие ног твоих»). Более умозрительное предположение высказали Дейвиз и Эллисон (Davies and Allison 1988–1997: 3:253): это изменение может быть заимствованием из Пс. 8, 7 LXX, псалма, который цитируется в Мф. 21, 16 в связи с Сыном Давида и имеет в таргуме мессианское значение.

### Д. Используемая герменевтика

Несмотря на то, что многие с этим не согласились бы, это представляется примером прямой связи пророчества и исполнения. Вновь см. В. С. Davis (2000), где автор выходит из ранее сложившегося тупика в дискуссии Джонсона (Johnson 1992), который настаивал на роли прямого пророчества на основании аналогии веры, и Бэйтмана (Bateman 1992), который настаивал на типологическо-пророческой герменевтике, исходя из предположения, что Давид изначально обращался к Соломону. Из более ранних исследований см. Delitzsch 1984: 3:185–86. Бог обращается к Мессии, говоря,

чтобы тот прсбыл на почетном месте до некоего будущего времени, когда все его враги будут повержены. Остальная часть псалма повествует о событиях, которые будут сопутствовать этому грядущему отмщению. Иисус исполнил часть Божьих обетований в свое первое пришествие как истинный Мессия, придя от Яхве и вернувшись на место одесную его. Он исполнит остальные обетования, когда вернется и будет вершить окончательный суд над всеми людьми, населяющими землю.

### *Е. Богословское применение*

Христология, несомненно, играет основную роль. Мессия – не простой смертный и даже не величайший из земных царей. Он обладает божественной природой. Бог во всевластии своем замыслил все именно так. Божий замысел включает и будущее установление совершенной справедливости во всей вселенной, по окончании времени, через этого Мессию, который одновременно и священник, и царь. Тогда враги Бога будут повержены, а народ Божий – вознагражден. В других частях Нового Завета также говорится о том, что Бог положит врагов в подножие ног *Иисуса* (1 Кор. 15, 25-28; Еф. 1, 22; Евр. 10, 13).

### **Мф. 23, 1-36**

Последний продолжительный отрывок повествования в Евангелии от Матфея охватывает главы 23 – 25. Изобличая лицемерие книжников и фарисеев, Иисус в этом отрывке часто обращается к ВЗ, ни разу не цитируя его явно. Мф. 23, 2, где упоминается Моисеево седалище, может быть отзвуком Втор. 17, 10, где народу Израиля заповедано поступать по слову священников, левитов и судей и слушаться их. Дальнейшее рассмотрение этого нелегкого стиха см. в работе: Powell 1995. Стих 3 может быть отголоском Мал. 2, 7-8, где сказано, что уста священников должны хранить знание, а народу следует искать наставления в законе у священников – что разительно отличалось от непослушания иудейских руководителей во дни Малахии. О ношении филактерий и о «воскрилиях одежд» (Мф. 23, 5), в ВЗ, см. Исх. 13, 2-16; Втор. 6, 4-9 и 11, 13-21. Ношение филактерий в виде коробочек, вероятно, возникло в результате чересчур буквального исполнения Втор. 6, 8 и 11, 18, в то время как Чис. 15, 38-39 описывает прецедент для украшения краев одежд.

Отмена неравенства среди народа Божьего (Мф. 23, 8-11) перекликается с одним из обетований о новом завете у Иеремии (Иер. 31, 33-34). Один учитель в Мф. 23, 8 может быть отзвуком Ис. 54, 13 (см. далее Derrett 1981). Один небесный Отец – вероятная аллюзия на единого Бога во Втор. 6, 4. Возвышение смиренных и принижение гордых (Мф. 23, 12) находит подобие в таких местах ВЗ, как Иов. 22, 29; Притч. 29, 23; Ис. 10, 33 и Иез. 21, 26. «Горе вам», обращенное к иудейским правителям, начинается с Мф. 23, 13 и может быть отзвуком Зах. 11, 17. О святости жертвенника и всего, что прикоснется к нему (Мф. 23, 19), см. Исх. 29, 37. О величии храма, обратитесь к 3 Цар. 8, 13; о доме, в котором обитает слава Божьего присутствия, сравните Пс. 25, 8 и Пс. 134, 21. Каждый из этих текстов помогает прояснить смысл Мф. 23, 21. О небесах как престоле Божьем, см. выше о Мф. 5, 34 и вновь сравните прежде всего

с Ис. 66, 1. Законы о десятине (Мф. 23, 23) основаны прежде всего на Лев. 27, 30 (см. также Чис. 18, 21-32; Втор. 14, 22-29; 26, 12-15). Более поздние упоминания о десятине в ВЗ, как и возникшая впоследствии устная Тора, основаны на этих текстах. Упоминание о суде, милости и вере – аллюзия на Мих. 6, 8, где вера соответствует смиренномудренному хождению пред Богом. Здесь Иисус мог иметь в виду и Зах. 7, 9. В Мф. 23, 24-30 могут быть слышны отзвуки нескольких различных текстов (Derrett 1986), но трудно уверенно утверждать это о каком-либо из них. Вероятно, наиболее впечатляющим сходством обладает Пс. 5, 10, где нечестивые сравнены с открытыми гробами (ср. Мф. 23, 27). Упоминание об Авеле в Мф. 23, 35 соответствует Быт. 4, 8. Большинство комментаторов, учитывая порядок следования книг в еврейском каноне ВЗ, считают, что Захария, упомянутый в этом стихе у Матфея – это Захария, сын Иодая, убитый в храме, что описано в последней книге иудейских писаний (2 Пар. 24, 20-21). Но это сделало бы слова Иисуса о Захариин, сыне Варахии, ошибочными. Поздняя раввинистическая традиция утверждала, что Захария, сын Варахиин, описанный в ветхозаветной книге, носящей его имя, также был убит в храме (напр., таргум на Плач. 2, 20; *Midr. Eccles.* 3:16). Полное рассмотрение разнообразных раввинистических подходов см. Blank 1937–1938; диапазон вариантов истолкования для того, что упоминает Матфей, см. Gundry 1967: 86–88. Так что вероятно, Иисус говорит о первом и последнем мучениках Ветхого Завета в хронологическом, а не каноническом порядке; в этом случае речь не идет о каком-либо конкретном тексте из ВЗ.

## Мф. 23, 37-39

Образы Мф. 23, 37, где Иисус желает собрать детей Иерусалима, как птица собирает птенцов своих под крылья, перекликается с такими образами, как, например, Втор. 32, 11; Пс. 35, 8; Руфь 2, 12; Ис. 31, 5 (полный список ссылок см. в работе Marshall 1978: 575). То, что дом евреев, то есть их храм, оставляется им пустым (Мф. 23, 38) – аллюзия на драматическую сцену в Иез. 10 – 11, в которой слава Господня покидает храм (см. France 1971: 332). Среди предыдущих предупреждений Бога об опустошении его дома: 3 Цар. 9, 7-8; Иер. 12, 7 и 22, 5.

– Мф. 23, 39 –

### А. Новозаветный контекст

До этого момента неизменной темой Мф. 23 был суд. К иудейским правителям было обращено порицание за лицемерие (Мф. 23, 1-36), а только что Иисус изрек приговор их наиболее священному зланию (Мф. 23, 38). Но в Мф. 23, 37 открывается Христос любящий, с печалью говорящий о том, как часто он желал

### Мф. 23, 39

Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.  
... благословен Грядый во имя Господне!

МТ Пс. 118, 26

בְּרִיךְ הוֹיָה הַבָּא בְּשֵׁם יְהוָה

LXX Пс. 117, 26

...εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.

СП Пс. 117, 26

Благословен грядущий во имя Господне!

утешить и питать этот народ, но их нежелание препятствовало этому. В Мф. 23, 39 виден луч надежды: Иисус завершает свои слова в храме обещанием о том, что они не увидят его более, пока не скажут: «благословен Грядый во имя Господне!» Хагнер (Hagner 1995: 679) называет последние слова Матфея в этой главе положительной нотой благодати и, следовательно, надежды. Большинство комментаторов видят здесь лишь вынужденное поклонение, сравнимое с Ис. 45, 23 (см. особ. Garland 1979: 208), но прямое истолкование этого восклицания – искренняя вера. Хотя во время входа Иисуса в Иерусалим в Вербное воскресенье собравшиеся не понимали истинного смысла события, их восклицания, цитирующие тот же стих, были искренним, прямо выраженным откликом и вряд ли могут быть вынужденными. Поэтому здесь может быть намек на что-то подобное Рим. 11, 25-27, где описано великое излияние веры в Иисуса среди евреев в завершение эпохи церкви. В Вербное воскресенье народ приветствовал Иисуса искренне, но без полного понимания; настанет день, когда народ будет славить его еще более искренне и с полным пониманием (см. Allison 1983, где отмечены межзаветные и раввинистические источники, указывающие на сходное истолкование и указана аналогия [напр., в Мф. 5, 26; 15, 59; 18, 30] с условными придаточными предложениями с *heōs*).

### ***Б. Ветхозаветный контекст***

См. выше о Мф. 21, 9.

### ***В. Упоминание в иудейских источниках***

См. выше о Мф. 21, 9.

### ***Г. Текстуальная история***

Несмотря на то, что этот стих принадлежит к части Евангелия, которая есть только у Матфея, он точно следует приведенному в LXX переводе Пс. 117, 26, как и в Мф. 21, 9, где он следовал Марку. Как отмечалось выше, LXX дает буквальный перевод МТ.

### ***Д. Используемая герменевтика***

Большинство того, о чем говорилось выше при обсуждении Мф. 21, 9, оказывается уместным и здесь. Этому тексту из ВЗ не предшествует ссылка на Писание или его исполнение. Как в Вербное воскресенье народ восклицал, приветствуя Иисуса – так же однажды народ будет приветствовать его с более полным пониманием, но теми же словами псалмопевца. Как уже отмечалось выше, это, по меньшей мере – очень яркая типология. Но поскольку «грядущий» стало словом, обозначающим Мессию, мы можем усматривать здесь и второй этап более явной схемы «предсказание-исполнение» в возвращении Христа. Этот вариант «двойного исполнения» не ограни-



чен сочетанием временного исполнения во времена ВЗ и последующего более полного исполнения при жизни Иисуса, как в случае с большинством обращений к тексту Исаии у Матфея; речь идет о частичном исполнении в первое пришествие Христа и втором, более полном исполнении, которое ожидается в его второе пришествие (см. Gundry 1994: 474).

### *Е. Богословское применение*

И вновь доля христологичности здесь зависит от того, использовано ли слов «грядущий» в значении мессианского обозначения. Если это так, этот текст можно использовать как еще одно доказательство мессианства Иисуса. Однако здесь, более чем в других примерах мессианской христологии у Матфея, видно явное указание на второе пришествие Христа, поэтому данный отрывок важен и для понимания эсхатологии евангелиста. Предусматривает ли эта эсхатология некое особое место для покаявшегося Израиля, который однажды признает Иисуса Мессией и тем обретет спасение, – зависит от истолкования титула, о котором идет здесь речь. Даже если здесь не имеется в виду спасение, этот отрывок по крайней мере говорит о Божьем всевластии и самораскрытии в Иисусе. Однажды его сущность будет явлена настолько открыто, что никто не сможет ее отрицать независимо от того, принял ли он Христа как Господа по доброй воле и присоединился ли к общению его истинных последователей.

### **Мф. 24, 1-31**

Заявление Иисуса о том, что Бог оставляет храм, естественно переходит в пророчество о его буквальном разрушении (Мф. 24, 1-2). Ученики, что также естественно, спрашивают его об этом (Мф. 24, 3); эсхатологическая проповедь на Елеонской горе составляет ответ Иисуса (Мф. 24, 4-25.46). Даниил, как и ученики, задавал некогда вопрос о времени конца (Дан. 12, 6). Елеонская гора – уместное с богословской точки зрения расположение для этих слов, с учетом того, что должна была «претерпеть» эта гора, когда Мессия придет судить врагов своих (Зах. 14, 4). Войны, которым «надлежит быть» (Мф. 24, 6), могут быть отзвуком подобной фразы, использованной в описании эсхатологического Божьего царства в Дан. 2, 45 Θ. О том, как восстанет народ на народ (Мф. 24, 7а), ср. 2 Пар. 15, 6; о царстве против царства (Мф. 24, 7б) см. Ис. 19, 2 и Дан. 7, 23-24. О гонениях на народ Божий (Мф. 24, 9) ср. Дан. 7, 25. Слова о необходимой стойкости (Мф. 24, 13) могут переключаться с Дан. 12, 12 Θ. «Мерзость запустения» в Мф. 24, 15 явно указывает на ужасы, предсказанные в Дан. 9, 27 и повторно – в Дан. 11, 31 и 12, 11, причем Иисус упоминает имя пророка. В ВЗ эти слова встречаются в контексте знаменитого, но поразительно сложного пророчества Даниила о семидесяти «седмицах лет» (т. е., 490 годах [Дан. 9, 24-27]). Семь раз по семижды десять – скорее всего, символическое число, обозначающее полноту времени, а мерзость связана с чем-то, что будет «на крыле», предположительно – храмового здания, поскольку Иерусалиму и его храму предречено разрушение (Дан. 9, 26; о значении этого текста, см. Baldwin 1978: 168–72). В 1 Мак. 1, 54 это пророчество

рассматривается как исполнившееся при осквернении храмового святилища Антиохом Епифаном, селевкидским правителем, который принес свинью в жертву на еврейском жертвеннике и разграбил столицу в 167–164 до н. э. Иисус имеет в виду не менее ужасные события, сопутствующие разрушению храма в первом веке; в самом деле, римские войска вновь осквернили здание и снесли его до основания в 70 году н. э. (ср. Лк. 21, 20). Ученики говорят о храме, который виден с Елеонской горы. Тогда Иисус предсказывает его разрушение. Лука недвусмысленно говорит именно таким образом. В контексте высказывания ничто не дает оснований говорить о храме, который, будучи восстановлен столетия спустя, вновь подвергнется разрушению. Апостолы естественно связали разрушение храма с «кончиной века» (Мф. 24, 3), даже если сам Иисус разделяет эти два момента в проповеди (см. Carson 1984: 488–95). Предсказание о разрушении храма, конечно, присоединяет Иисуса к длинной череде пророков (ср. Мих. 3, 12; Иер. 7, 8-15; 9, 10-11; 26, 6.18; см. Davies and Allison 1988–1997: 3:335). Слова и образы, которыми в Мф. 24, 16-18 описано бегство из Иерусалима, могут быть отзвуком описания бегства семьи Лота из Содомы и Гоморры (Быт. 19, 17), особенно упоминанием о том, что не следует возвращаться. Ужасы жизни в осажденном городе (Мф. 24, 21) изображены откровенно и отвратительно, примером чему может быть Втор. 28, 53-57. Стих 21 также содержит аллюзию на Дан. 12, 1, где говорится о бедствии, или тяжком времени, какого не бывало «с тех пор, как существуют люди», до времени повествования. О появлении лжеучителей ср. Втор. 13, 1-3; а об образах явления Господа, стрела которого подобна молнии, см. Зах. 9, 14; отзвуки этих двух текстов можно услышать в Мф. 24, 24 и 27.

Четыре строки Мф. 24, 29, напечатанные в «Греческом Новом Завете» Объединенного библейского общества с отступом, содержат поэтическую аллюзию на Ис. 13, 10, перекликающуюся с Ис. 34, 4. Первый из отрывков буквально звучит: «Звезды небесные и их созвездия не дадут от себя света; солнце померкнет при восходе (или 'при выходе') своем, и луна не прольет света своего». Ближе всего к цитированию подходит место из Матфея, где сказано, что луна не даст света своего, где свет обозначен греческим словом, отличным от употребленного в LXX. Однако о тлении и падении звезд говорится уже в Ис. 34, 4. Подобно этому, в Иез. 32, 7 сказано: «И когда ты угаснешь, закрою небеса и звезды их помрачу, солнце закрою облаком, и луна не будет светить светом своим». В Иоил. 2, 10.31 и 3, 15 говорится о помрачении солнца и луны, о том, что они более не будут давать своего света, или о том, что звезды более не воссияют. Сотрясение небес было стандартным образом иудейской эсхатологии, ср. далее Иез. 32, 7-8; 2 Езд. 5, 4; *1 En.* 80:4 и *As. Mos.* 10:5 (W. C. Allen 1907: 258). Поэтому трудно согласиться с тем, что в переводе NIV этот текст заключен в кавычки как цитата. Более уместным описанием избранной Матфеем формы было бы не цитирование, а подборка из нескольких аллюзий.

Мф. 24, 30 содержит возможные ссылки на ВЗ еще до единственной в этой главе настоящей цитаты. Знамение Сына Человеческого на небе может восходить ко знамени (или знаку) для народов о возвращении изгнанников в Ис. 11, 12, хотя здесь лучше говорить о концептуальном сходстве, чем об отзвуке как таковом, и тем более – об аллюзии (ср. Ис. 18, 3; см. Glasson 1964). Середина Мф. 24, 30 выглядит как аллюзия на Зах. 12, 10, заимствуя из LXX слова, означающие «восплачут» и «все племена». По-

сле цитаты как таковой в окончании Мф. 24, 30, к дальнейшим упоминаниям ВЗ в этой главе относятся отзвуки Ис. 27, 13, где трубит великая труба, возвещая день избавления (Мф. 24, 31а), аллюзию на собрание Израиля во Втор. 30, 4; Зах. 2, 6 (Мф. 24, 31b), и воспоминание об истории Ноя и потопа в Быт. 6, 13 – 7, 24 (Мф. 24, 37). См. также Быт. 9, 29 о «днях Ноя» здесь и в Мф. 24, 38; подробное рассмотрение возможных ветхозаветных источников элементов эсхатологической проповеди Иисуса во всех трех синоптических Евангелиях, см. Evans 1992. Близость дня Господнего (Мф. 24, 33) было, конечно, обычным для ВЗ пророчеством (об этом см. Vauckham 1980).

– Мф. 24, 30 –

### А. Новозаветный контекст

Мф. 24 содержит множество трудных для толкования мест, по поводу которых возникло столько же истолкований, сколько существует представлений о библейской эсхатологии в более общем смысле (хороший обзор евангельских истолкований см. в работе Turner 1989). Основной вопрос спора состоит в том, какие детали предсказания Иисуса относятся к событиям первого века, какие – к событиям, оставшимся в будущем, а какие – и к тем, и к другим. Тем не менее, большинство истолкователей, как современных, так и на протяжении истории церкви, согласны с тем, что в Мф. 24, 29-31 приведено описание пришествия Иисуса в завершение известной нам истории человечества. То, что в Мф. 24, 29 Матфей употребил «вдруг, после скорби дней тех», побуждало некоторых истолкователей воспринимать Мф. 24, 29-31 как предсказание событий первого века, особенно если бедствия, описанные в Мф. 24, 15-27, воспринимать как страдания, связанные с разрушением храма в 70 н. э. Наиболее достойно внимания предположение о том, что пришествие Сына Человеческого в Мф. 24, 30 – это невидимое пришествие Иисуса для суда над Израилем во время римского вторжения

---



---

#### Мф. 24, 30

...καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ, καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς.

... тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою.

#### МТ Дан. 7, 13-14

הַזֶּה הַיּוֹת בְּחֻזֵי לִילְיָא וְאָרוּ עַם־עַנְנֵי שְׂמִיָּא בְּבַר אֲנָשׁ אֲתָה הוּא וְעַד־עֵתִיק יוֹמִיָּא מְטָה וְקִדְמוּהִי הַקְּרִבוּהִי:  
 וְלֵה יְהִיב שְׁלֹשׁ וְיִקָּר וּמְלָכוֹ וְכָל עַמְמִיָּא אֲמִיָּא וְלִשְׁנָיָא לֵה יִפְלְחוּ

#### LXX Дан. 7, 13-14

...ἑθεώρουεν ἐν ὄραματι τῆς νυκτὸς καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ καὶ ἔδόθη αὐτῷ ἐξουσία καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα δόξα αὐτῷ λατρεύουσα.

#### СП Дан. 7, 13-14

Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему.

---



---

в Иерусалим в 70 г. н. э. Далее утверждают также, что явление Сына Человеческого на облаках в Дан. 7, 13, цитируемом здесь – это описание его личного пути к престолу Божьему, а не публичного явления в пришествии на землю (напр., France 1985: 343–44; N. T. Wright 1996: 360–65; см. также ниже).

С другой стороны, Мф. 24, 23-27 предостерегает нас от истолкования второго пришествия Христа как чего-то отличного от события, столь же явного для земли, как удар молнии, исходящей от востока и видной до запада (Мф. 24, 27). Мф. 24, 29 описывает катаклизмы космического масштаба, а Мф. 24, 30 говорит о знамении Сына Человеческого на небе, от которого восплачут все народы земли. Несомненно, это образные пророчества, но, взятые вместе, они указывают на изменения более катастрофические, нежели обычная война (в противовес версии этого истолкования у Н. Т. Райта см. некоторые из статей в сборнике: Newman 1999, особ. Allison 1999). Иисус вскоре процитирует этот же отрывок из Даниила снова, добавляя фразу «сидящего одесную силы» (т. е. Бога) вне ветхозаветного контекста, так что Христос *сперва* находится в Божьем присутствии, а *затем* грядет на облаках, предположительно – перед сошествием с небес на землю. Это изображение богоявления, «которое, с точки зрения человечества, всегда происходит с небес» (Beasley-Murray 1993: 430; ср. Davies and Allison 1988–1997: 3:351–52). Наиболее уместно предположить, что и здесь имеется в виду то же самос. В то время ангелы соберут всех искупленных, уже пребывающих на небесах, чтобы те встретились с Иисусом и присоединились к его возвращению на землю, к его народу, все еще живущему на ней. Об употреблении Иисусом титула «Сын Человеческий» вообще и о его происхождении, см. выше.

Слово «вдруг» в Мф. 24, 29 указывает, что великая скорбь, о которой говорит Иисус, начинается с событий 70 года н. э. и продолжается до возвращения Христа в конце времен. Иначе говоря, оно заключает в себе все время между первым и вторым пришествием. В конце концов, если бы великая скорбь была просто несколькими годами тяжких страданий непосредственно перед вторым пришествием, непонятно зачем стоило бы тогда говорить о том, что такой скорби более не будет (Мф. 24, 21): само собой, такого более не будет, ведь пришествие Христа положит конец самой возможности бедствий. Но если великая скорбь относится к событиям, которые начинаются с 70 г. н. э., то смысл этой фразы оказывается глубоким и важным. Ни до, ни после разрушения Иерусалима «столь большая часть населения великого города не бывала настолько тщательно и безжалостно истреблена и поработана» (Carson 1984: 501). Это не утверждение, будто все периоды истории церкви были равно исполнены страданий для христиан, и не отрицание того, что в конце этого продолжительного периода бедствий ожидается период особенно острых страданий (о котором подробно говорится в Откровении, где этот период также назван великой скорбью); скорее – это согласие с 2 Тим. 3, 12 в том, что «все желающие жить благочестиво во Христе Иисусе будут гонимы». Несколько таинственные строки Мф. 24, 32-36 подчеркивают эти выводы. Знамения могут свидетельствовать о приближении конца (Мф. 24, 32-33), однако они никогда не дадут нам возможности рассчитать время его наступления (Мф. 24, 36). Поколение, к которому обращается Иисус, не исчезнет до того как сбудутся все предварительные события, которым должно быть перед вторым пришествием (Мф. 24, 34). То, что «все сие» в Мф. 24, 34 не включает в себя возвращение Христа,

разъясняется в Мф. 24, 33, где также упоминается «все сие». Однако то, о чем говорится, позволяет осознать, что конец близок, что он «при дверях». Было бы бессмысленно говорить: «Когда увидите, что Христос вернулся – знайте, что конец близок». Поэтому «сие» должно обозначать предваряющие события, описанные в Мф. 24, 4-28, которые предшествуют катаклизмам космического масштаба, непосредственно предшествующие его возвращению (Мф. 24, 29-31). Итак, после разрушения храма все было готово к возвращению Христа (см. Ridderbos 1987: 449; Cranfield 1977: 408-9; Gundry 1993: 746). Однако же он еще не вернулся, и мы не можем предсказать, когда именно это произойдет. Зная лишь то, что это будет неожиданностью для многих (Мф. 24, 37-42); а остальная часть проповеди Иисуса подчеркивает то, сколь важна верность Богу в жизни, чтобы христиане были готовы, когда бы ни настало пришествие (Мф. 24, 43 – 25, 46).

Здесь Матфей в основном следует тексту Марка. Мк. 13, 26 содержит ту же цитату, за исключением «небесных» после «на облаках». В Лк. 21, 27 воспроизведена чуть сокращенная цитата Марка. Эта же цитата будет употреблена вновь в контексте суда над Иисусом перед иудейским первосвященником Каиафой (Мк. 14, 62; Мф. 26, 64; Лк. 22, 69). Ни в одном из текстов не содержится формальной вводной фразы или какой-либо прямой ссылки на Писание; Иисус просто говорит слушателям: «Вы увидите» и затем переходит к отрывку из Дан. 7, 13.

### ***Б. Ветхозаветный контекст***

Седьмая глава книги пророка Даниила описывает странное сновидение о четырех зверях, каждый из которых представлял одну из сменявших друг друга империй, а последний представлял собой ужасную империю «конца времен», на которой и завершится человеческая история. Эта последняя империя наиболее разрушительна, наиболее враждебна Богу и его народу и подлежит наиболее суровому суду Божьему. Среди этой общей картины встречаются несколько проблесков неба, напоминая Даниилу о всевластии Божьем невзирая на явление ужасов безбожия на земле. В Дан. 7, 9-10 «поставлены были престолы» (в еврейском тексте здесь употреблена форма двоичного числа, что стало причиной множества рассуждений о том, кто мог бы сесть на престол суда рядом с Яхве). Недавние исследования предполагают, что этот текст был ключевым фактором создания в монотеизме достаточной гибкости для принятия полной божественности Иисуса в *еврейском* христианстве (см. Hurtado 1988, особ. стр. 71-92). Бог описан как «Ветхий Днями», подобный судье в зале суда, открывающий книги, в которых, предположительно, содержится полное описание поступков людей. В Дан. 7, 13 пророк видит «как бы Сына Человеческого» – то есть обладающего человеческим обликом, – который грядет на облаках небесных и приведен прямо в присутствие Ветхого Днями. Это действительно особый человек! Более того, ему даны власть и слава, господство над всеми народами земли, вечное владычество и нерушимое царство (Дан. 7, 14). Трудно представить себе, чтобы здесь могла идти речь о ком-либо кроме самого превознесенного из людей, причем он описан образами, которые в иных местах употребляются лишь для описания самого Бога. Лонгман (Longman 1999: 186-88) отмечает сходные обращения к образу «божества, грядущего на облаках» как в ВЗ,

так и вне его – такие выражения часто используются для обозначения божества. Подобным образом, С. Ким (S. Kim 1985: 69) видит в словах Даниила и Иисуса в этом тексте описание Бога Сына. Правда, когда Даниил просит об истолковании этого видения, ему говорят, что «примут царство святые Всевышнего и будут владеть царством вовек и веки веков» (Дан. 7, 18; ср. 7, 22) – объяснение, которое во дни Даниила указывало бы на верных израильтян. Именно это понимание заняло господствующие позиции в среде ученых-критиков (см., напр., Porteous 1979: 111; Seow 2003: 108–9). Лакок (Lacosque 1979: 146) считает, что «Сын Человеческий – это олицетворение праведников, совершенный образ праведного человека». Вероятно, вторая по значимости гипотеза – та, что речь идет об архангеле, таком, как Михаил (см., напр., Goldingay 1989: 169–72). Однако принять Божье царство и вечно обладать им – это не то же самое, что обрести полную власть и господство над каждым человеком на земле. Стих 27 говорит о величии *других* царств, переданном тем же святым, но лишь Бог достоин поклонения и повиновения. Тем не менее, образ в Дан. 7, 13-14 лучше всего воспринимается в индивидуальном истолковании – божественный, мессианский правитель Божьего народа, устанавливающий царство свое на земле во всей его полноте, ради святых (так, напр., Young 1949: 154; теперь отстаивается и в Miller 1994: 207–9).

### **В. Упоминание в иудейских источниках**

О дохристианском значении Дан. 7 и Сына Человеческого до сих пор идут дебаты. В эфиопской Книге Еноха Сын Человеческий предстает как несомненно божественная, мессианская, избранная личность – особенно в 46, 1-3; 48, 5-7; 62, 6-8 – но эти отрывки принадлежат к разделу книги («Подобия») которые могут быть послехристианской вставкой (что отражено в отсутствии этого раздела эфиопской книги Еноха в несомненно дохристианских манускриптах Еноха, найденных в Кумране). В *Четвертой книге Ездры* 12:31–33 и 13:1-3 отражены те же взгляды, но эти тексты были почти несомненно написаны по следам событий 70 года н. э. И 11Q13 II, 18, и Ezek. Траг. явно принадлежат к дохристианскому периоду и придерживаются мессианского истолкования, хотя последний и известен нам лишь из вторых рук, по цитате у христианского историка Евсевия. Тексты *Sib. Or.* 5, Таргума на Пс. 79 и Чис. 24, 7 LXX могут указывать на дохристианское мессианское истолкование образа Сына Человеческого (Norbury 1985), но в каждом из этих случаев возникают затруднения с датировкой или истолкованием.

С другой стороны, личностное истолкование Дан. 7, 13-14 преобладает в ранней раввинистической литературе (см. особ. *b. Sanh.* 98a, согласно которому, если Израиль будет достоин, Мессия грядет на облаках; если же нет – смиренно, верхом на осле). Маловероятно, чтобы эта гипотеза возникла после того, как христианство прямо применило эти образы к Иисусу. Более того, эта точка зрения преобладала в иудаизме большую часть средневекового периода. Соборное истолкование, согласно которому Сын Человеческий – это просто Израиль, не отмечалось в иудаизме до средневековья; более ранние сторонники этой версии, начиная с Ефрема Сирина в четвертом веке, были на самом деле христианами (история этого: см. Collins 1993).

### *Г. Текстуальная история*

Матфей воспроизводит LXX даже более точно, чем это делает его источник, Марк. В Мк. 13, 26 буквально сказано: «в облаках», в то время как у Матфея и в LXX – «на облаках». И, как было отмечено выше, Матфей сохраняет «небесных», опущенное у Марка. Однако в LXX две части цитаты следуют в обратном порядке: «на облаках небесных шел он, как бы Сын человеческий». Матфей также слегка изменил вторую часть предложения: «Сына Человеческого, грядущего...»

### *Д. Используемая герменевтика*

Поскольку не было использовано никакого формального вступления, готовящего читателя к цитате из Писания, можно говорить просто о том, что Иисус использует библейские слова и образы для описания своего возвращения. С другой стороны, контекст Дан. 7, 13 – очевидно пророческий. Даниилу дано было сновидение или видение будущего, и частичное изъяснение увиденного после пробуждения. Даже и до сего дня не случилось ничего, что можно было бы счесть хотя бы отдаленно напоминающим исполнение пророчества Даниила. Поэтому уместно будет говорить о прямом предсказании, которое исполнится лишь с наступлением событий, о которых говорит Иисус. Когда он вернется, он грядет на облаках небесных, как мессианский Сын Человеческий, и придет, чтобы править всем миром. Однако в той мере, в которой Дан. 7, 13 описывает невидимые события, происходившие у престола Божия, можно говорить о типологии между этим образом и образом Христа. Аллюзия на Зах. 12, 10 ранее, в Мф. 24, 30, устанавливает соотношение «от более сильного доказательства» между употреблением этих слов в Ветхом и Новом Заветах (Carson 1984:505), поэтому, возможно, такое же соотношение предполагается и с Дан. 7, 13. Возвращение Сына Человеческого может быть еще более славным, чем его восшествие к Отцу.

### *Е. Богословское применение*

В этом сияющем образе сочетаются христология и эсхатология. Иисус – превознесенный, божественный Сын Человеческий и Мессия, который однажды вернется с небес точно так же, как он вскоре вознесется на небеса (ср. Деян. 1, 1-11). Когда это случится, начнется разворачиваться необратимая цепь событий, ведущая к последнему суду над всеми народами земли, который будет вершить Иисус. Тогда все восплачут: его народ – от радости, а враги его – от скорби, потому что поймут, что судьба их решена (см. Нагнер 1995: 714). Невзирая на обилие в истории церкви лжепророков, явление которых предсказывает сам Иисус (Мф. 24, 23-24), никто не может знать времени, когда это произойдет, поэтому все должны быть готовы. Оно может настать когда угодно!

## **Мф. 25, 1-46**

Бога уже сравнивали с женихом в притче о десяти девах (Мф. 25, 1-13), в таких текстах ВЗ, как Ис. 54, 4-6; Иез. 16, 8.45 и Ос. 2, 19. Можно говорить об этом как об устоявшейся метафоре, каковые Иисус часто использовал в своих притчах (см. Blomberg 1990b: 37). Мотив отложенного конца был в центре нелегких рассуждений иудеев с VIII века до н. э., поскольку многочисленные пророки в Писаниях провозглашали близость дня Господня (см. Vauckham 1980). В притче о талантах (Мф. 25, 14-30) может звучать отдаленный отзвук Притч. 9, 9, особенно в Мф. 25, 29, о мудрых, которые приобретут еще больше мудрости. История об агницах и козлах (Мф. 25, 31-46) может в Мф. 25, 31 содержать аллюзию на Втор. 33, 2 LXX, где говорится о том, что Господь воссиял, и ангелы были одесную его. Или, возможно, в виду имеется Зах. 14, 5, где говорится о пришествии Господа и всех святых сго с ним. Отделение овец от козлов в Мф. 25, 32 может быть аллюзией на Иез. 34, 17-19. Стихи 35-36, вероятно, содержат аллюзию на Ис. 58, 7, где говорится об угодном Господу посте, суть которого – разделить пищу с голодным, дать приют скитальцу, одеть нагого. Уход народов в муку вечную или жизнь вечную (Мф. 25, 46) построен на понятийном фоне воскресения праведников и грешников для вечной жизни или вечной гибели соответственно в Дан. 12, 2.

## **Мф. 26, 1-30**

Далее мы переходим к повествованию о последней вечере Иисуса с учениками (об этом см. Marshall 1980). Об установлении Пасхи см. Исх. 12 (дополнительные законы, связанные с этим см. в Лев. 23, 4, 8; Чис. 9, 1-14; Втор. 16, 1-8). Слова Иисуса, обращенные к тем, кто порицал женщину, щедро помазавшую его благовониями (Мф. 26, 11), содержат явную аллюзию на Втор. 15, 11а. Нищие действительно всегда будут среди нас, но остальная часть стиха во Второзаконии заповедует Божьему народу быть щедрым по отношению к братьям и сестрам по вере и ко всем нуждающимся в их земле. Так что цель комментария Иисуса – не в том, чтобы препятствовать благотворительности, но в том, чтобы напомнить ученикам, что бедным помогать можно и должно регулярно, а здесь имеет место особенная, уникальная возможность послужить ему перед смертью (см. далее Sugirtharajah 1990). Матфей далее усматривает типологическое исполнение пророчества, причем в Мф. 26, 15 упоминаются тридцать сребреников (см. Мф. 27, 9-10, цит. Зах. 11, 12). Тридцать сиклей серебра, которые должен был выплатить пострадавшему рабу владелец быка, боднувшего его (Исх. 21, 32), – скорее всего, просто совпадение. О происхождении обычая использовать опресноки в обряде празднования Пасхи (Мф. 26, 17) см. Исх. 12, 14-20. Хотя словесного сходства и нет, Мф. 26, 23 кажется отзвуком Пс. 40, 10: «Даже человек мирный со мною, на которого я полагался, который ел хлеб мой, поднял на меня пяту». События, поворачивающиеся против Сына Человеческого, «как писано о нем» (Мф. 26, 24), могут быть аллюзией на Песни Раба Божьего в Ис. 42-53, теперь, когда образы Раба Божия и Сына Человеческого связаны между собой. В особенности на ум приходит Ис. 53, 9, а также Пс. 21, 8.9.17-19, особенно с учетом того, что этот псалом будет несколько раз испол-



зован Матфеем типологически в повествовании о распятии (см. ниже). Кровь завета в Мф. 26, 28 также содержит важные аллюзии на Пасху (особ. Исх. 24, 8), указывая при этом и на новый завет Иеремии (Иер. 31, 31). Хэм (Ham 2000) считает, что двумя основными текстами, на которых была основана устроенная Иисусом уникальная пасхальная вечеря, – это Ис. 53, 11-12 и Иер. 3, 31-34. В Зах. 9, 11 также упоминается «кровь завета твоего». Пасхальное служение как таковое было выстроено вокруг четырех обетований в Исх. 6, 6-7а, причем в связи с каждым из них следовало отпить из одной из четырех чаш вина. Чаша в Мф. 26, 27, очевидно, была третьей, той, которая пьется сразу после вечера в связи с Божьим обетованием искупить свой народ. Гимны, воспетые перед уходом на гору Елеонскую (Мф. 26, 30), вероятно, были к тому времени устоявшейся частью пасхальной традиции и соответствовали Пс. 112 – 117 (вероятно также, что Пс. 112 – 113 пелись раньше, а Пс. 114 – 117 – во время праздника). Основные источники пасхальной агады или литургии см. в работе: Bahr 1970. Недавний пересмотр того, что можно отнести к I веку и как соотносить эту реконструкцию с описаниями у Марка и Матфея см.: Theiss 1994.

## Мф. 26, 31-35

– Мф. 26, 31 –

### А. Новозаветный контекст

После празднования последней вечера, Иисус предрекает, что все двенадцать учеников «соблазняются» о нем в эту же ночь (Мф. 26, 31а). Это, очевидно, включает и их рассеяние – то есть бегство от него, подобное бегу овец без пастыря (Мф. 26, 31b), но Иисус обещает встретиться с ними снова после своего воскресения (Мф. 26, 32). Петр возражает, говоря, что даже если все остальные покинут Христа, он не соблазнится, останется рядом с ним (Мф. 26, 33). Однако Иисус лучше знает, что произойдет, и предсказывает отречение Петра (Мф. 26, 34). Все двенадцать единогласно утверждают, что они так не поступят (Мф. 26, 35), но последующие события полностью подтвердят правоту Иисуса. После того, как Иисус схвачен в Гефсиманском саду, все ученики оставляют его и бегут прочь (Мф. 26, 56). Здесь Матфей снова следует Марку, который использует ту же цитату в слегка иной форме (Мк. 14, 27). Оба евангелиста предваряют цитату словом «написано», явным свидетельством того, что они осознанно цитируют Писание.

---

### Мф. 26, 31

Πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποιμνῆς.

... поражу пастыря, и рассеются овцы стада.

MT Зах. 13, 7

הַיְהוָה יִפְּצֵן אֶת-הַרְעֵמָה וְיִסְּפֵץ אֶת-צֹאֵן הַצֹּאן

LXX Зах. 13, 7

...πατάξετε τοὺς ποιμένας καὶ ἐσκοπάσατε τὰ πρόβατα.

СП Зах. 13, 7

...порази пастыря, и рассеются овцы!

---

## ***Б. Ветхозаветный контекст***

Отрывок Зах. 9 – 14 составляет апокалипсическую часть этого пророческого труда. В одиннадцатой главе сам Захария изображен как символический пастырь, пасущий стадо, то есть народ Божий. По причине мятежа народа Бог предсказывает разрыв единства между севером и югом, между Израилем и Иудой (Зах. 11, 14). В Мф. 27, 9-10 будут цитироваться стихи из предшествующего контекста (Зах. 11, 12-13), типологически примененные к Иисусу и событиям, связанным с предательством его Иудой. Однако в Зах. 12 пророк обращает взор далее суда над своим народом – к поражению его врагов. В то время народ Израиля будет плакать слезами покаяния (Зах. 12, 10) – именно такие образы Иисус недавно использовал в проповеди на Елеонской горе (Мф. 24, 30). Зах. 13 начинается с прямого упоминания о «том дне» – эсхатологическом будущем мессианской эпохи. Дом Давидов к тому времени будет очищен от всякого греха и нечистоты (Зах. 13, 1). Идолы будут истреблены с этой земли, а с ними и лжепророки (Зах. 13, 2-6). Но и тогда необходим будет дальнейший суд: две трети народа погибнут, и останется только незапятнанная его часть (Зах. 13, 7-9). Выжившие будут знать Бога и следовать за ним, и Господь придет и сам будет править среди них (Зах. 14).

Кто же этот пастырь, чьи овцы будут рассеяны? Большинство критиков придерживаются вывода о том, что это один из царей из рода Давида, чье правление было насильственно прервано в VI веке до н. э. (Meyers and Meyers 1993: 385–87). Чистым остатком может также считаться еврейский народ, вернувшийся в свою землю после изгнания. Но если Зах. 12, 10 готовит нас к истолкованию гл. 13, то пораженный пастырь и есть тот, «которого пронзили», что куда более соответствует описанию распятия Иисуса, чем кончине любого из царей Израиля, бывших прежде него (McComiskey 1998: 1214, 1223). Более того, «на ближнего Моего» в Зах. 13, 7 наиболее естественно истолковать как упоминание о ком-то из сторонников Бога, а не о порочном царе, подлежащем каре (Keil 1984: 397). Р. Л. Смит (R. L. Smith 1984: 283) подводит итог: «Наступает день, когда поставленный Богом вождь Израиля будет поражен, а народ – рассеян». Глава 34 Книги пророка Иезекииля, где идет речь о мессианском пастыре, также может способствовать пониманию и истолкованию текста Захарии. Итак, как исторический, так и литературный контекст, а также и образы, употребленные в самом тексте, указывают на мессианский характер пророчества. Кук (Cook 1993) предполагает наличие истории предшествующего предания, согласно которой главы 11 и 13 имели изначально иной смысл; он, однако, уверен, что в законченной, канонической форме Захарии расположение частей говорит об их взаимосвязи в описании Мессии.

## ***В. Упоминание в иудейских источниках***

Зах. 13, 7 прямо упоминается лишь в одном несомненно дохристианском иудейском источнике, но там этот текст приведен в предположительно мессианской трактовке. Франс (Franse 1971: 177), однако, полагает, что в этой рукописи речь идет о гонениях на Учителя Праведности, отдельного от двух мессий. Кумранский документ CD-B XIX, 7-11 звучит так:

*«Пробудись, меч, против пастыря моего, и против мужа, который дружен со мной – пророка Божьего – порази пастыря и рассей стадо, и я верну руку мою на малых». Те, кто верен ему – это бедные овцы стада. Они избежат гибели в век посещения, но оставшиеся будут преданы мечу, когда придет мессия Аврона и Израйля.*

Ассоциация пастырского мотива с мессианским истолкованием подкрепляется и 4Q521, потому что, согласно, по крайней мере, одному ключевому истолкованию этого краткого фрагмента, здесь предсказано, что Божий Мессия будет «пасти» членов общины Кумрана в последние дни (Davies and Allison 1988–1997: 3:486).

Среди послехристианской иудейской литературы, таргум на Зах. 13, 7 более однозначно воспринимает пастыря как наследника Давида, но без положительных взаимоотношений между Богом и царем, которые предполагаются в самом тексте Захарии: «О, меч! Будь явлен против царя и против князя, ближнего его, равного и подобно-го ему, говорит Господь Саваоф: порази царя, и князя рассеются, и Я нанесу сокрушительный удар по прихлебателям». Только ко времени написания Талмуда можно найти явно мессианское истолкование, по крайней мере – «того, которого пронзили» в Зах. 12, 10 и кто, предположительно, вновь упоминается в Зах. 13, 7 (*b. Sukkah 52a*). Еще позже, ибн-Эзра будет описывать пастыря из Зах. 13, 7 в том же ключе и определит его как Мессию Бен-Иосифа (R. L. Smith 1984: 283–84).

### ***Г. Текстуальная история***

Дословно в МТ написано так: «Порази пастыря, и рассеются овцы». В LXX изменены три ключевых слова: повеление становится множественным («порадите»); прямое дополнение становится множественным («пастырей»), а предсказание – повелительным («рассейте»). Несколько необычно то, что Марк (а не Матфей) восстанавливает две из трех форм еврейского оригинала («пастыря» и «рассеются»), при этом заменяя первое повеление формой будущего времени единственного числа («поражу»). Это, однако, может быть обоснованным выводом из Зах. 13, 7b-9: грядущая кара Божья в каком-то смысле включает в себя как поражение пастыря, так и рассеянных овец. Арчер и Чирихиньо (Archer and Chirichigno 1983: 163–64) отмечают: «Те, кому ранее в этом стихе было указано поразить, делают это лишь как исполнители воли и замысла Бога». Матфей следует Марку, но ставит «рассеются» перед «овцы» (как и в МТ, и в LXX) и добавляет «стада» после «овцы», вероятно – чтобы подчеркнуть, что речь идет об Израиле. Дейвиз и Эллисон (Davies and Allison 1988–1997: 3:485), однако, полагают, что в этом изменении Матфей просто следует тексту LXX A.

### ***Д. Используемая герменевтика***

Если бы мы могли быть уверены, что Захария говорил только о царе из рода Давида, жившем во времена ВЗ, перед нами был бы еще один пример типологии. Однако, поскольку образы пастыря и «того, которого пронзили» в главах 11 – 12 готовят нас к пониманию главы 13, а также эсхатологического контекста глав 12 – 14, трудно

утверждать, что Зах. 13, 7 исполнился хотя бы частично в какой-либо дохристианской исторической личности. Напротив, обобщающий образ из глав 11 – 13 выходит далеко за пределы, доступные самому Захарии или любому царю-человеку, сплетаясь вокруг образа Иисуса как распятого Мессии. Именно в этом контексте Иисус и упоминает это место Писания, видя в будущем рассеяние апостолов после своего ареста – первого из неминуемых событий, которые повлекут за собой его казнь. Это выглядит как прямое пророчество-предсказание, исполнившееся непосредственным образом. Самое меньшее, Кумран свидетельствует о наличии «современного Матфею более широкого эсхатологического прочтения, к которому он мог обращаться в апологетических целях» (Keener 1999: 635). Отличительная черта Нового Завета заключается в том, что добрый пастырь, которого отвергли, принимает на себя кару, заслуженную злым пастырем, чтобы произвести эсхатологическое преображение, описанное в Зах. 9 – 14 (Boda 2004: 515).

### ***Е. Богословское применение***

Итак, Иисус – Добрый Пастырь, не только как пастырь своего стада, но и как правитель своего народа. Он – мессианский Царь, который однажды воздаст возмездие врагам Бога и собственным палачам, но сейчас добровольно отдает себя на смерть – смерть, в которой Матфей видит заместительное искупление за грехи мира (см. особ. Мф. 20, 28; 26, 28). Как исполнение Писания, все это остается частью Божьего замысла (Ham 2005: 83). В процессе Израиль очищается и преобразуется из буквальной, в основном монолитной этнической группы в метафорический, объединяющий в себе множество обычаев и культур Израиль, который есть церковь (вспомним Мф. 21, 43).

### ***Мф. 26, 36-56***

Эта часть Мф. 26 повествует о событиях в Гефсиманском саду. В молитве Иисуса (Мф. 26, 38) слышны отзвуки рефрена Пс. 41, 6.12 и Пс. 42, 5: «Что унываешь ты, душа моя, и что смущаешься? Уповай на Бога; ибо я буду еще славить Его, Спасителя моего и Бога моего». Возможно, присутствует и более отдаленное эхо Ионы 4, 9. Еще один текст, который мог быть источником словесной формы молитвы Иисуса – это Пс. 114, 4, где псалмопевец прямо обращается к Богу с просьбой спасти его от смерти (так у Кайли [Kiley 1986], который, однако, приписывает такую связь ранней церкви, а не самому Иисусу). О покорности Божьей воле (Мф. 26, 39) ср. волю псалмопевца в Пс. 39, 9; 142, 10. Готовность Иисуса следовать воле Божьей может переключаться с еще одним псалмом (Пс. 50, 12). Стих 42 может содержать аллюзию на Ис. 51, 21-23, где Бог, наконец, отнимает чашу гнева у Израиля (Davies and Allison 1988–1997: 3:499).

События, ведущие к аресту Иисуса, разворачиваются далее, и предательский поцелуй Иуды (Мф. 26, 49) иллюстрирует Притч. 27, 6. За словами Иисуса о том, что все, взявшие меч, мечом погибнут (Мф. 26, 52) стоит правило «жизнь за жизнь», установленное и объявленное в Быт. 9, 6. Слова Иисуса здесь могут содержать еще более непосредственную аллюзию на Иер. 15, 2 – место, на которое указывает и Откр. 13, 10. О том, что Иисус мог бы призвать на помощь двенадцать легионов ангелов (Мф. 26, 53),

сравните и сопоставьте 4 Цар. 6, 17, где Елисей говорит слуге посмотреть и увидеть вокруг гору, наполненную конями и огненными колесницами. Обобщающее упоминание об исполнении писаний пророков в Мф. 26, 56 предполагает, что Иисус имеет в виду общую тему нескольких пророческих текстов (как и в Мф. 2, 23). Наиболее близкими выглядят различные Песни Раба Божьего, достигающие кульминации в описании страданий Раба Божьего в Ис. 52, 13 – 53, 12.

## Мф. 26, 57-75

Заключительные стихи Мф. 26 противопоставляют суд синедриона над Иисусом (стихи 57-68) и отречение Петра (стихи 69-75). Лжесвидетельство в Мф. 26, 59 подобно тем, которые порицает Давид в Пс. 26, 12. То, что Иисус вначале хранил молчание (Мф. 26, 63), перекликается с молчанием Давида в Пс. 38, 10. Приговор синедриона (Мф. 26, 65) оформлен в выражениях, напоминающих возмущение иудеев против Иеремии в Иер. 26, 7-11. Избиение Иисуса типологически указывает на Ис. 50, 6. Горький плач Петра после троекратного отречения (Мф. 26, 75) перекликается с такими текстами, как Ис. 22, 4; 33, 7 (Davics and Allison 1988–1997: 3:550).

– Мф. 26, 64 –

### А. Новозаветный контекст

После того, как Иисус был схвачен в Гефсиманском саду, его привели к первосвященнику Каиафе для допроса (Мф. 26, 57-62). Поскольку Иисус отвечает молчанием на многочисленные ложные обвинения, Каиафа наконец прямо требует у него ответа, заклиная его клятвой, он ли Христос, Сын Божий (Мф. 26, 63). Иисус отвечает: «Ты сказал» – ответ, который скорее всего был неявным подтверждением сказанного, в чем-то подобным: «Ты высказал это таким образом» (см. Catchpole 1970–1971). Иисус был мессианским Сыном Божиим, однако не таким Мессией, какого ждали большинство иудеев. Однако он продолжает свой ответ, цитируя и сочетая части Дан. 7, 13 и Пс. 109, 1 (Мф. 26, 64). «Сын Человеческий» и «грядущий на облаках небесных» взяты из текста Даниила. Между этими частями Иисус помещает «сидящий

---

#### Мф. 26, 64

...ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

... отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных.

#### МТ Дан. 7, 13

זוה הויה בְּחַזְוֵי לִילְיָ וְאָרְו עַם־עַנְנֵי שְׁמַיָּא כְּבַר  
וְנִשְׂא

#### LXX Дан. 7, 13

...ἐθεώρουεν ἐν ὄραματι τῆς νυκτὸς καὶ ἶδον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετὸ

#### СП Дан. 7, 13

Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий.

---

одесную силы» из псалма. Именно эти слова о Сыне Человеческом, а не утверждение о мессианстве, побудили первосвященника разорвать одежды и провозгласить Иисуса богохульником (Мф. 26, 65). Утверждение о мессианстве не было преступлением; иначе иудеи никогда не смогли бы принять Мессию! Но назвать себя превознесенным, небесным Сыном Человеческим, тем, кто есть Господь и пребывает на небесах рядом с самим Отцом – это выходило далеко за пределы того, что большинство иудейских правителей считало допустимым для простого смертного (см. Воск 1998). Поэтому синедрион и приговорил Иисуса к смерти (Мф. 26, 66). Матфей в этом отрывке следует тексту Марка (ср. Мк. 14, 62). У Луки мы вновь видим сокращение (Лк. 22, 69).

### **Б. Ветхозаветный контекст**

О Дан. 7, 13 см. выше о Мф. 24, 30; о Пс. 109, 1 – о Мф. 22, 44.

### **В. Упоминание в иудейских источниках**

Вновь см. выше о Мф. 24, 30; 22, 44.

### **Г. Текстуальная история**

Перевод сказанного Иисусом у Матфея использует те же слова из Дан. 7, 13 («Сына Человеческого... грядущего на облаках небесных»), что и в Мф. 24, 30, хотя две части этой цитаты разделены вставкой из Пс. 109, 1. Поэтому о текстуальной истории и сравнении этого отрывка с LXX и МТ – снова см. выше, о Мф. 24, 30. Как и в том стихе, Матфей слегка изменил текст Марка, приводя свой источник в большее соответствие с LXX. В частности, он меняет «с [meta] облаками» на «на [epi] облаках».

Употребление Пс. 109, 1 – пограничный случай между цитатой и аллюзией. Учитывая, что Иисус обращался к этому тексту еще в Мф. 22, 44, ясно: словами «сидящий одесную силы» он указывает именно на это место ВЗ. Матфей сохраняет те же пять греческих слов, которые употреблены у Марка, но меняет их порядок: вместо *ek dexiōn kathēmenōn tēs dynamēōs* у него – *kathēmenōn ek dexiōn tēs dynamēōs*, порядок слов, более естественный для греческого. В LXX, как и в МТ, написано просто: «Сядь одесную меня». Изменение грамматической формы вызвано контекстом, в который Иисус вставляет эту цитату. Когда иудейские правители узрят Христа, грядущего на облаках, он уже воссядет одесную Бога, во исполнение обращенного к Мессии повеления Яхве занять это почетное место.

### **Д. Используемая герменевтика**

Как и в двух предшествующих случаях, когда эти места Писания были использованы у Матфея отдельно, здесь мы также можем предполагать прямую связь пророчества и исполнения. Иисус не предваряет цитаты формулой, указывающей на цитирование Писания, однако читатели Матфея узнают эти сноски, поскольку они упоминались

ранее. Члены синедриона, отлично знавшие еврейские Писания, не могли не узнать сказанного. Иисус говорит о будущем времени, когда иудейские правители узрят его как вознесенного, небесного Сына Человеческого. Прежде он воссядет одесную Отца, а затем, в конце мироздания, вернется на землю на облаках. Когда Иисус прошлый раз обращался к Пс. 109, 1, он спрашивал о том, как может Христос быть просто человеком из рода Давида, если Давид называет его Господь. Там внимание было сосредоточено на двойном употреблении слова «Господь» во фразе «сказал Господь Господу моему: сядь одесную Меня...» (Мф. 22, 44). Здесь же в центре внимания – то, что второй Господь, Мессия, действительно сидит рядом с самим Богом в его небесной славе. Хагнер (Hagner 1995: 801) поясняет: «Если это и не указание на божественность... то по крайней мере Иисус заявил о своем уникальном положении по отношению к Богу». Однако ни одна из частей этого стиха не исполнилась даже частично, пока Иисус не воскрес, не вознесся и не вернулся в то славное местопребывание, где он был прежде. При предыдущем цитировании Дан. 7, 13 Иисус говорил о втором пришествии (Мф. 24, 30), точно так же как и здесь. Даже до сего дня это еще не совершилось.

### *Е. Богословское применение*

Здесь продолжают преобладать христология и эсхатология. Иисус – божественный Сын Человеческий и божественный Господин. Оба понятия не исключают его роли как мессии, но дополняют ее. Мессианские ожидания иудеев не предполагали ничего большего, чем великий царь или военачальник. Даже «Сын Божий» во многих текстах означало то же, что и Мессия (здесь см. особ. 4Q246 из Свитков Мертвого Моря, переведенных не так давно). Иисус весьма расширяет это представление, используя два текста из ВЗ, в которых он видит подтекст вознесения и божественности и связывает их с ролью Мессии. Как мы уже видели, трудно определить, насколько эта связь была сформирована ранее ожиданиями некоторых ветвей дохристианского иудаизма, а насколько она была сформирована Иисусом. Однако, так или иначе, в словах Иисуса содержится достаточно дерзости, чтобы объяснить, почему он был осужден и распят теми, кто не был готов поверить его утверждениям (см. Linton 1961).

Более того, Иисус вернется, но в этот раз не для того, чтобы предстать перед судом, но чтобы вершить суд, совершить отмщение за все несправедливости истории и повергнуть врагов. Идея о том, что второе пришествие Христа уже невидимо свершилось для суда над Иерусалимом в 70 году н. э. здесь выглядит еще менее убедительно, чем в Мф. 24, 30 – ведь он воссел одесную Отца *до того*, как грядет на облаках небесных (или, возможно, Иисус здесь изображен движущимся и сидящим одновременно, если его передвижение происходит в божественной колеснице – подобно тому, как увидел Бога Иезекииль в Иез. 1 [см. Evans 2001: 452]). Он не идет в присутствии Ветхого Днями, как Сын Человеческий в Дан. 7, 13; напротив, он идет от Бога, чтобы вернуться на землю. Употребление Иисусом слов «отныне [*ap'arti*] узрите» не указывает на непрерывное видение от момента допроса и далее, но просто значит «в будущем» (Davies and Allison 1988–1997: 3:530–31). В то же время суд над ним становится нача-

лом важных эсхатологических событий, и возвышение Иисуса будет длиться на протяжении всей эпохи церкви (Sabourin 1978: 359).

## Мф. 27, 1-10

Когда Иисус был отведен к Пилату (Мф. 27, 1-2), Иуда сожалеет о том, что предал своего учителя (Мф. 27, 3-10).

– Мф. 27, 9-10 –

### А. Новозаветный контекст

Последняя в этом Евангелии цитата, указывающая на исполнение пророчества, оказывается и самой необычной. Иуда только что предал Христа первосвященникам и старейшинам Иерусалима. Он испытал некие муки сожаления, но не пережил истинного раскаяния (слово в Мф. 27, 3 – это не обычное греческое «раскаяться» [*metanoō*],

но менее сильный глагол «передумать, пожалеть о чем-то» [*metamelomai*]), и он возвращается в храм, возвращает деньги, уплаченные ему за предательство, и кончает жизнь самоубийством (Мф. 27, 3-5). Возможно, он последовал примеру Ахитофела во 2 Цар. 17, 23. Иудейские правители, следуя своим преданиям, не могли положить тридцать сиклей серебра обратно в сокровищницу, поэтому они взяли эти деньги для покупки близлежащего поля горшечника, чтобы сделать из него кладбище для странников (Мф. 27, 6-8). В этом действии Матфей видит исполнение пророчества, которое он приписывает пророку Иеремии (Мф. 27, 9а). Наибольшее словесное сходство с местом Писания, процитированным в Мф. 27, 9b-10, однако, находим в Зах. 11, 12-13, где говорится о тридцати сребренниках, брошенных в доме Божьем для горшечника. С другой стороны, многие комментаторы указывают на то, что в Иер. 32, 6-9 описано приобретение Иеремией поля, проданного за семнадцать сребренников. Раввины иногда создавали комбинированные цитаты из более чем

---

#### Мф. 27, 9-10

Καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰουδαίου, καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἄγρον τοῦ κεραμέως, καθὰ συνέταξέν μοι κύριος.

... и взяли тридцать сребренников, цену Оцененного, Которого оценили сыны Израиля, и дали их за землю горшечника, как сказал мне Господь.

#### МТ Зах. 11, 13

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי הַשְׁלִיכֵהוּ אֶל־הַיָּצָר אֲדָר הַיָּקָר  
וְאֶשֶׁר יִקְרָתִי מִעֲלֵיהֶם וְאֶקְהָה שְׁלֵשִׁים הַבָּסָף  
וְאֶשְׁלִיךְ אֹתוֹ בֵּית יְהוָה אֶל־הַיָּצָר

#### LXX Зах. 11, 13

...καὶ εἶπεν κύριος πρὸς με καθὲς αὐτοὺς εἰς τὸ χωνευτήριον καὶ σκέψαι εἰ δόκιμόν ἐστιν ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθη ὑπὲρ αὐτῶν καὶ ἔλαβον τοὺς τριάκοντα ἀργυροῦς καὶ ἐνέβαλον αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον κυρίου εἰς τὸ χωνευτήριον.

#### СП Зах. 11, 13

И сказал мне Господь: брось их в церковное хранилище, - высокая цена, в какую они оценили Меня! И взял Я тридцать сребренников и бросил их в дом Господень для горшечника.

---



одного места Писания, называя при этом лишь один из источников, зачастую – менее очевидный (хотя иногда он же был и наиболее важным) для того, чтобы слушатели могли распознать источник. Поэтому по обычаям того времени, в том, что Матфей таким образом обращается к двум текстам, но называет лишь менее очевидный пророческий источник, нет ничего неуместного. В самом деле, именно это делает и Марк в Мк. 1, 2, сочетая части Ис. 40, 3 и Мал. 3, 1, но цитируя по имени только Исаию (Davies and Allison 1988–1997: 3:569; о соединенных цитатах в ВЗ, см. Gundry 1994: 557). Но действительно ли Иер. 32 – это тот отрывок, который имеет в виду Матфей? Возможно, в Иер. 19 содержится более подходящий набор образов для того, что описывает евангелист, особенно с упоминанием о невинно пролитой крови (Иер. 19, 4), горшечнике (Иер. 19, 1.11), переименовании места в долине сынов Енномовых (Иер. 19, 6 [по преданию, именно там находится поле горшечника]), жестокости (Иер. 19, 11), Божьем суде над иудейскими правителями и их погребении (Иер. 19, 11) (см. Moo 1983b; Conrad 1991; см. также Brown 1994: 651). Упоминание о доме горшечника содержится и в Иер. 18, 2-3.

### ***Б. Ветхозаветный контекст***

Зах. 11, 4-17 начинается с того, что Бог призывает пророка пасти овец, обреченных на заклание (Зах. 11, 4-6). Захария так и поступает, заботясь более всего о бедных стада (Зах. 11, 7) и истребляя злых пастырей (Зах. 11, 8а). Однако стадо отворачивается от него, Захария устает от противления и, в конце концов, решает оставить их на смерть. Он ломает два жезла, представляющие завет его с народом и братство между Израилем и Иудой (Зах. 11, 8b-11, 14). Поэтому стих 12 переполнен иронией: Захария предлагает народу заплатить ему, если им угодно, если же нет – оставить плату себе. Они платят ему, но Зах. 11, 13 лишь усиливает иронию: Захария называет тридцать сребреников высокой ценой, хотя на самом деле это пустячная плата за выполненную им работу (McComiskey 1998: 1200). Хотя эта сумма и равна плате за раба в Исх. 21, 32, в качестве вознаграждения духовному лидеру тридцать сиклей серебра были оскорбительно низкой платой (Petersen 1995: 97). Поэтому Захария бросает сребреники обратно в храм «для горшечника». Изначально горшечником мог называться служитель храма, ответственный за пожертвования драгоценных металлов (Meuerg and Meyers 1993: 276). Затем Господь обещает воздвигнуть иного, злого пастыря, чтобы стадо получило по заслугам (Зах. 11, 15-17).

Иер. 32 повествует о том, как пророк приобретает поле близ Иерусалима несмотря на неизбежное разрушение города и изгнание народа, как яркий наглядный урок о том, что однажды народ Израиля вернется в свою землю, а купчие на землю снова станут ценными и значимыми. Этот контекст более далек от текста Матфея, чем Зах. 11 или Иер. 19. В Иер. 19 Бог указывает пророку купить у горшечника глиняный сосуд и разбить его, как наглядный урок о грядущем суде над народом. Эта тема гораздо более соответствует сути текста Матфея, особенно с приближением распятия Иисуса: иудейские правители, противящиеся ему и его осуждающие, на самом деле наводят на себя и на всю свою землю суд Божий.

## ***В. Упоминание в иудейских источниках***

Ни тексты Иеремии, ни более прямое указание в Захарии не обсуждается в сохранившихся до нашего времени дохристианских иудейских литературных источниках. В поздних раввинистических трудах долго обсуждалось аллегорическое истолкование тридцати сребреников у Захарии и зачастую предполагалось, что они означают тридцать праведных иудеев или тридцать заповедей для язычников (Str-B 1:1030–31), однако это обсуждение не вносит дальнейшей ясности в использование этого текста Матфеем.

## ***Г. Текстуальная история***

В МТ, Зах. 11, 12-13 буквально читается так: «И я сказал им: ‘Если это хорошо в ваших глазах, дайте мою плату, а если нет, оставьте ее’. И они отвесили мне мою плату, тридцать сиклей серебра. И Яхве сказал мне: ‘Брось ее горшечнику, роскошную плату, которую они заплатили мне’. И я взял тридцать сиклей серебра и бросил их в дом Яхве, горшечнику». Один из вариантов прочтения заменяет «горшечнику» на «в сокровищницу». Если Матфею это было известно, это могло стать еще одним связующим звеном с событиями предательства Иуды, поскольку иудейские правители отказались поместить возвращенные деньги в сокровищницу (см. Hagner 1995: 813–14). В LXX Зах. 11, 12 и 13b переведены достаточно буквально, а Зах. 11, 13a больше напоминает парафраз: вместо горшечника здесь говорится о гончарной печи. Матфей дословно следует LXX только в первой фразе: «Взяли тридцать сребреников». Следующая фраза Матфея: «Цену оцененного, которого оценили сыны Израиля» – подытоживающий парафраз Зах. 11, 13b, более близкий к еврейскому оригиналу, чем к LXX. Слова Матфея о том, что деньги были отданы за поле горшечника, более напоминают образы Иеремии (скорее как аллюзия, а не как цитата), чем что-либо у Захарии. Возможно также, что завершающая фраза Матфея «как сказал мне Господь» заимствует слова из Исх. 9, 12 LXX (см. далее Archer and Chirichigno 1983: 161, 163).

## ***Д. Используемая герменевтика***

Очевидно, Матфей использует здесь типологию, а не какой-либо вид единичного или двойного исполнения, или прямого предсказания. Сам факт, что даже после сочетания цитат и аллюзий на два или более текста ВЗ текст довольно приблизительно соответствует действиям Иуды и руководителей храма, показывает, что автор не подгоняет события под пророчество. Но «совпадения по подобию» достаточно для того, чтобы Матфей был убежден: Бог полновластен в таких трагических событиях, как предательство и гибель Иуды, точно так же, как и в полном символизме служении пророков Захарии и Иеремии. Ни в Зах. 11, ни в Иер. 19 мессианский мотив не представлен непосредственно, однако тема качества пастырей Израиля – как добрых, так и злых – объединяет эти отрывки (R. L. Smith 1984: 272). Если мы соединим эту тему с серией словесных сходств, обсуждавшихся выше, а также с убеждением Мат-

фея в том, что все ключевые события истории спасения происходят под водительством Божьего провидения, можно понять, почему он здесь говорит об исполнении (см. Карсон [Carson 1984: 564], который считает эту совокупность сходств «поразительной»). Уиттерс (Whitthers 2006: 238) предпочитает говорить о богословском источнике Матфея, а не о литературном. Более того, слова о горшечнике у Захарии, текст которого более всего напоминает цитата у Матфея, несомненно, наводили на мысль о более отдаленных подобиях в тексте Иеремии, говорящих о горшечниках – пример раввинистического метода *gezerah shavah*, соединения текстов через общность слова (см. Hagner 1995: 813).

### ***Е. Богословское применение***

Подобно иудеям, отвергнувшим пророчества Иеремии и Захарии, Иуда и руководство храма противостоят Богу и будут им осуждены. Подобно Иеремии и Захарии, Иисус пытается вести свой народ через пророческое и пастырское служение, но вместо этого без вины страдает от их рук. Болдуин (Baldwin 1972: 184) подводит итог богословия текста Захарии словами, которые можно без единого изменения применить и в отношении отрывка из Матфея: «Ответственность за хаос, в котором пребывают люди, лежит исключительно на плечах людей. Бог предлагал людям Своего пастыря, но они Его не приняли, чем и причинили себе непоправимый вред». Но Хэм (Ham 2005: 69) добавляет, что такое сочетание слов из Иеремии и Захарии «свидетельствует о том, что даже предательство Иисуса Иудой и отвержение Иисуса религиозными вождями Израиля имели место в соответствии с божественным замыслом». Интересно, что описание гибели Иуды в Деян. 1, 18-19, значительно отличающееся от этого, также истолковано как типологическое исполнение пророчества, в этот раз со ссылкой на два псалма, предположительно принадлежащее перу Давида, писавшего о своих злейших врагах (Деян. 1, 20, цитирует Пс. 68, 26 и 108, 8). Упомянув о том, что за смерть Иисуса заплачены деньги, Матфей мог также подразумевать то, что в Мф. 20, 28 изложено более явно: смерть Иисуса – выкуп, цена, заплаченная за освобождение раба. То, что на эти «деньги крови» впоследствии приобрели землю для погребения странников, может намекать на то, что Матфей более прямо выскажет в заключительных стихах Евангелия: смерть Иисуса дает доступ ко спасению всем народам мира, включая и язычников, к которым посланы апостолы – идти и проповедовать (Мф. 28, 18-20).

### ***Мф. 27, 11-44***

Как и в повествовании о младенчестве Иисуса, в описании страстей Христовых у Матфея содержится очень много обращений к ВЗ. Подробный список возможных сносок по всем четырем Евангелиям, из которого только самые достоверно относящиеся к Матфею приведены здесь, см. Marcus 1995; полный экзегетический разбор см. в работе Моо 1983а. Если в первых двух главах было пять прямых цитат, гл. 26–27 содержат только одну, и та описывает судьбу Иуды, а не Иисуса (Мф. 27, 9-10). Мы видели еще одну цитату, предваренную словом «написано» (Мф. 26, 31), вместе с составной цитатой, которую Иисус привел в ответ на слова Каиафы, без какой-либо

вступительной формулы (Мф. 26, 64). В Мф. 27 содержится еще одна явная цитата из ВЗ, в стихе 46; но в этой главе содержатся множественные аллюзии, в которых короткие фразы обладают словесным сходством с ВЗ, но недостаточным для того, чтобы с уверенностью назвать их цитатами (об этом см. Senior 1997). Конечно, грань между цитатой и аллюзией в древнем мире была куда более размытой, как мы уже убедились на многих примерах в Евангелии от Матфея, поэтому определять, принадлежит ли текст к одной или другой категории, приходится в некоторой мере произвольно. Тема, которая постоянно освещается у Матфея, – Божий суд над Израилем, в то время как Израиль уверен, что суд идет над Иисусом (Knowles 1993: 52–81).

Молчание Иисуса в ответ на обвинения иудейских старейшин (Мф. 27, 12) и во время допроса у Пилата (Мф. 27, 14) – аллюзия на поведение страдающего Раба Божия в Ис. 53, 7, который «не открывал уст своих», но был безгласен, будучи притесняем, истязаем и веден на заклание (об этом подробнее см. выше, в разделе о Мф. 12, 17-21). Пилат, вероятно, не осознавал, что поступает согласно ВЗ, умывая руки, чтобы объявить о своей непричастности к крови Иисуса, но Матфей вполне мог включить в свое повествование аллюзию на Пс. 25, 6 и, возможно, отзвук закона во Втор. 21, 6-9. Готовность толпы иудеев взять на себя ответственность за смерть Христа (Мф. 27, 25), однако, могла быть осознанной аллюзией на закон Моисея, где говорилось о том, что пролитая кровь будет на ком-либо (неоднократно в Лев. 20, 9-16; ср. Иез. 33, 5; см. Lovsky 1987).

Бичевание Иисуса (Мф. 27, 26) и последовавшие за этим истязания (Мф. 27, 29-30) – еще одна несомненная ссылка на страдающего Раба Божьего у Исаии (см. Ис. 50, 6, где Раб Божий «предал хребет свой бичующим... и не закрывал лица от поруганий и оплевания»). Вино, смешанное с желчью, которое было предложено Иисусу (Мф. 27, 34), почти несомненно указывает на Пс. 68, 22а («И дали мне в пищу желчь»), особенно с тем, что в Мф. 27, 48 появится аллюзия на вторую половину этого стиха. В свою очередь, обычай давать умирающим крепкие напитки берет начало в Притч. 31, 6. Мф. 27, 35 почти можно считать цитатой, поскольку греческие слова, означающие «делили», «одежды» и «жребий» в точности соответствуют Пс. 21, 19 (22, 19 МТ). Это как минимум – явная аллюзия на псалом о страданиях Давида, едва не повлекших за собой его смерть. Псалом этот еще несколько раз будет использован в этой главе. Очевидно, что среди образов ВЗ именно у Давида естественно искать типологическое сходство с событиями жизни Иисуса – Мессии из рода Давидова. В Ин. 19, 24 разделение солдатами одежд Иисуса описано более подробной цитатой этого же стиха из Псалмов. Такое очевидно независимое использование одного и того же текста, а также неоднократное использование именно этого псалма в повествовании о страстях в разных Евангелиях, могут свидетельствовать о том, что ранние христиане использовали подборку текстов-аргументов из ВЗ, объясняя распятие Иисуса (см. Bruce 1983: 369).

Вполне возможно, что Матфей видел в смерти Иисуса на кресте между двумя мятежниками типологическое соответствие Ис. 53, 12, где Раб Божий предал душу свою на смерть и был причислен к злодеям (Мф. 27, 38). Насмешки проходящих, «кивавших головами своими» (Мф. 27, 39), описаны с использованием других форм тех же греческих слов «кивать» и «голова», которые употреблены и в Пс. 21, 8 (22, 8 МТ), где опять же речь идет о насмешках и оскорблениях врагов Давида в его адрес. В Пс. 108, 25

и Плач. 2, 15 то же выражение использовано в подобном контексте. Те же греческие слова «избавит» и «угоден» употреблены в Пс. 21, 9 (22, 9 МТ) и в Мф. 27, 43. Здесь насмехающиеся над Иисусом, очевидно, цитируют псалом, который мог быть хорошо известен многим: «Он уповал на Господа; пусть избавит его, пусть спасет, если он угоден Ему». Однако греческие выражения у Матфея не настолько близки LXX или МТ, чтобы считать это место цитатой. И все же это больше чем аллюзия; возможно, парафраз будет наилучшим определением этого явления. В любом случае, Матфей явно продолжает типологически использовать Пс. 21 (22 МТ). Швейцер (Schweizer 1975: 511–12) отмечает, что всюду в описании страстей Матфей, говоря о распятии, в основном обращает внимание на насмешки.

## **Мф. 27, 45-66**

Оставшаяся часть Мф. 27 содержит описание смерти и погребения Иисуса. Сверхъестественная тьма, окутавшая землю во время распятия (Мф. 27, 45), напоминает читателю о египетских казнях и об апокалипсических предзнаменованиях в таких текстах, как Исх. 10, 22; Иоил. 2, 10; Ам. 8, 9 (особенно его упоминание о закате солнца в полдень, в шестой час, о котором здесь говорится). Единственная прямая цитата из ВЗ в этой главе – Мф. 27, 46, о которой см. ниже. Уксус, предложенный Иисусу в Мф. 27, 48, намекает на Пс. 68, 22, точно так же как была объектом аллюзии желчь в первой половине этого стиха. Разорвавшаяся в храме завеса (Мф. 27, 51) – это одна из двух занавесей, которые были устроены подобно завесам скинии в Исх. 26, 31-35 (рассмотрение различных раннехристианских истолкований см. в: de Jonge 1986). Воскресение некоторых святых в Мф. 27, 51-53 – наиболее необычная часть этой главы, но она построена на ветхозаветной вере в воскресение всех людей в пришествие Мессии (см. особ. Дан. 12, 2; ср. Иез. 37, 12). Вспомним также великое землетрясение в Зах. 14, 4-5. Неожиданный поворот – в том, что смерть и воскресение Мессии предшествуют общему воскресению и окончательному суду, но, возможно, эта горстка верных, воскресших ранее, должна была стать свидетельством того, что воскресший Иисус – это действительно первенец из многих, которые воскреснут позже (ср. 1 Кор. 15, 20-22; см. далее Senior 1976).

Желание Иосифа из Аримафеи как можно скорее похоронить тело Христово (Мф. 27, 57-58) основывалось на законе Моисеевом о том, что тело казненного преступника, повешенного на дереве, не должно оставаться там на ночь, чтобы не осквернять землю (Втор. 21, 22-23). Ко времени Христа распятие – повешение человека на деревянном кресте – считалось эквивалентом повешения на древе, поэтому применялись те же законы. Тот же текст из Второзакония объясняет и соблазн, или преткновение креста (ср. 1 Кор. 1, 18); правоверные иудеи воспринимали распятие как свидетельство о проклятии Иисуса Богом (но см. Гал. 3, 13). Вероятно, ничто меньшее, чем телесное воскресение, не смогло бы убедить последователей Иисуса в том, что проклятие преодолено! То, что богатый Иосиф похоронил Иисуса в собственной пустой гробнице, предоставляет последнюю аллюзию на судьбу Страдающего Раба Божия у Исаии, который так же был погребен у богатого (Ис. 53, 9).

**А. Новозаветный контекст**

**Мф. 27, 46**

Ἠλι Ἠλι λεμα σαβαχθани; τοῦτ' ἔστιν, Θεέ μου θεέ μου, ἵνατί με ἐγκατέλιπες.

Или, Или! лама савахфани? то есть: Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?

МТ Пс. 22, 2

אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לְמָה לְמָה

LXX Пс. 21, 2

...ὁ θεὸς ὁ θεός μου πρόσχες μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπές με.

СП Пс. 21, 2

Боже мой! Боже мой! [внемли мне] для чего Ты оставил меня?

Чувствуя приближение смерти, претерпевая телесные мучения на кресте (Мф. 27, 45-49), Иисус, очевидно, переживает и духовное отсутствие его небесного отца. Единственные слова, сказанные на кресте, которые записаны у Матфея (из семи высказываний, встречающихся в четырех канонических Евангелиях), – это восклицание, которое Иисус произнес на арамейском, и, очевидно, это было достаточно значимо в истории ранней церкви для того, чтобы Матфей сохранил его и воспроизвел его прежде в греческой транслитерации, и лишь затем в переводе. Несомненно, речь Иисуса была неразборчивой, сбивчивой из-за переносимых им страданий,

и поэтому некоторые в толпе наблюдавших за казнью решили, что он зовет Илию, чье имя произносилось весьма сходно с *Ēli* («мой Бог»). Поэтому они сомневаются, придет ли Илия как мессианский предтеча (вспомните Мал. 4, 5) спасти Иисуса в последний миг. Но конечно, Илия не приходит, ведь собравшиеся не поняли восклицания Иисуса. В этом разделе Матфей следует Марку (параллельное этой цитате место, см. Мк. 15, 34; у Марка, *Elōi* – транслитерация с еврейского, возможно – для большего соответствия самому псалму; у Матфея, *Ēli* соответствует арамейскому, на котором, вероятно, Иисус говорил на самом деле).

**Б. Ветхозаветный контекст**

Этим стихом начинается Псалом 22 МТ (21 LXX и СП [В СП пронумерован и подзаголовок, далее нумерация приведена по МТ. – Прим. перев.]), который в подзаголовке приписан Давиду. Первые восемнадцать стихов описывают бедствие столь великое (Пс. 22, 1-13), что псалмопевец потерял надежду остаться в живых (Пс. 22, 14-15); некие враги, окружив его, нападали на него (Пс. 22, 16-18). Будучи верным Богу, псалмопевец «разрывается надвое – он не может отрицать реальности веры, но не может и примирить ее с беспощадной реальностью жизни, с которой он в тот момент сталкивается» (Davidson 1998: 79). Вайзер (Weiser 1962: 221) добавляет, что эти слова – не упрек, обращенный к Богу, а «выражение ужаса псалмопевца, осознающего тягостную тайну сокрытого Бога, которая предстала перед ним». Потому он взывает к Яхве об избавлении (Пс. 22, 19-21) и, в ожидании этого избавления, обещает возве-

щать великие дела Божьи в собрании народа его, когда возвратится к своим братьям (Пс. 22, 22-25). Воистину, столь великим будет это избавление, что вся земля обратится к Господу и будет поклоняться ему (Пс. 22, 27-31).

Этот необычный псалом может просто отображать образную речь Давида, оказавшегося в стесненных обстоятельствах. Однако в нем содержится поразительное количество моментов, очень сходных с событиями, окружающими распятие Иисуса: крик брошенного человека (Пс. 22, 1-2), уничтожение и насмешки (Пс. 22, 6-7), язвительные слова о том, чтоб Господь избавил уповающего на него (Пс. 22, 8), предчувствие смерти, уподобленное пролитой воде, рассыпавшимся костям и растаявшим сердцем (Пс. 22, 14-15). Более того, он окружен скопищем нечестивых (Пс. 22, 16а), которые пронзили его руки и ноги (Пс. 22, 16б) и бросают жребий о его одежде (Пс. 22, 18). Неудивительно, что на протяжении истории церкви комментаторы задумывались о том, не подразумевал ли псалмопевец изначально смысл более широкий, мессианский. Окончание псалма вряд ли может разрешить ситуацию: всеобщее признание и поклонение Яхве, к которому приводят эти события, намного превосходит достигнутое любым из царей из рода Давида. Киднер (Kidner 1973: 105) отмечает: «Ни одно из записанных событий жизни Давида не может даже приблизительно объяснить это... Каким бы ни был изначальный повод к его написанию, слова псалма необъяснимы с натуралистической точки зрения; наилучшим образом он объясняется словами Петра» в Деян. 2, 30-31. Насыщенные богословские рассуждения о Пс. 21 в целом см. в Goldingay 2006: 340–43.

### ***В. Упоминание в иудейских источниках***

Единственное сохранившееся упоминание о Пс. 22, 1 в дохристианской иудейской литературе кажется аллюзия в *T. Sol.* 6:8, где сатана говорит: «Если кто-то заклянет меня клятвой (называемой) ‘Эло-и’, великим именем силы Божьей, я исчезну». Намного более поздний Таргум на Пс. 22, 1, конечно, написан по-арамейски, и поэтому «Бог мой» соответствует *Ēli* у Матфея, а не *Elōi* у Марка. Но, как было отмечено выше, именно так могли звучать и слова Иисуса на самом деле: невозможно узнать, цитировал ли Иисус еврейские Писания или же на взывал на повседневном арамейском языке. Намного позже, в средневековом иудаизме, *Midrash Tehillim* превращает вопль Пс. 22, 1 в центральную молитву Пасхи, показывая, как другой рассказчик или автор может по-иному использовать текст в новом, но не менее уместном контексте (Menn 2000).

### ***Г. Текстуальная история***

В МТ написано: «Мой Бог, мой Бог, почему ты оставил меня?» В LXX это переведено буквально, но после обращения и перед вопросом псалмопевца добавлено: «ты защищал меня». Марк приводит только ту часть отрывка, которая была в МТ, транслитерируя арамейский парафраз, но следуя LXX дословно в том, что касается греческого перевода слов Иисуса, за исключением небольшого изменения в слове «почему». Матфеем, в основном, следует Марку, но меняет написание «Боже мой» в транслитерации

и изменяет форму греческого перевода этого же выражения с именительного падежа, используемого как прямое обращение, на звательный (*thee* вместо *ho theos*).

#### ***Д. Используемая герменевтика***

Этой цитате не предшествует формальное вступление. С уверенностью можно говорить лишь о типологическом использовании Писания Иисусом (и Матфеем), однако псалом и в самом деле выглядит как выходящий за рамки обычного объяснения. Поскольку Иисус научился молиться и петь многие из псалмов во время личного и публичного общения с Богом, для него естественно было процитировать псалом в ситуации, столь подобной той, в которой оказался его царственный предок. Более спорно утверждение о том, что в плаче брошенного человека Иисус (или Матфей, приводя его в Евангелии) указывает на весь псалом, следуя распространенной раввинистической практике цитирования только начала текста, когда имеется в виду большой, целостный отрывок. Тогда можно было бы истолковывать слова Иисуса как ожидание победы, описанной в Пс. 22, 19-31 (МТ) даже в тот момент, когда он остается один (эта гипотеза осторожно предложена в Hill 1972: 355; Keener 1999: 685). Однако ни Иисус, ни Матфей не применяли этот прием где-либо еще, а в непосредственном контексте Мф. 27 нет ничего, что указывало бы на это (хотя, конечно, в других отрывках Иисус неоднократно предсказывал свое воскресение, которое и происходит). Поэтому правильнее было бы не предполагать, что слова Иисуса были одновременно его вероисповеданием. Иисус действительно остро переживал отсутствие Отца, и следует предположить, что именно в тот момент он, по человеческой природе своей, был *менее всего* уверен в будущем (см. Davies and Allison 1988–1997: 3:624–25). Читатели Евангелий, которые не признают этого, неосознанно свидетельствуют о склонности к докетизму – ереси, согласно которой Христос не был полностью человеком. В самом деле, если кто-то желает увидеть в Мф. 27, 46 нечто большее, чем плач оставленного человека, ему лучше рассмотреть другие упоминания Пс. 22, 27-31 в Евангелиях как знак суда Божия (см. Schmidt 1994).

#### ***Е. Богословское применение***

На протяжении истории церкви, плач Иисуса отождествлялся с мгновением, когда Бог отвернулся от него. Иисус, умирая ради того, чтобы искупить грехи человечества, осознавал, что в этот момент уже не испытывает того общения с небесным Отцом, которое у него было на протяжении всей его жизни. Неудивительно, что богословы рассуждали на самые разные темы, связанные с этим утверждением, включая взаимоотношения между Отцом и Сыном и между божественной и человеческой природами Христа, но ничего большего из текста Матфея как такового нам извлечь не удастся. Полезные богословские рассуждения на эту тему см. в: Gerhardsson 1969; в других местах Нового Завета содержатся многочисленные отрывки, которые, возможно, отражают этот момент Христовых страданий (напр., Рим. 3, 25; 2 Кор. 5, 21; Кол. 1, 20; Евр. 5, 7-10; 7, 27; 9, 11-14). Иисус как жертва, несущая на себе наш грех,



вынужден пережить временное отчуждение от Отца. Отчужденность от Бога – страшное переживание для любого существа; «когда же речь идет о едиnorodном Сыне Божьем... невозможно полностью понять, что это могло значить для Иисуса. Это одна из самых непостижимых тайн во всем Евангелии» (Hagner 1995: 844–45). В то же время Иисус не перестает взывать к тому, чьего присутствия уже не ощущает. В наихудшие моменты, когда мы чувствуем, что Бог покинул нас, и нам должно поступать подобно Христу (Luz 2005: 551).

## **Мф. 28, 1-20**

Представление о телесном воскресении находит наиболее ясное обоснование в ВЗ в Дан. 12, 2. Однако, как уже отмечалось, особенность воскресения Иисуса состоит в том, что оно произошло до общего воскресения всех людей в конце истории человечества. Дейвиз и Эллисон (Davies and Allison 1988–1997: 3:666) комментируют Мф. 28, 3: «Описание одежд ангела основано на богоявлении в Дан. 7, 9... а Дан. 10, 6 может быть источником описания его внешности». Явление ангела в Мф. 28, 4 вызывает трепет, возможно – как и отзвук Дан. 10, 7. Завершающее Великое поручение Христа апостолам выглядит как аллюзия на Дан. 7, 14. Иисусу, любимым самоназванием которого на протяжении евангелий было «Сын Человеческий», дана всякая власть на земле и на небе (Мф. 28, 18), подобно тому как Сын Человеческий в видении Даниила получил такую же всеобъемлющую власть. Возможно даже, что троичная формула в Мф. 28, 19 отражает измененную триаду, состоящую из Ветхого Днями (Бога Отца), Сына Человеческого (Бога Сына) и ангелов как духовных служителей Божьих и, как предполагается, тех, кто ведет Сына Человеческого в присутствии Божье (и таким образом – функционально подобных Духу Святому), также употребленную в Дан. 7, 13-14 (см. Viviano 1998). Кульминация Евангелия от Матфея может быть и заключением его Моисеевой типологии. И Иисус, и Моисей закончили свой земной путь на горе. Бог посылает Иисуса Навина, вверяя ему служение через Моисея, точно так же как здесь Иисус посылает апостолов (см. Втор. 31, 14-15.23; ср. Нав. 1, 1-9; см. Davies and Allison 1988–1997: 3:679–80, 686). Слова: «Все, что Я повелел вам» часто встречаются в ВЗ (см. особ. Исх. 7, 2; Втор. 1, 3; Нав. 22, 2; Суд. 13, 14; Иер. 1, 7). Мессия, которого Матфей представляет как сына Аврамова и Давидова (Мф. 1, 1), есть также и новый Моисей, но, что очень важно, в смысле более буквальном, чем кто-либо из героев Ветхого Завета, за исключением самого Яхве. Ведь он – «С нами Бог» (Мф. 28, 20). Это подобающее завершение представления Иисуса в Евангелии от Матфея.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Бломберг Крейг. *Интерпретация притчей*. М.: ББИ, 2005.
- Райт Кристофер. *Око за око. Этика Ветхого Завета*. Черкассы: Коллоквиум, 2010.
- Райт Н. Т. *Иисус и победа Бога*. М.: ББИ, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства?* М.: ББИ, 2004.
- Abegg, M., Jr., P. Flint, and E. Ulrich, trans. 1999. *The Dead Sea Scrolls Bible*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Alexander, T. D., D. W. Baker, and B. K. Waltke. 1988. *Obadiah, Jonah, Micah*. TOTC. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Allen, L. C. 1976. *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Psalms 101–150*. WBC 21. Waco: Word.
- Allen, W. C. 1907. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Allison, D. C., Jr. 1983. "Matt. 23:39 = Luke 13:35b as a Conditional Prophecy." *JSNT* 18: 75–84.
- \_\_\_\_\_. 1984. "Elijah Must Come First." *JBL* 103: 257.
- \_\_\_\_\_. 1992. "The Baptism of Jesus and a New Dead Sea Scroll." *BAR* 18 (2): 58–60.
- \_\_\_\_\_. 1993. *The New Moses: A Matthean Typology*. Minneapolis: Fortress.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Jesus and the Victory of Apocalyptic." Pages 126–41 in *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's "Jesus and the Victory of God"*. Edited by C. C. Newman. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Andersen, F. I., and D. N. Freedman. 1980. *Hosea*. AB 24. Garden City, NY: Doubleday.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Micah*. AB 24E. New York: Doubleday.
- Archer, G. L., and G. C. Chirichigno. 1983. *Old Testament Quotations in the New Testament*. Chicago: Moody.
- Atkinson, D. 1981. *To Have and to Hold: The Marriage Covenant and the Discipline of Divorce*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Aus, R. D. 2004. *Matthew 1–2 and the Virginal Conception*. Lanham, MD: University Press of America.
- Bacon, B. W. 1918. "The Five Books of Matthew against the Jews." *The Expositor* 15: 56–66.
- Bahr, G. J. 1970. "The Seder of Passover and the Eucharistic Words." *NovT* 12: 181–202.
- Bailey, J. L. 1993. "Sermon on the Mount: Model for Community." *Currents in Theology and Mission* 20: 85–94.
- Bailey, J. N. 2000. "Vowing Away the Fifth Commandment: Matthew 15:3–6 // Mark 7:9–13." *ResQ* 42: 193–209.
- Bailey, K. E. 1992. *Finding the Lost: Cultural Keys to Luke 15*. St. Louis: Concordia.
- Baldwin, J. G. 1972. *Haggai, Zechariah, Malachi*. TOTC. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Daniel*. TOTC. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Baltzer, K. 2001. *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40–55*. Translated by M. Kohl. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.

- Banks, R. 1974. "Matthew's Understanding of the Law: Authenticity and Interpretation in Matthew 5:17–20." *JBL* 93: 226–42.
- Barnett, P. W. 1977. "Who Were the 'Biaistai' (Matthew 11:12–13)?" *RTR* 36: 65–70.
- Barrett, C. K. 1978. "The House of Prayer and the Den of Thieves." Pages 13–20 in *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kummel zum 70. Geburtstag*. Edited by E. E. Ellis and E. Grasser. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bascom, R. A. 1996. "Adaptable for Translation: Deuteronomy 6:5 in the Synoptic Gospels and Beyond." Pages 166–83 in *A Gift of God in Due Season: Essays on Scripture and Community in Honor of James A. Sanders*. Edited by R. D. Weis and D. M. Carr. JSOTSup 225. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Bateman, H. W., IV. 1992. "Psalm 110:1 and the New Testament." *BSac* 149: 438–53.
- Bauckham, R. 1980. "The Delay of the Parousia." *TynBul* 31:3–36.
- \_\_\_\_\_. 1995. "The Messianic Interpretation of Isa. 10:34 in the Dead Sea Scrolls, 2 Baruch and the Preaching of John the Baptist." *DSD* 2: 202–16.
- Bauer, D. R. 1989. *The Structure of Matthew's Gospel: A Study in Literary Design*. JSNTSup 31. Sheffield: Almond.
- Beale, G. K. 1991. "Isaiah vi 9–13: A Retributive Taunt against Idolatry." *VT* 41: 257–78.
- Beare, F. W. 1981. *The Gospel according to Matthew*. San Francisco: Harper & Row.
- Beasley-Murray, G. R. 1993. *Jesus and the Last Days: The Interpretation of the Olivet Discourse*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Beaton, R. 1999. "Messiah and Justice: A Key to Matthew's Use of Isaiah 42.1–4?" *JSNT* 75: 5–23.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Isaiah's Christ in Matthew's Gospel*. SNTSMS 123. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Isaiah in Matthew's Gospel." Pages 63–78 in *Isaiah in the New Testament*. Edited by S. Moyise and M. J. J. Menken. London: T&T Clark.
- Becking, B. 1994. "'A Voice Was Heard [sic] in Ramah': Some Remarks on Structure and Meaning of Jeremiah 31,15–17." *BZ* 38: 229–42.
- Beecher, W. J. 1905. *The Prophets and the Promise*. New York: Crowell.
- Berger, K. 1996. "Jesus als Nasoraer/Naziräer." *NovT* 38: 323–35.
- Bergey, R. L. 1997. "The Rhetorical Role of Reiteration in the Suffering Servant Poem (Isa 52:13–53:12)." *JETS* 40: 177–88.
- Betz, H. D. 1995. *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49)*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- Betz, O. 1998. "Jesus and Isaiah 53." Pages 70–87 in *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*. Edited by W. H. Bellinger Jr. and W. R. Farmer. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Black, M. 1971. "The Christological Use of the Old Testament in the New Testament." *NTS* 18: 1–14.
- Blank, S. H. 1937–1938. "The Death of Zechariah in Rabbinic Literature." *HUCA* 12–13: 327–46.
- Blenkinsopp, J. 2000. *Isaiah 1–39*. AB 19. New York: Doubleday.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Isaiah 40–55*. AB 19a. New York: Doubleday.

- Blocher, H. 1975. *Songs of the Servant*. London: Inter-Varsity.
- Blomberg, C. L. 1986. "The Miracles as Parables." Pages 327–60 in *The Miracles of Jesus*. Vol. 6 of *Gospel Perspectives*. Edited by D. Wenham and C. Blomberg. Sheffield: JSOT Press.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Elijah, Election, and the Use of Malachi in the New Testament." *CTR* 2 (1): 104.
- \_\_\_\_\_. 1988. "The Temptations of Jesus." *ISBE* 4:784–86.
- \_\_\_\_\_. 1990a. *Interpreting the Parables*. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- \_\_\_\_\_. 1990b. "Marriage, Divorce, Remarriage and Celibacy: An Exegesis of Matthew 19:3–12." *TJ* 11: 161–96.
- \_\_\_\_\_. 1991a. "The Liberation of Illegitimacy: Women and Rulers in Matthew 1–2." *BTB* 21: 145–50.
- \_\_\_\_\_. 1991b. "The Sabbath as Fulfilled in Christ: A Response to S. Bacchiocchi and J. Primus." Pages 122–28 in *The Sabbath in Jewish and Christian Traditions*. Edited by T. C. Eskenazi, D. Harrington, and W. Shea. New York: Crossroad.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Matthew*. NAC 22. Nashville: Broadman.
- \_\_\_\_\_. 1994. *1 Corinthians*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Jesus and the Gospels: An Introduction and Survey*. Nashville: Broadman & Holman.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Neither Poverty nor Riches: A Biblical Theology of Possessions*. NSBT 7. Leicester: Inter-Varsity.
- \_\_\_\_\_. 2002a. *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues and Commentary*. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- \_\_\_\_\_. 2002b. "Interpreting Old Testament Prophetic Literature in Matthew: Double Fulfillment." *TJ* 23: 17–33.
- \_\_\_\_\_. 2003. "Messiah in the New Testament." Pages 111–41 in *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*. Edited by R. S. Hess and M. D. Carroll. Grand Rapids: Baker Academic.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Contagious Holiness: Jesus' Meals with Sinners*. NSBT 13. Leicester: Inter-Varsity.
- \_\_\_\_\_. 2006. "On Building and Breaking Barriers: Forgiveness, Salvation and Christian Counseling with Special Reference to Matthew 18:15–35." *JPC* 25: 137–54.
- Bock, D. L. 1998. *Blasphemy and Exaltation in Judaism: A Philological- Historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14:61–64*. WUNT 2/106. Tubingen: Mohr Siebeck.
- Boda, M. J. 2004. *Haggai, Zechariah*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan.
- Bolt, P. G. 1994. "What Were the Sadducees Reading? An Enquiry into the Literary Background of Mark 12:18–23." *TynBul* 45: 369–94.
- Booth, R. P. 1986. *Jesus and the Laws of Purity: Tradition History and Legal History in Mark 7*. JSNTSup 13. Sheffield: JSOT Press.
- Borg, M. 1984. *Conflict, Holiness, and Politics in the Teaching of Jesus*. SBEC 5. New York: Mellen.
- Bratcher, R. G. 1981. *A Translator's Guide to the Gospel of Matthew*. HT. New York: United Bible Societies.

- Brodie, T. 1992. "Fish, Temple Tithe, and Remission: The God-Based Generosity of Deuteronomy 14–15 as One Component of Matt 17:22–18:35." *RB* 99: 697–718.
- Broer, I. 1994. "Das Ius Talionis im Neuen Testament." *NTS* 40: 1–21.
- Brooke, G. J. 1994. "Isaiah 40:3 and the Wilderness Community." Pages 117–32 in *New Qumran Texts and Studies: Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris, 1992*. Edited by G. J. Brooke and F. Garcia Martinez. STDJ 15. Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_. 1995. "4Q500 1 and the Use of Scripture in the Parable of the Vineyard." *DSD* 2: 268–94.
- Brooks, O. S. 1998. "The Function of the Double Love Command in Matthew 22:34–40." *AUSS* 36: 7–22.
- Brown, R. E. 1993. *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Gospels of Matthew and Luke*. Rev. ed. ABRL. New York: Doubleday.
- \_\_\_\_\_. 1994. *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave; A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. 2 vols. ABRL. New York: Doubleday, 1994.
- Brown-Guttoff, S. E. 1991. "The Voice of Rachel in Jeremiah 31: A Calling to 'Something New.'" *USQR* 45: 185.
- Broyles, C. C. 1999. *Psalms*. NIBCOT 11. Peabody, MA: Hendrickson.
- Bruce, F. F. 1983. *The Gospel of John*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bruckner, J. K. 2004. *Jonah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan.
- Bruner, F. D. 1987. *The Christbook: Matthew 1–12*. Waco: Word.
- \_\_\_\_\_. 1990. *The Churchbook: Matthew 13–28*. Dallas: Word.
- Burkett, D. 1999. *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*. SNTSMS 107. Cambridge: Cambridge University Press.
- Byargeon, R. W. 1998. "Echoes of Wisdom in the Lord's Prayer (Matt 6:9–13)." *JETS* 41: 353–65.
- Cahill, M. 1995. "Not a 'Cornerstone': Translating Ps 118,22 in the Jewish and Christian Scriptures." *RB* 106: 345–57.
- Cameron, P. S. 1984. *Violence and the Kingdom: The Interpretation of Matthew 11:12*. ANTJ 5. Frankfurt: Peter Lang.
- Capes, D. B. 1999. "Intertextual Echoes in the Matthean Baptismal Narrative." *BBR* 9: 37–49.
- Caragounis, C. C. 1986. *The Son of Man: Vision and Interpretation*. WUNT 38. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Carroll, R. P. 1986. *Jeremiah*. OTL. Philadelphia: Westminster.
- Carson, D. A., ed. 1982. *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*. Grand Rapids: Zondervan.
- \_\_\_\_\_. 1984. "Matthew." Pages 3–599 in vol. 8 of *The Expositor's Bible Commentary*. Edited by F. E. Gaebelin. Grand Rapids: Zondervan.
- Carson, D. A., P. T. O'Brien, and M. A. Seifrid, eds. 2001. *The Complexities of Second Temple Judaism*. Vol. 1 of *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism*. WUNT 2/140. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Carter, W. 2000. "Evoking Isaiah: Matthean Soteriology and an Intertextual Reading of Isaiah 7–9 and Matthew 1:23 and 4:15–16." *JBL* 119: 503–20.
- Casey, M. 1979. *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7*. London: SPCK.
- Cassuto, U. 1967. *A Commentary on the Book of Exodus*. Translated by I. Abrahams. Jerusalem: Magnes.
- Catchpole, D. R. 1970–1971. "The Answer of Jesus to Caiaphas (Matt. XXVI.64)." *NTS* 17: 213–26.
- Cathcart, K. J., and R. P. Gordon, trans. and eds. 1989. *The Targum of the Minor Prophets*. ArBib 14. Wilmington, DE: Glazier.
- Ceresko, A. R. 1994. "The Rhetorical Strategy of the Fourth Servant Song (Isaiah 52:13–53:12): Poetry and the Exodus–New Exodus." *CBQ* 56: 42–55.
- Charette, B. 1992. "‘To Proclaim Liberty to the Captives’: Matthew 11.28–30 in the Light of Old Testament Prophetic Expectation." *NTS* 38: 290–97.
- Charlesworth, J. H., ed. 1983–1985. *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 vols. Garden City, NY: Doubleday.
- \_\_\_\_\_. 1985. *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: Prolegomena for the Study of Christian Origins*. SNTSMS 54. Cambridge: Cambridge University Press.
- Childs, B. S. 1974. *The Book of Exodus*. OTL. Philadelphia: Westminster.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Isaiah*. OTL. Louisville: Westminster John Knox.
- Chilton, B. D. 1984. *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Use of the Interpreted Scripture of His Time*. GNS 8. Wilmington, DE: Glazier.
- \_\_\_\_\_, trans. and ed. 1987. *The Isaiah Targum*. ArBib 11. Wilmington, DE: Glazier.
- Chow, S. 1995. *The Sign of Jonah Reconsidered: A Study of Its Meaning in the Gospel Traditions*. ConBNT 27. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Christensen, D. L. 2001. *Deuteronomy 1–21:9*. Rev. ed. WBC 6a. Nashville: Nelson.
- Clarke, E. G., trans. and ed. 1998. *Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy*. ArBib 5B. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Coats, G. W. 1972. "Widows' Rights: A Crux in the Structure of Genesis 38." *CBQ* 34: 461–66.
- Cohen, A., ed. 1948. *The Twelve Prophets*. London: Soncino.
- Cohn-Sherbok, D. M. 1979. "An Analysis of Jesus' Arguments concerning the Plucking of Grain on the Sabbath." *JSNT* 2: 31–41.
- \_\_\_\_\_. 1981. "Jesus' Defence of the Resurrection of the Dead." *JSNT* 11: 64–73.
- Cole, D. P. 1994. "Archaeology and the Messiah Oracles of Isaiah 9–11." Pages 53–69 in *Scripture and Other Artifacts: Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*. Edited by M. D. Coogan, J. C. Exum, and L. E. Stager. Louisville: Westminster John Knox.
- Collins, J. J. 1992. "The Son of Man in First-Century Judaism." *NTS* 38: 448–66.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Daniel*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- Conrad, A. 1991. "The Fate of Judas: Matthew 27:3–10." *TJT* 7: 158–68.
- Cook, S. L. 1993. "The Metamorphosis of a Shepherd: The Tradition-History of Zechariah 11:17 and 13:7–9." *CBQ* 55: 453–66.

- Cope, O. L. 1976. *A Scribe Trained for the Kingdom of Heaven*. CBQMS 5. Washington: Catholic Biblical Association of America.
- Craigie, P. C. 1976. *The Book of Deuteronomy*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Psalms 1–50*. WBC 19. Waco: Word.
- Cranfield, C. E. B. 1977. *The Gospel according to St Mark*. CGTC. Rev. ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dahlberg, B. T. 1975. “The Typological Use of Jeremiah 1:4–19 in Matthew 16:13–23.” *JBL* 94: 73–80.
- Dahood, M. 1965. *Psalms 1–50*. AB 16. Garden City, NY: Doubleday.
- \_\_\_\_\_. 1970. *Psalms 101–150, with an Appendix, “The Grammar of the Psalms.”* AB 17A. Garden City, NY: Doubleday.
- Davidson, R. 1998. *The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Davies, G. I. 1992. *Hosea*. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Davies, W. D. 1964. *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davies, W. D., and D. C. Allison Jr. 1988–1997. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. 3 vols. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Davis, B. C. 2000. “Is Psalm 110 a Messianic Psalm?” *BSac* 157: 160–73.
- Davis, J. F. 2005. *Lex Talionis in Early Judaism and the Exhortation of Jesus in Matthew 5.38–42*. JSNTSup 281. London and New York: T&T Clark.
- de Jonge, M. 1986. “Matthew 27:51 in Early Christian Exegesis.” *HTR* 79: 67–79.
- de Moor, J. C. 1998. “The Targumic Background of Mark 12:1–12: The Parable of the Wicked Tenants.” *JSJ* 29: 63–80.
- Delitzsch, F. 1984. *Psalms*. Translated by J. Martin. 3 vols. in 1. Grand Rapids: Eerdmans.
- Derrett, J. D. M. 1980. “ἩΣΑΝ ΓΑΡ ἈΛΙΕΙΣ (Mk 1.16): Jesus’ Fishermen and the Parable of the Net.” *NovT* 22: 125–31.
- \_\_\_\_\_. 1981. “Mt 23,8–10 a Midrash on Is 54,13 and Jer 31,33–34.” *Bib* 62: 372–86.
- \_\_\_\_\_. 1986. “Receptacles and Tombs (Mt 23,24–30).” *ZNW* 77: 255–66.
- Deutsch, C. 1987. *Hidden Wisdom and the Easy Yoke: Wisdom, Torah and Discipleship in Matthew 11.25–30*. JSNTSup 18. Sheffield: JSOT Press.
- Dillon, R. J. 1966. “Towards a Tradition-History of the Parables of the True Israel (Matthew 21:33–22:14).” *Bib* 47: 1–42.
- Doeve, J. W. 1955. “Purification du temple et dessechement du figuier.” *NTS* 1: 297–308.
- Donahue, J. R. 1971. “Tax Collectors and Sinners.” *CBQ* 33: 39–61.
- Donaldson, T. L. 1985. *Jesus on the Mountain: A Study in Matthean Theology*. JSNTSup 8. Sheffield: JSOT Press.
- Dorsey, D. 1991. “The Law of Moses and the Christian: A Compromise.” *JETS* 34: 321–34.
- Duff, P. B. 1992. “The March of the Divine Warrior and the Advent of the Greco-Roman King.” *JBL* 111: 55–71.
- Dunn, J. D. G. 1983. “The Messianic Secret in Mark.” Pages 116–31 in *The Messianic Secret*. Edited by C. M. Tuckett. IRT 1. Philadelphia: Fortress.
- Enns, P. 2000. *Exodus*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan.

- Eppstein, V. 1964. "The Historicity of the Gospel Account of the Cleansing of the Temple." *ZNW* 55: 42–58.
- Erickson, R. J. 1996. "Divine Injustice? Matthew's Narrative Strategy and the Slaughter of the Innocents (Matthew 2.13–23)." *JSNT* 64: 5–27.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Joseph and the Birth of Isaac in Matthew 1." *BBR* 10: 35–51.
- Evans, C. A. 1985. "On the Isaianic Background of the Sower Parable." *CBQ* 47: 464–68.
- \_\_\_\_\_. 1989. *To See and Not Perceive: Isaiah 6.9–10 in Early Jewish and Christian Interpretation*. JSOTSup 64. Sheffield: JSOT Press.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Predictions of the Destruction of the Herodian Temple in the Pseudepigrapha, Qumran Scrolls, and Related Texts." *JSP* 10: 105–17.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Jesus and the 'Cave of Robbers': Toward a Jewish Context for the Temple Action." *BBR* 3: 93–110.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Mark 8:27–16:20*. WBC 34B. Nashville: Nelson.
- Farla, P. 1989. "'The Two Shall Become One Flesh': Gen. 1.27 and 2.24 in the New Testament Marriage Texts." Pages 67–82 in *Intertextuality in Biblical Writings: Essays in Honour of Bas van Iersel*. Edited by S. Draisma. Kampen: Kok.
- Feinberg, C. L. 1977. *The Twelve Minor Prophets*. Chicago: Moody.
- Fitzmyer, J. A. 1971a. "The Aramaic Qorban Inscription from Jebel Hallet et-Turi and Mk 7:1/Mt 15:5." Pages 93–100 in *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. London: Chapman.
- \_\_\_\_\_. 1971b. "The Son of David Tradition and Mt. 22.41–46 and Parallels." Pages 113–26 in *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. London: Chapman.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Aramaic Evidence Affecting the Interpretation of Hosanna in the New Testament." Pages 110–18 in *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for His 60th Birthday*. Edited by G. F. Hawthorne and O. Betz. Grand Rapids: Eerdmans.
- Foster, P. 2003. "Why Did Matthew Get the *Shema* Wrong? A Study of Matthew 22:37." *JBL* 122: 309–22.
- France, R. T. 1971. *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*. London: Tyndale.
- \_\_\_\_\_. 1981. "The Formula-Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication." *NTS* 27: 243–44.
- \_\_\_\_\_. 1985. *The Gospel according to Matthew*. TNTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fuller, R. H. 1989. "The Decalogue in the New Testament." *Int* 43: 243–55.
- Funk, R. W. 1973. "The Looking-Glass Tree Is for the Birds: Ezekiel 17:22–24; Mark 4:30–32." *Int* 27: 3–9.
- Furnish, V. P. 1972. *The Love Command in the New Testament*. Nashville: Abingdon.
- Garcia Martinez, F. 1989. "La reprobacion fraterna en Qumran y Mt 18,15–17." *FN* 2: 23–40.
- Garcia Martinez, F., and E. J. C. Tigchelaar, eds. 1997. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. 2 vols. Grand Rapids: Eerdmans.
- Garland, D. E. 1979. *The Intention of Matthew 23*. NovTSup 52. Leiden: Brill.
- Garrett, D. A. 1997. *Hosea, Joel*. NAC 19A. Nashville: Broadman & Holman.
- Gerhardsson, B. 1966. *The Testing of God's Son (Matt. 4:1–11 & Par.): An Analysis of an Early Christian Midrash*. ConBNT 2. Lund: Gleerup.



- \_\_\_\_\_. 1969. "Jésus livré et abandonné d'après la passion selon Saint Matthieu." *RB* 76: 206–27.
- \_\_\_\_\_. 1976. "The Hermeneutic Program in Matthew 22:37–40." Pages 129–50 in *Jews, Greeks, and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity: Essays in Honor of William David Davies*. Edited by R. Hamerton-Kelly and R. Scroggs. *SJLA* 21. Leiden: Brill.
- Gibbs, J. A. 2002. "Israel Standing with Israel: The Baptism of Jesus in Matthew's Gospel (Matt 3:13–17)." *CBQ* 64:511–26.
- Gibson, J. B. 1995. *The Temptations of Jesus in Early Christianity*. JSNTSup 112. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Ginzberg, L. 1976. *An Unknown Jewish Sect*. Moreshet 1. New York: Jewish Theological Seminary.
- Glasson, T. F. 1964. "The Ensign of the Son of Man (Matt. XXIV. 30)." *JTS* 15: 299–300.
- Gnuse, R. 1990. "Dream Genre in the Matthean Infancy Narratives." *NovT* 32: 97–120.
- Goldingay, J. 1989. *Daniel*. WBC 30. Dallas: Word.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Isaiah*. NIBCOT 3. Peabody, MA: Hendrickson.
- \_\_\_\_\_. 2005. *The Message of Isaiah 40–55: A Literary and Theological Commentary*. London and New York: T&T Clark.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Psalms 1–41*. BCOTWP. Grand Rapids: Baker Academic.
- Goodwin, M. J. 2005. "Hosea and 'the Son of the Living God' in Matthew 16:16b." *CBQ* 67: 265–83.
- Goppelt, L. 1982. *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Translated by D. H. Madvig. Grand Rapids: Eerdmans.
- Grelot, P. 1986. "Michee 7:6 dans les evangiles et dans la literature rabbinique." *Bib* 67: 363–77.
- Grogan, G. 1986. "Isaiah." Pages 1–354 in vol. 6 of *The Expositor's Bible Commentary*. Edited by F. E. Gaebelin. Grand Rapids: Zondervan.
- Guelich, R. 1982. *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding*. Waco: Word.
- Gundry, R. H. 1967. *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel: With Special Reference to the Messianic Hope*. NovTSup 18. Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*. Rev. ed. Grand Rapids: Eerdmans.
- Haacker, K. 1977. "Der Rechtsatz Jesu zum Thema Ehebruch." *BZ* 21: 113–16.
- Hagner, D. A. 1993. *Matthew 1–13*. WBC 33A. Dallas: Word.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Matthew 14–28*. WBC 33B. Dallas: Word.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Balancing the Old and the New: The Law of Moses in Matthew and Paul." *Int* 51: 20–30.
- Ham, C. 2000. "The Last Supper in Matthew." *BBR* 10: 53–69.
- \_\_\_\_\_. 2005. *The Coming King and the Rejected Shepherd: Matthew's Reading of Zechariah's Messianic Hope*. Sheffield: Sheffield Phoenix.
- Harrison, R. K. 1973. *Jeremiah and Lamentations*. TOTC. London: Tyndale.

- Harvey, A. E. 1990. *Strenuous Commands: The Ethic of Jesus*. Philadelphia: Trinity Press International.
- Hay, D. M. 1973. *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*. SBLMS 18. Nashville: Abingdon.
- Hayward, R., trans. and ed. 1986. *The Targum of Jeremiah*. ArBib 12. Wilmington, DE: Glazier.
- Healey, J. F. 1989. "Models of Behavior: Matt 6:26 (// Luke 12:24) and Prov. 6:6–8." *JBL* 108: 497–98.
- Heater, H., Jr. 1983. "Matthew 2:6 and Its OT Sources." *JETS* 26: 395–97.
- Heil, C. 1997. "Die Rezeption Micha 7,6 LXX in Q und Lukas." *ZNW* 88: 212–22.
- Hengel, M. 1995. *Studies in Early Christology*. Edinburgh: T&T Clark.
- \_\_\_\_\_. 2005. "The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period." Pages 75–146 in *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*. Translated by D. P. Bailey. Edited by B. Janowski and P. Stuhlmacher. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hill, D. 1972. *The Gospel of Matthew*. NCB. London: Oliphants.
- \_\_\_\_\_. 1977. "On the Use and Meaning of Hosea VI.6 in Matthew's Gospel." *NTS* 24: 107–19.
- Hindson, E. E. 1978. *Isaiah's Immanuel: A Sign of His Times or the Sign of the Ages?* ILPTBTS. Philadelphia: Presbyterian & Reformed.
- Holladay, W. L. 1986. *Jeremiah 1–25*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- Horbury, W. 1985. "The Messianic Associations of 'The Son of Man.'" *JTS* 36: 34–55.
- Horne, E. H. 1998. "The Parable of the Tenants as Indictment." *JSNT* 71: 111–16.
- Horsley, R. A. 1986. "Ethics and Exegesis: 'Love Your Enemies' and the Doctrine of Non-Violence." *JAAR* 54: 3–31.
- Hossfeld, F.-L. and E. Zenger. 2005. *Psalms 2*. Hermeneia. Translated by L. M. Maloney. Minneapolis: Fortress.
- Howard, T. L. 1986. "The Use of Hosea 11:1 in Matthew 2:15: An Alternative Solution." *BSac* 143: 314–28.
- Hubbard, R. L., Jr. 1988. *The Book of Ruth*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hugenberger, G. P. 1995. "The Servant of the Lord in the 'Servant Songs' of Isaiah: A Second Moses Figure." Pages 105–40 in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Edited by P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, and G. J. Wenham. THS. Grand Rapids: Baker Academic.
- Hurtado, L. 1988. *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. Philadelphia: Fortress.
- Instone-Brewer, D. 1998. "Deuteronomy 24:1–4 and the Origin of the Jewish Divorce Certificate." *JJS* 49: 230–43.
- \_\_\_\_\_. 2003. "The Two Asses of Zechariah 9:9 in Matthew 21." *TynBul* 54: 87–98.
- Janzen, J. G. 1985. "Resurrection and Hermeneutics: On Exodus 3.6 in Mark 12.26." *JSNT* 23: 43–58.
- Jeremias, J. 1967. "Παῖς θεου." *TDNT* 5:697–98.
- \_\_\_\_\_. 1972. *The Parables of Jesus*. Third ed. Translated by S. H. Hooke. Philadelphia: Westminster.

- Johnson, E. E. 1992. "Hermeneutical Principles and the Interpretation of Psalm 110." *BSac* 149: 428–37.
- Johnston, R. M. 1978. "Parabolic Interpretations Attributed to Tannaim." PhD diss., Hartford Seminary.
- Johnston, R. M., and H. K. McArthur. 1989. *They Also Taught in Parables: Rabbinic Parables from the First Centuries of the Christian Era*. Grand Rapids: Academie Books.
- Kaiser, W. C., Jr. 1983. *Toward Old Testament Ethics*. Grand Rapids: Zondervan.
- \_\_\_\_\_. 1985. *The Uses of the Old Testament in the New Testament*. Chicago: Moody.
- Keener, C. S. 1991. *And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament*. Peabody, MA: Hendrickson.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Keil, C. F. 1984. "Zechariah." Pages 217–421 in vol. 2 of *The Minor Prophets*. Translated by J. Martin. Grand Rapids: Eerdmans.
- Keown, G. L., P. J. Scalise, and T. G. Smothers. 1995. *Jeremiah 26–52*. WBC 27. Dallas: Word.
- Kidner, D. 1973. *Psalms 1–72: An Introduction and Commentary on Books I and II of the Psalms*. TOTC. London: Inter-Varsity.
- \_\_\_\_\_. 1975. *Psalms 73–150: A Commentary on Books III–V of the Psalms*. TOTC. London: Inter-Varsity.
- Kiley, M. 1986. "'Lord, Save My Life' (Ps. 116:4 as Generative Text for Jesus' Gethsemane Prayer [Mark 14:36a])." *CBQ* 48: 655–59.
- Kilgallen, J. J. 1986. "The Sadducees and Resurrection from the Dead: Luke 20:27–40." *Bib* 67: 478–95.
- Kim, H. C. P. 1999. "An Intertextual Reading of 'A Crushed Reed' and 'A Dim Wick' in Isaiah 42.3." *JSOT* 83: 113–24.
- Kim, S. 1985. *The "Son of Man" as the Son of God*. Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Jesus—The Son of God, the Stone, Son of Man, and the Servant: The Role of Zechariah in the Self-Identification of Jesus." Pages 138–40 in *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for His 60<sup>th</sup> Birthday*. Edited by G. F. Hawthorne and O. Betz. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kingsbury, J. D. 1975. *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*. Philadelphia: Fortress.
- Kinman, B. 1994. "Jesus' 'Triumphal Entry' in the Light of Pilate's." *NTS* 40: 442–48.
- Kirchevel, G. D. 1994. "He That Cometh in Mark 1:7 and Matthew 24:30." *BBR* 4: 105–11.
- Klein, M. L., trans. and ed. 1980. *The Fragment-Targums of the Pentateuch according to Their Extant Sources*. Vol. 2. AnBib 76. Rome: Biblical Institute Press.
- Klein, W. W., C. L. Blomberg, and R. L. Hubbard Jr. 2004. Rev. ed. *Introduction to Biblical Interpretation*. Dallas: Word.
- Knowles, M. 1993. *Jeremiah in Matthew's Gospel: Rejected Prophet Motif in Matthean Redaction*. JSOTSup 68. Sheffield: JSOT Press.
- Kraus, H.-J. 1988. *Psalms 1–59*. Translated by H. C. Oswald. CC. Philadelphia: Fortress.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Psalms 60–150*. Translated by H. C. Oswald. CC. Philadelphia: Fortress.
- Kupp, D. D. 1996. *Matthew's Emmanuel: Divine Presence and God's People in the First Gospel*. SNTSMS 90. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kynes, W. 1991. *A Christology of Solidarity: Jesus as the Representative of His People in Matthew*. Lanham, MD: University Press of America.
- Laansma, J. 1997. "I Will Give You Rest": The "Rest" Motif in the New Testament with Special Reference to Mt 11 and Heb 3–4. WUNT 2/98. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lachs, S. T. 1987. *A Rabbinic Commentary on the New Testament: The Gospels of Matthew, Mark and Luke*. Hoboken, NJ: KTAV.
- Lacocque, A. 1979. *The Book of Daniel*. Translated by D. Pellauer. Atlanta: John Knox.
- Lambrecht, J. 1992. *Out of the Treasure: The Parables in the Gospel of Matthew*. LTPM 10. Leuven: Leuven University Press.
- Lane, W. L. 1974. *The Gospel according to Mark*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Laney, J. C. 1985. *A Guide to Church Discipline*. Minneapolis: Bethany.
- Levine, E. 1976. "The Sabbath Controversy according to Matthew." *NTS* 22: 480–83.
- Lindars, B. 1961. *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*. Philadelphia: Westminster.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Jesus, Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Linton, O. 1961. "The Trial of Jesus and the Interpretation of Psalm 110." *NTS* 7: 258–62.
- Longenecker, R. N. 1999. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Rev. ed. Grand Rapids: Eerdmans.
- Longman, T. 1999. *Daniel*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan.
- Lovsky, F. 1987. "Comment comprend 'Son sang sur nous et nos enfants'?" *ETR* 62: 343–62.
- Luck, W. F. 1987. *Divorce and Remarriage: Recovering the Biblical View*. San Francisco: Harper & Row.
- Lust, J. 1997. "Mic 5,1–3 in Qumran and in the New Testament and Messianism in the Septuagint." Pages 65–88 in *The Scriptures in the Gospels*. Edited by C. M. Tuckett. BETL 131. Leuven: Leuven University Press.
- Luz, U. 1989. *Matthew 1–7: A Commentary*. Translated by W. C. Linss. Minneapolis: Augsburg.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Matthew 8–20*. Translated by H. Koester. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Matthew 21–28*. Translated by J. E. Crouch. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- Lybaek, L. 1997. "Matthew's Use of Hosea 6,6 in the Context of the Sabbath Controversies." Pages 491–99 in *The Scriptures in the Gospels*. Edited by C. M. Tuckett. BETL 131. Leuven: Leuven University Press.
- Macintosh, A. A. 1997. *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Maier, G. 1985. "The Church in the Gospel of Matthew: Hermeneutical Analysis of the Current Debate." Pages 45–63 in *Biblical Interpretation and the Church: The Problem of Contextualization*. Edited by D. A. Carson. Nashville: Nelson.
- Manor, D. W. 1984. "A Brief History of Levirate Marriage as It Relates to the Bible." *ResQ* 27: 129–42.
- Marcus, J. 1988. "The Gates of Hades and the Keys of the Kingdom (Matt 16:18–19)." *CBQ* 50: 443–55.

- \_\_\_\_\_. 1995. "The Old Testament and the Death of Jesus: The Role of Scripture in the Gospel Passion Narratives." Pages 205–33 in *The Death of Jesus in Early Christianity*. Edited by J. T. Carroll and J. B. Green. Peabody, MA: Hendrickson.
- Marshall, I. H. 1978. *The Gospel of Luke*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_. 1980. *Last Supper and Lord's Supper*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Masson, J. 1982. *Jesus, fils de David, dans les genealogies de saint Matthieu et de saint Luc*. Paris: Tequi.
- Mays, J. L. 1988. "Psalm 118 in the Light of Canonical Analysis." Pages 299–311 in *Canon, Theology and Old Testament Interpretation: Essays in Honor of Brevard S. Childs*. Edited by G. M. Tucker, D. L. Petersen, and R. R. Wilson. Philadelphia: Fortress.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Psalms*. IBC. Louisville: John Knox.
- McCane, B. R. 1990. "'Let the Dead Bury Their Own Dead': Secondary Burial and Matt 8:21–22." *HTR* 83: 31–43.
- McCartney, D., and P. Enns. 2001. "Matthew and Hosea: A Response to John Sailhamer." *WTJ* 63: 97–105.
- McComiskey, T. E. 1985. "Micah." Pages 393–445 in vol. 7 of *The Expositor's Bible Commentary*. Edited by F. E. Gaebelin. Grand Rapids: Zondervan.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Zechariah." Pages 1003–1244 in vol. 3 of *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*. Edited by T. E. McComiskey. Grand Rapids: Baker Academic.
- McConville, J. G. 2002. *Deuteronomy*. ApOTC. Leicester: Apollos.
- McKane, W. 1986. *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah 1–25*. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- McLaughlin, J. L. 1994. "Their Hearts Were Hardened: The Use of Isaiah 6,9–10 in the Book of Isaiah." *Bib* 75: 1–25.
- McMillion, P. 2001. "Psalm 78: Teaching the Next Generation." *ResQ* 43: 219–28.
- McNamara, M., trans. and ed. 1992. *Targum Neofiti 1: Genesis*. ArBib 1A. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Meier, J. P. 1976. *Law and History in Matthew's Gospel: A Redactional Study of Mt. 5:17–48*. AnBib 71. Rome: Biblical Institute Press.
- Menken, M. J. J. 1984. "The References to Jeremiah in the Gospel according to Matthew." *ETL* 60: 5–24.
- \_\_\_\_\_. 2004a. *Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist*. BETL 173. Leuven: Leuven University Press.
- \_\_\_\_\_. 2004b. "The Psalms in Matthew's Gospel." Pages 61–82 in *The Psalms in the New Testament*. Edited by Steve Moyise and Maarten J. J. Menken. London and New York: T&T Clark.
- Menn, E. M. 2000. "No Ordinary Lament: Relecture and the Identity of the Distressed in Psalm 22." *HTR* 93: 301–41.
- Merrill, E. H. 1994. *Deuteronomy*. NAC 4. Nashville: Broadman & Holman.
- Metzger, B. M., and R. E. Murphy, eds. 1991. *The New Oxford Annotated Bible, with the Apocryphal/Deuterocanonical Books*. New York: Oxford University Press.
- Meyer, B. F. 1979. *The Aims of Jesus*. London: SCM.
- Meyers, C. L. 2005. *Exodus*. NCBC. Cambridge: Cambridge University Press.

- Meyers, C. L., and E. M. Meyers. 1993. *Zechariah 9–14*. AB 25C. New York: Doubleday.
- Milgrom, J. 2000. *Leviticus 17–22*. AB 3A. New York: Doubleday.
- Miller, S. R. 1994. *Daniel*. NAC 18. Nashville: Broadman & Holman.
- Moloney, F. J. 1981. “The Re-interpretation of Psalm VIII and the Son of Man Debate.” *NTS* 27: 656–72.
- Moo, D. J. 1983a. *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*. Sheffield: Almond.
- \_\_\_\_\_. 1983b. “Tradition and Old Testament in Matt. 27:3–10.” Pages 157–75 in *Studies in Midrash and Historiography*. Vol. 3 of *Gospel Perspectives*. Edited by R. T. France and D. Wenham. Sheffield: JSOT Press.
- \_\_\_\_\_. 1984. “Jesus and the Authority of the Mosaic Law.” *JSNT* 20: 3–49.
- \_\_\_\_\_. 1988. “Divine Healing in the Health and Wealth Gospel.” *TJ* 9: 191–209.
- \_\_\_\_\_. 1992. “Law.” *DJG*: 450–61.
- Moore, W. E. 1989. “Violence to the Kingdom: Josephus and the Syrian Churches.” *ExpTim* 100: 174–77.
- Moses, A. D. A. 1996. *Matthew’s Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy*. JSOTSup 122. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Motyer, J. A. 1993. *The Prophecy of Isaiah*. Leicester: InterVarsity.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Isaiah*. TOTC 18. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Mounce, R. H. 1991. *Matthew*. NIBCNT. Peabody, MA: Hendrickson.
- Mueller, J. B. 1980. “The Temple Scroll and the Gospel Divorce Texts.” *RevQ* 10: 247–56.
- Nelson, R. D. 2002. *Deuteronomy*. OTL. Louisville: Westminster John Knox.
- Neudecker, R. 1992. “‘And You Shall Love Your Neighbor as Yourself— I Am the Lord’ (Lev. 19:18) in Jewish Interpretation.” *Bib* 73: 496–517.
- Neusner, J. 1989. “Money-Changers in the Temple: The Mishnah’s Explanation.” *NTS* 35: 287–90.
- Newman, C. C., ed. 1999. *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright’s Jesus and the Victory of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Neyrey, J. H. 1982. “The Thematic Use of Isaiah 42,1–4 in Matthew 12.” *Bib* 63: 457–73.
- Nolan, B. M. 1979. *The Royal Son of God: The Christology of Matthew 1–2 in the Setting of the Gospel*. OBO 23. Fribourg: Editions Universitaires.
- Nolland, J. 1989. *Luke 1–9:20*. WBC 35A. Dallas: Word.
- \_\_\_\_\_. 2005. *The Gospel of Matthew*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Olson, D. C. 2005. “Matthew 22:1–14 as Midrash.” *CBQ* 67:435–53.
- Ortlund, R. C., Jr. 1996. *Whoredom: God’s Unfaithful Wife in Biblical Theology*. NSBT 2. Leicester: Apollos.
- Oswalt, J. N. 1986–1998. *The Book of Isaiah*. 2 vols. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Overman, J. A. 1990. *Matthew’s Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*. Minneapolis: Fortress.
- Page, S. H. T. 1985. “The Suffering Servant between the Testaments.” *NTS* 31: 481–97.
- Park, E. C. 1995. *The Mission Discourse in Matthew’s Interpretation*. WUNT 81. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Patte, D. 1987. *The Gospel according to Matthew: A Structural Commentary*. Philadelphia: Fortress.
- Perkins, L. 1998. “‘Greater than Solomon’/Matt 12:42.” *TJ* 19: 207–17.

- Perkins, P. 1982. *Love Commands in the New Testament*. New York: Paulist Press.
- Pesch, R. 1994. "‘He Will Be Called a Nazorean’: Messianic Exegesis in Matthew 1–2." Pages 129–78 in *The Gospels and the Scriptures of Israel*. Edited by C. A. Evans and W. R. Stegner. JSNTSup 104. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Petersen, D. L. 1995. *Zechariah 9–14 and Malachi*. OTL. Louisville: Westminster John Knox.
- Petrotta, A. J. 1985. "A Closer Look at Matthew 2:6 and OT Sources." *JETS* 28: 47–52.
- \_\_\_\_\_. 1990. "An Even Closer Look at Matthew 2:6 and Its OT Sources." *JETS* 33: 311–15.
- Petuchowski, J., and M. Brocke, eds. 1978. *The Lord’s Prayer and Jewish Liturgy*. London: Burns & Oates.
- Phillips, E. A. 2004. "The Tilted Balance: Early Rabbinic Perceptions of God’s Justice." *BBR* 14: 223–40.
- Philonenko, M. 1992. "La troisième demande du ‘Notre Père’ et l’hymne de Nabuchodonoser." *RHPR* 72: 23–31.
- Piper, John. 1979. "Love Your Enemies": *Jesus’ Love Command in the Synoptic Gospels and in Early Christian Paraenesis; A History of the Tradition and Interpretation of Its Uses*. SNTSMS 38. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plummer, A. 1909. *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*. London: Stock.
- Poirier, J. C. 2000. "The Interiority of True Religion in Mark 7,6–8: With a Note in Pap. Egerton 2." *ZNW* 91: 180–91.
- Porteous, N. 1979. *Daniel*. OTL. Philadelphia: Westminster.
- Porter, S. E. 1988. "Vague Verbs, Periphrastics, and Matt 16:19." *FN* 1: 155–73.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Resurrection, the Greeks and the New Testament." Pages 52–81 in *Resurrection*. Edited by S. E. Porter, M. A. Hayes, and D. Tombs. JSNTSup 186. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Powell, M. A. 1995. "Do and Keep What Moses Says." *JBL* 114: 419–35.
- Reiser, M. 2001. "Love of Enemies in the Context of Antiquity." *NTS* 47: 411–27.
- Reymond, R. L. 1989. "Who Is the ‘LMH of Isaiah 7:14’?" *Presbyterion* 15: 1–15.
- Ridderbos, H. N. 1987. *Matthew*. Translated by R. Tognman. Bible Student’s Commentary. Grand Rapids: Zondervan.
- Rooker, M. F. 2004. "The Best-Known Verse in Leviticus." *Faith and Mission* 21(2): 3–16.
- Roth, C. 1960. "The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV 21." *NovT* 4: 174–81.
- Ruger, H. P. 1981. "NAZAPEΘ/NAZAPA NAZAPHNOC/NAZO-PAIOC." *ZNW* 72: 257–63.
- Ruzer, S. 1996. "The Technique of Composite Citation in the Sermon on the Mount (Matt 5:21–22, 33–37)." *RB* 103: 65–76.
- Sabourin, L. 1978. *L’Evangile selon Saint Matthieu et ses principaux parallèles*. Rome: Biblical Institute Press.
- Sailhamer, J. H. 2001. "Hosea 11:1 and Matthew 2:15." *WTJ* 63: 87–96.
- Saldarini, A. J. 1994. *Matthew’s Christian-Jewish Community*. CSHJ. Chicago: University of Chicago Press.

- Sanders, E. P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress.
- Sanders, J. A. 1987. "A New Testament Hermeneutic Fabric: Psalm 118 in the Entrance Narrative." Pages 177–90 in *Early Jewish and Christian Exegesis: Studies in Memory of William Hugh Brownlee*. Edited by C. A. Evans and W. F. Stinespring. Homage 10. Atlanta: Scholars Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Ναζωπαῖος in Matthew 2.23." Pages 116–28 in *The Gospels and the Scriptures of Israel*. Edited by C. A. Evans and W. R. Stegner. JSNTSup 104. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Sarna, N. 1991. *Exodus*. JPSTC. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Schaberg, J. 1985. "Daniel 7,12 and the New Testament Passion-Resurrection Predictions." *NTS* 31: 208–22.
- Schibler, D. 1995. "Messianism and Messianic Prophecy in Isaiah 1–12 and 28–33." Pages 87–104 in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Edited by P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, and G. J. Wenham. THS. Grand Rapids: Baker Academic.
- Schmidt, T. E. 1994. "Cry of Dereliction or Cry of Judgment? Mark 15:34 in Context." *BBR* 4: 145–53.
- Schweizer, E. 1975. *The Good News according to Matthew*. Translated by D. E. Green. Richmond: John Knox.
- Senior, D. 1976. "The Death of Jesus and the Resurrection of the Holy Ones (Mt 27:51–53)." *CBQ* 38: 312–29.
- \_\_\_\_\_. 1997. "The Lure of the Formula Quotations: Re-assessing Matthew's Use of the Old Testament with the Passion Narrative as Test Case." Pages 89–115 in *The Scriptures in the Gospels*. Edited by C. M. Tuckett. BETL 131. Leuven: Leuven University Press.
- Seow, C. L. 2003. *Daniel*. WestBC. Louisville: Westminster John Knox.
- Shemesh, Y. 2005. "Punishment of the Offending Organ in Biblical Literature." *VT* 55: 343–65.
- Sire, J. W. 1980. *Scripture Twisting: 20 Ways the Cults Misread the Bible*. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Slater, T. B. 1995. "One Like a Son of Man in First-Century ce Judaism." *NTS* 41: 183–98.
- Smillie, G. R. 2005. "Isaiah 42:1–4 in Its Rhetorical Context." *BSac* 162: 50–65.
- Smith, J. M. P. 1912. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Malachi*. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Smith, R. L. 1984. *Micah–Malachi*. WBC 32. Waco: Word.
- Snodgrass, K. 1980. "Streams of Tradition Emerging from Isaiah 40:1–5 and Their Adaptation in the New Testament." *JSNT* 8: 24–45.
- \_\_\_\_\_. 1983. *The Parable of the Wicked Tenants: An Inquiry into Parable Interpretation*. WUNT 27. Tübingen: Mohr Siebeck.
- \_\_\_\_\_. 2001. "The Use of the Old Testament in the New." Pages 209–29 in *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues*. Edited by D. A. Black and D. S. Dockery. Nashville: Broadman & Holman.



- Soarés Prabhu, G. M. 1976. *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew: An Enquiry into the Tradition History of Mt 1–2*. AnBib 63. Rome: Biblical Institute Press.
- Sorg, T. 1975. “πακά.” *NIDNTT* 1:417–18.
- Stassen, G. 1992. *Just Peacemaking: Transforming Initiatives for Justice and Peace*. Louisville: Westminster John Knox.
- Stendahl, K. 1954. *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*. ASNU 20. Lund: Gleerup.
- \_\_\_\_\_. 1960. “Quis et Unde: An Analysis of Matthew 1–2.” Pages 94–105 in *Judentum, Urchristentum, Kirche: Festschrift für Joachim Jeremias*. Edited by W. Eltester. BZNW 26. Berlin: Töpelman.
- Stern, J. B. 1966. “Jesus’ Citation of Dt 6,5 and Lev 19,18 in the Light of Jewish Tradition.” *CBQ* 28: 312–16.
- Stoutenburg, D. 1996. *With One Voice/B’qol Echad: The Sermon on the Mount and Rabbinic Literature*. San Francisco: International Scholars Publications.
- Stuart, D. 1998. “Malachi.” Pages 1245–1396 in vol. 3 of *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*. Edited by T. E. McComiskey. Grand Rapids: Baker Academic.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Exodus*. NAC 2. Nashville: Broadman and Holman.
- Sugirtharajah, R. S. 1990. “‘For You Always Have the Poor with You’: An Example of Hermeneutics of Suspicion.” *AJT* 4: 102–7.
- Swetnam, J. 1985. “No Sign of Jonah.” *Bib* 66: 126–30.
- Syren, R. 1989. “Targum Isaiah 52:13–53:12 and Christian Interpretation.” *JJS* 40: 201–12.
- Tannehill, R. C. 1970. “The ‘Focal Instance’ as a Form of New Testament Speech: A Study of Matthew 5:39b–42.” *JR* 50: 372–85.
- Taylor, J. E. 1997. *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism*. SHJ. Grand Rapids: Eerdmans.
- Telford, W. R. 1980. *The Barren Temple and the Withered Fig Tree: A Redaction-Critical Analysis of the Cursing of the Fig-Tree Pericope in Mark’s Gospel and Its Relation to the Cleansing of the Temple Tradition*. JSNTSup 1. Sheffield: JSOT Press.
- Terrien, S. L. 2003. *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*. ECC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Theiss, N. 1994. “The Passover Feast of the New Covenant.” *Int* 48: 17–35.
- Theissen, G. 1983. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Translated by F. McDonagh. Edited by J. Riches. Philadelphia: Fortress.
- \_\_\_\_\_. 1991. *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Translated by L. M. Maloney. Minneapolis: Fortress.
- Thompson, J. A. 1980. *The Book of Jeremiah*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Thompson, W. G. 1970. *Matthew’s Advice to a Divided Community: Mt. 17, 22–18, 35*. AnBib 44. Rome: Biblical Institute Press.
- Tigay, J. H. 1996. *Deuteronomy*. JPSTC. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Trautmann, M. 1980. *Zeichenhafte Handlungen Jesu: Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus*. FB 37. Würzburg: Echter.

- Turner, D. L. 1989. "The Structure and Sequence of Matthew 24:1–21: Interaction with Evangelical Treatments." *GTJ* 10: 3–27.
- van Segbroeck, F. 1965. "Le scandale de l'incroyance: La signification de Mt. xiii, 35." *ETL* 41: 344–72.
- Verhey, A. 1984. *The Great Reversal: Ethics and the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Vermes, G. 1973. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London: Collins.
- Verseput, D. 1986. *The Rejection of the Humble Messianic King: A Study of the Composition of Matthew 11–12*. EUS 23/291. Frankfurt: Peter Lang.
- \_\_\_\_\_. 1987. "The Role and Meaning of the 'Son of God' Title in Matthew's Gospel." *NovT* 33: 532–56.
- Via, D. O. 1985. *The Ethics of Mark's Gospel: In the Middle of Time*. Philadelphia: Fortress.
- Viviano, B. T. 1996. "The Movement of the Star, Matt 2:9 and Num 9:17." *RB* 103: 58–64.
- \_\_\_\_\_. 1998. "The Trinity in the Old Testament: From Daniel 7:13–14 to Matthew 28:19." *TZ* 54: 193–209.
- \_\_\_\_\_. 2000. "The Least in the Kingdom: Matthew 11:11, Its Parallel in Luke 7:28 (Q), and Daniel 4:14." *CBQ* 62: 41–54.
- Vledder, E.-J. 1997. *Conflict in the Miracle Stories: A Socio-Exegetical Study of Matthew 8 and 9*. JSNTSup 152. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Waltke, B. K. 1993. "Micah." Pages 591–764 in vol. 2 of *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*. Edited by T. E. McComiskey. Grand Rapids: Baker Academic.
- Waltke, B. K., with C. J. Fredricks. 2001. *Genesis*. Grand Rapids: Zondervan.
- Walton, J. 1997. "מִיָּמֵי לֵעֵ" *NIDOTTE* 3:415–19.
- Warren, A. 1998. "Did Moses Permit Divorce? Modal *wəqāṭal* as Key to NT Readings of Deuteronomy 24:1–4." *TynBul* 49: 39–56.
- Watts, J. D. W. 1985. *Isaiah 1–33*. WBC 24. Waco: Word.
- Watts, R. E. 1998. "Jesus' Death, Isaiah 53, and Mark 10:45: A Crux Revisited." Pages 125–51 in *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*. Edited by W. H. Bellinger and W. R. Farmer. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Immanuel: Virgin Birth Proof Text or Programmatic Warning of Things to Come (Isa. 7:14 in Matt. 1:23)?" Pages 92–113 in *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New*. Edited by C. A. Evans. Peabody, MA: Hendrickson.
- Webb, R. L. 1991. *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*. JSNTSup 62. Sheffield: JSOT Press.
- Wefald, E. K. 1995. "The Separate Gentile Mission in Mark." *JSNT* 60: 3–26.
- Wegner, P. D. 1992. "A Re-examination of Isaiah IX 1–6." *VT* 42: 103–12.
- Weinfeld, M. 1991. *Deuteronomy 1–11*. AB 5. New York: Doubleday.
- Weisberg, D. E. 1998. "Levirate Marriage and Halitzah in the Mishnah." *ARJ* 1: 37–69.
- Weiser, A. 1962. *The Psalms: A Commentary*. Translated by H. Heartwell. OTL. Philadelphia: Westminster.
- Wenham, D. 1972. "The Synoptic Problem Revisited: Some New Suggestions about the Composition of Mark 4:1–34." *TynBul* 23: 3–38.

- \_\_\_\_\_. 1979. "The Structure of Matthew XIII." *NTS* 25: 517–18.
- Weren, W. J. C. 1997. "Jesus' Entry into Jerusalem: Mt 21,1–17 in the Light of the Hebrew Bible and the Septuagint." Pages 117–41 in *The Scriptures in the Gospels*. BETL 131. Edited by C. M. Tuckett. Leuven: Leuven University Press.
- \_\_\_\_\_. 1998. "The Use of Isaiah 5,1–7 in the Parable of the Tenants (Mark 12,1–12; Matthew 21,33–46)." *Bib* 79: 1–26.
- Westbrook, R. 1986. "The Prohibition on Restoration of Marriage in Deuteronomy 24:1–4." Pages 387–405 in *Studies in the Bible, 1986*. Edited by S. Japhet. ScrHier 31. Jerusalem: Magnes.
- Westerholm, S. 1978. *Jesus and Scribal Authority*. ConBNT 10. Lund: Gleerup.
- Whiston, W., trans. 1987. *The Works of Josephus*. Peabody, MA: Hendrickson.
- White, R. E. O. 1979. *Biblical Ethics*. CCCE 1. Exeter: Paternoster.
- Whitters, M. F. 2006. "Jesus in the Footsteps of Jeremiah." *CBQ* 68: 229–47.
- Wiebe, P. H. 1989. "Jesus' Divorce Exception." *JETS* 32: 227–33.
- Wiener, A. 1978. *The Prophet Elijah in the Development of Judaism: A Depth-Psychological Study*. LLJC. London: Routledge & Kegan Paul.
- Wilcox, M. 1975. "Peter and the Rock: A Fresh Look at Matthew XVI:17–19." *NTS* 22: 73–88.
- Wildberger, H. 1991. *Isaiah 1–12*. Translated by T. H. Trapp. CC. Minneapolis: Fortress.
- Williams, G. R. 1985. "Frustrated Expectations in Isaiah V 1–7: A Literary Interpretation." *VT* 35: 459–65.
- Williamson, H. G. M. 1998. "The Messianic Texts in Isaiah 1–39." Pages 238–70 in *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. Edited by J. Day. JSOTSup 270. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Willis, J. T. 1980. *Isaiah*. LWCOT 12. Austin: Sweet.
- Wilson, R. W., and C. L. Blomberg. 1993. "The Image of God in Humanity: A Biblical-Psychological Perspective." *Themelios* 18 (3): 8–15.
- Wink, W. 1998. *The Powers That Be: Theology for a New Millennium*. New York: Doubleday.
- Winkle, R. E. 1986. "The Jeremiah Model for Jesus in the Temple." *AUSS* 24: 155–72.
- Witherington, B. 1990. *The Christology of Jesus*. Philadelphia: Fortress.
- Wolff, H. W. *Micah*. 1990. CC. Translated by G. Stansell. Minneapolis: Augsburg.
- Wright, C. J. H. 1983. *An Eye for an Eye: The Place of Old Testament Ethics Today*. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Deuteronomy*. NIBCOT 4. Peabody, MA: Hendrickson.
- Wright, N. T. 1996. *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress.
- \_\_\_\_\_. 1997. *What St. Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Grand Rapids: Eerdmans.
- Wright, R. A. 2001. "The Impossible Commandment." *ATR* 83: 579–84.
- Yonge, C. D., trans. 1993. *The Works of Philo*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Young, E. J. 1949. *The Prophecy of Daniel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Zook, D. 1999. "Matthew 5:38–48 and Mennonite Confessional Statements." MA thesis, Denver Seminary.

# **ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАРКА**

**РИКК УОТТС**

## ВВЕДЕНИЕ

В настоящем исследовании рассматриваются только цитаты и точные аллюзии на определенные тексты ВЗ — это все, что позволяет сделать объем данного издания. Хотя выбор большинства текстов — вопрос не спорный, некоторые читатели, несомненно, пожелали бы увидеть другие варианты подборки отрывков. Я заранее прошу простить меня. Отголоски событий ВЗ, факты исполнения предсказанного в ВЗ (например, чудеса исцеления и насыщения, сотворенные Иисусом) либо ветхозаветные мотивы (например, благая весть, царство Божье) пришлось оставить без рассмотрения, хотя многие подобные тексты упоминаются бегло, где это уместно. Поскольку ссылки на ВЗ часто объединены (до четырех в одном месте) и не равны по важности или повествовательной значимости, все выводы, кроме, пожалуй, самых общих, из предварительных сведений, изложенных ниже, должны делаться с учетом сказанного.

Из шестидесяти девяти рассмотренных в исследовании ссылок на ВЗ, шесть находятся в двух местах пролога (Мк. 1, 1-13/15), остальные же распределяются следующим образом: семнадцать — в тринадцати местах первой части (Мк. 1, 14/16 — 8, 21/26), двадцать две — в двенадцати местах второй части (Мк. 8, 22/27 — 10, 45/52) и еще двадцать четыре — в пятнадцати местах третьей части (Мк. 10, 45/11, 1 — 16, 8). Число ссылок на ВЗ увеличивается приблизительно в два раза в последних восьми главах, то есть в текстах, повествующих о пути в Иерусалим и пребывании в нем. Более половины из них взято из пророков (37 [54%]), включая Даниила (9 [13%]). Очень велико число ссылок на Исаию (19 [28%]), особенно главы 40–66 (14 [20%]); число ссылок на одну его книгу равно числу ссылок на Тору (19 [28%]). Кроме одной исторической книги (1%), остальные ссылки — на Псалмы (12 [17%]), из которых все, кроме одного, связаны с именем Давида, и это главным образом Псалмы мессианские, или пророческие (7 [10%]). Каждая из этих трех больших групп равномерно представлена за исключением Псалмов, ссылки на которые отсутствуют в первой главной части. Учитывая неизбежность частичных совпадений и обобщений в любой классификации, можно утверждать, что значительное большинство ссылок на ВЗ касается личности Иисуса и его посланничества (36 [52%]), положений закона (16 [23%]), угроз суда (10 [15%]) и предостережений, касающихся ученичества (7 [10%]).

В настоящем исследовании контексту ВЗ придается серьезное значение, хотя данный поход может показаться противоречивым. Некоторые ученые скажут, что этим уже принимается как должное то, что нуждается в доказательстве (Hatina 2002), или что риторический характер цитирования делает этот подход ненужным (ср. Stanley 1999). Тем не менее, этот подход зиждется на проверенном принципе объяснительной силы: руководствуясь этим подходом, мы видим текст Евангелия от Марка в новом свете и во взаимосвязи составляющих его элементов; кроме того, мы убеждаемся в том, что подобным был ход мысли самого автора Евангелия. Как станет ясно в дальнейшем, этот подход также подкрепляется различными иудейскими толковательными традициями.

Рассматривая иудейский фон текста, я постарался исчерпывающе осветить связь Евангелия с иудейскими источниками, хотя некоторые возможные параллели, несомненно, оказались упущенными из виду. Датировка этих материалов, особенно раввинистических писаний, весьма сомнительна, не в последнюю очередь потому, что в некоторых случаях более поздний документ может отражать более раннюю традицию. Учитывая эту неопределенность и более сложный вопрос о том, насколько сведущим Марк или его Иисус мог

быть в этих традициях, я счел необходимым рассмотреть все более определенные связи, предоставив читателю право решать, являются ли те или иные параллели более или менее вероятными. Еще более спорным является вопрос об информированности разношерстной читательской аудитории Марка. По крайней мере, часть его читателей-эллинистов выросли в синагоге, причем некоторые были наставлены в Священном Писании (Деян. 18, 24), способны и готовы исследовать его (Деян. 17, 11) и, по-видимому, сведущи в толковательных традициях, с ним связанных. Как бы то ни было, было бы ошибкой утверждать, что они знали Священные Писания Израиля не лучше большинства современных исследователей НЗ, а тем более рядовых прихожан.

Как станет ясно в дальнейшем, Марк и его Иисус разделяют большинство основополагающих принципов и методов толкования, которые были в ходу у их современников. Тем не менее, аллегория, хотя она и присутствует в Евангелии от Марка (например, Мк. 4, 3-8) и заимствуется из ВЗ (например, Ис. 5, 1-4 в Мк. 12, 1-9), никогда не используется в толковании Священных Писаний. Обычная практика, согласно которой толкователь излагал то, что считал истинным значением текста (Stanley 1992), неполные, экзегетически и контекстуально измененные и объединенные формы (например, Мк. 1, 2-3.11; 8, 17-18), также отражена в Евангелии от Марка, причем объединенные формы чаще всего появляются в ключевых моментах повествования (Кее 1975). Ведя споры о делах закона со своими противниками, Иисус Марка, в основном, принимает главенство Торы (Мк. 10, 6-8 о разводе) и положение Давида как человека, с которого следует брать пример (Мк. 2, 23-25 о субботе). Его аргументы контекстуально обусловлены и относительно прозрачны (ср. Instone-Brewer 1992).

С другой стороны, то, как Иисус пользуется пророческими текстами, как часто полагают, отражает в значительной степени иной образ мышления (Mead 1994). На самом деле, его трактовка, например, Исаиина будущего спасения и мессианских Псалмов в целом не расходится с традиционной и даже в некоторых случаях находит выражение в подобных сочетаниях текстов. Иным было то, как Иисус отождествлял различных участников в рамках этой общей традиции. Но даже и в этом его трактовка не является чем-то из ряда вон выходящим. Как и многие его современники, Иисус Марка знает, что не весь Израиль – Израиль (Elliott 2000). Иисус Марка считает себя тем, кто приводит Израиль к кульминационному моменту его истории, воплощая в себе самую идентичность народа, и почти так же, как и в случае с Кумраном, обетования Израиля должны непременно найти свое исполнение в нем и его последователях. По аналогии, отвергнуть его означает навлечь те же суды, какие были возведены идолопоклонникам прошлого и будущего, будь то отступники евреи (например, Ис. 6, 9-10 и Иер. 7, 11 в Мк. 4, 12 и Мк. 11, 17) или непокорные язычники (например, грозные пророчества Исаии против Вавилона, Ис. 13, 10 и Едома, Ис. 34, 4, которые теперь оборачиваются проклятием для Иерусалима, Мк. 13, 24-25). Как станет ясно в дальнейшем, Марк и его Иисус проявляют удивительное согласие в этом контекстуальном прочтении Священных Писаний.

Все это является отражением убежденности в непоколебимом авторитете Священного Писания, но всегда – посредством еще большего авторитета Иисуса в вопросе толкования Писания. Таким образом, обращая своих противников к Торе, Иисус Марка не только поставляет свою власть выше власти Моисея (Hooker 1988), но и властно открывает новые значения посредством сочетания прежде не связанных текстов (классический и до сих пор вызывающий споры пример – соединение Дан. 7 с Ис. 53; см. также Иер. 7, 11 и Ис. 56, 7).

Говоря об особенностях повествования Марка, следует отметить, что в прологе мы находим две группы ссылок на книги пророков, в которых раскрываются истины об Иисусе и его посланничестве. Пришедший, чтобы совершить предвозвешенный Исаией долгожданный новый исход (Мк. 1, 2-3), он не только Давидов и Исаин раб и Мессия Израиля, который воплощает в себе самое все, чем был призван быть Израиль (Мк. 1, 10-11), но также – как на то таинственно указывает первое предложение Марка – присутствие самого Бога (Мк. 1, 2-3). Поскольку и Иисуса, и Марка волновал вопрос чистоты Иерусалима и храма, неудивительно, что главный конфликт Евангелия разворачивается в Иерусалиме. И действительно, указания на вестника книг Малахии и Исхода (Мк. 1, 2) и разверзающиеся небеса Исаии (Мк. 1, 10) вводят мотив угрозы суда, который постигнет нераскаянный народ, если он не подготовится к пришествию Яхве.

Таким образом, акцент первой части сделан на удивительной – даже божественной – власти Сына Человеческого Иисуса даровать прощение (Мк. 2, 7), совершать избавление (Мк. 3, 27), возвещать (Мк. 2, 23-25) и даже воплощать Тору (Мк. 3, 5). В связи с той враждебностью, с которой Иисус столкнется в дальнейшем, Марк цитирует тексты ВЗ, где пророчески возвещается суд на непокорных вождей (Мк. 3, 29; 4, 12; 7, 6.10), включая слова завершающего, переходного отрывка, обращенные к таким же невосприимчивым к слову ученикам (Мк. 8, 17-18).

Значительное большинство ссылок той части Евангелия, которая повествует о пути Иисуса, касаются фактов неприятия Иисуса, его страдания и окончательного торжества, вследствие чего его призыв к несению креста и ученичеству высвечивает истинную сущность святости. Несколько предостережений из ВЗ обращены исключительно к его ученикам. Примечательно, что прежде всего слова Иисуса, а не цитаты из Торы как таковой, определяют суть ученичества. Только две группы цитат из ВЗ, которые касаются положений закона, изначально обращены к людям, не входившим в окружение Иисуса.

В Иерусалиме личность Иисуса и суть его посланничества раскрываются прежде всего посредством трех Псалмов Давида, два из которых – мессианские. Среди них – загадочные слова Пс. 109, которые звучат во время столкновения в храме и которые, подобно первому предложению Марка, таинственным образом указывают на то, что Иисус не просто Мессия, но Господь Давида (Мк. 12, 36). Хотя несколько ссылок, касающихся положений закона, опять-таки, обращены к людям внешним, число пророческих слов ВЗ, в которых возвещен суд на Иерусалим и храм, увеличивается более чем вдвое. Два текста соединены для того, чтобы объяснить значение смерти Иисуса (Мк. 14, 24), и хотя один предвозвещает о будущем рассеянии учеников (Мк. 14, 27), в нескольких других повторяется мотив торжества мессианского Сына Человеческого над его врагами. Наконец, повествование завершается тремя ссылками на Псалтирь, не носящими характер мессианских (все они взяты из Псалма 21), но, я бы подчеркнул, они вновь указывают на торжество Иисуса над врагами и вхождение язычников в народ Божий.

В заключение следует обратить внимание на то, что для Марка большое значение имеет эсхатология: призывание Израиля и надежды народа находят свое воплощение в Иисусе. Таким образом, в высшей степени важным вопросом является христология. Но Иисус не просто учитель, пророк или даже Мессия. Есть более глубокая тайна, которую надлежит постигнуть. Может показаться, что в Евангелии от Иоанна мессианские мотивы время от времени проступают более явно, но уже с первого предложения

своего Евангелия Марк намекает на это, и он единственный из евангелистов, кто представляет Иисуса осуществляющим власть Яхве – Судьи и Творца – в прощении грехов и (дважды) в запрещении морю. Только в распятом Иисусе истинная святость, на которую указывает Тора, находит свой источник, свое исполнение и воплощение. Соответственно, в эсхатологической проекции, пересматривается само понятие «Израиль»: только в Иисусе люди Божьи, и евреи, и язычники, находят истинное самоопределение.

– Мк. 1, 2-3 –

## А. Контекст НЗ. Знакомство с Евангелием от Марка

Мк. 1, 2-3

Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου· φωτὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.

... вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою. Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему.

МТ Исх. 23, 20

הִנֵּה אֲנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָךְ לְפָנַי

Ис. 40, 3

כִּי קוֹרֵא בְּמִדְבָּר וְגוֹדֵד יְהוָה יְשׁוּבָה בְּעֶרְבָה מִסְלָלָה לְאֵלֵהינוּ

LXX Исх. 23, 20

...καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου· φωτὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

...фωτὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

СП Исх. 23, 20

Вот, Я посылаю пред тобою Ангела [Моего].

Ис. 40, 3

Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему.

В соответствии с древним обычаем, своим первым предложением Марк в Мк. 1, 1-3 (см. Guelich 1982) обозначает горизонты своего повествования о жизни Иисуса (R. E. Watts 2000:53-90; ср. Earl 1972; D. E. Smith 1990). Хотя для греко-римской аудитории Марка слово *euangelion* носило политический оттенок (С. А. Evans 2001b:lxxxix-ciii), его слова «Как написано у Исаии пророка...»<sup>1</sup> (Мк. 1, 2а) указывают на то, что начальный горизонт – это повествование об истории Израиля и в частности – Исаиины пророческие надежды на восстановление (ср. Мк. 1, 4б; Pss. Sol. 11; Ис. 40, 9; 52, 7; 60, 6; 61, 1; см. Stuhlmacher 1968; R. E. Watts 2000:96-99). Для Марка Бог «пришел в силе», чтобы избавить свой народ (ср. Мк. 1, 7; Tg. Isa. 40:10; см. Chilton 1979:81-95; Schneck 1994:38).

Вторая часть цитаты (Мк. 1, 3) – почти дословная выдержка из Ис. 40, 3 LXX за исключением того, что Марк заменяет словом *autou* словосочетание *του θεου ἡμῶν*. Возможно, эта замена именной группы одним местоимением произведена только с целью упрощения, и все же из-за этого в центре внимания оказывается определение Господа, уже обыкновенно прилагаемое к Иисусу, вследствие

<sup>1</sup> В греческом тексте и в английском переводе, которым пользуется автор. В Синодальном – «как написано у пророков». – Прим. перев.



чего он отождествляется с Богом нашим (ранняя и высокая христология в первые десятилетия существования Церкви рассматривается в работе Hurtado 2003). LXX не отступает от МТ, но опускает *bā'ārābâ*, вследствие чего частично утрачивается эффект параллелизма со словосочетанием «в пустыне», которое теперь определяет слово «голос», а не «путь». Некоторые ученые на этом основании утверждают, что Марк намеренно выбрал LXX, поскольку Иоанн проповедовал в пустыне (см. трактовку этого вопроса в R. E. Watts 2000:62-63). Как бы то ни было, иудейские толкователи хорошо понимали: важнее то, что путь – Божий, а не то, где происходило возвешение.

Первая часть цитаты (Мк. 1, 2б) более сложная. Традиционно первоисточником ее считается Мал. 3, 1 LXX (текст, который точно отражает МТ), и это действительно так. Марка волнует эсхатологическая тональность текста и обетование «приготовления», хотя он, во-первых, употребляет форму *apostellō* – ту форму слова, которой пользуется обычно; во-вторых, он опускает эмфатическое *egō*; и в-третьих, он превращает паратактическое *kai* в относительное *hos*, заменяет *kai epiblepsetai hodon* Мал. 3, 1 на *kataskeuasei tēn hodon sou*. С другой стороны, *apostellō* Мк. 1, 2б с определяющим это слово словосочетанием *pro prosōpou sou* можно найти только в тексте о вестнике Исх. 23, 20 LXX (в словосочетании *pro prosōpou mou* Мал. 3, 1 употреблено притяжательное местоимение первого лица, а само оно относится ко второй фразе), и, что, пожалуй, еще более важно, сам текст Мал. 3, 1 является перефразировкой текста из Исхода, достаточно близкой к первоисточнику (Glazier-McDonald 1987:130; см. также ниже). Это согласуется с типичной для первого века практикой объединения нескольких текстов в один с экзегетическими преобразованиями (Stanley 1992:342-47), и в качестве таковых здесь отражены текст как из Исхода, так и из Малахии, причем последний составляет смысловой центр тяжести цитаты.

Отсюда, естественно, возникает ряд вопросов относительно атрибуции у Марка. Некоторые полагают, что Марк допустил ошибку (например, Иероним, СогрCh 78.452; чем объясняется в. I. «у пророков») и что он либо (1) пользовался ныне утраченным *testimonium* (из недавних исследований – Donahue and Harrington 2002:35), либо (2) следовал общей иудейской практике упоминания лишь одного автора при цитировании нескольких текстов (Gundry 1967:125), либо (3) следовал указанной практике (2), но прибегнул к использованию своеобразного приема, когда материал из одного источника (в данном случае, из Исаии) обрамляет материал из другого источника (в данном случае, из Малахии и Исхода), призванный обогатить внешний, обрамляющий текст (R. E. Watts 2000:88-90; ср. Edwards 1989:216). Как станет ясно в дальнейшем, это объединение текстов, хотя и не имеющее прямого прецедента, отражает определенную логику, подразумеваемую в самих текстах. Мал. 3, 1, судя по всему, уже представляет собой перефразировку Исх. 23, 20, но в то же время, указывая на эсхатологического вестника и приготовление пути Яхве (*pnh-drk*), этот стих идейно перекликается с Ис. 40, 3.

## Б. Составная цитата.

### 1. Ис. 40, 3 в контексте.

Книгу Исаии обычно делят на три части, причем главы 40–55 посвящены теме окончания вавилонского пленения. Текст Марка взят из вводной части, Ис. 40, 1-11 (C. R. Seitz 1990),

которая знакомит с темами последующих глав (Spykerboer 1978:183-85; Kiesow 1979:23-66). Хотя данный текст обычно трактуется как повествование-призыв, в центре внимания текста не столько вестник, сколько сама весть.

Слова утешения, звучащие дважды (Ис. 40,1), соответствуют упоминанию о двойном наказании (Ис. 40, 2) и служат раскрытию замысла Яхве относительно Иерусалима-Сиона (Ис. 49, 14-26; 50, 1-3; 51, 9 – 52, 12; 54) (см. Mettinger 1983:26; Wilcox and Paton-Williams 1988:82-85). Показывая ничтожность вавилонских богов с их церемониальными шествиями (Stummer 1926), используемые в Ис. 40, 3-5 образы, что еще более важно, воскрешают в памяти события исхода (ср. Исх. 3, 18; 13, 21; 23, 20; Втор. 1, 31.33; см., например, Ис. 41, 17-20; см. Oswalt 1998:52). В этих стихах звучит призыв приготовить путь Яхве для возвращения к своему народу (ср. Иез. 10 – 11; см. Goldingay 2001:224; см., например, Ис. 43, 19-20; также 42, 8-16; 43, 7; 48, 11), дабы всякая плоть могла познать его славу – истинное присутствие незримого Бога (ср. 1 Цар. 4, 21-22; 3 Цар. 8, 11; Иез. 43, 1-5; 44, 4; см. Blenkinsopp 2000–2003:2:183).

Провозглашение слова о превосходстве Бога над Вавилоном с его притязаниями на земное господство и над его идолами (Ис. 40, 6-8; ср. Ис. 42, 21; 44, 26-28; 45, 23; 46, 10-11; 48, 14; 55, 10-13) приводит к другому воззванию, на сей раз обращенному к Иерусалиму (гл. 52; ср. Ис. 49, 14-18), благая весть которого состоит в том, что воин-пастырь Царь Яхве грядет в силе (LXX: *meta ischyos*), дабы избавить свой народ (Ис. 40, 9-11). Приготовление *derek/mēsillâ/hodos* к царской *parousia* Яхве (Ис. 40, 3-4), как и следовало ожидать, подразумевает то, что его искупленный народ должен быть подготовлен к возвращению в Сион (Ис. 40, 9-11; 42, 16; ср. Ис. 35, 8) (см. Blenkinsopp 2000 – 2003:2:181).

Главы 40 – 55 Исаии во многом воспроизводят тексты, в которых описан первый исход Израиля (см. В. W. Anderson, 1962; Stuhlmüller 1970:59-98). Как тот, кто охраняет Израиля спереди и сзади (Ис. 52, 12; ср. Исх. 13, 21-22; 14, 19-20), Яхве поведет своих «слепых» людей путем, которого они не знают (Ис. 40, 10-11; 42, 7.16; 49, 10; ср. Ис. 35, 5-7). Когда они будут идти через воды (Ис. 43, 1-3; 51, 9-10) и по пустыне (Ис. 41, 17-20; 43, 19-20), он превратит тьму в свет перед ними (Ис. 42, 16). Как их сострадательный пастырь (Ис. 40, 11; ср. Исх. 15, 13; Пс. 76, 21; 77, 52-53) он будет давать народу своему пищу и питье (Ис. 43, 19-20; 49, 9-10; ср. Ис. 48, 21; Исх. 16, 31-35; 17, 6-7), когда будет возвращать в великолепно отстроенный Иерусалим, где вновь он взойдет на престол (Ис. 40, 9; 44, 26; 45, 13; 52, 6; 54, 11-17) (Preuß 1976:45; Schoors 1973:243). Он изольет Дух свой на потомков Иакова (Ис. 44, 3-5), и они будут торжествовать в нем (Ис. 45, 24-25), будучи научены им (Ис. 54, 13) и взяты им в удел (Ис. 44, 5) – и все это к его прославлению среди народов (Ис. 40, 5; ср. Ис. 52, 10) (Elliger 1978:20-23).

Последовательность первого исхода – избавление из Египта, странствие по пустыне и пришествие в землю обетованную – трансформируется в надежду на новый исход, превосходящий по значимости прежний: избавление изгнанников от власти Вавилона и его идолов, водительство Яхве и его попечение о слепом народе на *пути*, его пришествие в великолепно отстроенный Сион и восхождение на престол. Но в Ис. 40, 3 выражена важная мысль: без присутствия Яхве (ср. Ис. 40, 5.9.10.11) не может быть никакого спасения. Именно явление его, могущественного воина, – неперемненное условие избавления Израиля (Ис. 40, 10-12; 51, 9-11; 52, 10-12).

Однако, как явствует из Малахии и Ис. 56 – 66 (см. ниже), эти большие надежды в полной мере не осуществились (см. N. T. Wright 1992:268-69; С. А. Evans 1999; ср. Churgin 1944). В другом месте я отмечал, что по этой причине Ис. 40 – 55 представляет собой разъяснение того, почему возвращение не оправдало надежд народа, – это было напрямую связано с тем, что слепой и глухой Израиль не ходил путями Яхве и не исполнял волю Кира, его помазанника (например, Ис. 42, 18-20; 48, 1.8) (R. E. Watts 1990a). Как следствие, новый исход был отсрочен до тех пор, пока его, наконец, не совершит в будущем загадочный «мессиянский раб» (Ис. 49, 1-6 [или 7]; 52, 11 – 53, 12) (R. E. Watts 1990a:49-59; Clifford 1984:181).

## 2. Ис. 40, 3 в иудаизме.

Немногие главы Писания занимают столь важное место в будущей надежде Израиля, как Ис. 40 (Snodgrass 1980). Для членов общины Устава, в то время как остальная часть мира остается в изгнании (ср. CD-A IV, П – V, 15a; см. Campbell 1995:149–50), Ис. 40, 3 заключает в себе квинтэссенцию их самосознания: они внимают призыву к покаянию, приготавливая *путь* для возвращения Бога, в стремлении к святости и изучении Торы в пустыне (ср. 1QS VIII, 12b – 16a; IX, 17b – 20a; CD-B XIX, 16; 1QM I, 3; см. также 4Q161 2 – 6 П, 14; см. Starkova 1992; ср. O. Seitz 1963; Charlesworth 1997). В 4Q176, тексте, в котором описано вмешательство Бога в ход истории, с тем чтобы отвратить бедствие от его людей, можно найти ряд выдержек из Исаии, содержащих слова утешения, среди которых главное место занимает Ис. 40, 1-3.

Утешительная песнь Варуха (Var. 5, 5-7) изобилует образами, подобными тем, что мы находим в книге Исаии (Burke 1982:247-55). Варух призывает Иерусалим взирать с высоты (Var. 5, 5; ср. Ис. 40, 9; 49, 18), ибо Яхве возвращает изгнанников (Var. 5, 6; ср. Var. 2, 34; Ис. 40, 11; 49, 22; 60, 4) и уравнивает землю (Var. 5, 7; ср. Ис. 40, 4; 42, 16), чтобы «Израиль шел твердо, со славою Божиею» (Var. 5, 7б; ср. Ис. 40, 5). Эта мысль о том, что сам Яхве приведет изгнанников на родную землю, хотя и без упоминания Ис. 40, также отчетливо прослеживается, например, в Тов. 14, 5a; *Jub.* 1, 15; 11Q19 LIX, 11-12 и в более поздних текстах, например, *Exod. Rab.* 29, 6 (о мессиянской эпохе, ссылка на Ис. 52, 12). Сирах (Сир. 48, 27-28) видит в пророчествах Исаии утешение для сетующих в Сионе (ср. Ис. 40, 1-2; 49, 8-13; 61, 1-3; см. Skehan и Di Lella 1987:539), тогда как в *T. Mos.* 10, 1-5 используется Ис. 40, 4 с целью описания пришествия царства Божьего (ср. *1 En.* 1, 6).

Видение в *Pss. Sol.* 11 возвращения изгнанников и восстановления Иерусалима содержит множество аллюзий на книгу Исаии (Schüpphaus 1977:56). Звук трубы в святилище (значение храма в *Псалмах Соломона* в целом рассматривается в работе Embry 2002) возвещает благовестие, обращенный к Иерусалиму призыв узреть, как возвращаются изгнанники (*Pss. Sol.* 11:1-2a; ср. Ис. 40, 1-2.9; 43, 25; 44, 23; 52, 7) от четырех концов земли (*Pss. Sol.* 11:2b-3; ср. Ис. 42, 5; 43, 5-6; 49, 18-26; 54, 1-3). Горы принизились и благоуханные деревья распускаются перед славой возвращающихся (*Pss. Sol.* 11:4-6; ср. Ис. 35, 10; 40, 2-4; 41, 15; 42, 15; 45, 2; 49, 7.10-11; 66, 19-20), в то время как самому Иерусалиму велено приготовиться (*Pss. Sol.* 11:7-8; ср. Ис. 52, 1-12). В *Pss. Sol.* 17 Исаин совершитель возвращения (см. Ис. 49, 6; 52, 1; 55, 5 соответственно в *Pss. Sol.* 17:28; 17:27-28, 30; 17:30-31) – потомок Давида, описание которого подобно тому, что дано действующему лицу Пс. 2 (*Pss. Sol.* 17:23) и Ис. 11 (*Pss. Sol.* 17:36-37).

Сделанное в таргуме дополнение к Ис. 40, 3 – «*путь перед народом Господа... собранием Бога нашего*» – выдвигает на первый план тесную связь между пришествием Яхве и возвращением изгнанников.

В последующей раввинистической литературе Исаия предстает прежде всего как пророк спасения (*Pesiq. Rab.* 29/30A, 5; 32 – 37; ср. Ис. 54, 11; 51, 12; 60, 1-2; 61, 10), и Ис. 40, 1-9 – классическое утверждение Божьего эсхатологического утешения, дарованного Израилю (*Pesiq. Rab.* 29/30A; 29/30B; 30; 33; *Tanḥ.* 6, 16 связывает Ис. 40, 9 с Мессией; *Gen. Rab.* 100: 9; *Lev. Rab.* 10:2; 21: 7; *Lam. Rab.* 1:2.23 [слова Исаии здесь противопоставлены по смыслу словам плача Иеремии в Плач. 1, 4]; 1, 22.57; *Midr. Ps.* 4:8; 22:27; 23:7; ср. *Lev. Rab.* 1:14; *Deut. Rab.* 4). Текст Ис. 40, 3 входил в гафтару, которая читалась в первую субботу после поста в память о разрушении храма.

Таким образом, Ис. 40, 1-11 может расцениваться как *locus classicus* спасения, понимаемого как новый исход в трактовке Исаии, в частности, как текст, связывающий пришествие Яхве с окончанием изгнания. Но в то же самое время в IQS явно и в *Псалмах Соломона* косвенно выражена мысль о том, что это спасение требует прежде покаяния. Памятуя об этом, мы возвращаемся к первой части цитаты.

### 3. Исх. 23, 20 в контексте.

Занимая центральное место в начале истории создания Израиля, Книга Завета в Исходе (Исх. 20, 22 – 23, 33) служит учредительным документом для народа. Обрамленный текстами, которые посвящены богослужебным установлениям и обрядам (Исх. 20, 24-26; 23, 14-19), данный отрывок в сжатой форме выражает суть того, что значит для Израиля быть сыном Бога (Исх. 4, 22) и его святым народом (Исх. 22, 31; ср. Исх. 19, 4-6) (Childs 2001:456). Имя Яхве нельзя злословить<sup>2</sup> (Исх. 22, 28), приношения ему должны быть приносимы вовремя (Исх. 22, 29), народ должен хранить себя от разврата и идолопоклонства (Исх. 20, 26; 22, 19), надлежит защищать слабых (Исх. 22, 22-27) и блюсти правосудие (Исх. 23, 2.8). В эпилоге книги (Исх. 23, 20-33) подчеркивается связанность Израиля с самим Яхве, а в отрывке, из которого взят текст Марка (Исх. 23, 20-21), – с его вестником. Прежде Израиль был ведом облаком и огнем, но теперь вестник Яхве будет вести, наставлять и хранить его *на пути* (LXX: *en tē hodō*) (Durham 1987:335). Если личность вестника неизвестна – человек он или ангел? (см. 1991 Sarna:114), – еще больше споров вызывает его отношение к Яхве (см. TDOT 8:315-24). Он отождествляется с присутствием Яхве (см. R. North 1967) – для Израиля противиться вестнику означает отвергнуть Яхве и потому навлечь на себя суд, ибо «имя Мое в Нем» (Исх. 23, 21), – однако отождествляется не полностью, так как непокорность Израиля в поклонении золотому тельцу означает, что, хотя вестник идет с израильтянами, присутствия Яхве с ними не будет (ср. Исх. 33, 2-3). Но ясны две вещи: непокорность вестнику приведет к суду, и само его присутствие является следствием непокорности Израиля.

Во второй части отрывка рассматривается обетование Яхве изгнать народы (Исх. 23, 22-23.27-31) и обязательство Израиля уклоняться от идолопоклонства (Исх. 23, 24.32-33а) с сопутствующими благословениями за послушание (Исх. 23, 25-26)

<sup>2</sup> В Синодальном переводе: «Судей не злословь...» – Прим. перев.

и предостережением о непокорности (Исх. 23, 33б-в). Владение Израиля землей зависит от неизменной верности народа завету.

#### 4. Исх. 23, 20 в иудаизме.

Вероятно, вследствие того, что Яхве тесно связан со своим вестником, Исх. 23, 20 занимает важное место в рассуждениях о главном небесном слугителе Яхве (см. Hurtado 1988). В *Апокалипсисе Авраама*<sup>3</sup> 10:1-14 говорится об ангеле Иоаиле, «в коем пребывает имя Бога», который должен посвятить и укрепить Авраама (*Апос. Аб.* 10:5-6), благословить его и землю (*Апос. Аб.* 10:13) и (ссылка на Исх. 23, 20) указать ему путь к этой земле (*Апос. Аб.* 10:14). Филон Александрийский отождествляет ангела Исх. 23, 20, в котором имя Бога, с Логосом, или «разумом верным» (*QE* 2.13; ср. *Agriculture* 51 [«сын Бога»]; *Migration* 174). Поразительно, что в 3-й книге *Еноха*, созданной гораздо позднее, ангел Метатрон, «Ангел Божественного присутствия» (ср. Ис. 63, 9<sup>а</sup>), именуется «Малым Яхве... как написано: “Мое Имя в нем”» (*3 En.* 12:5, цитата из Исх. 23, 21). Но, несмотря на это, вопреки убеждению миним<sup>4</sup>, это не основание для того, чтобы поклоняться ему, так как должно отличать его от Бога (*b. Sanh* 38b, цитата из Исх. 33, 15).

*Таргум Неофит*, признавая, что само дарование вестника есть деяние благодати, присовокупляет к слову «ангел» слово «милосердие», а *Таргум псевдо-Ионафана*, возможно, повторяя мотив благоговения перед лицом Яхве, трактует приготовленное место как местопребывание Шехины (ср. традицию, которая отождествляет ангела с ковчегом [Ginzberg 2003:1:644]). В других, более поздних текстах внимание сосредоточено на причинах, по которым Яхве посылает своего вестника. В положительном смысле вестник был посредником присутствия Яхве, которое руководило народом, защищало и избавляло его (*Exod. Rab.* 32:6, цитаты из Пс. 33, 8; 67, 18; 90, 7.11; ср. *S. Eli. Rab.* 22 [20]), и потому он явился Иисусу Навину (*Tanḥ. Exod.* 6). Его ограждающее присутствие становится высшим воплощением наград, которые уготованы изучающим Тору (*S. Eli. Rab.* 18, [30] 28), и моделью будущего искупления, в которой пришествие вестника предвещает эсхатологическое спасение (*Exod. Rab.* 32:6, 9, цитата из Мал. 3, 1; ср. *Midr. Ps.* 90:9; *Deut. Rab.* 11:9; см. Steichele 1980:65).

Однако здесь есть и темная сторона. Точно так же, как в нескольких отрывках из ВЗ, мы находим упоминания о непокорности Израиля (например, Пс. 105, 19-23; Неем. 9, 9-25; Ис. 63, 8-10), есть много указаний на то, что именно вследствие идолопоклонства народа к нему был послан вестник: «Бог сказал Израилю: “Если бы вы были достойны, Я Сам стал бы вашим вестником, как Я был им в пустыне, как сказано: ‘Господь же шел пред ними днем’ [Исх. 13, 21]; но теперь, когда вы не достойны, я предаю вас в руки вестника”» (*Exod. Rab.* 32:2; ср. *Tanḥ. Exod.* 6:10; *Midr. Ps.* 17:3). Даже блудница испытывает благодарность за полученные деньги, а Израиль не был благодарен, и это при том, что Бог совершил могущественные дела ради него (*Exod. Rab.* 32:5, цитата из Иер. 2, 6). Для *Exod. Rab.* 32:1 данное обстоятельство является определяющим

<sup>3</sup> Другое название «Откровение Авраама». – Прим. перев.

<sup>4</sup> В Синодальном переводе: «Ангел лица Его». – Прим. перев.

<sup>5</sup> Миним (ед. «минут») – название иудейских еретиков, часто применявшееся к ранним христианам из иудеев. – Прим. ред.

для всей истории Израиля: «Если бы Израиль дождался Моисея и не совершил этого дела, не было бы никакого изгнания» – и, таким образом, становится обоснованием полного уничтожения идолопоклонников (у. *Ver.* 9:1 [XVI.A]).

### 5. Мал. 3, 1 в контексте.

Малахия затрагивает вопрос разочарования, связанного с очевидным неосуществлением Исаиина нового исхода, видения Иезекиилева храма, процветания, обещанного Аггеем, и Захариинных надежд на восстановление (*Verhoef* 1987:284, 294; *Glazier-McDonald* 1987:17). Положение весьма отличалось от пророческой картины, на которой было изображено, как народы стекаются к Иерусалиму: город, находившийся в бедственном состоянии, оставался под властью персов (Мал. 1, 8), земля была опустошена вследствие нашествия саранчи и засухи (Мал. 3, 11), грешники процветали, а праведные страдали (Мал. 2, 17; 3, 14-15). Это послужило причиной кризиса веры: люди открыто высказывали сомнения относительно верности Яхве своему народу (Мал. 1, 2.13; 2, 17; 3, 14).

В ряде полемических речей Малахия («мой вестник») отстаивает правоту Яхве и убеждает Израиля в его преданности ему (Мал. 1, 2-5), вопреки мнению народа заявляя, что бедствие, которое он терпит, вызвано неверностью священников (Мал. 1, 6 – 2, 9) и народа (Мал. 2, 10-16). Вслед за утверждением о несомненном пришествии Яхве (Мал. 2, 17 – 3, 5) звучит призыв к покаянию (Мал. 3, 6-12) и заключительное предостережение (Мал. 3, 13 – 4, 4). В эпилоге повторяется требование изменить образ жизни и возвещается слово о том, что прежде наступления дня Яхве придет Илия, дабы люди не остались неприготовленными (Мал. 4, 5-6).

Текст Марка связан с отрывком Мал. 2, 17 – 3, 5, который служит прямым ответом на циничный вопрос о местонахождении «Бога правосудия» (Мал. 2, 17б). Говоря от имени Бога, пророк провозглашает: «Я посылаю вестника Моего [*mal'ākī*], и он приготовит путь предо Мною, и внезапно придет в храм свой Господь [*hā'ādōn*], Которого вы ищете, и Ангел завета [*mal'ak habbērūt*], Которого вы желаете; вот, Он идет» (Мал. 3, 1)<sup>6</sup>. Когда «Он» действительно придет, он будет судить священников (Мал. 3, 3), а затем «Я» накажет нечестивых, в том числе тех, кто угнетает вдов (Мал. 3, 5) (в Мал. 3, 1 «внезапно» означает «неожиданно», а у пророков это слово ассоциируется с чем-то угрожающим [*A. E. Hill* 1998:267]).

Проблема, однако, касается различных именовании. Вопросы эти весьма сложны. Если слово «Господь» указывает на величие вестника, то, учитывая употребление общего обозначения «вестник», все три именовании относятся к одной личности – пророческому предтече Яхве (*France* 1982:91n31).

Но поскольку Господь (*'ādōn*) грядет в свой храм, трудно видеть в Господе кого-либо иного, кроме Яхве (ср. *Зах.* 4, 14; 6, 5) (слово «Господь» с определенным артиклем всегда сочетается со словом «Яхве» [*A. E. Hill* 1998:268], главным образом, в связи с упоминаниями о могущественном присутствии Бога [см. *Ис.* 1, 24; 3, 1; 10, 16.33; 19, 4; см. также *Пс.* 113, 7; ср. Мал. 3, 2в]).

<sup>6</sup> В тексте английской Библии, которой пользуется автор, в Мал. 3, 1 дважды употреблено слово «вестник» (*messenger*), в то время как в Синодальном переводе – в первом случае «вестник», а во втором «Ангел». – Прим. перев.

Но кто же этот «Ангел завета»? Слово «вестник» указывает на то, что он является тем же лицом, что и «вестник Мой». Но если это так, то почему добавлено слово «завета»? И что сказать относительно параллелей между (1) «вестником завета», который «грядет» (*bā'*), и Господом, который придет (*yābō'*), (2) вестником завета, «Которого вы желаете», и Господом, «Которого вы ищете», и (3) «днем пришествия Его» (по-видимому, вестника завета [Мал. 3, 2]) и «днем Господним» (Мал. 4, 5)? Учитывая лексическое подобие словосочетаний «вестник завета» и «вестник Господень» (как в Исх. 23, 20), (причем словосочетание «вестник Господень» трактуется как «сам Яхве в лице своего представителя») [Driver 1906:318; R. L. Smith 1984:328; Verhoef 1987:289; Glazier-McDonald 1987:133]), они указывают на то, что «вестник Мой», или «вестник завета» есть не кто иной как *mal'āk-yhwh* и потому должен отождествляться с самим Яхве (так, например, считает R. North 1967). Но это также проблематично, и не в последнюю очередь потому, что в Исходе подобная ситуация – непокорность народа – повлекла за собой то, что между присутствием Яхве и ангелом пролегла линия разграничения (Исх. 33, 2-3).

Поэтому, вероятно, лучше всего трактовать эти параллели не как одно событие, но как соотнесение двух отдельных событий (a-b-a'-b'). В Мал. 3, 1a-б обрисована в общих чертах последовательность, где (a) «вестник Мой» готовится (ст. 1a) к (b) возвращению Яхве (= Господа) в свой храм (ст. 1б). Затем в Мал. 3, 1в-4 перечисляются (a') подготовительные действия вестника, который должен очистить священников сынов Левия, прежде чем (b') возвращающийся Яхве накажет нечестивых (Мал. 3, 5). Согласно такому прочтению (с позволения А. Хилла [А. Е. Hill 1998:288]), «вестник Мой» и «вестник завета» – одно и то же лицо. Далее, в Мал. 4, 5, он отождествлен с Илией, который послан перед наступлением великого и страшного дня Господня, дабы примирить людей друг с другом (Мал. 4, 6a), чтобы Яхве в пришествии своем не поразил землю и – как отсюда следует – народ проклятием (Мал. 4, 6б) (ср. Ис. 11, 4; Иер. 43, 11).

Если это так, значит, в тексте звучит призыв к Богу правосудия возвратиться в свой храм (см. А. Е. Hill 1998:384). Но присутствие порочных священников привело бы только к осуждению, поэтому Яхве милостиво обещает послать своего вестника, чтобы очистить их, прежде чем он придет наказать нечестивых.

Вторая главная особенность текста заключается в его связи с традициями Исхода и Исаии. Если говорить о связи текста с Книгой Исаии, слова Мал. 3, 1 «он приготовит путь» (*pinnā-derek*) очень напоминают слова Ис. 40, 3 «приготовьте путь» (*pannū derek*), которые также вновь звучат в после-пленных Ис. 57, 14; 62, 10 (Elliger 1982:206; Glazier-McDonald 1987: 136-38). Кроме того, есть множество параллелей между Малахией и Ис. 55 – 66. Последний отрывок также начинается с предостережения, касающегося пришествия Яхве (Ис. 56, 1), в нем не раз упомянуто о ложных вождах (Ис. 56, 9-12; ср. гл. 65) и выражено разочарование в связи с явной задержкой нового исхода (Ис. 64, 1.6-7.12), которая также истолкована в терминах неверности завету (Ис. 59, 1-2; главы 58 – 59, особенно Ис. 58, 13-14; 59, 9-13) (R. E. Watts 1990a); звучат исполненные беспокойства слова о богоугодном поклонении (Ис. 56, 1-7; 58; 66, 3 [см. ниже; также Dumbrell 1984; 1985]) и верности завету (Ис. 59, 21; 61, 6.8); обличение в том, что народ «прогневляет» Яхве, с которого начинается Мал. 2, 17, перекликается с Ис. 43, 24 (Mason 1990:249); и наконец, в согласии с тем, как в Малахии

используется Исх. 23, 20, Исаия видит в пришествии Яхве угрозу для самого грешного народа (Ис. 65, 1-7.11-15) (McKenzie and Wallace 1983:554). Таким образом, в Малахии и Ис. 56 – 66 выражена та же обеспокоенность из-за того, что пришествие Яхве как второй исход откладывается, а по причине ужасающего состояния, в котором пребывает Израиль, это пришествие чревато опасностью.

Многие толкователи также отмечают, что сходство между Мал. 3, 1 (*hnyy šlh ml' ky pnh-drk lpyy*) и Исх. 23, 20 (*hnh' nky šlh ml' k lpyy lšmrk bdrk*) настолько явное, что может указывать на то, что первый из упомянутых текстов представляет собой целенаправленно выполненную переработку последнего (Glazier-McDonald 1987:130; Petersen 1977:43-44). Опять-таки, здесь есть важные контекстуальные параллели. Греховные действия, описанные в Мал. 3, 5, являются преступлениями либо против Декалога, либо против Книги Завета (ср. Втор. 5, 1-21; Лев. 19, 13; Исх. 22, 18.22-24; см. R. L. Smith 1984:330); то, что сказано о плодах земли в Мал. 3, 11-12 и идолопоклонстве в Мал. 2, 10-12, перекликается со словами благословения и предостережения Исх. 23, 24-25.32-33, а в центре внимания заключительной части Книги Завета – искренность Израиля в отношениях с Яхве, что также является главным обсуждаемым вопросом и здесь.

#### 6. Использование Малахией Исх. 23, 20; Ис. 40, 3.

Все это показывает, что в задержке второго исхода Малахия видит парадоксальное повторение первого. В первом исходе Яхве послал своего вестника, чтобы приготовить путь Израилю, истребляя народы, поклонявшиеся идолам (Исх. 23, 22-23), теперь же вестник готовит путь Яхве и теперь неверному Израилю, ставшему как те народы, грозит опасность суда (Мал. 4, 5-6; ср. Мал. 2, 3) (McKenzie and Wallace 1983:554; Glazier-McDonald 1987:130-33). Проблема для Малахии заключается не в том, что Яхве медлит, а в том, что Израиль, как это уже бывало не раз, проявляет непокорность. Говоря словами, перекликающимися с Исх. 23, 20, он предупреждает, что Яхве пошлет своего вестника, Илию, чтобы подготовить путь для нового исхода, возвешенного в Ис. 40, 3, но пока отсрочивающегося, очистив вождей-священников Израиля и примирив свой неверный народ с отцами. Но люди должны покориться ему, дабы Яхве, когда придет, не поразил землю проклятием (Мал. 4, 6).

#### 7. Мал. 3, 1 в иудаизме.

Поскольку в Мал. 3, 1 используются слова и выражения Исх. 23, 20, неудивительно, что два эти текста были связаны в более поздних иудейских традициях, что, возможно, свидетельствует о существовании таких связей уже в первом столетии. Мал. 3, 1-8 используется в *Seder* 61a как гафтара для Исх. 23, 20 (J. Mann 1940:1:479), и, как мы отметили, *Exod. Rab.* 32:9 трактует Исх. 23, 20 как модель будущего избавления, ссылаясь при этом на Мал. 3, 1 (ср. *Num. Rab.* 16:11 ниже; *Deut. Rab.* 11:9). В *Exod. Rab.* 3:4 выражена сходная мысль, и рассматриваемый текст явным образом связывается с посланничеством Илии, в связи с чем приводится ссылка на Мал. 4, 6. Согласно



*Tanḥ Exod.* 6:12, тогда как в этом мире Бог послал ангела, чтобы истребить народы (ссылка на Исх. 23, 23), в мире грядущем он пошлет Илию, чтобы восстановить Израиль (Мал. 4, 5).

Поскольку начертание Моисеем заповедей на вторых скрижалях свидетельствует о его примиряющем вмешательстве, Яхве пошлет его вместе с Илией во время грядущее (Мал. 4, 4-6; *Deut. Rab.* 3:17; ср. Мк. 9, 4; *Sipre Deut.* 342; также отождествление их между собой в пространном отрывке *Pesiq. Rab.* 4:2); здесь вновь исход связывается с Малахиным отсрочиванием спасения, возвещенного Исаией.

То, что в Мал. 4, 5 вестник Мал. 3, 1 назван Илией (Мал. 3, 22 LXX: *ton Thesbitēn*, «фесвитянин»), породило оживленные споры о его роли в будущем. Возвещая наступление конца времен, он успокоит гнев Бога и восстановит колена Израилевы (Сир. 48, 9-10; ср. 4<sup>я</sup> Езд. 6, 26; 4Q521 2 III, 1; 4Q558 1 II, 4). Согласно более поздней раввинистической традиции, он принесет три знамения на землю (последнее, очевидно, воскресение из мертвых [см. *Sib. Or.* 2:187-89; ср. *Дудахэ* 16:6]; *m. Šotah* 9:15; ср. *Song Rab.* 1:6 §9; *L.A.B.* 23:13), установит мир, восстанавливая семьи, несправедливо изгнанные из общины (*m. ‘Ed.* 8:7 [ср. *Song Rab.* 4:12 §5]), ниспровергнет власть язычников (*Gen. Rab.* 71:9), приведет Израиль к истинному покаянию (*Pirqe R. El.* 43) и разрешит богословские, генеалогические и правовые споры (например, *m. B. Meši‘a* 1:8; 3:4; *b. Ber.* 35b; см. также далее *Mek. Exod.* 16:33; *Tg. Ps.-J. Deut.* 30:4; *Pesiq. Rab.* 35:4; *Sipre Deut.* 41:4 [3. C]; *S. Eli. Zut.* 1).

Свидетельств того, что в дохристианской традиции образ Илии и, таким образом, возможно, Мал. 3,1 ассоциировались с мессеианской эпохой, недостаточно (ср. *b. ‘Erub.* 43b; см. R. E. Watts 2000:75), чего нельзя сказать о более поздних раввинистических текстах (ср., например, *m. ‘Ed.* 8:7; *Tg. Ps.-J. Deut.* 30:4; *b. Sukkah* 52b; *Deut. Rab.* 4:11 соединяет Мал. 4, 5-6 с Зах. 9, 9; *Deut. Rab.* 6:7; *Midr. Ps.* 3:7; 42/43:5 связывает первого и второго искупителя: Илию в Мал. 4, 5 [ср. *Pesiq. Rab.* 4:2; 33:8] и раба Мессию в Ис. 42, 1; *Midr. Prov.* 19 отождествляет Илию Мал. 4, 5 с Мессией). Но если мессеианская эпоха была в некотором смысле связана с днем Яхве, или последними днями (ср. *Pss. Sol.* 17:26-27, 30, 36 с Мал. 3, 2-5; 4Q174 1 I, 10-13, 18-19; *T. Levi* 18:1-9; *T. Jud.* 24:1-6), то предшествование Илии Мессии объяснимо.

Главное то, что в Мал. 3 нет упоминаний о мессии. Вместо этого в центре внимания находится пришествие Яхве в контексте нового исхода и сопряженная с этим опасность для Израиля. Так, в Сир. 48, 10 Илия «предназначен был на обличения в свои времена, чтобы утишить гнев, прежде нежели обратится он в ярость, – обратить сердце отца к сыну и восстановить колена Иакова» (см. *Liv. Pro.* 21:3). Автор CD-B XX, 16-21 использует обороты речи из Мал. 3, 16-18 и видит имена праведных, написанные на небесах, в предвосхищение времени, когда Бог снова явит «различие между праведником и нечестивым» в Израиле (ср. более поздний текст *Lev. Rab.* 34:8). В *Pirqe R. El.* 43 сказано, что Израиль раскаивается только из-за бедствия, а это указывает на то, что даже такое покаяние неполное, поскольку «Израиль не раскается вполне искренне до тех пор, пока не придет Илия» (ссылка на Мал. 4, 5-6).

<sup>7</sup> В СП – 3 Езд. – Прим. перев.

## В. Использование Марком составной цитаты.

По мнению многих толкователей, цитата, с которой начинается Евангелие от Марка, служит просто для того, чтобы познакомить читателей с Крестителем (например, Lohmeyer 1953:9; Gundry 1993:31). В конце концов, именно LXX, в отличие от МТ, определяет местонахождение гласа вопиющего в пустыне. Однако упоминание о подготовке, звучащее дважды (*katasteuasei* и *hetoimasate*), и подчеркивание Иоанном того, что за ним грядет «Сильнейший», – и то и другое еще более оттеняет подчиненное значение личности Иоанна (Robinson 1957:24-25; Ambrozic 1972:19-20) – вместе с трактовкой этих текстов в иудаизме ясно указывает, что в центре внимания находится тот, о котором возвещается. Учитывая то, что Иоанн уполномочен возвестить Божье слово покаяния и исполнить его (отсюда его крещение [см. TDOT 8:317]), Марк поясняет, что он только предтеча, который возвещает и готовит путь самому Яхве «сильному» (Мк. 1, 7) (этот лейтмотив звучит уже в Ис. 40 – 55 [Zimmerli 1963] и акцент на этом делается в некоторых течениях иудаизма; ср. *Pesiq. Rab.* 36, где говорится, что сам Бог будет идти впереди Израиля при его возвращении, хотя это не обязательно означает, что между Богом и народом не будет посредника [Horbury 1998:78-83]).

Данные тексты наводят нас на мысль, что сам воин-пастырь Израиля придет, чтобы совершить спасение народа (см. Marcus 1992:12-47; Donahue and Harrington 2002:67-68). Заменяя словом *autou*, относящимся к Иисусу, словосочетание *tu theou hētōn* из Ис. 40, 3 (но см. 1QS VIII, 13: *drk h 'hw'*), Марк ясно утверждает, что надежды Израиля на новый исход открылись в Иисусе: он – тот, через кого проявляется присутствие и царственное владычество самого Яхве (Мк. 1, 15).

Но факт соединения текстов Малахии и Исхода не оставляет сомнения относительно серьезности положения Израиля: не было бы никакой необходимости в вестнике, если бы Израиль не пребывал в неверии. Пусть народ и ожидал, что Илия истребит язычников, но Малахия предупреждает, что именно Израиль находится в опасности (идея суда неверного Израиля в межзаветный период рассматривается в работе Elliott 2000). Поскольку Иоанн, как убежден Марк, выступает в качестве Илии, предвозвещенного Малахией (Мк. 1, 6; 9, 11-13; ср. 4 Цар. 1, 8; 2, 8.13-14 LXX; *Tg. Ps.-J.* 2 Kings 2,8; Зах. 13, 4; см. Marcus 1999:156-57), Израиль должен слушать его, если не хочет, чтобы на него пало проклятие, которое может повлечь за собой пришествие Яхве.

В согласии с тем, какую роль играли первые предложения в литературе древности (см. выше), Евангелие от Марка раскрывается в контексте следующего конфликта: Иисус, которого возвещает Иоанн, является тем, кто полагает начало долгожданному спасению Израиля (Ис. 40, 3), но есть опасность, что предлагаемое Яхве спасение станет проклятием (Исх. 23, 20 и Мал. 3, 1).

Таким образом, для Марка владычество Бога, которое возвещает Иисус (Мк. 1, 14-15), есть не что иное, как державное вмешательство Яхве в ход истории, как об этом написано у Исаии (Мк. 1, 1-3). Как Яхве обещал избавить Израиль от сильного, Вавилона (Ис. 49, 24-25), вести его путем слепых, которого они не знали (Ис. 42, 16), и, наконец, вернуть их в Иерусалим через страдание его слуги (Ис. 52 – 54), так и в Марковой макроструктуре нового исхода Иисус предстает как освобождающий Израиль от сильного, Веельзевула (Мк. 1, 16 – 8, 21/26; где 21/26 указывает на стержневой отрывок, т. е. стихи 22-26; см. Stock 1987), ведущий своих слепых путем последо-

вателей (т. е. путем ученичества, сопряженного с несением креста), который они не понимают (Мк. 8, 22/27 – 10, 45/52), и, наконец, приходящий в Иерусалим (Мк. 10, 46/11, 1 – 16, 8) (R. E. Watts 2000; ср. Marcus 1992).

Отказ официального Израиля покориться Иоанну (Мк. 1, 14а; ср. Мк. 11, 27-33), как ни печально, означает следующее: вместо того чтобы радостно трубить в трубы и призывать города Иуды делать то же (ср. Ис. 40, 9), Иерусалим отвергает приглашение и готовит себя только к осуждению (Мк. 3, 22; 7, 1-5; ср. Мк. 11, 18). Пришествие Яхве в лице Иисуса влечет за собой проклятие (Мк. 11, 13-14.20-21; ср. Мал. 4, 5-6) и разрушение храма (гл. 13). Однако замыслу Бога о новом исходе ничто не помешает. Во имя Иисуса он построит новый храм – храм-народ (Мк. 12, 10-11), в который войдут верующие евреи, а позднее – и верующие из язычников со всех концов земли (Мк 11, 17б; 13, 27; 15, 39).

### **Г. Богословское значение.**

Говоря о христологии, следует отметить, что поразительный факт отождествления личности Иисуса (Мк. 1, 1) с пришествием Яхве (Мк. 1, 2-3) едва ли может ускользнуть от внимания того, кто читает Евангелие (см. 1998 Horbury:78-83). В свете ведущихся ныне споров относительно влияния образов превознесенных посредников – ангелов или патриархов – на христологию НЗ, главное здесь то, что в обоих текстах, которыми пользуется Марк, – Мал. 3, 1 и Исх. 23, 20 – образы таких посредников явно противопоставляются присутствию самого Яхве. Для Марка Бог Израиля каким-то непостижимым и особенным образом пребывает в Иисусе.

Поэтому в эсхатологическом смысле долгожданный и несущий избавление новый исход Израиля, предвозвещенный Исаией, начался в Малахийн великий и страшный день Господень (Мал. 4, 5). Исаиино *euangelion* несокрушимого царства Божьего отождествляется с благой вестью Иисуса (Мк. 1, 1а.15 [возможно, здесь намеренно была выбрана форма родительного падежа, допускающего двойное толкование: Иисус здесь и деятель, и содержание вести]; ср. *Pss. Sol.* 11:1). Иисус – сострадательный пастырь Израиля (Мк. 6, 34) и воин-избавитель – но теперь уже от власти бесов, которые, в конечном итоге, стоят за народами и их идолами (Мк. 1, 24; 3, 27; ср. Ис. 49, 24-26 [см. ниже]), – который дарует пищу в пустыне (Мк. 6, 42; 8, 8), исцеляет слепых, глухих, немых и хромых (Мк. 2, 12; 7, 37; 8, 35; ср. Ис. 35, 5-7; 42, 18) и направляет своих людей на *путь*, по которому они должны идти (Мк. 8, 31 – 10, 45).

С точки зрения экклесиологии, покорность Иоанну, а значит, следование за Иисусом – признаки верного Израиля. Не поступать так означает отказаться от возможности жить в присутствии Яхве в восстановленном Сионе.

– Мк. 1, 10 –

### **А. Контекст НЗ. Разверзающиеся небеса.**

Обрисовав ситуацию нового исхода и роль Иоанна как нового Илии, призывающего Израиль к покаянию, Марк сосредоточивает внимание на Иисусе. Крещение

Иоанна понимали по-разному. Возможно, оно связано с крещением прозелитов, если таковое практиковалось в то время (например, France 2002:66), но представляется более вероятным, что в нем воспроизводится переход моря во время исхода (ср. Ис. 63, 11 – 64, 1; см. ниже). Или же оно указывает на отступничество Израиля и необходимость в покаянии.

**Мк. 1, 10**

καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν  
σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς  
περιστερὰν καταβαίνον εἰς αὐτόν

И когда выходил из воды, тотчас увидел  
Иоанн разверзающиеся небеса и Духа, как  
голубя, сходящего на Него.

**МТ Ис. 63, 19**

הֵייוּנוּ מַעֲוָלָם לֹא־מַשְׁלַתְּ בָם לֹא־נִקְרָא שְׁמִי עַל־יהוָה  
לֹא־קָרַעְתָּ שָׁמַיִם יְרֵדְתָּ מִפְּנֵי הָרִים נָזְלוּ

**LXX Ис. 63, 19**

...ἐὰν ἀνοίξῃς τὸν οὐρανὸν τρόμος λήμψεται ἅπὸ  
σοῦ ὄρη καὶ τακήσονται.

**СП Ис. 64, 1**

О, если бы Ты расторг небеса и сошел! горы  
растяли бы от лица Твоего.

ния; *schizō*, а не *anoigō*, является более точным эквивалентом *qr*<sup>c</sup> [ср. Ис. 36, 22; 37, 1]), когда Иисус проходит через воду (ср. Ис. 63, 11.13), причем прежде сорокадневного странствия по пустыне (Мк. 1, 10.13), свидетельствуют о том, что в поле зрения находится Ис. 64, 1 – стих, связанный в данном контексте с отсроченным новым исходом (R. E. Watts 2000:102-8; Marcus 1992:58; Buse 1956).

Это, однако, было поставлено под сомнение, поскольку у Марка нисходит не Бог, а также не идет речь о суде над нечестивыми (Lentzen-Deis 1970:99-107). Но в Ис. 63 (ст. 8-10) Дух теснейшим образом связан со спасительным присутствием самого Яхве (см. Hanson 1979:90), и у Марка демонические враги Израиля трепещут (см. ниже), равно как и противники Яхве (Мк. 1, 23- 24; 3, 11; 5, 7; Ис. 64, 2) и, стоит отметить, его народ (например, Мк. 1, 27; 2, 12; 4, 41; 5, 15; Ис. 64, 3).

**Б. Ис. 64, 1 в контексте.**

Ис. 56 – 66 обычно рассматривается в после пленном контексте (например, Williamson 1994:19-20; Elliger 1933; ср. параллели с Малахией, упомянутые выше). Занимающий место ближе к концу этой части текста отрывок Ис. 63, 7 – 64, 12 представляет собой последнее сетование и ходатайство (Bautch 2003:29-63) относительно состояния, в котором оказался Израиль после ограниченного по масштабам возвращения (ср., например, Ис. 59, 8-14; см. 1965 Vanwell). Сразу после гимна божественного

воина (Ис. 63, 1-6), в котором пророк видит, как сам Яхве отвечает на вопль народа своего (Ис. 63, 5-6; ср. Ис. 62, 6-9), он обращается к глубинной памяти народа об исходе, когда Яхве впервые обнажил свою могущественную десницу в ответ на страдания Израиля.

В начале (Ис. 63, 7-14) пророк напоминает о том, как Яхве некогда стал спасителем Израиля (Ис. 63, 8: *yāša*<sup>c</sup>, используемое по отношению к Яхве в повествовании об исходе только в Исх. 14, 30 [Motyer 1993:513]). *mal'ak pānāyūw* («ангел лица Его»), упоминающийся в Ис. 63, 9 и описанный в LXX как «ни ангел или вестник, но сам Яхве» (ср. Исх. 33, 14-15; 2 Цар. 17, 11 [об этом см. Blenkinsopp 2000 – 2003:3:260-61]), вел Израиль через воды и послал Святого Духа своему народу своему, дабы он пребывал с ним (Ис. 63, 11). Однако, как прежде Израиль огорчил Духа его и он обратился в неприятеля его (Ис. 63, 10), так и теперь, в этом новом исходе: из-за идолопоклоннического отказа принять возвещение Яхве о спасении Бог снова стал врагом Израиля, чем объясняется то опасное положение, в котором находится Израиль (Ис. 63, 15-19а; ср. Ис. 42, 18-20; 48, 1-8; см. R. E. Watts 1990a).

В прямом противопоставлении нечистоты Израиля (Ис. 64, 6-7) Святому Духу Яхве (в ВЗ только здесь и в Пс. 50, 13 [51, 13 МТ]), пророк скорбит и жаждет сострадания Яхве (Ис. 63, 15б). Облекая свою речь в форму древних гимнов божественного воина (Ис. 64, 1-3; ср. Ис. 59, 15б-20; 63, 1-6, особенно – относительно сошествия Бога на Синай; см. Hanson 1979:87; Cross 1973), пророк вспоминает могущественные деяния Яхве в исходе, убеждая его нарушить молчание (Ис. 64, 12), снова расторгнуть небеса и сойти (Ис. 64, 1; ср. Исх. 19, 18-20) и совершить страшные дела (Ис. 64, 2; ср. Исх. 19, 16; 23, 27) (см. 1991 Sarna:114).

### **В. Ис. 64, 1 в иудаизме.**

В иудейской литературе мало явных ссылок на этот текст. Он упомянут в связи с описанием сошествия славы на горе Синай (*Mek. Exod.* 19:20), прохождения через море (*Abot R. Nat* 33 [когда, согласно *Mek. Exod.* 14:26-31, Святой Дух пребыл на Израиле]) и, в качестве модели, нового исхода, где этот текст служит основанием для радости Израиля относительно его столь же удивительного грядущего искупления и процветания (*S. Eli. Rab.* [30] 28; [22] 20).

*Завещание Левия* (18:6-7). Хотя этот текст, возможно, и подвергся серьезной христианской переработке (de Jonge 1960, но см. *ОТР* 1:777-78; Schürer 1973-1986:3.2:767-70), он представляет собой любопытную аналогию: небеса разверзаются, и славный дух освящения и разума (ср. Ис. 11, 2) нисходит на эсхатологически царственного (*T. Levi* 18:3) священника (*T. Levi* 18:2) «в воде». Учитывая, что Израиль был призван стать царством священников (Исх. 19, 6) и что Яхве послал своего Духа на израильтян, когда проводил их через среду вод (Ис. 63, 11-14 [см. *Mek. Exod.* 14:13 ниже]), возможно, что *T. Levi* 18 представляет собой эсхатологическое воспроизведение пережитого Израилем в исходе, но теперь – в лице представителя-избавителя народа. В тексте далее (*T. Levi* 18:9, 12) говорится, что он свяжет Велиара; народы будут просвещены им (ср. Ис. 49, 6) и исполнятся знанием (ср. Ис. 42, 4; 51, 4-5). В *Завещании Иуды* (24:2) говорится о разверзающихся небесах и излитии Духа на кроткую «отрасль Бога

Всевышнего» (мессианского царя из рода Давида [ср. Ис. 11, 1]), чей Святой Отец – Бог (ср. Пс. 2, 7?). «Скипетр моего царства» воссияет, Израиль будет восстановлен, и через него взрастет жезл праведности для народов (*T. Jud.* 24:3-6).

Хотя образ голубя намного более сложен, и существуют разнообразные варианты его трактовки, которые здесь рассмотреть будет невозможно (см. Davies and Allison 1988-1997:1:331-33), мы можем, по крайней мере, отметить, что в 4Q521 2 II, 6 сказано, что Дух будет носиться (ср. Быт. 1, 1; *b. Hag.* 15a) над нищими во время эсхатологического спасения (ср. 1QH<sup>a</sup> IV, 26; VI, 13; VIII, 16-17; XVII, 32; XX, 12, где присутствие Духа является знаменем «Учителя Праведности»). В *Mek. Exod.* 14:13 Дух почиет на Израиле во время прохождения через Черное море (ср. Ис. 63, 11-14), и Израилю даровано небесное видение (ср. *S. Eli. Rab.* 4 со ссылкой на Ис. 63, 11, где присутствие Духа засвидетельствовано в том, в ком истинно пребывает Тора, кто скорбит и страждет из-за поругания славы Бога и Израиля и кто жаждет восстановления славы Иерусалима и храма).

### Г. Использование Ис. 64, 1 в Евангелии от Марка.

Учитывая то, что в начале приводится составная цитата, образы разверзающихся небес и нисхождении Духа – знамения того, что сам Бог ныне пришел в силе спасти свой народ. Долгожданный новый исход начался, и, в согласии с прошением пророка и более поздним иудейским толкованием (ср. *S. Eli. Rab.* [30] 28), Марк неоднократно подчеркивает, что могущественные деяния Иисуса, которых народ совсем не ждал, вызывали страх и изумление (см. Ис. 64, 2; ср. Мк. 1, 22.27; 2, 12; 4, 41; 5, 15.20.33.42; 6, 2.50.51; 7, 37; 16, 8; см. C. D. Marshall 1989:70-71).

Выход Иисуса из воды и пребывание в пустыне в течение сорока дней также служит отражением пережитого Израилем в исходе, причем Иисус либо отождествляется с Израилем, либо выступает как его представитель (согласно Ис. 63 и *Mek. Exod.* 14:13; см. Buse 1956; Lentzen-Deis 1970:102; Bretscher 1968; см. комментарий на Мк. 1, 11 ниже).

Но кто противники Яхве? Как минимум, это демонические силы, которые, согласно Марку, в конечном счете, стоят за народами, поклоняющимися идолам (см. комментарий на Мк. 3, 27 ниже), и с которыми Иисус Евангелия от Марка вступает в эсхатологический конфликт (Мк. 1, 21-28.34.39; 3, 10-11.15.22-27; 5, 1-20; 6, 7.13; 7, 24-30; 9, 12-29; ср. 4Q174; см. Кее 1967:243; R. E. Watts 2000:144-64). Примечательно, что Марк акцентирует внимание на нечистоте этих духов (Мк. 1, 23; 5, 2; 7, 25; 9, 25 [см. Pimental 1988]), которым именно и является состояние Израиля в сетовании Исаии (Ис. 64, 6). И в обоих случаях это служит противопоставлением Иисусу как Святому Божьему (Мк. 1, 24) и Святому Духу Яхве (Ис. 63, 10) (см. комментарий на Мк. 3, 29 ниже). Как мы увидим, святость, или чистота, является тем главным, к чему приковано внимание Марка (Neugey 1986; ср. Stettler 2004).

Но у Исаии и Малахии пришествие Яхве также означало осуждение отступников – вождей Израиля и сановников храма (Ис. 65, 1-15; 66, 3-6.146-17.24; ср. Мал. 3, 1-4; см. E. Achtemeier 1982:128-29). В Евангелии от Марка также конфликт Иисуса с представителями этих сообществ – мотив, появляющийся довольно рано и красной нитью проходящий через все Евангелие (например, Мк. 2, 7 – 3, 6.20; 7, 1; 11, 12-25; 12, 1-12; 13). Предвоз-

вещенный Иоанном «Сильнейший» действительно пришел (Мк. 1, 7; ср. Ис. 40, 10; *Tg. Isa.* 40:10; также Мк. 3, 27; Ис. 49, 24).

#### Д. Богословское значение

Поскольку повествование Марка касается Исаиина отсроченного нового исхода, а Иоанн Креститель выступает в нем в качестве Малахиина Илии приготовителя, разверзающихся небеса в крещении Иисуса служат долгожданным ответом Яхве. Бог ответил на последнее сетование Исаии: Бог нисшел избавить свой народ, обнажив могущественную десницу, дабы совершить «страшные дела, нами неожиданные». С христологической точки зрения, так же, как в Ис. 40 и Мал. 3 ожидалось пришествие не мессианского лица, а самого Бога, в Ис. 64 находит отражение то же ожидание. Об Иисусе говорится не просто как о посланнике и представителе Яхве, но неким таинственным образом он отождествляется с присутствием самого Яхве, с чьего пришествия, эсхатологически, начинается этот великий и страшный день Господень (Мал. 4, 5) и появление новых небес и новой земли (Ис. 65, 17-25; 66, 10-14.18-24). В то же самое время, экклесиологически, аналогии с сошествием Духа на Израиля во время прохождения через море в некотором смысле являют Иисуса как истинного Израиля.

– Мк. 1, 11 –

#### А. Контекст НЗ. Глас с небес

Кульминационный момент в зачине Евангелия от Марка происходит тогда, когда с разверзающихся небес звучит глас – конечно, это глас Божий – и свидетельствует о благоволении свыше к Иисусу. Хотя некоторые толкователи находят это утверждение слишком аллюзивным, чтобы свидетельствовать о несомненной зависимости от какого-либо конкретного текста ВЗ (Hooker 1959:68-73; Suhl 1965:97-104; Ruckstuhl 1983:208-9), большинство ученых находят аллюзии на несколько отрывков из ВЗ. Основные тексты, претендующие на роль источников аллюзии, это (1) Пс. 2, 7 (Vielhauer 1965:205-6; Lindars 1961:140n2; Gnllka 1978-1979:1:53 [ср., например, чтение Codex D в Лк. 3, 22; Иустин, *Диал.* 88; 103; Климент Александрийский, *Пед.* 1.6.25]), (2) Ис. 42, 1 (Jeremias 1971b:53-55; Maurer 1953:31-32; Fuller 1954:55; Pesch 1976-1977:1:92), (3) Быт. 22, 2.12.16 (Best 1990:169-72; Vermes 1961:222-23; Daly 1977:68-70; Wood 1968), (4) Исх. 4, 22-23 (Bretschler 1968; Feuillet 1959), (5) сочетание первых трех (I. N. Marshall 1968-1969; Guelich 1989:33-34; Gundry 1993:49; Schneck 1994:55-68; R. E. Watts 2000:108-18; Marcus 1999:162; France 2002:80-82).

Скорее всего, правилен подход, считающий источником аллюзии сочетание нескольких стихов. Учитывая, что подчеркиваемое Марком обращение во втором лице отражает более естественный порядок вещей (Мк. 3, 11; 8, 29; 14, 61; 15, 2), можно практически с полной уверенностью утверждать, что *su ei ho huios tou* является аллюзией на Пс. 2, 7 (*huios tou ei sy*). Что касается второй фразы, то даже при том, что Марково *en soi eudokēsa* отличается от *prosedexato auton* Ис. 42, 1 LXX, это

обычный и наиболее часто встречающийся в LXX перевод *rsh* [b], который также можно найти у Феодотиона и Симмаха (I. H. Marshall 1968-1969:335 также упоминает Акилу; ср. *Tg. Isa.* 41:8-9; 44:1-2; 43:10; см. Chilton 1984:129-30). Это обстоятельство, на-

ряду с упоминанием о нисхождении Духа и контекстом предвозвещенного Исаией нового исхода, позволяет говорить практически с полной уверенностью, что в данном случае имеет место аллюзия на Ис. 42, 1.

Сложнее обстоит дело с *ho agarētos*. Хотя иногда это словосочетание связывают с жертвоприносительными элементами Быт. 22, отсутствие какой бы то ни было явной типологической связи между образами Иисуса и Исаака или богословия *akedy* в Евангелии от Марка и НЗ указывает на нечто иное (Davies and Chilton 1978). Точно так же проблематично усматривать здесь дополнительную аллюзию на Ис. 42, 1 (ср. Мф. 12, 18; «раб Мой, Иаков» в Ис. 44, 2; *Tg Isa.* 42:1; см. Gundry 1967:30-31; Schneck 1994:53-55), потому что в LXX *agarētos* никогда не используется для перевода слова *bāhîr*, а синтаксис указывает на то, что вместе с *huios* оно должно переводиться как «возлюбленный» (Turner 1926). Прилагательное «возлюбленный» употребляется по отношению к Израилю (LXX: Пс. 59, 7 [60, 5]; 107, 7 [108, 6]; 126, 2 [127, 2]; 68, 12 [67, 13?]; 4Q522 9 II, 8;

Мк. 1, 11

... καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν, Σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησά

... И глас был с небес: Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение.

МТ Пс. 2, 7

יְהוָה אָמַר אֲלֵי בְנֵי אֱתָהּ אֲנִי הַיּוֹם לְדַדְתִּי  
Ис. 42, 1

הֲלוֹ עַבְדִּי אֲתָמְצְבוּ בְּחִירִי רָצָהּ נַפְשִׁי נָתַתִּי רוּחִי  
עָלָיו מִשָּׁט לְגוֹיִם יוֹצֵא

LXX Пс. 2, 7

...υἱός μου εἶ σύ ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.  
Ис. 42, 1

Ἰακωβ ὁ παῖς μου ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ Ἰσραηλ ὁ ἐκλεκτός μου προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχὴ μου ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει.

СП Пс. 2, 7

Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя.

Ис. 42, 1

Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд.

4Q462 1, 11; *m. Abot* 3:15), Аврааму (4Q252 II, 8), Левию (4Q379 1, 2), Вениамину (4Q174 8, 3), Учителю Праведности (CD-B XX, 1, 14), праведным (4Q177 IV, 14) и Давиду, что примечательно, в *Таргуме на Псалтирь* (*Tg. Ps.* 2:7). В двух смежных отрывках LXX (Ис. 41, 8-9; 44, 2), где говорится о «рабе Израиле» в отношении к Израилю употребляется *agaraō* (Gundry 1967:31).

Хотя четкое решение, быть может, невозможно или даже нежелательно, потому что и Израиль, и царь из рода Давида, и, по-видимому, раб, – «возлюбленные сыны Яхве», факт, что слово *agarētos*, судя по всему, синтаксически связано с аллюзией на Пс. 2, указывает на то, что мы имеем дело с таргумической традицией прочтения Псалмов, ранняя форма которой, вполне возможно, отражена в Евангелии от Марка (но см. Davies and Allison 1988-1997:1:337, которые считают, что *itrē'ē* из *Таргума на Книгу пророка Исаии* (*Tg. Isa.* 42:1) точнее всего переводится как «возлюбленный»). Иисус – возлюбленный мессианский сын Яхве.



## Б. Составная цитата (ссылка).

### 1. Пс. 2, 7 в контексте.

Можно почти с полной уверенностью говорить о том, что в Пс. 2 нашло отражение свидетельство 2 Цар. 7, 14 о Божьем обетовании, данном Давиду (ср. Пс. 88, 27), поэтому Пс. 2 обычно классифицируется как псалом интронизации, написанный по случаю восшествия на престол потомка Давида (Kraus 1986:111-22). Такие переходные времена, когда новый царь был относительно слаб, часто были идеальными случаями для восстания. С другой стороны, восстания совершались не только в такие времена, и слова Господа, обращенные к царю, очевидно, указывают на то, что восшествие на престол уже совершилось – «возвещу определение: Господь *сказал* Мне» (Пс. 2, 7) – равно как и события, о каких повествует псалом (Willis 1990:36). Пожалуй, правильнее было бы трактовать первую строфу (Пс. 2, 1-3) буквально и считать псалом ответом народам, собравшимся, чтобы восстать против царственного владычества Господа, проявляющегося на земле посредством его мессиянского регента, *mēšîhō* (Willis 1990:44).

Вначале, не веря, что народы столь неразумны, псалмопевец упоминает о том, что Господь посмеется над ними, но скоро он исполняется гневом, потому что сам Бог помазал «Царя Моего над Сионом, святою горою Моею» (Пс. 2, 4-6). Божественное обетование затем звучит вновь, но теперь его озвучивает потомок Давидов, который пересказывает пророческое слово о том, что Бог повелел относительно потомства Давида: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя» (Пс. 2, 7 [ср. 2 Цар. 7, 14]). «Сыновство» – это, разумеется, языковая формула отношений завета (например, Исх. 4, 22; 4 Цар. 11, 12). То, что Псалмы 1 и 2 были объединены в некоторых традициях (у. *Ber.* 4:3 [I.V]; у. *Ta'an.* 2:2 [II.C]; у. *Ber.* 9b-10b), указывает на то, что как сын Яхве, в согласии с традицией мудрости, царь из рода Давида должен принять наставление Яхве (Пс. 1, 2; Втор. 17, 18-20; ср. 2 Цар. 7, 14б; см. Brownlee 1971). Очевидно, сын, воля которого в наставлении (*torah*) Яхве [опять-таки Пс. 1, 2]) будет процветать, в то время как непокорные погибнут (Пс. 1, 4.6б; 2, 2.9.12а).

Царь продолжает говорить об обетовании Яхве и провозглашает, что ему в наследие достанутся народы (Пс. 2, 8), что он будет править ими жезлом железным и сокрушит их идолопоклонническое восстание (Пс. 2, 9). Поскольку решительное вмешательство Бога неизбежно (Пс. 2, 12 [см. Kraus 1988-1989:1:129]), псалмопевец завершает свою речь предостережением: служите Богу и воздайте честь, подобающую его помазанному (Пс. 2, 11-12).

### 2. Пс. 2, 7 в цудаизме.

Хотя царствование потомков Давида прекратилось с вавилонским пленением, этот и другие царские псалмы были сохранены в Псалтири Израиля, вероятно, потому, что завет Давидов был вечным (например, 2 Цар. 7, 16; 22, 51; 23, 5; ср. Ис. 55, 3-5), вследствие чего они приобрели эсхатологическое наполнение (Н. Klein 1979:68; А. А. Anderson 1972:1:40; о том, что во время плена иудеи продолжали ожидать мессию из рода Давида, пишет Horbury 1998).

*Псалмы Соломона.* Семнадцатая глава представляет собой комментарий на Пс. 2, начинающийся с утверждения: «Царствие Бога нашего вовеки в суде над народами» (ст. 3 [ср. Мк. 1, 15]) и продолжающийся главным образом в стихах 21-25, 30-32. Враждебные правители сокрушены (*Pss. Sol.* 17:22-25), а народы подчинены Мессии (*Pss. Sol.* 17:29-31), чья власть, как и в псалме, второстепенна по отношению к владычеству самого Яхве и является продолжением его владычества (*Pss. Sol.* 17:1-4). Однако, из-за непокорности Израиля земля и Иерусалим находятся теперь под иноземным гнетом (*Pss. Sol.* 17:5-20). Поэт, живший в более позднюю эпоху, ожидает наступления дня, когда мессианский царь из рода Давида очистит град Божий и, прежде всего, храм (Embry 2002) от своих врагов как внешних, так и внутренних (*Pss. Sol.* 17:22, 30, 36). В более широком плане в *Псалмах Соломона* нашла отражение надежда Ис. 40 на новый исход (*Pss. Sol.* 11 [см. §Б.2 комментария на Мк. 1, 2-3 выше; также Ис. 52, 1 в *Pss. Sol.* 17:27-29; Ис. 55, 5 в *Pss. Sol.* 17:31; Ис. 40, 5 в *Pss. Sol.* 17:35]), а также надежда на мессию из рода Давида, который должен править над «рабом Моим Израилем», – употребление этого выражения главным образом ограничено пророчествами Исаии о новом исходе (например, Ис. 41, 8; 44, 1.21; 45, 4; 49, 3).

В 4Q174 1, I, 10-19 Пс. 2, 1 связан с концом дней. Утверждая «отрасль Давидову», которому «Я буду отцом... и он будет сыном» (1, I, 11, цитата из 2 Цар. 7, 14 [ср. Пс. 2, 7; Евр. 1, 5]), Бог через своего посредника из рода Давида сокрушит сыновей Велиала (1, I, 7-8; ср. Bons 1992, который связывает Пс. 2, 2 и CD-A II, 7), воссоздаст «скинию Давидову падшую», чтобы восстановить Израиль (1, I, 12-13, цитата из Ам. 9, 11), и созиждет свой храм (1 I, 3-6 [ср. 2 Цар. 7, 12-14]). 1Q28a II, 11-12, соответственно, описывает это будущее спасение как время, «когда Бог родит Мессию». Если могущественный «сын Бога» (4Q246) и «сын всевышнего», который будет править народами (4Q246 II), является мессианской фигурой, то это также может быть отражением Пс. 2, хотя это вопрос спорный.

*1 Еноха.* 1 En. 48, 10 (ср. 1 En. 46, 4) также, похоже, ссылается на Пс. 2, 2, утверждая, что цари и сильные, которые «отвергли Господа духов и Его Помазанника», падут перед (ранее упомянутым) Сыном человеческим, избранным, мессией (VanderKam 1992:171). Некоторые полагают, что слова из 3 Езд. 13 о «Моем Сыне», который станет на воссозданной горе Сион и сокрушит народы, собравшиеся против него (3 Езд. 13, 32-38), представляют собой эсхатологический комментарий на Пс. 2 (Knibb 1979:169; Vox 1912:lvi-vii).

Как мы отметили, в таргуме, появившемся позднее, сын Давидов – возлюбленный Божий (Пс. 2, 7). Но о Яхве также сказано, что он устрашает мятежников, говоря с ними «в силе своей» (Пс. 2, 5). В Пс. 2, 6 сказано: «Я помазал царя моего и поставил его над святилищем моим», причем таргум говорит больше, нежели сказано в Пс. 2, подчеркивая обязанность царя блести святостью храма (ср. 4Q174). Последнее предостережение теперь становится призывом к мятежникам «принять наставление» (ср. более поздний *Midr. Ps.* 2:9, где победа Мессии объясняется тем, что он занят изучением Торы, что является отражением тесной связи между Псалмами 1 и 2).

Подобные темы появляются в раввинистической литературе, нередко цитирующей Пс. 2, 1-4, чаще всего в связи с эсхатологическим поражением Гога и Магога от руки Мессии (ср. *Mek. Exod.* 15:9-10; *Lev. Rab.* 27:11; *Midr. Ps.* 2:3.9.10; *Pirqe R. El.* 18; 28; *Tanḥ. Gen.* 2:24; *Tanḥ. Lev.* 8:18; *b. Sukkah* 52a; см. Signer 1983:274) и победой Израиля над идолопоклонниками (например, *b. Ber.* 7b). Некоторые тексты связывают эту

победу с Яхве-воином Ис. 42, 13 (*Exod. Rab.* 1:1; *Midr. Ps.* 2:2, 4; *Pesiq. Rab Kah.* 9). В *Pesiq. Rab Kah.* S 2:2 Пс. 2, 2 предостерегает Израиль, указывая на то, что прежде, чем будет одержана окончательная победа, его ждет борьба, а в *S. Eli. Rab.* 18 народы отданы мудрецам, потому что они изучали Тору (Пс. 2, 7-8; ср. изучающий Тору Мессия в *Midr. Ps.* 2:9).

Особенно интересен *Midr. Ps.* 2:9 (на Пс. 2, 7), где определение, возведенное Давиду, влечет за собой троекратное повторение истины о сыновстве Израиля, определенном Яхве: сначала приводится Исх. 4, 22 (Закон), потом возвеличение раба из Ис. 42, 1 и 52, 13 (Пророки) и, наконец, Пс. 110, 1 (109, 1); Дан. 7, 13-14 (Писания). Очевидно, сыновство Давида неотделимо от сыновства Израиля, возможно, потому, что он выступает в роли главы и представителя Израиля. Как минимум, это указывает на то, что в данной традиции эти пять текстов обладают фундаментальной значимостью для идентичности Израиля.

### 3. Ис. 42, 1 в контексте.

После радостного возведения во вводной части текста о войне-пастыре Яхве, грядущем в силе спасти свой изгнанный народ (Ис. 40, 1-11), пророк обращается к пребывающему в страхе неверному Израилю, причем обращение имеет две стороны: во-первых, в пространной речи (Ис. 40, 12-31) он порицает неверие Израиля в силу и мудрость Яхве, восхваляя его ни с чем не сравнимую власть над творением (Ис. 40, 12-26), которая теперь проявляется в его заботе о народе (Ис. 40, 27-31). Во-вторых, это сострадание находит конкретное выражение в том, что, для того чтобы помочь своему рабу Израилю (Ис. 41, 8-20), он воздвигнул Кира (Ис. 41, 1-7), которому не могут противостоять идола и поклоняющиеся им (Ис. 41, 21-29) (см. *Brueggemann* 1998:22, 28-29). Таким образом, Ис. 42, 1-7 (9), отрывок, который состоит из двух отличных, но несомненно взаимосвязанных частей, в некотором смысле является кульминационным. В первой строфе Яхве представляет своего раба<sup>8</sup>, которого он избрал и который благоугоден ему (Ис. 42, 1-4), а во второй строфе сам Яхве обращается к рабу (Ис. 42, 5-7 [в Ис. 42, 8-9 Бог обращается к «вам» во множественном числе]).

Богословы столетиями пытались ответить на вопрос, кто эта загадочная личность. Есть несколько факторов, которыми объясняется сложность данного вопроса. Во-первых, хотя четыре «Песни раба», выделенные в тексте Бернгардом Думом, обнаруживают сходные характеристики (вопрос об их объеме и числе остается открытым [см. *C. R. North* 1948; *Mettinger* 1983]), тот факт, что древние толкователи считали, что в них речь идет о разных лицах, должен служить предостережением от того, чтобы пытаться интерпретировать один из этих поэтических отрывков с помощью других, либо толковать их вне связи с непосредственным контекстом.

Во-вторых, слово «раб» характеризуется широким использованием, включающим в себя индивидуальное и собирательное значения. В единственном числе и почти всегда в функции приложения это слово обычно употребляется для именованья Давида

<sup>8</sup> В Синодальном переводе «Отрок». Ср. перевод арх. Макария и прот. Павского: «Се, раб Мой, которого Я поддерживаю, избранный Мой, которого любит душа Моя; Я возложил на Него Дух Мой, Он передаст народам закон». – Прим. перев.

(например, 2 Цар. 7, 5-8; 3 Цар. 3, 6; 4 Цар. 8, 19; Пс. 77, 70; 88, 4; Ис. 37, 35; Иер. 33, 21; Иез. 34, 23) и представителей династии Давида (2 Цар. 3, 18; 3 Цар. 8, 24-26; 4 Цар. 19, 34 [ср. Иер. 33, 21-22.26]), включая будущую его отрасль (Зах. 3, 8); далее Моисея (например, Втор. 34, 5; Нав. 1, 2; 9, 24), Авраама (Быт. 26, 24; Втор. 9, 27 [вместе с Исааком и Иаковом]), народа Израиля и Иакова (например, Иер. 30, 10; Иез. 28, 25), Иова (Иов 1, 8), Халева (Чис. 14, 24), Зоровавеля (Агт. 2) и даже Навуходоносора (Иер. 25, 9). Когда слово «раб» используется в сочетании со словом «избранный» или «избрать» (Ис. 42, 1), диапазон словоупотребления сужается: так именуется только Давид (Пс. 77, 70; 88, 4 [см. Rowe 2002:50-51]), Зоровавель (Агт. 2) и, пожалуй, Моисей (Пс. 105, 23; ср. 104, 26). У Исаии слово «раб» в этом индивидуальном значении используется в отношении самого Исаии (Ис. 20, 3), Елиакима (Ис. 22, 20), Давида (Ис. 37, 35) и безымянного пророка (Ис. 44, 26). (Во множественном числе это слово также употребляется в отношении пророков [4 Цар. 9, 7; 17, 13.23; 21, 10; 24, 2; ср. Иер. 7, 25; 25, 4; 26, 5; Ам. 3, 7], а у Исаии – праведных [Ис. 54, 17; 56, 6; 63, 17; 65, 8-9.13-15; 66, 14]).

Однако, в рассматриваемом контексте определение «избранный раб» (ед. ч.) несколько раз используется в собирательном значении и прилагается к Иакову-Израиллю (Ис. 41, 8-9; 42, 1; 44, 1-2; 45, 4 [но к мн. «свидетелям» в Ис. 43, 10; ср. 1 Пар. 16, 13; Пс. 104, 6.43; 135, 22; Ис. 65, 9.13-15; см. Blenkinsopp 1997]), которого Бог «поддерживает» (Ис. 41, 10). Параллелизм между Ис. 41, 1-20 и Ис. 41, 21 – 42, 17 в целом, и особенно между Ис. 41, 8-16 и этим отрывком указывает на то, что раб – Иаков-Израиль (Clifford 1984:89; ср. Goldingay 1979).

Однако здесь исследователь сталкивается с известными трудностями. Раб в этом поэтическом тексте – это тот, на ком пребывает дух Яхве, кто принимает намерения Яхве (ср. Ис. 40, 13; см. Goldingay 2001: 239), жаждет правосудия и при этом проявляет кротость к страждущим, непоколебимую верность, и на его *tôrâ* уповают народы, – и эта фигура четко противопоставлена Иакову-Израиллю, который уже пребывает в скорби, унынии (Ис. 40, 27) и страхе (Ис. 41, 10-14), а позднее являет себя как слепой и глухой (Ис. 42, 18-25; 43, 8) и непокорный (Ис. 45, 9-10; 46, 8; 48, 1-8) (см. R. E. Watts 1990a). Кроме того, правосудие, которое творит раб, – благость и кротость по отношению к страждущим и изнемогающим, – не согласуется с ожиданиями Иакова-Израиля (Beuken 1972). Следовательно, в Ис. 42, 1-7 (9), судя по всему, описывается и то, чем Яхве предназначил быть своему рабу Иакову-Израиллю, но, что он в настоящее время не в состоянии осуществить, – быть светом для народов (см. Goldingay 1979:292), – и то, посредством чего будет избавлен сам Израиль, уподобившийся этим народам (Ис. 42, 6б-7). Возможно, этим объясняется, почему пророк, в другом месте говорящий об Иакове-Израиле как о рабе Яхве, здесь, как ни странно, не говорит ничего (ср. Ис. 49, 3; в этом провозглашении о народе Божьем, подобном предыдущим, Израиль упомянут, но примечательно, что характерный парный элемент «Иаков» отсутствует). Если в Ис. 49, 5-6 говорится об одном и том же лице, что и в Ис. 42, 1-7 (9), обстоятельство, что в первом отрывке упомянута ответственность перед Израилем, также подкрепляет мнение, что между рабом и Иаковым-Израилем существует различие, теперь еще более обострившееся из-за нарушающей замыслы Бога непокорности Иакова-Израиля (Ис. 48, 1-8) (см. 2001 Goldingay:281-82).

Говоря о характеристиках раба, однако, следует отметить: хотя раб Ис. 42 в некоторых отношениях напоминает пророков (особенно, если в Ис. 49, 1-6 [7] речь идет о том же рабе, что и в Ис. 42, 1), его стремление к правосудию (Ис. 42, 1.3-4 [Beuken 1972]) и формальное сходство поставления его на служение с церемонией возведения на престол царя (1 Цар. 9, 15-17;

16, 12-13; Зах. 3, 8; 6, 12 [Beuken 1972]), указывают на то, что это царственная особа (Kaiser 1962; Dijkstra 1978).

Хотя некоторые исследователи полагают, что эта царственная особа – Кир (Бог также призвал его в правде [Ис. 41, 2] и взял его за руку [Ис. 45, 1]; ср. Ис. 42, 6 [Blenkinsopp 2000-2003:2:211]), целый ряд мотивов в окружающем контексте, связанный с иудейским царским культом, более убедительно указывает на то, что это лицо – некто из рода Давида (Wilson 1986:24-62, например, ссылается в подкрепление этой точки зрения на Псалмы 2; 45; 47; 71; 88; 131; Ис. 9; ср. Sommer 1998:84-85 о параллелях Ис. 11; Schultz 1995; ср. Williamson 1998:117-20, который усматривает здесь перепоручение дела царей из рода Давида рабу Израилю), который, как мы отметили, также оказывается лицом, обычно именуемым избранным рабом Божиим (2 Цар. 6, 21; 3 Цар. 8, 16; 11, 34; 2 Пар. 6, 6; Пс. 77, 70; 88, 4). Учтывая, что в центре внимания Книги Исаии в целом – восстановление Сиона (Dumbrell 1985; C. R. Seitz 1991), примечательно, что спасение и защита Сиона совершается Яхве обычно от имени «Давида, раба Моего» (Ис. 37, 35; ср. 4 Цар. 19, 34; 20, 6; Пс. 131, 10; 143, 10), и именно милость завета, дарованная ему, связана с восстановлением Сиона в Ис. 55, 3-5 (ср. R. E. Watts 2004a, 503). Если это так, то мессианская интерпретация этого отрывка в таргуме является обоснованной (см. ниже). Однако, важно, что пророк вновь не указывает явно, кто есть кто, – возможно, из-за полной несостоятельности царей из рода Давида, о чем говорилось ранее в книге, или потому, что хочет заострить внимание на царственном величии Яхве (см. Eissfeldt 1962:203-5; Mettinger 1997; Schultz 1995:158-59).

В то же время, однако, можно утверждать, что в тексте прослеживаются параллели между рабом и Моисеем (особенно, если четыре так называемые песни читать вместе) – вторым героем Писания, чаще всего именуемым «рабом»; основанием для этого не в последнюю очередь служит сочетание мотивов пророческих и нового исхода (Hugenberger 1995).

Характер задачи раба яснее и, вероятно, является главным моментом пророческой речи. Как мы отметили, ключевая тема от начала текста и до конца – правосудие. Именно благодаря рабу Яхве его милосердное правосудие нового исхода будет явлено с кротостью и постоянством страждущим, изнемогающим, слепым и узникам, хотя, судя по всему, это деяние не будет подобно обычному осуществлению царской власти (Beuken 1972; в противоположность действиям завоевателя, идущего с севера [Childs 2001:325]). Здесь также есть некая неопределенность (см. Blenkinsopp 2000–2003:2:212). С одной стороны, те, к кому обращено милосердие, напоминают изгнанного Иакова-Израиля – обратите внимание на особое подчеркивание слепоты (Ис. 42, 7 [ср. таргум]; также обетование вести слепых путем, которого они не знают [Ис. 42, 16]), состояния, которое является практически главной характеристикой Иакова-Израиля в этих главах (Ис. 42, 18-19; 43, 8), – и все же, с другой стороны, поклоняющиеся идолам народы также слепы (Ис. 44, 18), и о них говорится как о посрамленных «уцелевших» (Ис. 45, 20; ср. Ис. 41, 11), и они также с нетерпением ожидают<sup>9</sup> (*yhl* [42,46]) и обретут благо через *tôrâ* раба (van Winkle 1985; Beuken 1972; ср. R. E. Watts 2004a).

<sup>9</sup> В Синодальном переводе «будут уповать». Ср. перевод арх. Макария и прот. Павского: «ожидают». – Прим. перев.

Необычное выражение *librîṯ ʿām* в Ис. 42, 6 также неоднозначно и может относиться к народу завета или, скорее, в метонимическом смысле – к тому, кто утвердит завет для народа. Но кто этот «народ» или эти «люди»? Данное слово можно трактовать по-разному (см. Oswalt 1998:117- 20; Blenkinsopp 2000-2003:2:212). Но следует ли понимать его как указание на «слепого» Иакова-Израиля (как напоминание о том, что только в завсте, заключенном с Давидом и его сыном Соломоном, Израиль стал – пусть только на малое время – «светом для народов», Watts 2004a:501-5), или как указание на народы, второе, более яркое, синонимичное выражение характеризует раба как свет для народов, – вероятно, это связано с их ожиданием его *tôḥâ* и, возможно, является отражением Авраамова завета, посредством которого Авраам станет отцом многих народов (Goldingay 2001:241; опять-таки, Watts 2004a:501-5). Наконец, то, что раб не ослабеет и не изнеможет (Ис. 42, 4), свидетельствует о том, что его задача потребует не просто определенных усилий, но что он столкнется с сопротивлением (J. L. McKenzie 1968:38; Westermann 1964b:96).

Как нам следует понимать все это? Многие толкователи, судя по всему, убеждены, что есть только два варианта интерпретации: слово «раб» следует трактовать либо в собирательном, либо в индивидуальном значении. Быть может, это противопоставление ложное. С одной стороны, ясно, что «раб» – так или иначе Израиль; с другой стороны, если Израиль должен был играть роль в замысле Бога относительно народов, то народу нужен был бы вождь, как это вполне логично трактовалось в таргуме.

Поскольку вожди-представители должны были воплощать в себе призвание Израиля, вполне понятно, что пророк делает нечетким различие между вождями и народом, поэтому в его видении восстановленного Израиля перед нами предстает множество рабов (Ис. 54, 17 [см. Veuken 1990]), на которых нисходят благословения, обещанные роду Давида (Ис. 55, 3 [см. Williamson 1978]). Если это так, возможно, что в свете прошлого Израиля (Авраам, исход-завоевание, Давид-Соломон), пророк знает, чем призван быть раб Бога Израиль, и потому Ис. 42, 1-7 (9) является обращенным к народу повторным изложением этого призвания. С другой стороны, он понимает, что Иаков-Израиль вовсе не соответствует этому призванию. Он также знает, что в прошлом Бог воздвигал себе рабов (таких, как Давид и Моисей), которые также играют некую представительную роль по отношению к народу (см. Rogerson 1970), дабы вести за собой и спасать его народ, и потому он знает, каким будет раб, которого должен дать и даст народу Яхве, чтобы исполнить свои намерения. Если это так, то в Ис. 42, 1-7 (9) описано все, чем Израиль был призван быть, и в то же говорится о вожде-представителе народа, который тесно с ним связан. В качестве последнего раб, сочетая в себе различные добродетели прежних избавителей (например, Давида и Моисея), не только воплощает в себе все, чем должен был быть Израиль, но также действует от имени Израиля. Именно через него другие потомки Израиля-Иакова, прежде слепые и глухие, воистину станут рабами Яхве.

Загадка, связанная с личностью раба, таким образом, порождена, быть может, конфликтом между идеалом и реальностью, а также очень близким отождествлением Израиля с его вождями. Итак, раб в Ис. 42, 1-7 (9), судя по всему, воплощает в себе то, чем предназначено было быть Израилю, равно как и добродетели представителя и избавителя народа, благодаря которому будет достигнут этот идеал. В конечном счете, однако, загадка остается, – и в

этом, возможно, есть определенный замысел, поэтому лучше в данном случае не допускать догматизма (см. Childs 2001: 326; Goldingay 2001:239).

#### 4. Ис. 42, 1 в иудаизме.

Одним из наиболее ранних толкований текста является старогреческий перевод, в котором, по аналогии с соседствующими отрывками, где речь идет о рабе (Ис. 41, 8; 43, 10), раб отождествляется с Иаковом-Израилем: в первом полустишии добавлено слово «Иаков», а во втором – «Израиль». Было высказано предположение, что Ис. 42, 1-6 составляет основание слов Учителя Праведности (Свитки Мертвого моря), зафиксированных в 1QH<sup>a</sup> XII, 12,5-6: «Ты просветил лице мое заветом твоим. . . Ты явил себя мне светом твоим» (Brooke 1997:615), однако связь между тем и другим слаба.

С другой стороны, о мессианском Сыне Человеческом Книги Подобий Еноха, написанной в основном в первом веке (1 En. 37 – 71), говорится как об Избранном (1 En. 39:6), который будет светом для народов (1 En. 48:4) и явит правосудие (1 En. 46:4-5; 49:2); сочетание этих характеристик в связи с лицом, помазанным Духом, указывает на то, что данный текст был написан под влиянием, по крайней мере, образа раба из Книги Исаии, каким он описан в Ис. 42, 1-7 (9) (ср. Ис. 49, 6; 40, 5). Нарисованная в Pss. Sol. 17:29, 31, 35 картина, на которой изображены народы, текущие в Иерусалим, чтобы обрести правосудие от лица мессианского царя, на котором почиет Дух, напоминает образы Ис. 42, 3-6, но зависимость первого текста от второго не является очевидной.

Точно так же в Tg. Isa. 42:7 раб должен открыть «глаза дому Израиля, который столь же слеп в отношении к закону» (ср. S. Eli. Rab. 18 [16]; ср. [14] 15, где цитируется Ис. 42, 16.18), и «вывести их изгнанных. . . из среды язычников», каковы действия в другом месте приписаны Мессии (ср. Tg. Isa. 10:27; 14:29; 16:1, 53; см. Chilton 1987:81). Вот, возможно, почему некоторые рукописные традиции этого таргума в Ис. 42, 1 включают слова «мой раб Мессия» (ср. Ис. 43, 10: «мой раб Мессия, в котором мое благоволение»; см. Chilton 1987:80, xxxi).

*Завещание Иуды.* T. Jud. 24:1-6, упомянутый ранее в связи с образом разверзающихся небес, повествует о мессианском царе как о том, кто даст Израиллю быть истинными сынами благодаря его учению, кто есть источник жизни для всего человечества (ср. 1QH<sup>a</sup> XXIII, 10; 4Q431 I, 5) и благодаря кому «воссияет скипетр царства моего» и «кто будет жезлом праведности для народов» (T. Jud. 24:3-6). Это сочетание идей – восстановление Израиля, жизнь и праведность для народов и воссияние – близки образам Ис. 42. Опять-таки, это может быть более поздней христианской вставкой, но это не так очевидно, как в других частях *Завещаний двенадцати патриархов* (см. §B комментария на Мк. 1, 10 выше).

Есть ряд аллюзий на Ис. 42 и в Талмуде (Ис. 42, 3 в b. Ber. 56b; b. Yebam. 93b; Ис. 42, 5 в b. Ber. 52b), но удивительно, что они касаются такого вопроса, как толкование снов. В несколько большей степени относится к делу b. Ketub. 111a, где дарование Яхве дыхания, или духа людям, обитающим на земле (Ис. 42, 5), интерпретируется как воскресение тех, кто жил именно в земле Израиля, что указывает на эсхатологическое понимание текста (в Pesiq. Rab Kah. 22:5a дана аналогичная трактовка, но заострено внимание на оправдании Израиля).

Более поздний Midr. Ps. 2:9 на Пс. 2, 7 (мы уже упоминали этот текст, рассматривая образ гласа с небес) трактует Ис. 42, 1 и Ис. 52, 13 как относящиеся к Израиллю, хотя и в

мессианском контексте, в котором связывается сыновство Давида и Израиля. *Midr. Ps.* 42:5 (6), с другой стороны, говорит о двух избавителях, Или в Мал. 3, 1 и рабе в Ис. 42, 1. Описывая первого как свет и последнего как истину, а именно Мессию сына Давида, он трактует Ис. 42, 1 в мессианском смысле; текст оканчивается молитвой, содержащей прошение о том, чтобы Бог послал Израилю обоих избавителей. *Pesiq. Rab.* 36:1 аналогично относит Ис. 42, 1 к прославленному Израилю в мессианскую эпоху.

Следовательно, в иудейской традиции нет единой трактовки личности раба: о нем говорят либо как об Израиле, либо как об отдельном лице, хотя в *Midr. Ps.* 2:9 присутствует идея представительства. Однако во всех случаях, когда образ раба трактуется в индивидуальном значении, это всегда – мессианский освободитель Израиля.

### ***В. Пс. 2, 7 и Ис. 42, 1 в Евангелии от Марка.***

Начальная составная цитата Марка и нисхождение Духа через разверзающиеся небеса знаменовали собой эсхатологическое вмешательство Яхве в ход истории ради блага его народа, ожидавшего нового исхода. И, как и в псалме, Бог на небесах объявляет, что Иисус – его мессианский посланник из рода Давида (ср. Мк. 10, 47; 11, 10; также Пс. 109, 1 в Мк. 12, 36; 1Q28a), его покорный и возлюбленный Сын (например, Мк. 3, 29; 9, 7; 12, 28-34), чье первое действие на поприще общественного служения – возвешение о несокрушимом владычестве Бога, совершающего новый исход (Мк. 1, 14-15).

Но это еще не все. Псалом 2, как и разверзающиеся небеса Исаии (см. выше), рисует картину противостояния и борьбы с враждебными народами, которые служат идолам (ср. *Pss. Sol.* 17; 4Q174; также различные раввинистические писания, упомянутые выше). Эта тема также получает развитие и в Евангелии от Марка. С одной стороны, именование Иисуса сыном Божиим противоречит притязаниям римских императоров (ср. исповедание сотника в Мк. 15, 39; см. С. А. Evans 2000), как подобное именование Израиля, прозвучавшее из уст Моисея в первом исходе, столкнулось с притязаниями фараона (Исх. 4). С другой стороны, как мы отметили ранее (см. комментарий на Мк. 1, 10 выше), враждебность нечестивых народов в Евангелии от Марка находит выражение прежде всего в конфликте Иисуса с бесами (стоящими за идолами народов). И точно так же, как в более позднем таргуме вмешательство Бога в дела народов сопровождалось громогласными и внушающими страх словами, властное слово Иисуса вызывает у бесов трепет (Мк. 1, 23-27; 5, 7-13; ср. Мк. 1, 7). Наконец, как власть Давида распространялась на народы, так и в Евангелии от Марка есть указания на то, что господство его мессианского сына простирается и за пределы Израиля (5, 1-20 [военные коннотации данного текста рассматриваются в работе Deitett 1984b]; ср. Мк. 7, 24 – 8, 10).

Но в то же время, как указывают на то Свитки Мертвого моря и *Псалмы Соломона*, сопротивление мессианскому господству оказывают также отступники из среды самого Израиля. Это, опять-таки, находит отражение и в Евангелии от Марка, где вожди Израиля (Мк. 2, 6.16.18.24; 3, 2.6), в частности, иерусалимские власти (Мк. 3, 22; 7, 1; 11, 18.27; 12, 12-13), спешат объединиться, чтобы противодействовать Иисусу (Мк. 1, 22.27; 2, 10; 3, 15; 11, 28; 12, 35-40) (см. Kingsbury 1989). Наконец, как и в трактовках Пс. 2 в 4Q174 и *Псалмах Соломона*, у Марка в центре внимания находится храм и очищение Иерусалима. В данном случае, однако, за вставными текстами о проклятии смоковницы и свидетельстве в храме (Мк. 11, 12-21) следует возвешение о грядущем разрушении последнего и несомненной за-



мене его другим, который будет построен во имя Иисуса (Мк. 13, 2; 12, 10; ср. CD-A I, 4-5; 1QS VIII, 7-14; см. комментарий на Мк. 12, 10-11 ниже).

Следовательно, подобно тому, как Пс. 2, 12 призывает мятежников покориться сыну, или, как сказано в более позднем таргуме, принять наставление, у Марка наставление Иисуса становится отличительным признаком истинного Израиля (Мк. 3, 28-35; ср. метафорический образ строителей, появляющийся вновь в Мк. 12, 10-11).

В дальнейшем еще не раз будет подчеркнуто, что этот призыв Пс. 2 является первым, подготовительным обращением Марка к царским псалмам; в дальнейшем евангелист ссылается на Псалмы 117 (Мк. 11, 9-10; 12, 10-11 [празднование победы, чаяние которой выражено в Пс. 2]); 109 (Мк. 12, 36; 14, 62); 21 (Марка 15, 24.34 [возвеличение в народах после скорби]).

Возвращаясь к Ис. 42,1, мы можем отметить: понимание того, что этот текст связан с Пс. 2, 7 помогает прояснить неопределенность, которой окружена личность Исаиина раба, а также вписывает мессианские надежды псалма в Марков всеобъемлющий горизонт нового исхода, очерченный Исаией, – что согласуется с моделью толкования таргума, в котором мессия из рода Давида предстает в качестве совершителя оправдания Израиля Богом (ср. *Midr. Ps.* 2:9; см. Chilton 1987:xvii). В согласии с (1) царскими мотивами в самой песне и в текстах, соседствующих с ней, (2) наиболее характерным использованием термина «раб» в связи с Сионом-Иерусалимом (ср. Пс. 2, 6: «святою горою Моею») и (3) иудейскими традициями, в которых тот, к кому обращена пророческая речь, трактуется как единичное лицо, Марк считает Исаиина раба, помазанного Духом (ср. Мк. 1, 10), также мессианским избавителем Израиля из рода Давида.

Как и в Пс. 2, в Ис. 42 выражена мысль о том, что исполнитель воли Яхве может столкнуться с противодействием. И так же, как Марк впоследствии обращается к другим царским псалмам, чтобы развить эту тему Пс. 2, евангелист, повествуя о том, как Иисус предсказывал свои страдания, обращается к Исаиным мотивам ожидания противодействия и страдания (см. комментарий на Ис. 50; 53 в Мк. 9, 12б; 10, 33-34; 14, 61.65 ниже).

Однако тогда как в Пс. 2 выражено угрожающее отношение к непокорным народам, а согласно некоторым иудейским традициям, и к неверным в Израиле, Ис. 42 открывает положительный взгляд на те же вопросы. Хотя Иисус столкнется с противодействием (см. комментарий на Мк. 8, 31; 9, 31; 10, 33-34.45 ниже), он восстановит изгнанников слепого и глухого Иакова-Израиля (см. комментарий на Мк. 8, 18.22-26; 11, 46-52 ниже), на ком будут пребывать благословения, обещанные Давиду, и кто будет светом для народов, из которых оставшихся в живых будут облагодетельствованы его Торой (см. комментарий на Ис. 56, 7 в Мк. 11, 17 и на Втор. 6, 4; Лев. 19, 8 в Мк. 12, 29-31 ниже) и заветом, который он утвердит (см. комментарий на Исх. 24, 8 в Мк. 14, 24 ниже). В этом смысле верна мысль Э. Ломейера (1953:24) о том, что слова с корнем *eudok-* употребляются в связи с постановкой эсхатологической задачи. Здесь вновь мы находим две альтернативы, которые заключает в себе начальная составная цитата Марка: спасение для тех, кто подчинится исполнителю воли Яхве, и осуждение тем, кто ему не покорится.

В то же время, подобно тому как овеванный тайной Исаиин образ раба в некотором отношении трактовался как образ верного Израиля, именование Иисуса Сыном Божиим, его прохождение через воду и сорокадневное пребывание в пустыне связывают его с прошлым Израиля (Исх. 4, 22; ср. Иер. 38, 20 LXX [31, 20]; см. Bretscher 1968; Hooker 1991:47): мессианский избавитель и раб Яхве из рода Давида, он также – истинный и верный Израиль.

Интересно отметить, что соединение Марком упомянутых текстов (Пс. 2, 7; Ис. 42, 1; Исх. 4, 22 [см. ниже]) и, в более широком плане, представление им Иисуса как Сына Человеческого Дан. 7, 13 (см. комментарий на Мк. 2, 10 ниже) в сочетании с Пс. 109 (Мк. 12, 36; 14, 62 [оба псалма – 2-й и 109-й связаны с рассуждениями первого века о сыне человеческого; опять-таки, см. комментарий на Мк. 2, 10 ниже]) и аллюзиями на Исаиин образ раба (см. ниже) полностью согласуется с более поздним *Micb. Ps.* 2:9, в котором идеи собирательного и индивидуального сыновства не только соединены, но соединены в контексте возвеличения и оправдания.

### Г. Богословское значение.

Аллюзии на Пс. 2 и Ис. 42 являются продолжением темы эсхатологического исполнения, красной нитью проходящей через повествование Марка, поскольку, согласно существовавшим в те времена трактовкам, оба текста по-своему указывали на окончательное избавление Израиля. Однако главное их значение заключается в том, какое место они занимают в христологии Марка. В начальной составной цитате Марк отождествлял Иисуса с присутствием самого Яхве, а ссылаясь на эти тексты, он напоминает о двух героях Священных Писаний Израиля. Иисус – мессианский наследник Давида, который в конечном итоге победит врагов народа Божьего и который, согласно некоторым иудейским традициям, возвратит храму чистоту (Пс. 2). Он также – помазанный Духом раб Яхве, который избавит слепых и глухих пленников раба Божьего Израиля и принесет правосудие народам (Ис. 42). И в том, и в другом случае, однако, он столкнется с серьезным противодействием, а согласно Исаии, его ожидают тяжкие страдания. В то же время, как отражение некой неопределенности Исаиина образа раба, Иисус также является тем, кто осуществляет призывание Израиля к сыновству.

– Мк. 1, 44-45 –

### А. Контекст НЗ.

NA<sup>27</sup> трактует повеление, которое Иисус дал исцеленному в Мк. 1, 44, как ссылку на Лев. 13, 49; 14, 2-4, но вероятнее то, что оно отражает общее влияние левитских наставлений для людей, которые болели и выздоровели. Рассказом (Мк. 1, 40-45) об исцелении прокаженного (или страдавшего «болезнью, сопровождавшейся шелушением кожи» [Milgrom 1991-2001:768 проводит различие между этой болезнью и проказой в современном значении]) завершается вступительное повествование Марка, в котором он говорит о могущественных словах и делах Иисуса (Мк. 1, 16-45). Изгнание Иисусом нечистого духа (Мк. 1, 21- 28) и исцеление им тещи Петра (Мк. 1, 29-31) являются отдельными примерами изгнания бесов и исцеления, которые служат отличительными особенностями описания Марком служения Иисуса (Мк. 1, 34а, 34б), однако этот несколько обособленный случай, судя по всему, обладает самостоятельной значимостью (ср. Kertelge 1970:70-71; Marcus 1999:178). Еще раз являя свою власть устранять нечистоту, движимый состраданием (в большинстве рукописей – *splanchnizomai*) или негодованием (*orgizomai*, чтение меньшинства) на нечистого духа, вызвавшего

болезнь (Hooker 1991:80; см. пункт «Б» ниже), Иисус исцеляет несчастного. В согласии с законом, данным Моисею (Лев. 14, 1), он приказывает вновь обретшему здравие показаться священнику (*deixon tō hierēi* [ср. Лев. 13, 49]).

### Б. Лев. 13, 49; 14, 2-4 в контексте.

Лев. 13, 49 и 14, 2-4 — тексты, содержащие основные библейские предписания относительно проказы, которые мы находим в Лев. 13 — 14. «Болезнь, сопровождавшаяся шелушением кожи», представляла серьезную угрозу для ритуальной чистоты Израиля (Лев. 5, 3). Осквернение ею было уподоблено осквернению, сопряженному с прикосновением к умершему (Чис. 12, 12). Страдавшие этой болезнью считались живыми трупами (Чис. 12, 12; 4 Цар. 5, 7; Иов 18, 13; ср. раздирание одежд в Быт. 37, 34; 2 Цар. 1, 11 и закрывание верхней губы<sup>10</sup> в Иез. 24, 17.22 [см. Wehnam 1979:200-201]) и высылались за стан (Лев. 13, 45-46). В нескольких особо громких случаях проказа трактуется как суд, постигший людей за их вопиющие грехи (например, Чис. 12, 10; 4 Цар. 5, 27; 15, 5; 2 Пар. 26, 21; ср. 2 Цар. 3). Власть избавить от болезни принадлежит исключительно Яхве; редкие исцеления совершаются только через его посланников, призывающих имя его (Чис. 12; ср. 4 Цар. 5, 1-14). В Книге Левит священник просто действует сообразно обстоятельствам, чтобы блюсти святость народа и местопребывания Яхве (Лев. 14, 1-7; ср. *m. Neg.* 3:1). Пророки не дают явной эсхатологической надежды на выздоровление тех, кто страдает этой болезнью, но есть общее обетование об устранении всякой нечистоты (обратите внимание на слово *akathartos* в LXX — в Ис. 35, 8; 64, 5 [64, 6]; ср. *akatharsia* в Иез. 36, 25-29; см. также Ис. 52, 1.11; Иез. 14, 11; 43, 7; Зах. 13, 2).

### Мк. 1, 44-45

... καὶ λέγει αὐτῷ, "Ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἶπης, ἀλλὰ ὕπαγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ καὶ προσένευκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου ἃ προσέταξεν Μωϋσῆς, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς

... и сказал ему: смотри, никому ничего не говори, но пойдя, покажись священнику и принеси за очищение твое, что повелел Моисей, во свидетельство им.

### МТ Лев. 14, 2-4

אֵת תְּהִיָּה תֹרַת הַמִּצְוָה בְּיָוֵם הַהַרְחֵק וְהִזְבָּא אֶל-הַכֹּהֵן

וְצִוָּא הַכֹּהֵן אֶל-מַחוּץ לְמַחֲנֶה וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נִרְפָּא נִגְעַת הַצִּרְעָת מִן-הָעוֹר׃

וְצִוָּא הַכֹּהֵן וְלָקַח לְמַטְהַר שְׁתֵּי צִפְרִיִּים חַיִּים וְחֵטְא וְעֵץ אֶרֶז וְשָׁנִי תוֹלַעַת וְאַזְבֵּי

### LXX Лев. 14, 2-4

... οὗτος ὁ νόμος τοῦ λεπροῦ ἢ ἀν ἡμέρα καθαρισθῆ καὶ προσαχθήσεται πρὸς τὸν ἱερέα καὶ ἐξελεύσεται ὁ ἱερεὺς ἔξω τῆς παρεμβολῆς καὶ ὄψεται ὁ ἱερεὺς καὶ ἰδοὺ ἰάται ἢ ἀφή τῆς λέπρας ἀπὸ τοῦ λεπροῦ καὶ προστάξει ὁ ἱερεὺς καὶ λήψονται τῷ κεκαθαρισμένῳ δύο ὀρνίθια ζῶντα καθαρὰ καὶ ξύλον κέδρινον καὶ κεκλωσμένον κόκκινον καὶ ὕσσωπον.

### СП Лев. 14, 2-4 (см. также Лев. 13, 49)

... вот закон о прокаженном, когда надобно его очистить: приведут его к священнику; священник выйдет вон из стана, и если священник увидит, что прокаженный исцелился от болезни прокажения, то священник прикажет взять для очищаемого двух птиц живых чистых, кедрового дерева, червленую нить и иссопа.

<sup>10</sup> В Синодальном переводе «бороды». — Прим. перев.

**В. Лев. 13, 49 в иудаизме.**

Более поздняя иудейская традиция, отражение которой мы находим в Свитках Мертвого моря, раввинистических писаниях и таргумах, изобилует примерами обсуждения круга вопросов, связанных с ритуальной чистотой, и аллюзиями на эту тему, касающимися вопроса прокаженных (см. примеры в Milgrom 1991 – 2001:768-901; ср. Neugeу 1986). Страдающие этим заболеванием продолжают расцениваться как серьезная угроза ритуальной чистоте (Иосиф Флавий, *Прот. Апиона* 1.281), их уподобляют мертвым вследствие их нечистоты (11Q19 XLV, 17-18) и отлучают от общества (1Q28a II, 3b-7; Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 3.261; *Прот. Апиона* 1.281). В Свитках Мертвого моря, с их резким противопоставлением праведных, или чистых, нечестивым, или нечистым (например, 1QS V), и вопреки надежде на эсхатологическое очищение (1QS IV, 18-23), похоже, отражено ожидание, что в мессианскую эпоху все же будут оставаться прокаженные, так как они не должны были быть допущены на эсхатологический мессианский пир (1Q28a II, 6) и в новый храм (11Q19 XLV, 17-18; 11Q20 XII, 10).

Для раввинов осквернение проказой представляло особый интерес (этому вопросу посвящен целый трактат, *m. Nega'im*). Иногда причиной проказы называли действие нечистых духов (*b. Hor.* 10a), а сама болезнь трактовалась как наказание за особо тяжкие грехи (например, *Lev. Rab.* 16:1; 17:3) и как то, посредством чего Бог изгоняет грешника (*Lev. Rab.* 18:5). В *Pesiq. Rab Kah.* 7:10 появление проказы на коже (после того как она поразила камни в доме, потом сам дом, одежду и т. д. [см. *Tanḥ. Lev.* 4:14; 5:7, 12]) знаменует собой последний шаг Бога, предостерегающего нераскаянного грешника, прежде чем этот человек будет наконец изгнан из стана. Как таковая она становится предвестием изгнания всего народа (*Tanḥ. Lev.* 5:12; ср. *Pesiq. Rab.* 33:13). Исцеление от проказы было равнозначно воскрешению из мертвых (ср. *b. Ned.* 64b; *b. Sanh* 47a; *b. Hul.* 7b; ср. 4 Цар. 5, 7). Снятие проказы, возможно, рассматривалось как знамение мессианской эпохи (если речь шла об исцелении в целом [ср. 1QS IV, 6; 4Q427 7 II, 6; *Jub.* 23:26-30; 1 *En.* 96:3; 2 *Bar.* 73,2; 3 *Eзд.* 8, 53; *Gen. Rab.* 20:5]; свидетельство часто цитируемого Str-B 1:594-95 в лучшем случае косвенное и уместно только в том случае, если допускать, что исцеление Ис. 35, 5 в *Pesiq. Rab.* 15, 22 включает в себя проказу [ср. *Tanḥ. Exod.* 5, 13; *Mek. Exod.* 20, 18; *b. Sanh.* 91b; *Sipre Num.* 1, 10 (2, 2); *Lev. Rab.* 18:3-4; *Num. Rab.* 7:1; *Pesiq. Rab.* 7:7; также Мф. 11, 5 и Лк. 7, 22]). В Свитках Мертвого моря и в раввинистических писаниях, болезнь, судя по всему, объяснялась действием нечистых духов (ср. *b. Ketub.* 61b; 4Q272 1 II, 2; см. Baumgarten 1990; 1999).

**Г. Лев. 13, 49 в Евангелии от Марка.**

В тексте Марка особое внимание уделяется нескольким вопросам. Наиболее примечательно, что Иисус делает то, что властен совершать только Яхве, и этот факт согласуется с первым предложением (ср. *ean theles u dynasai* в 1,40б и Прем. 12, 18; см. Davies and Allison 1988-1997:2). Иисус не искал собственной славы (Мк. 1, 44а), и мы узнаем, почему он уже не мог больше ходить открыто в городах (Мк. 1, 45). Хотя повеление Иисуса (Мк. 1, 44б) более всего созвучно Лев. 13, 49 LXX, в котором говорится о зара-

женной одежде, оно, тем не менее, подразумевает главенство священников в вопросах ритуальной чистоты. Как непосредственный контекст последующих пяти повествований в Мк. 2, 1 – 3, 6 (см. Dewey 1977), рассказывающих о столкновениях Иисуса со своими противниками, данный текст также опровергает различные обвинения в нарушении закона, звучащие в них (Hooker 1988:225-26).

Свидетельство Марка показывает, что в общем и целом отношение Иисуса к закону и священству характеризовалось подчинением (Мк. 1, 44б перекликается с Книгой Левит [см. Milgrom 1991 – 2001:776-77]) и что он исцелил человека. Что касается исцеления, то тогда как Моисей должен был взывать к Богу (ср. Ханина бен Доса в *b. Ber.* 34b), Елисей не прикасался к Нееману, а священник мог только высказать свое суждение относительно исцеления, Иисус своим собственным словом и прикосновением совершает исцеление, таким образом творя нечто более значительное, нежели Моисей-законодатель, Илия-пророк и священники (см. комментарий на Втор. 30, 15 в Мк. 3, 4 и на Пс. 109 в Мк. 12, 36 ниже).

11Q19 LVIII, 15-21 подчеркивает, что царь должен посоветоваться с первосвященником, прежде чем начинать священную войну. Здесь данный текст следует за Чис. 27, 21, где ясно сказано, что власть Иисуса Навина меньше власти Моисея, и потому он обязан повиноваться первосвященнику, с которым должен советоваться царь, прежде чем приступать к делу освобождения Израиля (см. Milgrom 1989:186). У Марка, однако, Иисус начал свое спасительное деяние и, лишь совершив его, послал человека к священникам, причем только для того, чтобы уведомить их, а не для того, чтобы просить их разрешения, и эти обстоятельства являются еще одним доказательством его большей власти.

#### *Д. Богословское значение.*

Если крещение Иисуса, перекликающееся с пережитым Израилем в исходе, явилось свидетельством богосыновства Иисуса, данный отрывок показывает, что он истинно послушный сын (см. комментарий на Пс. 2 в Мк. 1, 11 выше). Не только само исцеление подкрепляет весть о том, что началось победоносное вмешательство Бога в ход истории ради блага своего народа, но тот факт, что Иисус повелевает людям исцеляться, а не просит исцеления, усиливает выраженную в начальной составной цитате Марка мысль: Бог непостижимым образом пришел к нам и пребывает среди нас. Тогда как закон мог объявить, что человек чист, только после того, как исцеление уже совершилось, Иисус, своей властью, совершает очищение. Иисус не только повинуетя требованию Моисея относительно чистоты, но также, обладая властью произвести эту чистоту и даровать доступ к присутствию Бога, превосходит и Моисея, и священников. Кроме того, поскольку проказа в некотором отношении была связана с изгнанием (*Tanḥ. Lev.* 5, 1<sup>2</sup>), а ее устранение – с восстановлением Израиля, факт исцеления указывает на то, что век грядущий уже наступает. Вот тот, кто может очистить не только нечистых в Израиле, но также сам нечистый Израиль.

**А. Контекст НЗ**

Если в Мк. 1, 16-45 в нескольких кратких, но ярких зарисовках изображено начало предвозвещенного Исаией нового исхода и вмешательства Яхве в ход истории

Мк. 2, 7

Τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; βλασφημεῖ τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός.

...что Он так богохульствует? кто может прощать грехи, кроме одного Бога?

MT Ис. 43, 25

אֲנִי אֲחַיֵּיבְכֶם וְאַתֶּם אֲחַיֵּיבֵנִי הַיְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֵלֵינוּ

LXX Ис. 43, 25

...ἐγὼ εἰμι ἐγὼ εἰμι ὁ ἕξαλείφων τὰς ἀνομίας σου καὶ οὐ μὴ μνησθήσομαι.

СП Ис. 43, 25

Я, Я Сам изглаживаю преступления твои ради Себя Самого и грехов твоих не помяну.

из которых становится все более ожесточенным (Gundry 1993:109); в этих спорах Иисус вынужден отвечать именно на такие обвинения (Dewey 1977:52-55, 181-97; Kingsbury 1989:67-69; Hooker 1991:83-84; Marcus 1999:212-13), и напряженность их достигает высшей точки в заговоре, имевшем целью убить его (Мк. 3, 6).

Главный вопрос – прощение Иисусом грехов расслабленного (Мк. 2, 5). Книжники Марка, появляясь здесь впервые в Евангелии, не были свидетелями явления власти Иисуса, и поначалу они могут оценивать только его дерзновенные слова (лишь со временем, когда его могущественные деяния станут явны, будут звучать вопросы о том, кто дал ему власть творить их [Мк. 3, 22]). Книжники расценивают слова Иисуса как богохульство, и их исполненный возмущения вопрос в Мк. 2, 76, синтаксически напоминающий Шема (Marcus 1999:222; Donahue and Harrington 2002:95), служит отражением глубокой убежденности в том, что есть лишь один, кто прощает грех, и это Бог (см., например, Исх. 34, 9; Чис. 14, 18-19; Пс. 24, 18; 31, 5; 102, 3; 129, 4; Ис. 55, 7). Так как они не говорят: «Только священники могут прощать грехи» (и, следует отметить, не говорят: «Только премудрость»), а также не упоминают о месте прощения грехов – грехи могут быть прощены только в храме – судя по всему, их беспокоит прежде всего то, что Иисус взял на себя власть, которая принадлежит одному только Богу. Есть, однако, только два текста,

посредством могущественных слов и деяний Иисуса, то в Мк. 2, 1 – 3, 6 отражена отрицательная реакция на это. Обращаясь к Мал. 3, 1 (Мал. 1, 2-3) в начале своего Евангелия и соединяя факты взятия Иоанна под стражу и начала проповеди Иисуса (Мк. 1, 14), Марк косвенно указывал на идолопоклонническую неготовность официального Израиля (см. комментарий на Мк. 4, 12 ниже), но теперь это обстоятельство выдвигается на передний план. Хотя Марк только что показал, что Иисус не проявляет пренебрежительного отношения к Моисею и священнической обязанности блюсти чистоту Израиля (Мк. 1, 39-45), рассказ об исцелении расслабленного (Мк. 2, 1-12) является первым в ряду пяти споров, каждый последующий

где свидетельство Яхве о том, кто он есть, – особая значимость этих текстов становится очевидной благодаря аллюзии на Шема (ср. Втор. 6, 4 и Мк. 2, 7б) – явственно основывается на таком утверждении. Они находятся в контексте первого исхода (Исх. 34, 6-7) и Исаии на нового исхода (Ис. 43, 25; ср. 44, 22-24). Первое предложение Марка и характерное только для Исаии связывание образов хромых и прощение грехов в эсхатологическое время (ср. Ис. 33, 23-24; 35, 6; см. R. E. Watts 2000:172-74) указывают на то, что со стихами из Евангелия от Марка более всего из всех других библейских текстов перекликаются тексты Исаии (Grimm 1981:135-37; van Iersel 1988:62; Schneck 1994:70-73).

### **Б. Ис. 43, 25.**

Слова Яхве: «Я, Я Сам изглаживаю преступления твои ради Себя Самого и грехов твоих не помяну» звучат в контексте обличения им Иакова-Израиля в Ис. 43, 22-28 (Schoors 1973:190-93). Обвиняемый в том, что оставил свой народ (Ис. 43, 28), Яхве отвечает, указывая на то, как в прошлом поклонялся Израиль (Ис. 43, 23-24б [такого мнения придерживаются Westermann 1969; Schoors 1973; Oswalt 1998; Blenkinsopp 2000-2003]), или, возможно, но менее вероятно, на недавние претензии народа к Богу (Ис. 40, 27 [так полагают Delitzsch 1973; Goldingay 2001]). Но факт остается фактом: Израиль, несмотря на всю внешнюю религиозность, оставил Яхве (Ис. 43, 24б).

Затем, повторяя, но в совершенно ином тоне, начальное утверждение о прощении, связанное с новым исходом и звучащее в вводной части (Ис. 40, 1-2), в Ис. 40, 25 пророк напоминает о том, каким был ответ Яхве на идолопоклонство Иакова-Израиля в первом исходе: он наказывал народ, когда должен был это делать (Ис. 40, 28), но самое его естество немислимо без прощения грехов (Исх. 34, 5-9). Поэтому Иакову-Израилю пора забыть прошлое и принять то новое (Ис. 43, 19), что творит Яхве для собственной славы и для того, чтобы его свет воссиял и на другие народы в прощении их преступлений и совершении их избавления (Ис. 40, 2) (см. Westermann 1964b:133; ср. Blenkinsopp 2000-2003:2:232).

### **В. Ис. 43, 25 в иудаизме.**

В Таргуме Исаиины обвинения, направленные против уклонения Израиля от пути истинного поклонения еще более умножены: там сказано о том, что учителя народа воспротивились Мемра Яхве (43:27), то есть отвергли и Тору, и пророческое слово (Chilton 1987:xv).

Убежденность в том, что один только Бог прощает грех, находит отражение в нескольких текстах (Сир. 2, 11; *Midr. Ps.* 17:3; ср. CD-A III, 18; 1QS XI, 14; 1QH<sup>a</sup> XII, 37). Хотя иногда можно встретить утверждение, что это также властен совершать эсхатологический священник (*T. Levi* 18:9) или Мессия (*Tg. Isa.* 53:4; *Pesiq. Rab.* 37:2), на самом деле первый просто объявляет, а последний только ходатайствует о прощении Божьем (Guelich 1989:87; Marcus 1999:217). Ситуация яснее в часто цитируемой *Молитве Набонида*, где молящийся утверждает, что иудейский ясновидец<sup>11</sup> «простил мои грехи» (4Q242 1 – 3 4). Однако, не говоря уже о трудностях перевода (Blackburn 1991:139)

<sup>11</sup> У автора “exorcist” (заклинатель). – Прим. перев.

и принимая во внимание убедительное свидетельство иудейской традиции о противоположном, следует признать: единичный характер этого документа и то, что данное высказывание вложено в уста вавилонянина, требуют от исследователя сдержанности в суждениях (Green 1997:241n52). Трудно представить себе, что книжники Марка (или сам иудейский ясновидец) безоговорочно приняли бы такую оценку.

И все же в иудейском мировоззрении были тесно связаны грех и болезнь (Втор. 28, 27; 2 Цар. 12, 13; Пс. 40, 5; 106, 17-18; *b. Šabb.* 55a [см. комментарий по поводу проказы выше]), равно как и исцеление и прощение (2 Цар. 12, 13; 2 Пар. 7, 14; Пс. 102, 3; Ис. 38, 17; 57, 18-19; Иак. 5, 15; *b. Ned.* 41a) (см. С. D. Marshall 1989:88n2). На этом основании исцеленный мог впоследствии считать, что его грехи были прощены. Примечательно, что других свидетельств, когда начало исцеления полагалось бы заявлением о прощении, нет.

В свете рассказа Марка о том, как Иисус даровал прощение без ритуальных действий, особенно любопытным представляется *Tanḥ. Lev.* 3:6. После обсуждения изложенных в Лев. 9, 2 требований относительно жертв за грех, следует заключительное утверждение Святого, которое имеет своей основой Ис. 43, 25; оно гласит: тогда как в этом мире прощение грехов требует жертвоприношения, в мире грядущем «Я изглажу грехи их без жертвоприношения».

### Г. Ис. 43, 25 в Евангелии от Марка.

Прощение Иисусом греха расслабленного, как мы увидим, – это другая сторона медали в совершенном им удивительном исцелении прокаженного – эта связь становится еще ощутимей, если допустить, что книжники происходят главным образом из священнического рода (заметьте отсутствие какого бы то ни было упоминания о фарисеях [см. Marcus 1999:519-24]). Звучащий здесь вопрос Иисуса «Что легче сказать...»<sup>12</sup> – это на самом деле вопрос о ком, а не о чем (ср. «кто» в Мк. 2, 76): хотя любой может сказать (Мк. 2, 9) что-либо, важно, исполняется ли сказанное. Поэтому ответ на этот вопрос таков: «Ни то, ни другое» (Hooker 1967:88; Hofius [1983], который также отвергает всякую мысль о том, что в данном случае речь может идти об отпущении греха священником). Для людей и первое, и второе одинаково невозможно, а для Бога одинаково легко, потому что исцеление охватывало собой восстановление человека во всей его полноте и цельности, включая отношения человека с Богом (Brown 1995:28-31). Таким образом, предметом спора, как представляется, было не только инициирование Иисусом исцеления путем возвещения прощения (Мк. 2, 56), но также то, как он совершил это, – книжники считали, что он действует своевольно и тем хулит Бога. Этим объясняется последующее замечание Иисуса о власти, данной Сыну Человеческому (см. ниже).

Таким образом, это исцеление является особым знаменем Исаиина нового исхода (Ис. 35, 6а; ср. более поздние тексты *Pesiq. Rab Kah.* 106b; *Mek. Exod.* 20:18), где то, что хромые ходят (слепые видят, глухие слышат и т. д.), представляет собой полную противоположность проклятию, которое навлекают на себя идолопоклонники: «...их идолы... есть у них ноги, но не ходят... Подобны им да будут делающие их и все, надеющиеся

<sup>12</sup> В Синодальном переводе: «Что легче? сказать...». – Прим. перев.



на них» (Пс. 113, 12-16; 134, 15-18; ср. Ис. 6, 10-12; см. Beale 1991). Однако здесь есть одно существенное различие. Язык Ис. 35 скорее всего метафорический, как и в Ис. 6 (тексте, который является источником Ис. 35) и как, судя по всему, понимали его некоторые ранние иудейские традиции (см., например, *Tg. Isa.* 35; CD-A I, 9; П, 14-16; 1QS IV, 6b – 11a; 4Q434 1, I, 3-4; 4Q504 1 – 2, П, 12 – 16). Здесь же он конкретный. Поскольку дарование Яхве прощения было непременным условием избавления Израиля от изгнания (Ис. 43, 25; ср. Ис. 40, 1-2; 44, 22), постольку заявление Иисуса полностью согласуется с утверждением Марка о том, что новый исход начался с него (Grimm 1981:135-37; Klauck 1981:236-37) и что сам Бог особым образом пребывает в нем (Blackburn 1991:139). Это отождествление Иисуса с Яхве усиливается и вследствие того, что книжники Марка ссылались на молитву Шема, – чтение которой являлось центральным моментом богослужения в синагоге, – и потому, что Иисус знал их мысли (ср., например, Пс. 138, 23; Притч. 24, 12; см. Marcus 1999:222).

Учитывая то, что в служении Иисуса исцеление и прощение тесно связаны между собой (С. D. Marshall 1989:89), можно задаться вопросом, почему это – единственный случай в Евангелии от Марка, где прощение явственным образом связывается с исцелением, и притом исцелением хромого. Интересно, что в Священных Писаниях Израиля подобное сочетание можно найти только в Ис. 33, 23-24. Там эсхатологическое правление Яхве в лице его мессианского царя (Ис. 33, 22; ср. Ис. 32, 1; см. Childs 2001:248; Goldingay 2001:190) и последующее восстановление града Давидова Сиона (Ис. 33, 20 [см. комментарий на Мк. 1, 11 выше]) приводит к исчезновению болезней и прощению грехов (Ис. 33, 24), так что даже хромые участвуют в разделении добычи (Ис. 33, 23). Если в поле зрения находится именно этот контекст, то исцеление и прощение Иисусом хромого – еще одно свидетельство того, что восстановление Израиля под знаком нового исхода началось.

Поразительно, что при этом первом явном упоминании об осуждении Иисуса властями мы находим эту особую аллюзию на Ис. 43. Там Яхве возвещал о себе самом в ответ на то, что изгнанный Иаков-Израиль высказывал претензии относительно возвещенного им Исаиина спасения нового исхода (R. E. Watts 1990a), – в Таргуме на этот счет сделано добавление и сказано, что против Бога восстали, в частности, учителя Израиля. То же прослеживается и тогда, когда Иисус возвещает о спасении: учителя Израиля встречают его слова с неодобрением (см. Schneek 1994:71-72); и хотя их реакцию можно понять, они тем не менее должны осознать, что Иисус – не обычный человек.

#### Д. Богословское значение

И вновь, следуя основополагающему замыслу Марка, мы осознаем, что Иисус – действительно тот, кто открывает дверь эсхатологическому возвращению Израиля из изгнания: грехи прощены, а хромые ходят, – само это соединение мотивов принадлежит именно книге Исаии. И поскольку для Марка исцеление Израиля непременно включало в себя духовные и телесные стороны в одном континууме, прощение и исцеление Иисусом хромого – просто аналогия по отношению к очищению им прокаженного. Если традиция, отраженная в *Tanḥ. Lev.* 3:6 восходит к первому веку, то факт, что Иисус изгладил грехи без жертвоприношения, указывает на то, что век грядущий уже наступает (ср. Мк. 1, 14-15). В христологическом отношении вопрос

состоит не просто в том, что Иисус действует вне рамок официальных богослужебных установлений. Как хорошо понимают книжники, только Бог может так авторитетно возвестить прощение и, как убеждает Иисус, только Бог может исцелить, чтобы доказать это (см. Blackburn 1991:139).

Наконец, этот первый явный момент противодействия официальных властей Иисусу является косвенным свидетельством того, что принципы, на основании которых построена жизнь Израиля, изменятся. Говоря об экклезиологической стороне текста, можно отметить: поскольку священники могут лишь признать факт очищения прокаженного, в то время как Иисус совершает это очищение, а книжники могут только спорить о прощении, тогда как Иисус действительно прощает и исцеляет, он предстает перед нами как новая центральная фигура, вокруг которой должны быть воссозданы Израиль и его отношения с Богом. То, как Израиль принимает его, приобретает все большую и большую значимость.

– Мк. 2, 10 –

### А. Контекст НЗ. Сын Человеческий

Причина восставления расслабленного в этом тексте, где впервые у Марка звучит Иисусово любимое самоименование (всего же в Евангелии от Марка оно упомянуто четырнадцать раз), выражена так: «Чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть

на земле прощать грехи». Это, как принято считать, неуклюжее греческое выражение *ho huios tou anthrōpou* (хотя не более нескладное, чем известное *ho huios tou theou* [см. Moule 1995]) практически не встречается в первой части повествования Марка (только здесь и в Мк. 2, 28); не находящее точных эквивалентов в арамейском и древнсеврейском языках, а в канонических Евангелиях практически всегда и постоянно исходящее из уст Иисуса как самоименование, оно породило несколько небольших библиотек полемической литературы. Увы, ученые далеки от разрешения этого вопроса (см., например, Nare 1990; Burkett 1999; С. А. Evans 2001b:lxixiii-lxxx; Dunn 2003:724-37).

Одно важное, хотя и упоминаемое здесь бегло по причине отсутствия непосредственной связи с влиянием ВЗ мнение, состоит в том, что арамейская фраза, лежащая в основе евангельского *ho huios tou anthrōpou*, является идиоматической

---

#### Мк. 2, 10

... ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς· λέγει τῷ παραλυτικῷ

Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи.

#### МТ Дан. 7, 13

הַזֶּה הַיּוֹת בְּחַזוֹן לַיְלָא וְאָרוּ עַם־עַנְנֵי שְׁמַיָא כְּבָר  
אֲנִי שְׂאֵת הַזֶּה וְעַד־עַתִּיק יוֹמָא מְטָר וְקָדְמוֹהִי  
הַקְּרִבְוִהִי

#### LXX Дан. 7, 13

... ἐθεώρουν ἐν ὄραματι τῆς νυκτὸς καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ.

#### СП Дан. 7, 13

Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему.

---

формой упоминания о себе самом – либо иносказательным именовани­ем «я» (Ver­mes 1967; Bauckham 1985), либо собирательным обозначением группы людей, в которую входит говорящий (Casey 1987; 2002). Однако поскольку П. Оуэн и Д. Шеферд (2001) высказали серьезные сомнения по поводу данной точки зрения и поскольку мы говорим об Иисусе Евангелия от Марка, в чьих устах выражение «Сын Человеческий», звучащее в Мк. 8, 38; 13, 26; 14, 62, перекликается с Дан. 7, 13 (например, Tuckett 1982:60; ср. Dunn [2003:760], который усматривает здесь сочетание арамейского упоминания о самом себе и «по крайней мере некоторой ассоциации» с Дан. 7), и поскольку можно допустить, что Марк употребляет артикль в согласии с ветхозаветным текстом (Moule 1977:11-22), мы обращаемся к ВЗ.

### **Б. Выражение «Сын Человеческий» в ВЗ**

Один из немногих вопросов, по которым ученые высказывают единое мнение, это то, что данное словосочетание взято из еврейского языка. Неопределенная форма «сын человеческий» (*ben-ʾādām/ben-ʾēnôš*) обычно используется в качестве второго элемента в поэтическом синонимическом параллелизме и имеет значение «человек» (например, Чис. 23, 19; Пс. 8, 5; 143, 3; Ис. 51, 12; Иер. 50, 40; ср. в LXX: Иудифь 8, 16; Иов 16, 21; Сир. 17, 29).

Редкое исключение из этого правила, касающегося библейской поэзии, составляет Пс. 79, 18, псалом, являющийся плачем, возможно, допленного или послепленного периода (см. Tate 1990: 311-12). Псалмопевец умоляет Бога о том, чтобы его рука была над мужем его десницы, сыном человеческим, которого он укрепил себе (в LXX связь усиливается благодаря тому, что в Пс. 79, 16б слово *bēn* заменяется словосочетанием *huiou anthrōpou*; ср. Пешитта). Это выражение могло относиться к Израилю, который есть виноградная лоза Яхве (Пс. 79, 9-16 [ср. Ис. 5, 1-7; Иез. 15, 1-8]) и который, хотя и разорен дикими зверями (Пс. 79, 14 [ср. *Midr. Ps.* 80:5-6, где этот текст трактуется в свете образов четырех зверей Дан. 7]), все же есть «сын [*bēn*], которого ты укрепил себе» (Пс. 79:18б [ср. Исх. 4, 22-23; Ос. 11, 1]). Как вариант, это словосочетание могло относиться к укрепленному царю из рода Давида, который восседает одесную Бога (Пс. 109, 1; ср. аллегорическое изображение царя в образе виноградной лозы, Иез. 17, и более поздний текст *Tg. Ps.* 80:16b, 18a, где об отрасли говорится как о «царе Мессии... сыне человеческом, которого ты укрепил себе»; см. D. Hill 1973; Beyerlin 1973:13; Kraus 1986:110). Или же, учитывая то обстоятельство, что в древности на Ближнем Востоке народ и его царь отождествлялись (см. Дан. 7, 16-17.23), можно считать верной трактовку, принимающую оба значения: таким образом, царь из рода Давида действует как представитель Израиля, а Яхве защищает царя и народ от звероподобных народов. Здесь, очевидно, выражена мысль о том, что при царе-представителе из рода Давида Израиль является новым Адамом – «человечеством» Яхве (ср., например, Пс. 8; см. Wifall 1974:103-7; Bentzen 1970:39-44; ср. Kraus 1988-1989:2:143).

Единственный из пророков, Иезекииль именуется в обращении Бога к нему «сыном человеческим» девяносто три раза (девяносто четыре в LXX [см. Иез. 17, 12]), чем подчеркивается либо его человечность в противоположность божественному слову, которое он несет, либо его высокий статус как *особого* человека, избранного Богом, чтобы

возвещать его слово (Nickelsburg 1992:137). Больше, чем любой другой пророк, он беспокоится о состоянии храма: сначала он возвещает о его разрушении вследствие идолопоклонства, в нем совершающегося (Иез. 8 – 11), но потом он дает надежду на славное восстановление (Иез. 40 – 48) в воссозданном государстве, руководимом царем из рода Давида (Иез. 37, 15-28), и, наконец, он пророчесствует о возвращении присутствия Яхве (Иез. 48, 35). Однако выражение «сын человеческий» всегда вокативно, оно употребляется всегда в обращении к нему (LXX: *huiē anthrōpou*) и никогда – в качестве самоименования.

Классическое трудное место Писания – Дан. 7, 13, где перед лицом звероподобных царей или царств и особенно ужасающего четвертого зверя с его высокомерным рогом, который один вел брань со святыми Всевышнего (Дан. 7, 21-22), «как бы Сын человеческий» (арам. *bar ʿēnāš*) оправдан и получает вместе со святыми вечное царство (Дан. 7, 14.18).

Кто эта личность, является предметом жарких споров. Выражения, используемые в Дан. 7, 13а, обычно применяются по отношению к Богу, который является на облаках небесных (см. Пс. 67, 5; 103, 3; Ис. 19, 1; ср. Втор. 33, 26; см. Emerton 1958; Goldingay 1989:171) в человеческом облике. Таким образом, в Дан. 7, 13 описано некое божественное ипостасное воплощение (ср. Иез. 1, 26; 8, 2; см. Procksch 1920; Feuillet 1953). Однако Даниилово человекоподобное существо, судя по всему, как подчинено Ветхому днями, так и поставлено в один ряд со звероподобными царями или царствами; а облака, хотя иногда и выступают в качестве теофанического образа, могут служить средством перемещения, что указывает на оправдание (например, два пророка в более позднем тексте Откр. 11, 12; Иисус [Деян. 1, 9; *T. Ab.* 10:1]; Моисей [Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 4.326; ср. *b. Yoma* 4а; *Pesiq. Rab.* 20:4]; Израиль [*Tg. Neof.* и *Tg. Ps.-J.* на Исх. 19, 4]; возможно, Илия [4 Цар. 2, 11]).

Поскольку на упомянутый выше вопрос невозможно дать однозначный ответ, этот вопрос следует рассмотреть через призму нескольких дихотомий: данный образ конкретный или символический, он относится к существу небесному или человеку, он индивидуальный или собирательный? Ответы же отражают практически любое сочетание перечисленных характеристик.

Можно начать рассмотрение данного вопроса с образа «святых» (*qaddîšîn* [Дан. 7, 21]; «святые Всевышнего», *qaddîšê ʿelyônîn* [Дан. 7, 18.22.25]; «народ святых», *ʿam qaddîšê ʿelyônîn* [Дан. 7, 27]), с которым в некотором отношении связан образ человека. Ясно, что звери – образ символический (под ним подразумеваются цари и царства [Дан. 7, 4.8.17.23]), однако образ святых, очевидно, таковым не является, и существует три варианта его интерпретации: народ Божий (например, Charles 1929:19; Brekelmans 1965; Poythress 1976), ангельские существа (особенно J. J. Collins 1993:313-17) или и то, и другое вместе (Goldingay 1989:178; ср. J. J. Collins 1993:315).

Мысль о том, что под этим образом следует понимать ангелов, находит свое обоснование в том обстоятельстве, что (1) Даниил, как указано в другом месте, понимает происходящий конфликт в терминах противостояния ангелов-представителей (например, Дан. 10, 13) и что (2) субстантивное «святые» (*qaddîšîn/qēdōšim*) в другом месте в Книге Даниила, как и почти во всех других текстах ВЗ и повсеместно в более поздней литературе, относится к небесным существам (например, в МТ: Дан. 4, 10.14.20;

8, 13; заметьте особенно J. J. Collins [1993:313-17], который считает, что под звездами Дан. 8, 10 подразумеваются ангелы). Если это так, то поскольку (1) ангельские существа во многих случаях являются в человеческом облике и поскольку (2) не дано объяснения, кем является такое подобное человеку существо, как святые (Rowland 1982: 180), есть также основания полагать, что подобный Сыну человеческому – реальное небесное существо, разделяющее власть с Богом (например, S. Kim 1983; Saragounis 1986:73-81; Slater 1995), возможно, архангел Михаил (J. J. Collins 1993:310-19), и представляющее Израиля на небесах (Völter 1902). Естественно, Израиль – тот, кто, в конечном счете, оправдан, поскольку народы, за которые предстоят ангелы, участвуют в их победах (Дан. 7, 27; заметьте, что в 1QM XVII, 5-8 вместе с возвеличением царства Михаила возвеличивается и царство Израиля [см. J. J. Collins 1993:318]; Дан. 10, 20-21; 12, 1; Втор. 32, 8 LXX; ср. Мф. 18, 10 [см. Lacosque 1979:130-34, 153]; обратите внимание на Дан. 8, 10, где под словом «звезды» могут также подразумеваться не только ангелы, но и люди, как говорится об общении ангелов и верных израильтян в 1QM X-XII; см. также Мф. 13, 43).

Однако здесь есть определенные трудности. Если речь идет об ангеле, князе Израиля, то почему народы в Дан. 7 также не представлены своими небесными князьями (ср. Дан. 10, 13.20-21) и почему Даниил не упоминает явно о Михаиле, учитывая то, какую важную роль он будет играть впоследствии? Несмотря на то, что ангелы часто являются в человеческом облике, это не означает, что любое такое уподобление непременно указывает на то, что речь идет об ангеле (Casey 1979:32), и то обстоятельство, что даже в других текстах у Даниила к ангелам никогда не прилагается определение «сын человеческий», наводит на мысль о том, что в Дан. 7 явно присутствует человеческая составляющая. По аналогии можно заключить: даже если в большинстве случаев субстантивное «святые» (*qadîšîn/qêdôšîm*) относится к небесным существам (хотя само выражение «святые Всевышнего» не встречается нигде больше в ВЗ и может обозначать, как и «звезды» в Дан. 12, 3, не только святых ангелов, но и верных израильтян), факт остается фактом: в некоторых случаях данное слово действительно относится к Израилю (как считает большинство исследователей, это имеет место в редких случаях, но см. Пс. 33, 10 [34, 10 MT], – примечательно, что это псалом Давидова избавления; ср. Лев. 19, 2; Чис. 16, 3; возможно, 1QM III, 5; X, 10; также позднее в Тов. 12, 15; 1 En. 39:4-5; 93:6; 100:5; T. Levi 18:11; T. Iss. 5:4; ср. также «звезды» в Дан. 8, 10; судя по всему, так именуются преследуемые израильтяне в Дан. 8, 11.24 LXX/Феодотион; возможно, также Быт. 22, 17). В Ис. 4, 3 также упомянуто о том, что после того как Бог совершит свое очищающее деяние, оставшиеся в Иерусалиме будут называться святыми. Другими словами, определяющим аргументом должна быть внутренняя логика Дан. 7, а не статистика. Также не является решающим фактором отсутствие какого бы то ни было объяснения, кем является человекоподобное существо, так как отсутствие такого объяснения может иметь под собой другие причины (например, автор не знал этого или считал, что в таком объяснении нет необходимости [см. ниже]). А поскольку, в отличие от Ветхого днями, в описании и зверей (Дан. 7, 4.8), и Сына человеческого употреблен предлог «как»<sup>13</sup>, есть основание считать, что, как и образ зверей, образ последнего – символ (Кейси 1979:27-28; pace Slater 1995:188).

<sup>13</sup> Русский союз или наречие «как» в арамейском языке – предлог. – Прим. перев.

Кроме того, говоря о контексте, следует отметить: если Дан. 2 (где ангелы не упоминаются) и Дан. 7 выполняют функцию зеркально симметричных элементов хаистической конструкции, имеющих одинаковое значение (так, например, считают Lenglet 1972; Goldingay 1989:158; N. T. Wright 1992: 291-96, вопреки возражениям J. J. Collins [1993:34]), а Дан. 3 и Дан. 6 служат иллюстрациями испытания и оправдания народа Божьего Израиля (причем один из его угнетателей становится, по сути, подобным зверю [Дан. 4]), то можно полагать, что святые, которых испытывают и оправдывают в Дан. 7, – это, бесспорно, Израиль. В конце концов, смысл противопоставления человека и зверя заключается в том, возвеличивает народ Бога или себя самого (Дан. 4; ср. Пс. 48, 21; 67, 31; 72, 21-22; Иер. 4, 7; Иез. 29, 3-4; см. Hooker 1967:17). Наконец, мысль о том, что следует отдать предпочтение точке зрения, согласно которой речь идет об ангелах, кажется странной (если только в Дан. 10, 13.21 не имеется в виду судебная тяжба), как и представление о том, что они примут царство – когда это оно им было обещано (см. Hare 1990:11; хотя J. J. Collins 1974:63 ссылается на 1QM XVII 6-8, ср. XII 7, ангельское воинство пребывает с Израилем, чтобы помогать ему, а не принять царство)? С другой стороны, Дан. 3 и 6 повествуют о страданиях, которым подвергаются верные израильтяне от рук языческих правителей, а в текстах Писания достаточно часто повторяется обетование о господстве над народами восстановленного Израиля при царе из рода Давида. Все это указывает на то, что святые – это верный Израиль, ожидающий оправдания и обретающий его.

Точно так же, поскольку подобное человеку существо вместе со святыми – бесспорно, Израиль – противопоставляется зверям-язычникам, также являющимся царями, одному из которых в Дан. 7, 4 дано сердце человеческое (см. Hooker 1967:15; ср. Дан. 4), этот образ традиционно трактуется как образ грядущего мессианского царя Израиля, отличного от святых (Rowe 1982:95-96; Таргум на 1 Цар. 2, 10, упоминая о четырех народах, говорит о совершителе Божьего избавления в мессианских терминах; см. обзор в Casey 1979:30-35; см. также ниже).

Но здесь также есть вопросы. Связанная с именем Давида мессианская надежда не является главным мотивом Книги Даниила, а согласно Дж. Коллинзу (1995:22-48), период 500–200 гг. до н. э. в принципе характеризовался отсутствием мессианской надежды. Кроме того, как мы отметили выше, употребление предлога «как» указывает на то, что на самом деле это не сын человеческий, а скорее символ – в данном случае символическое определение святых, верного Израиля (Hooker 1967:29; Casey 1979: 25-28; N. T. Wright 1992:291-97). Однако доводы Коллинза оспаривает У. Хобери, который ссылается на факты, свидетельствующие об обратном (1998:36-63); мало того, например, в Ис. 55, 3-4, в контексте плена, а также при отсутствии явно выраженных мессианских идей, народы все равно покорны лицу из рода Давида, известному как *nāgîd* (ср. «помазанный *nāgîd*» Дан. 9, 25 – термин, обычно связываемый в ранних пророках и писаниях с царем из рода Давида, который погибнет; см. более поздний текст 3 Езд. 7).

Но, быть может, «либо Израиль, либо мессия» – в любом случае ложное и исторически необоснованное противопоставление. Хотя представители современного западного мира естественным образом считают, что государства существуют сами по себе, было бы анахронизмом, учитывая бытовавшие в древности на Ближнем Востоке представления о царском достоинстве, переносить это мнение на почву Книги Даниила, где звероподобные государства персонифицируются в образах их царей (отсюда парное

употребление слов «царь» и «царство» [Дан. 7,17.23] и то внимание, которое уделяется в книге Навуходоносору, Валтасару и Дарию) и где оправдание Израиля непременно связывается с царственной особой (Дан. 7, 14.27). О какой другой царственной особе может идти речь, если не о мессии из рода Давида (см. Norbury 1998:64-77; в отличие от Casey 1979: 30)? И кому должны покориться народы, если не Давиду, – не в последнюю очередь потому, что покорность эта составляет саму суть данной надежды (Пс. 2, 8-9; 109, 1-2.5-6; 117, 10-11; ср. 4Q174 I I, 18; *Pss. Sol.* 17:21-35)? Наконец, единственное царство, которому, по обетованию Бога, суждено быть вечным, – царство Давида (2 Цар. 7, 16; 22, 51; 3 Цар. 9, 5; 2 Пар. 13, 5 [ср. 3 Цар. 2, 33.45; Пс. 17, 51; 4Q174 I I, 10-11; 4Q252 V, 4]; Ис. 55, 3; Иез. 37, 25).

Мотив оправдания святых мессией из рода Давида находит дальнейшее подкрепление в следующем: (1) существует множество тематических параллелей между Книгой Даниила и псалмами (Heaton 1956; Hooker 1967:23), в частности, такой общей темой является мотив восстания народов и их царей против Яхве и его представителя, звучащий в Псалмах 2 и 109 (Goldingay 1989:149); (2) уже в Пс. 109 человек, царь из рода Давида, восседает одесную Бога, разделяя с ним власть, в то время как враждебные народы уничтожаются (см. комментарий на Пс. 109 в Мк. 12, 36 ниже; ср. возвеличение раба в Ис. 52, 13 с Ис. 6, 1; 14, 13-14; 33, 10); (3) Пс. 79 – единственный скорбный псалом об оправдании Израиля при укрепленном царе из рода Давида, где присутствует мотив притеснения Израиля зверями, употребляется термин «сын человеческий» и выражена мысль о том, что последний властвует вместе с Богом, восседая одесную его.

Таким образом, высокое положение, занимаемое сыном человеческим, является просто развитием темы, намеченной в псалмах, где победы царя из рода Давида уже объясняются только приобщением к власти Бога над творением и распространением этой власти (ср. мотив исхода в Пс. 88; см. Roberts 2002), а тема творения находит отражение и в Дан. 7 (Lacocque 2001). Мотив преклонения народов перед Израилем можно найти у пророков (особенно в таких решительно монотеистических текстах, как Ис. 45, 14; 49, 7.23; также Ис. 60, 14, что показывает несостоятельность аргумента Карагуниса [1986:72], утверждающего, будто такое действие свидетельствует о приобщении к божеству сына человеческого Дан. 7) и в последующей литературе (в частности, в 1QM XII, 14-16 [ср. I, 5], учитывая, что в свитке определение «святые» иногда прилагается к Израилю). Это согласуется с непротиворечивой во всех других отношениях эсхатологией ВЗ, которой известно только то, что Израиль будет великим царством под властью царя из рода Давида, – об ангелах как таковых в эсхатологических текстах ВЗ не упоминается.

Следовательно, противопоставление символической и мессианской трактовок, судя по всему, неуместно. Парные образы – «как бы Сын человеческий» и «святые», – рассматриваемые в сопоставлении с образом звероподобных царей и царств, служат олицетворением Израиля и свидетельствуют о его защите и оправдании перед лицом угнетателей. Однако логика царской власти на Ближнем Востоке в древности, подчеркивание образов царей как воплощения их царств и глубокая связь данного материала с обетованиями, дарованными роду Давида, наводят на мысль о том, что в рассматриваемом тексте речь идет об Израиле, руководимом мессианским царем из рода Давида, облеченного властью от Бога и утвержденного в этой власти, как этот образ в течение долгого времени и практически неизменно трактовался в иудейской и христианской традициях (см. ниже).

Таким образом, в Дан. 7, как и в Пс. 79 (ср. Псалмы 2 и 109), нарисована картина возвеличения мессианского царя и его народа Израиля как нового Адама, или человечества, которые осуществляют власть над непокорными зверями-народами (Дан. 7, 18,27; ср. Пс. 8, 6-8; 72, 22; см. Hooker 1967:15-21), в чем проявляется вершина творческих деяний Бога (Lacosque 2001). Как и следовало ожидать, поскольку контекстом повествования Даниила является изгнание, эта победа отражает символику исхода и предвозвещенного Исаией нового исхода, искупления под знаком нового творения, в котором облака небесные (например, Исх. 13; 14; 19; 24; Чис. 9 – 10; Ис. 4; Иез. 30, 3; ср. 1 Кор. 10, 1-2) противопоставляются морю (например, Ис. 17, 12-13; Иер. 46, 7-8), что указывает на происхождение, характер и судьбу народов и Израиля (Hooker 1967:24-30). В свете этих соображений представляется более вероятным, что Псалмы 8 и 79 и Дан. 7 имеют одинаковую смысловую направленность (и потому не должны противопоставляться друг другу [в противоположность, например, Goulder 2002]). Поэтому оправдание Израиля при его мессианском царе – это новый исход под знаком нового творения, исход из рабства у язычников.

И, наконец, если уже наличествует тенденция к бесконечному возвеличению верного царя из рода Давида (Пс. 109) и истинного раба Израиля (Ис. 52, 13; ср. Ис. 6, 1; 14, 13-14; 33, 10, а я склонен считать, что образы небесных спасителей *1 Еноха* и *3 Ездры* – просто более узкое выражение этой идеи), то не будет преувеличением, особенно учитывая природу апокалиптической гиперболы, говорить языком «небесным» и символическим об Израиле и мессианском царе из рода Давида (см. Black 1975; Horbury 1998:89-104). Другими словами, если, говоря о том, человек или небесное существо предстает в образе сына человеческого, мы резко противопоставляем эти две трактовки, и тем самым выказываем непонимание, что в самих текстах нарисована более целостная и многогранная картина (см. Riesenfeld 1947:62-65).

### ***В. Выражение «Сын человеческий» в иудаизме***

Хотя в Книге Даниила словосочетание «сын человеческий» употребляется еще не как устоявшееся определение известного лица (Casey 1979), мы находим его в нескольких более поздних иудейских источниках (влияние Дан. 7 на иудаизм в целом рассматривается в работе France 1982:179-83, 185-88). В Книге Подобий, входящей в *1 Ен.* (вероятно, создана в первом веке [см. 1998 Horbury:13-63; Dunn 2003:619-22]; также, вероятно, дохристианская [см. Collins 1998:177-78; Elliott 2000:491-92]), мы находим наиболее широкое отражение предполагаемого мессианства Дан. 7, 13: образ сына человеческого интерпретируется в ней (встречается в книге шестнадцать раз, но используются при этом три разных выражения, причем в половине случаев точно отражена фразеология Дан. 7, 13) как мессианское лицо (*1 Ен.* 48:10; 52:4), которому также присуще множество качеств Исаиина раба (VanderKam 1992:189-90). Он – праведный (*1 Ен.* 53:6) и помазанный (*1 Ен.* 48:10; 52:4 [ср. Пс. 2, 2]) человек, который сокрыт, но будет явлен избранным (*1 Ен.* 62:7), воссядет на престоле славы (*1 Ен.* 61:8; 62:5 [ср. Пс. 109, 1]), откроет все сокровищницы (*1 Ен.* 46:3), низложит царей, могущественных и сильных (*1 Ен.* 46:4-5), сокрушит зубы грешников (*1 Ен.* 46:4), будет светом народов и чаянием тех, которые опечалены в своем сердце (*1 Ен.* 48:4), будет судить грешников (*1 Ен.* 62:2), приведет в смятение и ужас угнетателей, которые признают его, поклонятся ему и будут молить его о милосердии



(1 Ен. 62:3-10), но будут постыжены, когда их изгонят от лица его (1 Ен. 63:11); с ним праведные будут вкушать пищу, радоваться и вечно покоиться (1 Ен. 62:14), тогда как грешники погибнут (1 Ен. 69:26-28).

Аналогично истолковывается образ выходящего из моря и грядущего на облаках небесных в 3 Езд. 13, 2-3. Позже названный «Сыном Моим» (3 Езд. 13, 32.37.52 [ср. Пс. 2, 7; см. Nare 1990:12]), он стоит на горе Сион (3 Езд. 13, 35 [ср. Пс. 2, 6; 109, 2-3]), горе, изваянной без рук (ср. Дан. 2), побеждает непокорные народы (ср. Пс. 109, 5-6), которые собрались против него (3 Езд. 13, 8-9а [ср. Пс. 2, 1-3]), не силой меча или копья, но пламенным словом уст своих (3 Езд. 13:9б-11.33-38 [ср. Ис. 11, 4]), и управляет новым исходом и возвращением изгнанников (3 Езд. 13, 12-13.39-47). То же творит и блаженный человек с небес в *Sib. Or.* 5:414-33 (ср. Трифон на Дан. 7 в Иустин, *Диал.* 32).

Интересно то, что в каждом из этих отдельных случаев Дан. 7, 13 был соединен с Ис. 11, 2-4 и Пс. 2 и 109 (Horbury 1985). Независимо от того, считался ли сын человеческий эсхатологическим лицом, мессианская трактовка Дан. 7, судя по всему, была известна трем различным традициям, существовавшим в первом веке, – даже четырем, если мы включим в их число и Марка (который также заставляет вспомнить Пс. 2 и 109), – и, как явствует из соответствующих текстов, трактуя данный образ в мессианском смысле, авторы не нарушали правил экзегетики. То же можно сказать и об акцентировании его небесной, превознесенной власти (возможно, в этом следует усматривать влияние Пс. 109 [Hengel 1995:180-84]). Однако не следует полагать, что эта мессианская трактовка, как считают некоторые (например, J. J. Collins 1993), противоречит символическому прочтению текста; скорее в ней в центре внимания совершенно естественно оказывается ключевой аспект переплетения мотивов Израиля, мессианского и царского.

В раввинистических и более поздних писаниях (Vermes 1973:170-77; Casey 1979:80-92; Segal 1977:33-59) также преобладающей является мессианская интерпретация (например, Таргум на 1 Пар. 3, 24; *Tanḥ. Gen.* 6:20; *b. Sanh.* 98a; вероятно *b. Hag.* 14a и *b. Sanh.* 38b, где равви Акива видит два престола в Дан. 7, 9, один из которых уготован Давиду [ср. *Pesiq. Rab.* 36:1]; *Midr. Ps.* 2:7-9, где также в связи с Израилем упоминаются такие тексты, как Пс. 109, 1; Ис. 42, 1; 52, 13; *Num. Rab.* 13:14, где Дан. 7, 13-14 соединен с Дан. 2, 35; *ʿAg. Ber.* 14:3; 23:1; см. далее С. А. Evans 2001a:507-9). Учитывая многогранный характер Дан. 7, не стоит удивляться тому, что есть также некоторые указания на существование трактовок, в которых рассматриваемый образ интерпретируется как собирательный (*Midr. Ps.* 21:5) и божественный (*Mek. R. Sim.* 15; возможно, *Mek. Exod.* 20:2).

### Г. Дан. 7, 13 в Евангелии от Марка

Принимая во внимание форму греческого выражения *ho huios tou anthrōpou* и его ограниченное употребление – им пользуется только Иисус и относит его только к себе самому, – мы, по сути, вынуждены признать, что в глазах Марка (см. Lindars 1983:102 с позволения С. А. Evans 2001b:lxxv) и, по-видимому, большинства его первых читателей (Gathercole 2004:367) оно воспринималось, по крайней мере, как полутитул (поэтому я буду выделять его здесь прописными буквами). И если допустить, что Марк

руководствовался единым подходом к своему материалу, то нужно признать, что явное перекликанье с Книгой Даниила в Мк. 8, 38; 13, 26; 14, 62 (например, Casey 1979:163; Tuckett 1982:60; также С. А. Evans 2001a, которые пишут о различных мотивах Книги Даниила в проповеди Иисуса; *pace* Goulder 2002; Kirchevel 1999; хотя, если за образом Израиля и царя действительно стоит человек, то косвенное отношение к данному вопросу имеет Пс. 8, равно как и типологическая концепция «нового Адама» [см. Marcus 2003a; 2003b]) имеет место и здесь. Греческий артикль *ho*, по крайней мере, у Марка, вполне может выполнять указательную функцию, обращая внимание читателей на *того* Сына Человеческого, который упомянут в Дан. 7 (см. Moule 1995:278; Davies and Allison 1988-1997:1:47-50; Gathercole 2004). Но зачем вообще говорить о Сыне Человеческом?

Учитывая то, что впечатляющая власть Иисуса уже была отмечена без упоминания о Сыне Человеческом в Мк. 1, 17, одно только соображение власти не может объяснить появление этого выражения здесь, в Мк. 2, 10 (Hare 1990:190), несмотря на отсутствие самоименования в Мк. 1, 17. Напротив, здесь речь идет о той власти, а именно власти прощать грехи (позаимствовано у Tuckett 1982:62), которая вызывает соответствующую реакцию у законников и которая явно превосходит власть, подразумеваемую в Мк. 1, 17.

Этим объясняется употребление обстоятельства «на земле», – по-видимому, оно представляет собой противоположность «на небесах». Поскольку нигде в иудейской апокалиптической литературе мы не находим упоминаний о том, что Сын Человеческий властен также прощать грехи на небесах – что характерно, он совершителем Божьего суда на земле (Tuckett 1982:64; Casey 1991:29n1; Hooker 1967:93, нельзя с уверенностью утверждать, что эсхатологические лица обычно побеждают зло прощением грехов), – речь не идет о смене роли (Hare 1990:187; ср. Casey 1979:160). С другой стороны, не возникает вопроса о том, кто прощает грехи, или о том, где таковой обитает, поскольку книжники хорошо это знают. Но Марк уже дал понять, что Иисус – больше чем мессианская личность из рода Давида (духовные аспекты мессианства рассматриваются в работе Norbury 1998:86-104), и если, как считает М. Хукер (Hooker 1967:178-82), Марк, употребляя выражение «Сын Человеческий», подчеркивает власть Иисуса, то речь идет не просто о впечатляющей власти (Мк. 1, 17), но скорее о том, что она равна власти Бога (см. комментарий на Пс. 109 в Мк. 12, 36 и на Дан. 7 в Мк. 14, 62 ниже) здесь и сейчас на земле (см. Hooker 1991:87-88). В этом смысле власть Иисуса прощать грехи на земле неотделима от его задачи положить начало новому исходу Израиля, где прощение – именно то, что Яхве возвещает Израилю (Ис. 40, 2) (см. комментарий на Мк. 2, 7 выше).

Поскольку отделить образ Мессии от образа Сына Человеческого в Евангелии от Марка невозможно (Hengel 1995:69), это Евангелие вписывается в типично иудейскую схему, при которой в Дан. 7, 13 мессианство присутствует имплицитно, но все же Евангелие отступает от этой схемы и выходит за ее рамки, так как, в отличие от *1 Ен.* и *3 Езд.*, Иисус прощает, а не осуждает за грехи, совершая то, что властен творить только Яхве. Как прокаженный был послан во свидетельство священникам (Мк. 1, 44), так и прощение Иисусом хромого свидетельствует книжникам о том, что наступает новая эпоха, когда прежнее священство и его обряды будут отменены (ср. обетование о священстве по чину Мелхиседека в Пс. 109, 4 и речение о камне, который отвергли, в Мк. 12, 10).

Для Марка Иисус не только мессия Израиля из рода Давида и раб, о котором писал Исаия, но также и Даниилов мессианский Сын Человеческий. Но вино Иисуса не может храниться в таких мехах (Мк. 2, 22), потому что мессианская власть его, Сына Человеческого, на земле – власть самого Бога (Дан. 7).

#### Д. Богословское значение

Говоря о христологии, можно отметить следующее. Обращаясь к возвышенному образу подобного человеку существа, которое в Дан. 7 делит власть с Богом, Иисус Марка утверждает именно то, против чего выступали книжники: он не только имеет власть, но будет осуществлять власть Яхве на земле. Там, где пребывает он, пребывает и Бог. В Дан. 7 и в *Подобиях 1 Ен.* эта власть включала в себя осуждение народов и грешников (по-видимому, неверных израильтян), которых он «уничтожит... с лица земли» (1 Ен. 45:6), сильные «не будут иметь надежды встать с лож своих»<sup>14</sup> (1 Ен. 46:4-6 [и далее, например, 1 Ен. 50:2, 4; 53:2]), и все это совершится «владычеством Его Помазанника, дабы Он был сильным и могущественным на земле» (1 Ен. 52:4). Напротив, в начале Евангелия от Марка, осуществление Иисусом власти Сына Человеческого означает дарование прощения и исцеления. Поэтому, говоря об экклезиологии, необходимо отметить: совершая настоящий переворот, своей властью Иисус делает так, что хромые, которые в Свитках Мертвого моря не допускаются на мессианский пир (1Q28a II, 3-11; ср. 4Q266 8 I, 8-9, по-видимому, как грешники [см. Olyan 2001]), в этом новом исходе войдут в новый Иерусалим (Ис. 33, 23-24; ср. прозревший Вартимей, радуясь, идет вслед Мессии в Мк. 10, 46-52; R. E. Watts 2000:309).

Наконец, подобно тому как в повествовании Марка первая аллюзия на образ мессии из рода Давида связана с таинственным образом Исаина раба (Мк. 1, 10), это первое упоминание о Данииловом мессианском Сыне Человеческом связано с новым исходом Исаии в аллюзии на ту истину, что Яхве дарует прощение служащему идолам и хромящему Израилю. Как мы увидим, Марк продолжит развивать связь этих мотивов.

– Мк. 2, 23-25 –

#### А. Контекст НЗ

В четвертом и предпоследнем споре Иисус подвергается обвинениям со стороны фарисеев, потому что они считают его ответственным за действия его учеников (Daube 1972–1973), а именно за то, что они срывали колосья (ср. Филон Александрийский, *Moses* 2.22; *m. Šabb.* 7:2; *t. Šabb.* 9), что в их глазах являлось нарушением Субботы, грубейшим нарушением верности завету (*Jub.* 2:25-33; CD-A X, C 14-XI, 23) (см. Schürer 1973-1986:2:467-75; Borg 1988:156-73; Dunn 2003:281-86, а чтобы понять всю серьезность нарушения, – Elliott 2000), которое каралось смертью (*Jub.* 50:8-13; *m. Sanh.* 7:4). Если известный учитель легкомысленно относился к заповеди о Субботе,

<sup>14</sup> В русском переводе: «И этот Сын человеческий, Которого ты видел, поднимет царей и могущественных с их лож...» – Прим. перев.

это угрожало жизни и призванию иудейского общества (Pawlikowski 1970:425). Иисус, отвечая обвинителям, приводит пример из жизни Давида, который, как он говорит, при первосвященнике Авиафаре, съел хлеб, предназначенный для священников, и разделил его со своими спутниками. Затем Иисус подчеркивает, что Суббота была создана для людей, а не люди для Субботы, заключая, таким образом, что Сын Человеческий также есть Господин Субботы.

**Мк. 2, 23-25**

... Οὐδέποτε ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυὶδ ὅτε χρεῖαν ἔσχεν καὶ ἐπεινασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ, πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ ἐπὶ Ἀβιαθάρ ἀρχιερέως καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγεν, οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς, καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν.

... неужели вы не читали никогда, что сделал Давид, когда имел нужду и взалкал сам и бывшие с ним? как вошел он в дом Божий при первосвященнике Авиафаре и ел хлебы предложения, которых не должно было есть никому, кроме священников, и дал и бывшим с ним?

**МТ Цар. 21, 7**

וַיִּתְּנֵהוּ לְהַכִּיזֵם כְּדָשׁ בִּי לֹא־הָיָה שָׁם קֶחֶם בִּי-אִם  
 לְהַכִּיזֵם הַפָּנִים הַמִּצְרִים מִלִּפְנֵי יְהוָה לְשׂוּם קֶחֶם אִם  
 בִּי הֲלֹא הֵם

**LXX Цар. 21, 7**

...καὶ ἔδωκεν αὐτῷ Αβιμελεχ ὁ ἱερεὺς τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ὅτι οὐκ ἦν ἐκεῖ ἄρτος ὅτι ἀλλ' ἡ ἄρτοι τοῦ προσώπου οἱ ἀφηρημένοι ἐκ προσώπου κυρίου παρατεθῆναι ἄρτον θερμὸν ἢ ἡμέρα ἔλαβεν αὐτούς.

**СП Цар. 21, 6**

И дал ему священник священного хлеба; ибо не было у него хлеба, кроме хлебов предложения, которые взяты были от лица Господа, чтобы по снятии их положить теплые хлебы.

Здесь возникает несколько замечаний: (1) рассказ Иисуса о действиях Давида содержит в себе некоторые детали, которые не столь очевидны в ветхозаветном тексте или, как может показаться, противоречат ВЗ; (2) не вполне ясно, какое отношение имеет Давид к Иисусу и его ученикам, равно как и то, каков смысл заявлений Иисуса о гуманитарной природе Субботы и о его собственной власти; (3) что означает, что Сын Человеческий есть Господин Субботы?

Здесь возникает несколько замечаний: (1) рассказ Иисуса о действиях Давида содержит в себе некоторые детали, которые не столь очевидны в ветхозаветном тексте или, как может показаться, противоречат ВЗ; (2) не вполне ясно, какое отношение имеет Давид к Иисусу и его ученикам, равно как и то, каков смысл заявлений Иисуса о гуманитарной природе Субботы и о его собственной власти; (3) что означает, что Сын Человеческий есть Господин Субботы?

**Б. 1 Цар. 21, 1-7 в контексте**

Давид, помазанный царь Израиля, бежит от кровожадного Саула и, хотя и заявляет, что идет в один Дом Хлеба (то есть Вифлеем [1 Цар. 20, 6]), вместо этого идет в другой, в святилище, находившееся в Номве (Fokkelman 1986:352). Понуждаемый голодом, он говорит встревоженному Ахимелеху, который, возможно, слышал о драматических событиях, происшедших в Навафе (1 Цар. 19, 19-24; ср. *hrd* 1 Цар. 16, 4; 21, 1; см. Bergen 1996:221), что с ним нет никого, поскольку он выполняет тайное поручение, возможно, связанное со священной войной

(1 Цар. 21, 2; ср. Нав. 3, 5; Втор. 23, 9-14; 2 Цар. 11, 11-12), а своих людей он оставил поблизости. У священника под рукой нет ничего, кроме посвященного хлеба; он готов дать его Давиду и его людям, но при условии, что они не были накануне с женами. Он также дает Давиду меч Голиафа, которому не было подобного.

Многие ученые считают, что рассказ Давида – вымысел. Нигде больше нет упоминаний об этом тайном поручении, хотя, возможно, это дело было поручено ему прежде, – быть может, это было обычное тайное нападение на филистимлян, – и Давид

пользуется этой возможностью, чтобы спастись (1 Цар. 21, 11). Но если это так, то слова о том, что у Давида нет меча или копья, звучат неправдоподобно, равно как и то, что Ахимелех довольствовался явно слабым оправданием Давида. Был ли Ахимелех осведомлен о сложившемся положении вещей, или же он просто проявил наивность либо расчетливую дипломатичность, смекнув, что ситуация запутанная, а перед ним – славный герой Израиля? Хотя спасающийся бегством Давид, возможно, нашел в своем войске нескольких союзников, которые также были чрезвычайно недовольны Саулом (ср. 1 Цар. 22, 1-2), о таковых также нет никаких упоминаний в других текстах. А может быть, не совсем правдивый рассказ Давида явился попыткой оградить Ахимелеха от обвинений в соучастии (М. J. Evans 2000:97).

Трудность истолкования для нас заключается в том, что мы имеем дело со сжатым изложением, в которое не вошли такие важные детали, как, например, вопрошание Ахимелехом Бога о Давиде, – ответ Бога, несомненно, был чрезвычайно важен для священника, и он помог ему принять окончательное решение, но о нем ничего не говорится в самом тексте (ср. 1 Цар. 22, 10.13.15; см. Hertzberg 1964:178). Даже часто упоминаемое признание Давидом своей вины (1 Цар. 22, 22) свидетельствует о том, что виноват предатель Доик, а вина Давида, возможно, состоит не в том, что он о чем-то умолчал, а в том, что ему не удалось убить предателя (Bergen 1996:231). Кроме того, в тексте намного больше действия, нежели просто воспоминания (Fokkelman 1986:355). Как уже стало вполне ясно из 1 Цар. 20, неназванный царь, который поручил дело Давиду (1 Цар. 21, 2), есть не кто иной, как сам Яхве, Бог и царь Израиля (1 Цар. 20, 22 [ср. 1 Цар. 20, 12.13.14.15.16.23.42]). Точно так же слова о его тайном поручении и его людях, как становится ясно впоследствии, имеют двойное значение.

Главным в рассказе является ощущение безотлагательности, спешки и опасности, окружающей царя Израиля, который был помазан, но вынужден бежать (Vrueggemann 1990: 155), который действует по повелению Яхве и в согласии с мнением Ахимелеха, что нужда, испытываемая Давидом, ведущим священную войну, важнее левитского закона (Лев. 24, 9). Помощь Ахимелеха служит косвенным утверждением будущего царя (R. W. Klein 1983:214; McCarter 1980:350), а принятие Давидом священного хлеба и Голиафова меча – также двойной удар по престижу Саула (Fokkelman 1986:353), что стало еще очевиднее, когда через некоторое время Авиафар, сын Ахимелеха, сделался священником при Давиде (1 Цар. 22, 20-23).

### ***В. 1 Цар. 21, 1-7 в иудаизме***

Примечательно, что в большинстве толкований Давид вообще не упоминается, однако есть упоминание о событии, которое нужно понимать как чудо: хлеб предложения не зачерствел (например, у *Seqal* 6:3 [I.C]; *b. Yoma* 21a-b; *b. Hag.* 26b; *b. Menah.* 29a). Те же толкователи, которые комментируют действия Давида, не говорят о том, что он якобы поступил нечестно, хотя в *b. Sanh.* 95a звучит мысль о том, что он повинен в той резне, которая была учинена в Номве, осуждении Доика (ср. *b. Sanh.* 90a) и смерти Саула и трех его сыновей на горе Гелвуйской. Учитывая серьезность поступка Давида, большинство толкователей стремятся оправдать его, утверждая, что хлеб был испечен в будний день и потому не был священным (*b. Menah.* 95b; *Yal.* 130), или что

его жизнь была в опасности (*b. Menah. 96a* [хотя не ясно, почему голод расценивается как опасность для жизни]), или что, поскольку Ионафан не позаботился о Давиде, его постигли скорби (*b. Sanh. 103b*). На основании слов Давида: «кольми паче сегодня»<sup>15</sup> равви Симеон утверждал, что это случилось в Субботу (ср. *b. Menah. 95b; Yal. 130*; см. France 2002:145).

Что касается рассматриваемого вопроса, то, судя по всему, считалось, что заповедь о Субботе из Исх. 34, 21 (ср. Исх. 20, 8-11; 31, 14-15; 35, 2; Втор. 5, 12-15) требует неукоснительного исполнения, и ее значение возрастало по мере развития иудейского национального самосознания. Однако столь же верно и то, что ее неопределенность оставляла достаточно места для толкования (ср. пространный трактат Мишны), включая трактовки, допускавшие несоблюдение Торы в исключительных случаях, поскольку (эти слова близки по смыслу тому, что сказал Иисус) «Суббота дана вам, а не вы даны Субботе» (*Mek. Exod. 31:13-14; b. Yoma 85b; b. Yebam. 90b* [хотя по контексту ясно, что Суббота должна соблюдаться]) (см. Hultgren 1979:140n62). Таким образом, вопрос заключается не только в том, в каких случаях несоблюдение Субботы является обоснованным, но также и в том, чье толкование авторитетно.

### Г. 1 Цар. 21, 1-7 в Евангелии от Марка

Иисус Марка не ведет споров о том, что составляет работу в день субботний, и не говорит о различии между устным преданием фарисеев и Торой. Напротив, хотя и не излагая своих доводов с предельной точностью, как того требовали более поздние раввинистические постановления (см. Cohn-Sherbok 1979; Daube 1956:71), он заостряет внимание на более фундаментальном вопросе: на отношениях между Торой и Сыном Человеческим. Если установления, призванные защитить святое могли быть не соблюдены ради великого Давида и бывших с ним (Hooker 1967:99), то «кольми паче» ради тех, кто пребывал вместе с Данииловым мессианским Сыном Человеческим, который имеет высшую власть над Субботой, каковая притом была создана для человека. Здесь дело не в Субботе, а в христологии (Moloney 2002:69).

Оправдывает ли Иисус Давида и доказывает ли, что он не лгал (так считает Marcus 1999:240), – об этом можно говорить с определенностью, если мы понимаем смысл исходного текста, который, как мы отметили, не столь ясен, как полагают некоторые; кроме того, если это так, то это означает, что толкователи первого столетия считали, что Давид лгал, чего, судя по всему, он не делал. Если это так, то дополнительные детали в Иисусовой версии рассказа – что Давид был голоден, что он вошел в дом Божий, ел хлеб и разделил его со своими спутниками (см. Gundry 1993:141), – не должны смущать нас, поскольку эти действия можно вполне обоснованно вывести из рассказа.

Если говорить о законной стороне вопроса, то нужно отметить, что Марков Иисус следует Ахимелеху точнее, чем раввины с их исключениями из правил (Cohn-Sherbok 1979). Вследствие серьезности порученного дела Ахимелех откликается только на нужду Давида и его спутников. Он понятия не имеет и не упоминает ни о какой опасности для жизни Давида или о несвятости хлеба. И если, по разумению

<sup>15</sup> Это выражение не отражено ни в Синодальном, ни в других русских переводах. – Прим. перев.

Ахимелеха, Давид и его люди, по недосмотру или из-за спешности своего выхождения, не позаботились о пище, однако не были обязаны поститься, то почему должны это делать ученики Иисуса (Rordorf 1968:61-62)? То, что Ахимелех был священником и потому, в конечном счете, обязан толковать закон, было бы еще более существенным, если бы сами фарисеи стремились строже блюсти священническую чистоту (Neusner 1973; ср. более поздний, как принято считать, текст *b. Hul.* 106a; см. N. T. Wright 1992:187; Marcus 1999:522).

Однако аналогия эта уместна только в том случае, если посланничество и личная власть Иисуса по меньшей мере сравнимы с посланничеством и личной властью Давида, поэтому Марк заостряет внимание на роли Давида, а не на решении Ахимелеха. Это согласуется с его общей характеристикой образа Иисуса: он говорит о нем как о мессии Израиля из рода Давида (Пс. 2 в Мк. 1, 11; 9, 7; ср. Мк. 8, 29; 10, 47-48), который облечен не меньшей властью (*pace* Cranfield 1959:115; ср. Мф. 12, 5-6; см. также Banks 1975:116; Gnilka 1978-1979:1:122; Guelich 1989:123; Hooker [1988:225] утверждает, что аналогия уместна только в том случае, если Иисус сопоставим с Давидом, хотя попытки раввинов оправдать поступок Давида указывают на то, что его статус не отменяет его обязанности исполнять Тору).

В более поздних традициях благочестие и заслуги Давида как того, кто объединил Израиль и сделал приготовления к строительству храма, приобрели большое значение (Ginzberg 1925). Иисус Марка также объединяет Израиль, его волнует состояние храма и все, что с ним связано (ср., например, Пс. 117 в Мк. 11, 9-10; 12, 10-11), и он ведет священную войну (R. E. Watts 2000:140-69; Betz 1958; Stevens 1987; Borg 1988:165; см. комментарий на Мк. 3, 23-27 ниже). Эти царские параллели могут прояснить смысл необычного выражения, которое употребляет Марк, – «путь делать»<sup>16</sup> (*hodon poiein* [Мк. 2, 23]), – которое одновременно может указывать на право царя (ср. *m. Sanh.* 2:4; см. Derrett 1977b:85-95) и, возможно, переключается с Марковым мотивом нового исхода в Мк. 1, 2-3 (Hooker 1991:102; Marcus 1999:239). Оно также может являться (весьма) косвенной аллюзией на то, что Иисус также послан в путь с тайным поручением, которое дал ему царь (так считает Fokkelman 1986), дабы ввести Израиль в долгожданный субботний покой (ср. *3 Езд.* 6, 35-59; см. Hooker 1967:100-102; Marcus 1999:239).

Поэтому Иисус Евангелия от Марка, в конце концов, обосновывает свою власть истиной о Данииловом Сыне Человеческом (Мк. 2, 28). Если Суббота была создана для человека («Суббота дана вам...» [*Mek. Exod.* 31:14]), в данном случае для Израиля (ср. некто «подобный сыну человеческому» в Дан. 7; *Jub.* 2:30-31; *b. Sanh.* 58b; см. Manson 1947), то «кольми паче» (*hōste*) Даниилов мессианский Сын Человеческий – ее Господин, который есть не кто иной как грядущий на облаках представитель истинно человеческого Израиля (Hooker 1967:95-96) и ныне на земле (Мк. 2, 10) и властью Бога в своей священной войне совершающий избавление и новый исход Израиля.

В то же самое время то, что это происходит вскоре после описанного в Мк. 2, 10, – единственном другом тексте в этой первой части Евангелия (1, 1 – 8, 21/26), где упомянут Сын Человеческий, – указывает на то, что дело вновь заключается в бесподобно божественной власти Иисуса и его праве сказать последнее слово относительно смысла

<sup>16</sup> Это выражение не отражено ни в Синодальном, ни в других русских переводах. – Прим. перев.

этой его Субботы (о том, что Суббота принадлежит Яхве, говорится в Исх. 16, 25; 20, 10; 31, 13; Иез. 20, 12-13; см. France 2002:148). Зачем нужно было связывать рассказ о прощении и исцелении с провозглашением о Субботе, имеющим отношение к закону? Согласно более позднему тексту *Pesiq. Rab Kah.* 106b, поскольку Богу не было благоугодно дать совершенную Тору несовершенным людям, он своей исцеляющей силой сделал так, что в среде Израиля во время исхода не было слепых, хромых и глухих, а поскольку конец дней соответствует временам Моисея, можно было ожидать исцеления снова (*Mek. Exod.* 20:18). Если рассматривать текст Марка с этой точки зрения, то можно утверждать: Иисусово исцеление через прощение грехов, совершаемое под знаком нового исхода, является неотъемлемой составляющей его владычества как того, кто приносит новый закон (см. комментарий, касающийся преображения в Мк. 9, 7 ниже).

Происшествие в Номве также в высшей степени знаменательно, поскольку становится толчком к решающему переходу: Яхве отнимает власть у Саула и передает ее Давиду (знамением этого перехода становится ефод). Таким образом, хотя упоминание Иисусом у Марка Авиафара вместо Ахимелеха может просто означать замену более важным лицом менее важного (Hooker 1991:103), та роль, которую впоследствии сыграет Авиафар, достойна внимания. Если цель состоит в том, чтобы создать авторитетный прецедент, то действия сына Ахимелеха Авиафара, отнесшего ефод Давиду, чтобы стать его первосвященником, и последующее благословение свидетельствуют о том, что Бог одобрил решение Ахимелеха стать на сторону Давида и отступить от противника Давида Саула. Мало того, что ученики Иисуса оправданы, – идти против них (и, конечно, против Иисуса) означает идти против Давида, а в конечном счете и против Бога, который оправдал его и также оправдает Иисуса.

#### ***Д. Богословское значение***

Аналогичное использование 1 Цар. 21 Иисусом Евангелия от Марка прежде всего проясняет правильное отношение Торы к людям, но в связи с обращением к рассказу о Давиде оно также несет христологическую нагрузку, помогая понять, что Иисус – тот, кто так же ведет священную войну (в Евангелии от Марка Иисус изгоняет бесов), будучи наделен властью, которая по меньшей мере сравнима с властью Давида. Однако, как Марков Иисус позже укажет на то, что Давид обращался ко Христу как к своему Господу (Мк. 12, 36), здесь его власть раскрывается еще шире. Тот же самый Сын Человеческий, у которого есть власть на земле прощать грехи, является также Господином своей Субботы.

– Мк. 3, 4 –

#### ***А. Контекст НЗ. Добро делать или зло делать?***

По своей фразеологии пятый и во многих отношениях кульминационный текст о столкновении Иисуса со своими противниками напоминает рассказ о первом таком противостоянии (Dewey 1977:100-101); в этом тексте также рассказывается о могущественном деянии, исцелении человека с иссушенной рукой (Мк. 3, 1-6). Слово «иссушенный», встречающееся чаще у Марка, чем у других евангелистов, описывает



растения в притче о сеятеле (Мк. 4, 6) и смоковницу, проклятую Иисусом (Мк. 11, 20-21). В других текстах оно употребляется в связи с утратой силы (*T. Sim.* 2:12-13), бесплодием (Ис. 56, 3), предсмертным состоянием (Иов 14, 11; 18, 16; Пс. 21, 16; 101, 5.12), судом Божиим (над Иеровоамом [3 Цар. 13, 4]; это определение прилагается к негодному пастуху [Зах. 11, 17]; Израиллю [Плач 4, 8; Иез. 17, 9-10; 19, 12; Ос. 9, 16; Иоил. 1, 12.20]; земле из-за нечестия жителей ее [Иер. 12, 4; 23, 10]; народам [Ис. 37, 27]), по отношению к Израиллю в изгнании (Иез. 37, 2.4.11), а также грешникам и нечестивым (Иов 8, 12-13; 18, 16; Сир. 6, 3; 40, 13).

Спор вновь касается вопроса Субботы (ср. Мк. 2, 23-27), но впервые местом, где он разворачивается, становится синагога. Согласно Марку, вопрос заключается не просто в том, является ли исцеление трудом, нарушающим Субботу, или была ли данная ситуация опасна для жизни (например, *m. Yoma* 8:6; *m. Šabb.* 14:3-4; *t. Šabb.* 12:8-14; *b. Šabb.* 12a; ср., возможно, CD-A XI, 9-10). Марк говорит об Иисусе как о том, кто избавляет (Мк. 1, 21-26), исцеляет (Мк. 1, 29-34), очищает (Мк. 1, 40-44), прощает грехи (Мк. 2, 1-12), примиряет (Мк. 2, 13-17), полагает начало бракосочетанию Яхве с его народом в новом исходе (Мк. 2, 18-22) и как об имеющем власть мессианском Сыне Человеческом и Господине Субботы (Мк. 2, 23-28); благодаря этому личность и посланничество Иисуса оказываются в центре внимания (см. Guelich 1989:140).

Слова, с которых начинается вопрос Иисуса в Мк. 3, 4: «Законно ли...»<sup>17</sup>, свидетельствуют о том, что его деяние связано с законом, тогда как последние слова вопроса: «...добро делать, или зло делать? душу спасти, или погубить?» вызывают в памяти как раз тот самый выбор, который предлагается в законе, особенно в формулировке Втор. 30, 15 LXX (ср. Втор. 30, 19; см. Derrett 1984a; Gundry 1993:153; France 2002:150).

Хотя МТ соединяет в пары положительные «жизнь и добро» и отрицательные «смерть и зло», а затем, в заключительном повторном изложении – противоположности «жизнь и смерть» и «благословение и проклятие» (Втор. 30, 19), LXX несколько изменяет порядок: во Втор. 30, 15 отражены соединенные противоположности Втор. 30, 19 МТ и чтение «жизнь и смерть» и «добро и зло», каковой порядок в большей степени отражает текст Марка. В Сир. 33, 14 звучат те же самые антитезы, но и здесь есть свои особенности: порядок слов в каждой паре обратный (Gundry 1993: 153). Свобода изложения, отраженная в версии Марка, таким образом, согласуется с этой толковательной традицией, но поразительно то, что вопрос Иисуса превращает соединенные оппозиции в действие, а Иисус, как

---

### Мк. 3, 4

...καὶ λέγει αὐτοῖς, Ἔξεστιν τοῖς σάββασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι; οἱ δὲ ἐσιώπων.

А им говорит: должно ли в субботу добро делать, или зло делать? душу спасти, или погубить? Но они молчали.

### МТ Втор. 30, 15

רָאָה נְתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת־הַטּוֹב וְאֶת־הַרָּע וְהַמָּוֶת וְאֶת־הַחַיִּים

### LXX Втор. 30, 15

...ἰδοὺ δέδωκα πρὸ προσώπου σου σήμερον τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν

### СП Втор. 30, 15

Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло.

---

<sup>17</sup> В Синодальном переводе: «Должно ли...» – Прим. перев.

это становится очевидно, становится подразумеваемым исполнителем действия. Поэтому в центре внимания оказываются суть Торы и отношение Иисуса к ней.

### **Б. Втор. 30, 15 в контексте**

Втор. 29, 1 – 30, 20 является третьей и заключительной речью Моисея, которая представляет собой итог и обобщение большей части предшествующего материала, поскольку в ней звучит призыв хранить верность завету и принять верное решение (С. J. H. Wright 1996:284). Вводный исторический обзор (Втор. 29, 1-15) напоминает всему Израилю – и современникам Моисея, и грядущим поколениям (Втор. 29, 13-14), – что, хотя они и были свидетелями могущественных деяний Яхве, вызволившего их из Египта, дотоле не было у них ни сердца, чтобы разуметь, ни очей, чтобы видеть (Втор. 29, 4). Однако, долгие годы водя их по пустыне, Бог привел их к тому состоянию, когда они наконец уразумели (то есть он «дал им сердце» разуметь), что «Я Яхве, Бог ваш» (Втор. 29, 6), возложили упование на его силу (см. Tigay 1966:278) и осознали, что усердное исполнение завета – залог преуспевания (Втор. 29, 9). Памятуя о проклятиях двадцать восьмой главы, Израиль слышит предостережение, касающееся настоящего времени (Втор. 29, 16-21) и будущего изгнания (Втор. 29, 22-28), о страшных последствиях отречения от обретенного им миропонимания и о том, что постигнет его, если он будет ходить по произволу сердца своего (Втор. 29, 19) – Бог не простит такое преднамеренное нарушение завета (Втор. 29, 20).

В отрывке, из которого взят наш стих (Втор. 30, 1-20), выражено понимание того, к каким мрачным последствиям приведет изгнание (ср. Втор. 30, 1; 28, 64-68; см. McConville 2002:423). Однако если в бедствии Израиль обратится к Богу всем сердцем, то он помилует его и возвратит из изгнания (Втор. 30, 3). Бог воссоздаст Израиль (см. Thompson 1974:285) и даст ему способность любить его всем сердцем и всей душой (Втор. 30, 6; ср. Иер. 31, 31-34; Иез. 36, 26-27), обильно благословляя его (Втор. 30, 9; ср. Втор. 28, 3-6). Затем во Втор. 30, 11-14 законодатель напоминает Израилю о том, что условия завета не являются ни слишком сложными для понимания, ни недоступными; напротив, их легко запомнить сердцем и повторять устами (Втор. 30, 14; ср. Втор. 31, 19.21; Нав. 1, 8), – данная мысль перекликается с наставлением, следующим за Шема во Втор. 6, 6-7а (Merrill 1994:391), – и эти условия завета пребывают с человеком так, как слух и зрение (Thompson 1974:286; ср. близость Бога во Втор. 4, 7 [см. С. J. H. Wright 1996:291]).

Теперь, когда все ясно изложено, речь Моисея завершается на самой высокой ноте (Втор. 30, 15-20) – возможно, этот момент является кульминацией всей книги Второзакония (Lenchak 1993:113). Перекликаясь с первой речью, служащей основанием всей книги (ср. Втор. 1, 21; см. С. J. H. Wright 1996:291), и логически вытекающая из предшествующих текстов, которые повествуют обо всем, что совершил Яхве (см. McConville 2002:430), заключительный призыв (обратите внимание на призывание небес и земли в свидетели во Втор. 30, 19) звучит возвышенно и торжественно: в обращении Моисея к Израилю употребляются личные формы второго лица единственного числа, что придает речи эмфатический характер. Предлагается два простых пути – Бог призывает Израиль в этот день сделать выбор: избрать жизнь, добро и благословение или смерть, зло и проклятие, – и эти два пути служат главными темами отрывка («жизнь» употреблено четыре раза; «жить» звучит дважды; «смерть» – трижды), причем темы жизни и смерти образуют стилистический прием включения (*inclusio*) (Lenchak 1993:179).

Таким образом, суть призыва – не в том, чтобы принять завет – он уже принят, – а в том, чтобы ему повиноваться. «Любить Господа, Бога твоего» – снова отголосок молитвы Шема (Metzger 1994:392) – и повиноваться ему означает наслаждаться благословением и долголетием на земле (Втор. 30, 20). Отступничество означает смерть. Сама суть книги Второзакония заключается в этой мысли: судьба Израиля находится в его собственных руках.

### ***В. Втор. 30, 15 в иудаизме***

Неудивительно, что исполненная глубокого смысла и изложенная с предельной ясностью альтернатива Втор. 30, 15 (ср. Лев. 26, 3-45) стала в последующей еврейской литературе постоянной темой; она звучит вновь, например, в Нав. 24, 15; Иер. 21, 8-14 (в контексте приближающегося разрушения Иерусалима Вавилоном и вновь со многочисленными упоминаниями о хождении по упорству сердца [например, Иер. 7, 24; 9, 14; 11, 8]); Ис. 65 (в этом тексте, где говорится об эсхатологическом разделении Израиля и где, по мнению многих исследователей, четко слышатся девтеронимические ноты [например, Westermann 1969:401-2, 405; Blenkinsopp 2000-2003:3:270, 275, 281]); 2 Езд. 7, 59 [129].<sup>18</sup> Эта тема получает дальнейшее развитие в междузаветной литературе, посвященной двум путям: в этих текстах часто акцентируется ответственность отдельного человека перед заветом и подчеркивается мысль о том, что от его верности завету зависит, унаследует он жизнь или смерть в этой жизни и в жизни грядущей (например, Сир. 15, 11-20, где читателя призывают «протянуть руку свою»<sup>19</sup> и избрать одно или другое [см. Derrett 1984a:177]; 1 En. 94-107; 1QS I, 3-15; CD-A III, 13-20; 4Q473; *T. Ash.* 1:3 – 5:4; 6, включая также пророчество о грядущем изгнании; *T. Ab.* 11 – 12; 1 En. 91:18; 94:1; 3 Езд. 7, 1-25.116-31; Филон Александрийский, *Planting* 37; *Sib. Or.* 8:399; см. также *Pss. Sol.* 9:4-5; 14:1-2; 2 En. 30:15, где сказано, что эти два пути были указаны Адаму; *T. Levi* 19:1; *T. Mos.* 3:12; 12:10-11; 2 *Var.* 19:1; 84:2-4; см. также Brock 1990).

Особый интерес представляют 1QS I, 3-15; III, 13-IV, 26 и CD-A 3:13-20, документы, в которых, как мы видели (см. комментарий на Мк. 1, 2-3 выше), община определяется в терминах Ис. 40, 3 и в которых неоднократно звучит предостережение об упорстве сердца (мотив, известный по Втор. 29, 19), качестве тех, кто нарушил завет (ср., например, 1QS I, 6; II, 14, 26; III, 3; V, 4; VII, 19, 24; IX, 10; CD-A II, 17; III, 5, 11-12; CD-B XIX, 20) и потому остается в изгнании (см. Campbell 1995:149-50).

Филон Александрийский противопоставляет призыв Моисея деяниям нечестивого Каина; для Филона это призыв любить Бога живого (*Posterity* 12; 69). Людям свойственно избирать добро или зло (*Unchangeable* 50), так что великая душа может подняться над творением и, прилепившись к едино несотворенному Богу (*Prelim. Studies* 134), обрести жизнь (*Flight* 58). Мишна усматривает здесь защиту свободной воли (*m. Abot* 3:15), в то время как *Тарзум Неофит* (mg.) трактует текст эсхатологически, добавляя к слову «жизнь» фразу «мира грядущего и благословение Эдемского сада», а к слову «смерть» – фразу «пагубы в Геенне» (ср. *b. Ber.* 28b).

<sup>18</sup> В Синодальном переводе 3 Ездры 7, 129. – Прим. перев.

<sup>19</sup> В Синодальном переводе эта мысль выражена так: «...на что хочешь, прострешь руку твою». – Прим. перев.

Учение о двух путях разрабатывается далее в раввинистических писаниях (например, пространное рассуждение в *Pirque R. El.* 25; *m. 'Abot* 2:12-13; *Gen. Rab.* 21:5, где равви Акива утверждает, что эти слова также были обращены к Адаму; *Deut. Rab.* 4:3; 8:4; *Sipre Deut.* 53; *b. Ber.* 28b; *b. Yoma* 38b), причем иногда между ними оказывается Илия (*Pirque R. El.* 15), а благословение Втор. 30, 15-20 соединяется с любовью к Торе (*b. Ber.* 16b; 55a; 61b; *b. Šabb* 13a; *b. Ketub.* 111b; *b. Ned.* 62a; *b. Qidd.* 40a; ср. *b. Pesah.* 49b; *b. Sukkah* 46b; *Deut. Rab.* 4:3; *S. Eli. Rab.* [5] 6; *S. Eli. Zut.* 1; наконец, *Sipre Deut.* 53-54). Тема свободной воли также продолжает разрабатываться (например, *m. 'Abot* 3). Это также оказало существенное влияние, по крайней мере отчасти через посредство Иисуса (ср. Мф. 7, 13-14), на развитие христианского учения в более позднее время (например, *Дидахэ* 1-6; *Варнав.* 19-20; ср. Гал. 5, 16 – 6, 8; Рим. 6 – 8), но рассмотрение этого вопроса выходит за рамки нашего исследования (см. комментарий на Мк. 10, 19 ниже).

### Г. Использование Втор. 30, 15 в Евангелии от Марка

Иисус вновь предстает перед нами как исполняющий закон (см. комментарий на Мк. 1, 44-45 выше). Дж. Дерретт (1984а) на основании факта употребления нескольких общих терминов усматривает здесь тройной мидраш на Втор. 30, 15: отменяются проклятия завета – отсутствие силы в руках, упомянутое во Втор. 28, 20.32 (ср. *T. Sim.* 2:12-13), – и исполняются обетования, данные в Ис. 56, 3-5 евнухам, соблюдающим Субботу и хранящим завет (слово «рука» является эвфемизмом мужских гениталий [Песн. 5, 4; Ис. 57, 8]<sup>20</sup>); такой евнух не должен считать себя сухим деревом, ибо ему будет дана «рука» в доме Божьем и в стенах Божьих. Можно также вспомнить о более позднем предании, согласно которому все израильтяне были чудесным образом исцелены при даровании закона у Синая, поскольку увечные не могли соблюдать Тору (*Tanh. Exod.* 5:13; *Mek. Exod.* 20:18; *b. Sanh.* 91b; *Sipre Num.* I:X [2:2]; *Lev. Rab.* 18:3-4; *Num. Rab.* 7:1; *Pesiq. Rab.* 7:7). Если допустить, что человек, которого исцелил Иисус, не был евнухом (хотя его «рука» и была иссушена), возникает вопрос о том, каков смысл этого действия. Если имеется в виду нечто подобное, о чем мы упомянули, то «простереть руку» (ср. Сир. 15:16) в ответ на призыв Тору, воплощенной в Иисусе, означает полностью избавиться от проклятия бессилия (Втор. 28, 20.32): человек обретает жизнь (Втор. 30, 15.19), поскольку ему дана новая рука в доме Господнем во исполнение пророчеств Исаии о новом исходе (Ис. 56, 4-5).

Как бы то ни было, в вопросе Иисуса, звучащем в этой сцене наивысшего противостояния, которая вызывает в памяти слова молитвы Шема, как и рассказ о первом из этих пяти споров, выражена сама суть его служения и его отношения к Торе. Делая добро (избавляя человека от бедствия его) и спасая жизнь, Иисус действует ради славы Бога и на благо человека, тем самым воплощая закон (ср. Мк. 12, 29-31; см. Hooker 1991:107; хотя Marcus [1999:252] усматривает во фразе «душу спасти или погубить» апокалиптическое усиление, согласующееся с идеей эсхатологической священной

<sup>20</sup> В Ис. 56, 5 во фразе «дам... место» в еврейском тексте употреблено слово «рука». Ис. 57, 8 в еврейском тексте в словосочетании «высматриваешь место» также употреблено слово «рука». – Прим. перев.

войны). Таким образом, в этом новом исходе и после удивительного явления могущественных деяний и исполненных власти слов вопрос Иисуса, как некогда призыв Моисея, требует принятия решения. До сих пор в Евангелии от Марка ничто не указывало на то, что наставления Иисуса или его действия были отвлеченными или понятными лишь посвященным. Как и условия завета, они достаточно ясны, а в некоторых случаях можно даже сказать – предельно ясны (Мк. 2, 7). Теперь Израиль должен сделать выбор.

Но как в дни Моисея Израиль был слеп и глух, так и противники Иисуса в этом новом исходе были ожесточены сердцем (Мк. 3, 5; ср. Мк. 2, 6, 8; также Ис. 6, 9-10 в Мк. 4, 12), хотя и видели все могущественные деяния, которые совершил Иисус (ср. Второзаконие). Тора, предлагавшая жизнь и добро, была извращена, с тем чтобы удерживать человека в состоянии беспомощности; синагога превратилась в дом рабства, и потому люди стали заклятыми врагами того, кто сам дарует жизнь и делает добро, обещанное Торой. Именно о таком жестокосердии предостерегает Втор. 29, 19 (ср. также Иеремия, IQS и CD выше) и именно из-за него Бог стал врагом Израиля (Ис. 63, 10-19). Таким образом, отвергнуть Иисуса означает отвергнуть саму суть Торы и избрать смерть. Не странно ли, что при том изумлении, с которым было воспринято первое могущественное деяние (Мк. 1, 27) Иисуса, его противники замышляют погубить его, и к тому же – в день субботний, день, в который надлежало радоваться жизни и Богу, который дает се!

#### *Д. Богословское значение*

Кульминацией первого исхода было самооткровение Яхве в слове своем (Втор. 30, 11-14), и это самооткровение было столь явным, что весь Израиль мог слышать и видеть его (Втор. 29, 29). Говоря о христологии, следует отметить, что для Марка присутствие Бога и его Тора теперь воплощены в Иисусе (как позднее изрек свои незабвенные слова Иоанн в Ин. 1, 14: «Слово стало плотью»). В Книгах Второзакония, Иеремии и Исаии поступать по упорству сердца означало отвергать Бога ради идолов, тогда как, например, в кумранском втором исходе (Ис. 40, 3) это означало отказываться жить согласно тому, как сектанты трактовали Тору. Но здесь в центре внимания находится деяние Иисуса, Сына Божьего, который не просто отстаивает истины, составляющие саму суть Торы, но являет себя как тот, кто больше Торы, ибо в этом новом исходе он совершает то, на что Тора могла только указывать, и то, что мог совершить только сам Яхве (Мк. 1, 40-44; 2, 1-12; 3, 10-11). Грех – это нарушение воли Божьей, изложенной в Торе, но теперь грех – отвергнуть Иисуса, в котором во всей полноте воплощается воля Божья.

Мало того, мотивы, перекликающиеся с Шема в текстах, которые рассказывают о первом и последнем спорах, – евангелист вводит эти мотивы намеренно, – указывают на то, что в Иисусе также пребывает единый истинный Бог. И как первый спор начинается с обвинения Иисуса в богохульстве (Мк. 2, 7), а последний завершается его осуждением (Мк. 3, 6), так то и другое наконец соединяется в Мк. 14, 64 (F. Lang 1977:11). Отвергнуть Иисуса, как вскоре разъяснит Марк, означает отвергнуть Святого Духа Божьего (Мк. 3, 29) и навлечь на себя ужасающее проклятие идолопоклонников, возвешенное Исаией (см. комментарий на Ис. 6, 9-10 в Мк. 4, 12 ниже). В этом свете также переосмысливается понятие греха.

Говоря об экклезиологии, необходимо подчеркнуть, что Израиль теперь должен быть воссоздан во имя Иисуса (Мк. 3, 13-19). Исполнять волю Божью означает слушать его в его

доме (Мк. 3, 35). Таким образом, сегодня (ср. Втор. 30, 15.16.18.19; см. Derrett 1984a:176) Израиль должен сделать выбор. Марк начал свой рассказ с аллюзии на Мал. 3, 1 и связанной с этим стихом надежды, что Илия обратит после пленное поколение израильтян к верности Торе. Однако, отвергнув Иоанна (Мк. 1, 14; 11, 31-33), они, как и следовало ожидать, отвергают истинное послушание Торе, воплощенное в Иисусе.

– Мк. 3, 27 –

### *А. Контекст НЗ. Связывание сильного*

Вслед за последним (Мк. 3, 1-6) из этих пяти споров (Мк. 2, 1 – 3, 6), в котором фарисеи наконец решают покончить с Иисусом (Мк. 3, 6), Марк говорит вкратце о растущей популярности Иисуса и о его действительном служении множеству людей (Мк. 3, 7-12), а затем связывает воссоздание им Израиля во имя свое с призванием Двенадцати (Мк. 3, 13-19; ср. 1QS VIII, 1; 4Q164 об Ис. 54, 11-12; см. Marcus 1999:267; Hooker 1991:111). Обрисовав общую обстановку, Марк возвращается к теме противостояния и еще глубже раскрывает

ее в очень важном тексте, повествующем о споре, касающемся Веельзевула.

До сих пор почти все главные действующие лица в рассказе Марка либо фигурируют в нем как таковые, либо упоминается в тексте: Иисус, Двенадцать, люди, входившие в более широкий круг учеников, толпы народа, бесы и Дух Божий, а также – здесь впервые – родные Иисуса и, что знаменательно, религиозные вожди из Иерусалима (Мк. 3, 22). Причиной нового противостояния вновь оказывается очевидная всем власть Иисуса, но на сей раз – над бесами (Hooker 1991:114; R. E. Watts 2000:152-56). Для Марка – и это примечательно – сила Иисуса проявляется (Kallas 1961:78-79; Kertelge 1970:56-57; Iwe 1999) прежде всего в изгнании бесов – это деяние упоминается намного чаще, чем любое другое его могущественное свершение (Мк. 1, 21-28; 5, 1-20; 7, 24-30; 9, 14-29), и именно на этом заостряет внимание евангелист в своих кратких обобщениях (Мк. 1, 34.39; 3, 10-11) и сообщениях о посланничестве (Мк. 3, 15; 6, 7-13) (см. R. E. Watts 2000:156). Кроме того, это единственный случай, когда Иисус Евангелия от Марка косвенно говорит о смысле своего деяния – изгнания бесов (Hoskyns and Davey 1947:170-71; Kee 1983:160-62).

Мк. 3, 27

... ἀλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν τὰ σκεύη αὐτοῦ διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει.

Никто, войдя в дом сильного, не может расхитить вещей его, если прежде не свяжет сильного, и тогда расхитит дом его.

МТ Ис. 49, 24

טַרְיָן מִבְּיַד מְחַיֵּי הַמָּוֶת וְיִשְׁבֵּי צִיּוֹן יִמְלְאוּ

LXX Ис. 49, 24

...μὴ λήψεται τις παρὰ γίγαντος σκῦλα καὶ ἐὰν αἰχμαλωτεύσῃ τις ἀδίκως σωθήσεται.

СП Ис. 49, 24

Может ли быть отнята у сильного добыча, и могут ли быть отняты у победителя взятые в плен?

Весь текст в целом представляет собой хиастическую структуру, в центре которой – предьявленное книжниками Иисусу обвинение в сговоре с Веельзевулом, князем бесовским

(Мк. 3, 22; ср. *T. Sol.* 2:9 – 3:6; 1QS III, 20-21; см. J. Becker 1964:209-10) – обвинение в совершении преступления, за которое карают смертью, – и ответ Иисуса.

- а Множество людей приходят к Иисусу (Мк. 3, 20)
- б Родные Иисуса думают, что он не в своем уме (Мк. 3, 21)
- с Обвинение книжников (Мк. 3, 22)
- д Ответ Иисуса (Мк. 3, 23-29)
- с' Обвинение книжников звучит вновь (Мк. 3, 30)
- б' Родные Иисуса приходят, чтобы позвать его (Мк. 3, 31-33)
- а' Множество людей сидят вокруг Иисуса как его новая семья (Мк. 3, 34-35)

Точное значение слова «Веельзевул» установить невозможно; быть может, оно означает «повелитель мух» (ср. 4 Цар. 1, 2-3.6.16; Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 9.19; см. MacLaurin 1978; Marcus 1999:272). Другой вариант, «господин дома» (*zēbūl* означает «жилище»), переключается со словом *oikia* в Мк. 3, 25.27 в устах Иисуса (см. Оакман 1988): дом сильного господина дома разграблен более сильным (Мк. 1, 7), который истинно есть Господь Дома (то есть храма [3 Цар. 8, 13; Ис. 63, 15], или небес [Авв. 3, 11], или Шеола [Пс. 48, 15] [так считает Gaston 1962], или всего творения [Филон Александрийский, *Spec. Laws* 1.66]). Для раввинов в образе домовладельца обычно выступал Яхве (ср., например, *m. 'Abot* 2:15; *b. Ber.* 50a; *Midr. Ps.* 3:3; см. Flusser 1981:32, 109n8 [цитируется в работе Marcus 1999:274]). Учитывая, что для Марка бесы – само воплощение нечистоты (*akathartos* [Мк. 1, 23.26-27; 3, 11; ср. Мк. 5, 2.8.13; 6, 7; 7, 25; 9, 25]), можно предположить, что он ссылаясь на Мал. 3, 1, где сказано, что Господь, которого ищет Израиль, внезапно придет в свой храм, или дом, чтобы очистить его (*katharizō* [Мал. 3,3]; см. пункт «Б» комментария на Мк. 1, 2-3 выше и комментарий относительно деяния Иисуса в храме ниже).

Ответ Иисуса явно несет основную смысловую нагрузку и, что примечательно, впервые находит выражение в притче (Мк. 3, 22 [см. комментарий на Мк. 4, 12 ниже]); его условно можно разделить на три части. Во-первых, Иисус показывает ложность обвинения: если бы все было так, как говорили его обвинители, то разделившийся дом сатаны уже пал бы и не было бы никакой необходимости в борьбе с бесами (Мк. 3, 23-26). Затем он объясняет, почему он в силах расхитить дом сатаны (*to skeuos* в значении «тот, в ком обитает сатана», употреблено в *T. Naph.* 8:6): он уже связал сильного (Мк. 3, 27). Было ли это совершено раз и навсегда во время искушения (Best 1990:18-20) или же это совершалось в каждом отдельном случае изгнания бесов (Leivestad 1954:46-47 [о связывании бесов говорится в Тов. 3, 17; 8, 3; *Jub.* 5:6; 10:7-11; *1 En.* 10:4; 13:1]) – вопрос спорный. Тем не менее, очевидно то, что для Марка Иисус является Сильнейшим (*ischyroteros* [ср. Мк. 1, 7; см. Lane 1974:143]).

Хотя слова Иисуса не являются прямой цитатой, многие толкователи усматривают в них аллюзию на Ис. 49, 24, отмечая концептуальные параллели: (1) «сильный» (*ischyros/gigas*, первый термин, очевидно, вытеснил последний в период НЗ [R. E. Watts 2000:148n57]) и (2) «отнять»/«расхитить» в контексте (3) эсхатологического избавления Израиля (Grimm 1981: 88-92; так, например, считают Cranfield 1959; Lane 1974; Nineham 1963; Barrett 1970:70-72; Gnllka 1978-1979; Hooker 1959; Pesch 1976-1977;

Best 1990:12-13; Marcus 1999; ср. Davies and Allison 1988-1997:2). Более широкий контекст горизонтов заимствования Марка из Книги Исаии усиливает эту ассоциацию.

Кроме того, выражение «расхитить вещи сильного» (*ta skeuē autou diarpasai*) рассматривается некоторыми учеными как аллюзия на Ис. 53, 12, где таинственный раб делит добычу с сильными (*skyla tōn ischyrōn*), – судя по всему, речь идет о разграблении имущества побежденных врагов Израиля (например, TDNT:400-401; Fuller 1963:72; Legasse 1962; Cranfield 1959). Вполне возможно, что нечто подобное Марк и имеет в виду, учитывая следующие факторы: (1) Мф. 8, 17 усматривает в могущественных деяниях Иисуса исполнение Ис. 53, 4 прежде всякого страдания; (2) окончательная победа и избавление от рабства, предвозвещенные в Ис. 53 (особенно в трактовке Таргума), которые народ обретет, когда Мессия освободит его от язычников и их царей (Ис. 53, 10-12), есть также явление деяний, каковые Яхве-Воин совершает ради своего народа («Я дам Ему часть...» [Ис. 53, 12]); (3) Ис. 53, 12 – единственный текст, составляющий параллель с этими образами в эсхатологическом контексте, особенно если учесть, что *skēuē* Марка, судя по всему, в значительной степени вытеснило *skyla* LXX ко времени НЗ (но см. единственное исключение в повествовании Луки о споре о Веельзевуле [Лк. 11, 22], где, судя по всему, евангелист держит в поле зрения Ис. 53, 12 [Legasse 1962]).

### **Б. Ис. 49, 24 в контексте**

Ис. 49 знаменует собой поворотный пункт в повествовании, охватывающем собой главы 40 – 55 (Blenkinsopp 2000-2003:2:71-72; Goldingay 2001:280; ср. Melugin 1976:85). В то время как в Ис. 40 – 48 речь идет о том, что Иаков-Израиль не воспринял с должным отношением весть об избрании Кира Яхве и унижении дочери Вавилона (например, Ис. 48, 1-20), относящиеся к будущему обетования в Ис. 49 – 55 (R. E. Watts 1990a:56-57) касаются страданий и оправдания таинственного раба, который будет содействовать избавлению дщери Иерусалима-Сиона (Mettinger 1983:26; ср. Ceresko 1994: 53-54). Центральным моментом здесь является назначение на служение в Ис. 49, 1-6 (7) (Melugin 1976:70-71; Williamson 1989) нового раба Израиля, который восстановит Иаков-Израиль и будет светом для народов, каковым не был Иаков-Израиль (Ис. 49, 6; ср. Пс. 2?; см. R. E. Watts 1990a:54; Childs 2001:384-85). Это служит поводом для двух речей о спасении под знаком нового исхода в Ис. 49, (6) 7-13.14-26 (Westermann 1964a:366-68; 1964b:121, 132-33; ср. Schoors 1973:106).

Наш текст входит во вторую речь. Здесь Яхве отвечает на жалобу огорченного Сиона-Иерусалима о том, что он якобы забыл его (Ис. 49, 14). Он заверяет Иерусалим в неизменности своей любви (Ис. 49, 15-16) и своего намерения восстановить его стены и вновь заселить его возвращающимися его детьми (то есть изгнанниками [Ис. 49, 19-21], а быть может, и оставшимися в живых из народов [Ис. 49, 20-23]); он обещает возвеличить их и говорит, что цари и царицы будут их питателями (Ис. 49, 22-23).

Но поскольку угнетатели Израиля сильны, эта задача представляется безнадежной. Поэтому Яхве, являя свою несравненность (Kuntz 1997) и вновь употребляя выражения из военного лексикона (ср. Ис. 49, 2; см. Blenkinsopp 2000-2003:2:300), возвращается к обетованию Ис. 49, 9 и задает другой риторический вопрос, имеющий отношение



к Сиону (ср. Ис. 49, 15): «Может ли быть отнята у сильного добыча, и могут ли быть отняты у победителя<sup>21</sup> [*saddiq*] взятые в плен?» (Ис. 49, 24)

Здесь *saddiq* может относиться к Яхве (ср. *Pss. Sol.* 5:3), либо к праведному человеку (*Tg Isa.* 49:24), либо к Вавилону как к объекту праведного суда Яхве (*Goldingay* [2001:288] высказывает мнение, что это слово может относиться и к Персии, которая захватила Вавилон). Присутствием его в тексте объясняется неловкая попытка LXX внести уточнение: «Если кто берет в плен несправедливо [*adikōs*], будет ли он спасен?» В 1QIsa<sup>a</sup> мы находим другое чтение – «пленник тирана» (*ʿrys* [ср. сирийский перевод; Вульгата]), что может указывать на высокомерного врага Израиля – Вавилон (Ис. 48 [например, *Blenkinsopp* 2000-2003:2:315]; ср. *Иез.* 28, 7; 30, 11; *Пс.* 53, 5; 85, 14) или даже, быть может, на самого Яхве, который, в силу своей праведности, охарактеризован в другом тексте как вселяющий ужас (*ʿārīš*) воин, подвизающийся за раба своего (*Иер.* 20, 11-12).

Смысл последующих за стихом слов: «Так говорит Яхве» в Ис. 49, 25 также не вполне ясен: следует ли понимать слово *gam* как определенное «конечно» – «Как бы сильны ни были пленившие Израиля, Яхве спасет свой народ» – или как уступительное «даже если» – «Даже если можно было бы отнять добычу у сильного, никто не отнимет у Яхве народа его» (ср. Ис. 49, 156: «...если бы и она забыла, то Я не забуду тебя»; см. *Schoors* 1973:115)? Хотя значение слово «праведный» здесь объяснить труднее, подавляющее большинство современных толкователей являются приверженцами традиционного чтения: сколь бы сильны ни были пленившие Израиля, сам могущественный Яхве, вне всякого сомнения, избавит народ свой (ср. *Tg. Isa.* 49:25).

Все более настойчиво свидетельствуя о себе самом, Яхве говорит: «я сам (*ʿānōkī*) буду подвизаться за вас» (*Blenkinsopp* 2000-2003:2:315), и: «я сам спасу» (Ис. 49, 25б). Враги Израиля вступят в междоусобную войну (Ис. 49, 26а), так что в итоге всякая плоть узнает, что «Я – Яхве, – традиционная форма самопредставления (*Schoors* 1973:113; *Zimmerli* 1963) – Спаситель твой и Искупитель твой, Сильный Иаковлев» (Ис. 49, 26б). Здесь вновь подчеркивается мысль, проходящая красной нитью через Ис. 40 – 66, о спасительном присутствии самого Яхве-Воина (см. Ис. 40, 3), хотя очевидная связь присутствия Яхве с образом раба, поставленного на служение (Ис. 49, 3), указывает на то, что сам Яхве будет особым образом пребывать с народом посредством исполнителя его воли (Ис. 49, 5г, где сказано, что Яхве – сила [*ischys*] раба).

Все это перекликается со словами пролога о Яхве, который грядет в силе (Ис. 40, 10 LXX: *meta ischyos*; ср. возрастающее акцентирование внимания на силе Яхве в *Tg. Isa.* 40:10; 49:22; 51:5; 53:1), десница которого правит для него<sup>22</sup> (Ис. 40, 10а; ср. Ис. 42, 13), народ которого – его добыча<sup>23</sup> (*šē kārō...ūpēʿullātō* [Ис. 40, 10б]; ср. *Иез.* 29, 18-20; см. *Begrich* 1969:59; *Whybray* 1975:52), и его слава будет явлена всякой плоти (Ис. 40, 5). В главах 1 – 39 Господь Саваоф (*sēbāʾōt*) боролся против Израиля (например, Ис. 1, 7-9.24-25; 2, 12; 3, 1; 10, 23) рукой простертой (Ис. 5, 25б; 9, 126.176.21), а в главах 40 – 55 это выражение встречается прежде всего в пророчествах о спасении

<sup>21</sup> В английском переводе: «праведного». – Прим. перев.

<sup>22</sup> Так – в английском переводе. В Синодальном: «мышца Его со властью». – Прим. перев.

<sup>23</sup> В Синодальном переводе: «... награда Его с Ним и воздаяние Его пред лицом Его». – Прим. перев.

под знаком нового исхода, ибо теперь Бог подвизается за Израиля (Ис. 45, 13; 47, 4; 51, 15; 54, 5; ср. Ис. 40, 26).

Всеобъемлющая важность образа Яхве-Воина становится очевидной в дальнейшем, когда пророчества об окончательном восстановлении Иерусалима (Ис. 60 – 62), составляющие суть Ис. 56 – 66 (Dumbrell 1985; Rendtorff 1984), сопоставляются с двумя текстами о Воине, в которых Яхве, вновь грядущий *meta ischyos* (Ис. 63, 1), возвещает, что он сам будет сражаться за народ свой (Ис. 59, 15б-20; 63, 1-6) (см. Hanson 1979:124-26, 203-5; Polan 1985).

Наконец, следует отметить, что, хотя суды Яхве совершаются над народами, – в первую очередь над Вавилоном, но также и над другими (Ис. 43, 14; 47, 1-47; 48, 14; а также 41, 11-12; 49, 26; 51, 7-8.22-23) – его воинственные действия направлены прежде всего против богов, которые воплощают в себе богатство и власть язычников, и это явствует из речей, в которых звучит осуждение идолов (Ис. 40, 18-20; 44, 9-20; 46, 5-7), и судов над народами (Ис. 41, 1-5.21-29; 43, 8-13; 44, 6-8; 45, 18-25). Яхве, единый властвующий над историей, низлагает идолов и, таким образом, совершает избавление Израиля (Clifford 1980; J. C. Kim 1962; Preuß 1971:208-15).

### **В. Ис. 49, 24 в иудаизме**

Ближайшая параллель Ис. 49, 24 – назидательное изречение *Pss. Sol.* 5:3<sup>24</sup>: «Ибо не возьмет добычи человек от мужа могучего». Имея своим непосредственным источником Ис. 49 или вместе с Ис. 49 происходя из одного общего первоисточника (Ryle and James 1891:54), данный текст служит основанием для заключения, которое делает автор: «Да и кто возьмет из всего, что сотворил Ты, Господи Боже?» Здесь Яхве – сильный, и, вне всяких сомнений, дом его, как утверждает, Марк, не может расхитить никто. Но для Марка, который связывает изгнание бесов и расхищение (*diarpasei* [ср. *LXX: tēmpsetai*]) дома сатаны – деяния, совершаемые Иисусом, – идея заключается в противоположном: дом никакого сильного не может противостать Яхве.

Кроме того, в Ис. 40 – 55 Израиль, как явствует из этих текстов, пребывал в рабстве у народов, и прежде всего – у идолов их, однако в междузаветное время появилось убеждение, что за идолами скрываются бесы (ср., например, Пс. 95, 5 *LXX*; Ис. 65, 3.11 *LXX*; *Tg. Isa.* 65:3, 11; *1 En.* 19:1; 99:7; *Jub* 1:11; 11:4; 22:17; *1 Кор.* 10, 20; Откр. 9, 20; см. Theissen 1983:255-56; Annen 1976:181-82). Таким образом, связывание бесов является сквозной темой различных иудейских эсхатологических традиций (например, *1 En.* 10:11-12; 54:3-5; 69:28; ср. Ис. 24, 21-22; Откр. 20, 1-3; см. также *1 En.* 10:4-5; 21:1-6; *Jub* 10:7-9; см. Hiets 1985:235-37). Согласно *T. Levi* 18:12, во время избавления «...Велиара он свяжет» (возможно, эти слова относятся к Мессии-священнику [18:2-3]), а в *T. Zeb.* 9:8 (b, d, g) сказано, что «Господь... заберет пленных у Велиара» (ср. *T. Sim.* 6:6; *T. Dan* 5:10-13; *T. Zeb.* 9:8).

Подобным образом, в 1QM XII, 10-14; XIX, 2-8 Яхве изображен в конце времен как воин, который берет свою добычу (Ringgren 1963:152-66; van der Osten-Sacken 1969). В 11Q13 воин Мелхиседек, который, как принято считать, есть небесное существо,

<sup>24</sup> В русском переводе 5:4. – Прим. перев.

но, возможно, является человеком и мессией (Rainbow 1997), творит суды Божьи в согласии с истинами о владычестве Бога в Ис. 52, 7 и восстановлении Сиона в Ис. 61, 2-3 (de Jonge and van der Woude 1965–1966), и он совершает это, избавляя Израиля от руки Велиала и всех духов его. В Свитках Мертвого моря это трактуется в основном в терминах очищения от скверны (Pimental 1988).

Подобные идеи часто находят выражение в образах, взятых из Книги Исаии, и их можно найти и в других текстах; в них они связаны либо с Яхве (Прем. 5, 16-23; Сир. 35, 22–36, 17; *T.Mos.* 10:2-6), либосмессианским исполнителем воли его (*Pss.Sol.* 17:23-39; *2 Bar.* 39-42; 72-74; *1 En.* 37-71; *3 Езд.* 12, 31-34; 13; Филон Александрийский, *Rewards* 91-97; ср. 1Q28b V, 27; 1Q28a II, 11-12; 4Q161), которые освободят находящихся под властью сатаны. *Псиқта де-рав Кахана* 17:4-5, где приводятся слова из плача Сиона (Ис. 49, 14) в связи с образами четырех зверей Дан. 7, связывает Рим и Вавилон и влагает в уста Даниила вопрос о том, до каких пор десница силы Бога будет связана, на что Бог отвечает: «Когда я дам свободу детям моим, я дам свободу деснице моей».

### ***Г. Использование Ис. 49, 24 в Евангелии от Марка***

В описании этого спора, в котором противостояние достигает наивысшего напряжения, мы находим ясное утверждение Марка о том, что власть Иисуса над бесами – это нерушимое владычество Бога; этой властью он возвещает победу над сатаной и сокрушает его господство над человечеством (в *Jub.* 10:6-7 связанные злые духи не могут господствовать над людьми [см. Кее 1967:245]). В нескольких текстах из Свитков Мертвого моря выражено чаяние окончательного очищения от всякой скверны, и в этой связи отмеченное ранее подчеркивание у Марка власти Иисуса над нечистыми духами (см. комментарий на Мк. 1, 10 выше) обретает еще большую значимость.

Однако Исаиин горизонт Евангелия от Марка дает нам основание говорить с большей определенностью: сам Яхве-Воин, расторгнув небеса и сойдя на землю в лице человека Иисуса (ср. Ис. 63, 5-6; также Ис. 64, 1 в Мк. 1) теперь совершает под знаком нового исхода долгожданное избавление своего народа от рабства (R. E. Watts 2000:149-50). В избавлении Израиля, которое у Исаии совершал сам Яхве, исполнителем воли Божьей был поставленный Богом на служение раб Израиль (Ис. 49, 1-6 [7]), который должен был исполнить то, к чему был призван народ (Ис. 42, 1-7 [9]), и вызволить слепого и глухого Иакова-Израиля из заключения (Ис. 49, 5-6а, 9; ср. Ис. 42, 7.22). Так и у Марка – избавление Израиля от сильного, сатаны (Ис. 49, 24 в Мк. 3), совершается через Иисуса, который в своем крещении, под расторгнутыми небесами, был поставлен на служение как истинный раб Израиль (Ис. 42, 1 в Мк. 1).

Кроме того, то, что Марк заостряет внимание на том обстоятельстве, что Иисус создает новую семью во имя свое (Кее 1977:109; van Iersel 1999; ср. 1974 Lambrecht), может стать еще более знаменательным. В Ис. 49 – 66, как и в различных традициях, связанных с Пс. 2, в центре внимания находится совершаемое Яхве избавление Сиона. Как мы отметили, этот мотив особенно ярко выражен в Ис. 49, 18-21, отрывке, который непосредственно предшествует нашему тексту и в котором пророк призывает Сион возвести очи и узреть, как дети его возвращаются к нему (ср. Ис. 60, 4; см. Marcus 1999:286). В Евангелии от Марка новая семья Сиона приходит к Иисусу, а не

к делегации книжников из Иерусалима, которые появляются здесь впервые у Марка. Как ни странно, вместо того чтобы откликнуться на обращенный к Иерусалиму призыв возвещать благовест об избавлении людям Иуды (Ис. 40, 9), книжники пытаются оттеснить Иисуса, обвиняя его в совершении дел, за которые его могли казнить (Malina and Rohrbaugh 1992:200-201).

#### *Д. Богословское значение*

Марк продолжает излагать факты, свидетельствующие о том, что Иисус положил начало долгожданному эсхатологическому новому исходу Израиля из изгнания. Однако, как явствует из литературы междузаветного периода, врагом является уже не Вавилон или Рим и их идолы, а скорее бесы. Рассматривая христологическое измерение текста, следует отметить, что Иисус – не обычный заклинатель, каких было в те времена немало. Изгнание Иисусом бесов, в отличие от подобных действий его современников (ср. Мф. 12, 27 и Лк. 11, 19), особым образом отождествляется со вторжением и могущественным царским владычеством самого Исаиина Яхве-Воина и его раба истинного Израиля. Столь же отчетливо в Евангелии прослеживается мысль о том, что противодействие Иисусу официального Иерусалима является продолжением темы Книги Малахии: неподготовленный Израиль может подвергнуться проклятию Яхве.

– Мк. 3, 29 –

#### *А. Контекст НЗ. Хула на Духа Святого*

Именно об этом проклятии, которое может пасть на Израиль, предостерегает теперь Иисус Евангелия от Марка. Объяснив, в чем состоит смысл совершаемых им изгнаний, Иисус без промедления изрекает (*amēn legō hymin* [здесь так же впервые у Марка]) со властью слова, являющиеся строгим предостережением: такая хула на Духа не может быть прощена.

Для Марка Иисус связан со Святым Духом еще и потому, что он и мессия из рода Давида, и Исаиин раб Яхве, которые оба помазаны Духом, а у Марка в первом «программном» могущественном деянии Иисус именуется Святым Божиим (Мк. 1, 24). Однако, учитывая важность темы противостояния, интересно отметить, что единственное место, где сам Иисус указывает на эту связь, – это данный текст, где нашел отражение спор о Веельзевуле (см. Fitzer 1957:173-74).

Некоторое время назад Ч. К. Бэрретт (1970:104-5) выдвинул смелое предположение, согласно которому ближайшая, если не единственная, концептуальная параллель данному тексту в Священных Писаниях Израиля – Ис. 63, 10: «Но они возмутились и огорчили Святого Духа Его; поэтому Он обратился в неприятеля их: Сам воевал против них» (ср. Lövestam 1968:30-34). Ни в каком другом тексте Священных Писаний Израиля так явно и определенно не говорится о Святом Духе Яхве (Ис. 63, 10-11; ср. Ис. 63, 14; Пс. 50, 13); в Евангелии от Марка о нем также упоминается нечасто, но следует отметить, что в первых главах Евангелия он фигурирует только в связи с крещением Иисуса (Мк. 1, 10-12) – причем Марк видит в явлении Духа ответ Яхве на сетование Ис. 63, –

и здесь о нем евангелист говорит потому, что речь идет об источнике несомненной власти Иисуса.

### Б. Ис. 63, 10 в контексте

Поскольку данный текст был рассмотрен ранее (см. пункт «Б» комментария на Мк. 1, 10 выше), здесь будут затронуты только те моменты, которые непосредственно относятся к рассматриваемому вопросу. Употребляя слова и обороты самооткровения Бога в завете в Исх. 34, 6-7 (ср. Пс. 144), пророк вспоминает милости Яхве (*hesed*), его великую благодать (*rab-tûb*) и его милосердие (*rahâmim*) к его народу (Ис. 63, 7). Надеюсь, что его сын Израиль (Исх. 4) не солжет, сам Бог стал спасителем народа (Ис. 63, 8); он сам был с народом в скорбях его и избавлял его (Ис. 63, 9 [трудности, связанные с этим стихом, рассматриваются в работе Blenkinsopp 2000-2003:3:260]; ср. Ис. 63, 1-6). И все же, как хорошо знали израильтяне, ответом на эту дивную благодать было противление (ср. Пс. 77, 40; 105, 33.43), и, огорчив Святого Духа Божьего, они сделали его своим врагом (Ис. 63, 10 [см. 1968 Lövestam]). Именно об этом предостерегал их Бог в Исх. 23, 21: имя Божье пребывает в его вестнике, и он не простит их противления.

Таким образом, пророк считает, что как было в первом исходе, так и во втором. Яхве вновь услышал вопль Иакова-Израиля и пришел, чтобы спасти народ от изгнания (Ис. 40, 1-11). Но израильтяне воспротивились ему, усомнившись в его силе (например, Ис. 41, 1-5.21-29; 43, 8-13; 44, 6-8; 45, 18-25), его любви к ним (Ис. 42, 18-25; 43, 22-28; 50, 1-3) и прежде всего правильности сделанного им выбора относительно исполнителя его воли (Ис. 44, 24-28; 45, 1-4.9-13; 46, 5-11) (см. R. E. Watts 1990a). Яхве вновь стал врагом таких неверных сыновей (Ис. 48, 1.8 [см. Veuken 1983:277]) и впоследствии ожесточил их сердца (Ис. 63, 17), как он поступил некогда с фараоном (но ср. Ис. 42, 18-25; 46, 8-12; 48, 1-5.8; также Пс. 94, 8, где сказано, что Израиль и фараон сами ожесточили свои сердца; см. R. E. Watts 1990a). В отличие от его рабов, они не найдут мира, их имя станет проклятием, и они будут умерщвлены (ср., например, Ис. 48, 22; 63, 17; 65, 11-15; 66, 24; см. Childs 2001:379).

### В. Ис. 63, 10 в иудаизме

Во многих текстах рассматривается вопрос богохульства – хуления Бога, его деяний, его народа и его храма – главным образом, речь идет о хуле, исходящей из уст

#### Мк. 3, 29

... ὃς δ' αὖν βλασφημῆσιν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτήματος.

... но кто будет хулить Духа Святого, тому не будет прощения вовек, но подлежит он вечному осуждению.

#### МГ Ис. 63, 10

וְיִבְרַח יְהוָה מִפְּנֵי יְהוָה וְיִשְׁתַּחֲוֶה לְפָנָיו וְיִשְׁתַּחֲוֶה לְפָנָיו וְיִשְׁתַּחֲוֶה לְפָנָיו וְיִשְׁתַּחֲוֶה לְפָנָיו

#### LXX Ис. 63, 10

... αὐτοὶ δὲ ἠπειθήσαν καὶ παρώξυναν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ καὶ ἐστράφη αὐτοῖς εἰς ἔχθραν καὶ αὐτὸς ἐπόλεμησεν αὐτούς.

#### СП Ис. 63, 10

Но они возмущились и огорчили Святого Духа Его; поэтому Он обратился в неприятеля их: Сам воевал против них.

язычников (например, 4 Цар. 19, 4-6.22; 1 Мак. 2, 6; 2 Мак. 15, 24; по причине изгнания Израиля: Ис. 52, 5 LXX; 4Q372 I, 11-13; также Иосиф Флавий, *Прот. Апиона*. 1.59, 223; 2.143; *Иуд. древн.* 3.307), но также и неверных израильтян (Ис. 66, 3 LXX; Сир. 3, 16; CD-A V, 11b-12, где говорится о тех, кто оскверняет свой святой дух языком богохульным; 4Q396 III, 10; *Sipre Num.* 112; *b. Pesah.* 93b). В других текстах говорится о тех грехах, которые не могут быть прощены в силу покаяния (например, *Sipre Deut.* 328: «Святой, да будет благословен он, прощает все, но за хулу Имени он мстит без промедления» [но см. *Мек. Exod.* 20:7]; согласно *m. 'Abot* 5:18, человеку, который вводит в грех многих, не будет дано «средств к покаянию»).

Также довольно широко было распространено мнение, что не весь Израиль верен и что пришествие Бога обернется осуждением для тех, кто отверг его завет (ср., например, 1QS V, 10-13; CD-A VII, 9-VIII, 3; 1QH<sup>a</sup> VII, 18-23; 4Q386; *1 En.* 5:4-8; 79-82; 83-90; *Jub.* 23:8-22; 30:13-23; *3 Езд.* 7, 1-25; 8, 14-18; *2 Bar.* 54:22; см. Elliot 2000), причем, возможно, в среде отступников разгорится междоусобная война (4Q385a 41).

Пользуясь словами и выражениями Ис. 63, 10, Таргум трактует восстание отступников как восстание против «Мемра его святых пророков». Примечательно, что понятие «Мемра», у которого нет даже приблизительного эквивалента в современных языках, занимает важнейшее место в отношениях Бога с Израилем – отношениях, имеющих личный характер; это не статическое понятие, оно служит отражением динамической связи между Богом и Израилем (Chilton 1987:xv-xvi). Таким образом, согласно *Tanh. Lev.* 10:2, идолопоклонство Израиля (4 Цар. 17, 9) привело к тому, что Бог перестал являть народу милосердие и благость (Исх. 34, 6), превратился в его врага (Ис. 63, 10) и отверг его (Ос. 9). Толкуя Еккл. 3, 1-8 в контексте истории Израиля, *Eccles. Rab.* 3:10 усматривает в Ис. 63, 10 время войны, когда «Он... Сам воевал против них». Особенно интересны в этой связи некоторые более поздние традиции, сравнивающие наказание Израиля в контексте *lex talionis* («око за око») с грехом народа; так, в одном источнике сказано: «Они грешили против того, кто известен как “Он”, ибо написано: “они солгали на Господа и сказали: нет Его”<sup>25</sup> [Иер. 5, 12]; и они были поражены тем, кто известен как “Он”», – а далее приводится цитата всего стиха Ис. 63, 10 (*Pesiq. Rab.* 33:13 [также *Lam. Rab.* 1:57; *Pesiq. Rab Kah.* 16:11]).

### Г. Использование Ис. 63, 10 в Евангелии от Марка

Для Иисуса Евангелия от Марка изгнание им бесов – это прежде всего деяние Святого Духа Яхве (ср. «святые пророки» Таргума). А принимая во внимание понятие «Мемра» Таргума, служащее отражением отклика Израиля на деяния Божьи, можно сделать вывод: приписывать власть Иисуса сатане означает «солгать на Господа», сказав: «Это не Он» (например, *Pesiq. Rab.* 33:13) и, таким образом, превратить Бога во врага. Переключка с Книгой Исаии вновь совершенно очевидна: это новое сошествие Духа «было воспринято точно так же, как и прежде», а поскольку «это окончательное, эсхатологическое спасительное деяние Божье, те, кто решительно отвергает его, по логике вещей, не найдут спасения» (Bartlett 1970:105). Мы можем вспомнить также Исх. 23 (см. Grundmann 1959:112), текст, в основе которого по крайней мере отчасти лежит Ис. 63 и на который Марк ссылается в начале своего

<sup>25</sup> У автора: «это не Он». – Прим. перев.

Евангелия (Мк. 1, 2). В том тексте законодатель предостерег Израиля об опасности непокорности вестнику Яхве, в ком пребывало его имя, потому что он не простит грех его (Исх. 23, 21). Здесь, в этом новом исходе также не будет прощена (Мк. 3, 29) непокорность Иисусу, в котором как в Сыне Божьем (например, Мк. 1, 11; 3, 11) и носителе его Духа, также пребывает имя Божье и в котором, по Марку, неким таинственным образом, Бог пребывает среди своего народа.

#### *Д. Богословское значение*

Трудно переоценить значение спора о Веельзевуле в Евангелии от Марка. В двух решающих моментах служения Иисуса, в его крещении и здесь, где он намекает на значение наиболее характерного проявления его власти, Исаиино последнее большое сетование играет центральную роль. В крещении ответом на сетование является нисхождение (Святого) Духа Яхве на Иисуса, чтобы творить дивные дела в избавлении Израиля. В споре о Веельзевуле реакцией на это удивительное избавление вновь стало противление. Таким образом, хотя многие толкователи отмечали, что отвергнуть Иисуса, совершителя эсхатологического спасения Божьего, по логике вещей, означает лишиться себя возможности прощения (например, Lövestam 1968:62), ветхозаветные тексты указывают на то, что последствия такого шага будут еще более тяжкими. Официальные власти Иерусалима, огорчив Святого Духа Божьего, ибо ими был отвергнут его вестник, в котором пребывает имя его, находятся в крайне опасном положении: они сами превращают Бога в своего врага.

Странно и глубоко трагично, что, когда истинный Господин Дома изгоняет нечистых духов, последние исповедуют его Святым, или Сыном Божьим, тогда как те, кому было вверено блюсти чистоту Израиля и дома Божьего обвиняют его в том, что в нем нечистый дух (Мк. 3, 30). Памятуя о том, что избавление Яхве своего народа от сильного (Ис. 49, 26) будет сопровождаться междоусобной войной в среде врагов Израиля и что, как только что засвидетельствовал Иисус, дом, разделившийся сам в себе непременно падет, мы можем утверждать: разделения в среде его близких и вождей народа из-за него не предвещает ничего хорошего ни для дома Израиля, ни для дома Божьего, над которым они надзирают (ср. Мк. 13).

Здесь христологическая и экклезиологическая линии сходятся в одной точке. То, что Иисус Марка сам отождествляет себя со Святым Духом, служит продолжением мотива, согласно которому сам Бог Израиля неким непостижимым образом и в особом смысле пребывает в нем. Но это, опять-таки, служит подтверждением мысли о том, что отвергнуть Иисуса означает отлучить себя от общества рабов Божьих.

– Мк. 4, 12 –

#### *А. Контекст НЗ. Назначение притчей*

Впервые упомянув в этом знаменательном споре о Веельзевуле (Мк. 3, 23) о том, что Иисус говорил притчами, Марк переходит к подробному объяснению их места в учении Иисуса, – объяснению, которое, по убеждению многих исследователей, играет ключевую роль в повествовательном замысле Марка (см. Keegan 1994:507). Упомянув о том, что Иисус учил около моря, что, возможно, указывает на исполнение пророчеств Исаии (так считает

Derrett 2001b), он начинает свой рассказ с парадигматической притчи о сеятеле (Мк. 4, 2-9), где подчеркивает значение отклика слушателей, что находит отражение в повторяющемся призыве внимательно слушать (Мк. 4, 3.9.23-24). Важнейшее место в изложении занимает крайне необычная трактовка, которую Иисус дает Ис. 6, 9-10, тексту, имеющему

**Мк. 4, 12**

... ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῆ ἑαυτοῖς.

... так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не понимают, да не обратятся, и прощены будут им грехи.

**МТ Ис. 6, 9-10**

וַיֹּאמֶר לָדֹרֶשׁ וְאֵלֶיךָ הַזֶּה שְׂמַע וְשִׂיב וְאַל תִּבְיֵן  
 תִּבְיֵן וְרָאוּ רְאוּ וְאַל תִּדְעוּ:  
 הַשְׂמַע לְבַהֲעֵם הַזֶּה וְאַזְנוֹ הַכֶּבֶד וְעֵינָיו הַשֵּׁב פֶּן  
 יִרְאֶה בְּעֵינָיו וּבְאָזְנוֹ שְׂמַע וְלִבּוֹ יִבֵּן וְשִׂב וְרַפָּא  
 יִל

**LXX Ис. 6, 9-10**

... καὶ εἶπεν πορεύθητι καὶ εἶπὸν τῷ λαῷ  
 τούτῳ ἀκοῆ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνήτε καὶ  
 βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε ἐπαχύνθη  
 γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τοῖς ὠσίν  
 αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς  
 αὐτῶν ἐκάμμισαν μήποτε ἴδωσιν τοῖς  
 ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσίν ἀκούσωσιν καὶ τῇ  
 καρδίᾳ συνιῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι  
 αὐτούς

**СП Ис. 6, 9-10**

И сказал Он: пойд и скажи этому народу: слухом услышите - и не уразумете, и очами смотреть будете - и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их.

большое значение для всего повествования Марка (Beavis 1989). Иисус, очевидно, хочет сказать, что притчи служат для того, чтобы оттолкнуть и ожесточить внешних. О значении притчей, месте действия, редакции и композиции и других аспектах 4-й главы Марка литературы написано достаточно, но мы заострим внимание на значимости для этого текста шестой главы книги пророка Исаии.

Цитата, конечно, не является дословной. Иисус Евангелия от Марка (1) включает только последний колон<sup>26</sup> Ис. 6, 10, – чтобы подчеркнуть связку «чтобы» или «да не», поскольку в Мк. 3, 1-6 уже был затронут вопрос упорства, или ожесточения сердца (но ср. цитату из Симмаха у Феодорета, в которой также нет Ис. 6); (2) меняет местами члены высказывания<sup>27</sup>, в которых говорится о видении и слышании, возможно, вследствие интереса Марка к видению (обратите внимание на то, что отрывок о пути обрамлен двумя рассказами о чудесах исцеления зрения [Мк. 8, 22-26; 10, 46-52]), но нужно учесть также, что видение составляет центр концентрической структуры в Ис. 6, 9-10 (Landy 1999:71); и (3) меняет формы второго лица на формы третьего лица (что не должно вызывать удивления), принимая во внимание повествовательный характер текста (а быть может, под влиянием Таргума

<sup>26</sup> «Колон – термин, применяемый греческими теоретиками и порою принимаемый современными учеными для обозначения члена высказывания, который определяется с точки зрения его метрической или ритмической организации» (Ж. Марузо. Словарь лингвистических терминов. Издательство иностранной литературы. М. 1960, с. 136. См. также примечание редактора: «Термин *колон* в русском употребляется в значении ритмической группы». Там же). – Прим. перев.

<sup>27</sup> Член (высказывания) (англ. clause) – часть высказывания, способная образовывать единицу, промежуточную между словом и предложением (Ж. Марузо. Словарь лингвистических терминов. Издательство иностранной литературы. М. 1960, с. 337). – Прим. перев.



[см. Chilton 1984:91-98]). Но, что еще важнее, замена Марком словом *aphethē* слова *rāpā'* МТ (LXX: *iasomai*), помогает понять значение «исцеления» МТ (ср. Таргум: *šbq*) и, что весьма примечательно, напрямую связывает назначение притчей с угрозой, звучащей в непосредственно предшествующем споре о Веельзевуле (*ouk echei aphisin* [Мк. 3, 29]) (см. Coutts 1964).

Чрезвычайно важный вопрос касается смысла члена высказывания, в котором фигурирует слово *hina*, в тексте Марка (см. С. А. Evans 1989b:92-99). Многие толкователи считают, что данный член имеет целевое значение, – таково обычное значение этого слова, но его употребление в данном контексте объяснить сложнее (например, Marcus 1986:119-21; С. А. Evans 1989b: 95-106; Räisänen 1990:83; Gundry 1993:202), – таким образом, притчи служат для того, чтобы ожесточить внешних, – зачем же Матфею и Луке было смягчать это значение? Другие исследователи, считая, что такое толкование неприемлемо резкое и что его непросто согласовать со звучащими несколько раз призывами слушать, а также, учитывая, что Марк опускает центральный член, где говорится об огрубении сердца (Ис. 6, 10а), предлагают целый ряд других вариантов трактовки – например, что упомянутое слово представляет собой усеченную конструкцию от *hina plērōthē* (Lagrange 1947; Jeremias 1963:17); что мы имеем дело с ошибочным переводом арамейской относительной частицы (Manson 1948:76-77); что значение члена причинное, а *tēpote* следует понимать как «возможно» (Burkill 1963:112-13; Moule 1969); что значение члена следственное (результативное), а *tēpote* следует понимать как «если» (Chilton 1984:91-98; Peisker 1968); что значение члена повелительное (Cadoux 1941); и что в данном тексте мы сталкиваемся с пророческой иронией в том смысле, что здесь звучит предсказание о неуспехе миссии Иисуса (Hurtado 1983).

### **Б. Ис. 6, 9-10 в контексте**

Трактуется ли Ис. 6, 1-13 как призыв (Clements 1980a; Sweeney 1988:136) или как повествовательный текст о посланничестве (Steck 1972; Vermeylen 1977:191-92; Goldingay 2001) – и то и другое, если понимать в слишком узком смысле, представляется проблематичным (Childs 2001:53; Landy 1999:59n6), – необычное местоположение данного текста по отношению к шести главам указывает на то, что предшествующий материал важен для его интерпретации (Liebreich 1954; ср. Sonnet 1992:231-33).

Главу 1 Книги Исаии обычно трактуют как введение в книгу в целом и в главы 1 – 12 в частности (Clements 1980a:28-29; Sweeney 1988:120-23). Здесь, изрекая слова, вызывающие в памяти текст девтерономического кодекса (например, Ис. 1, 2-3; ср. Втор. 30, 19; 32, 1; но также и другие тексты [Rignell 1957; Roberts 1982; Niditch 1981]), Яхве начинает тяжбу со своими непокорными сыновьями (Ис. 1, 26 [см. Nielsen 1979; Niditch 1981]), которые не хотят разуметь (Ис. 1, 3; главный мотив во всем тексте [Vriezen 1962]). Они, очевидно, убеждены, что еще более ревностное соблюдение религиозных обрядов (Ис. 1, 10-15) избавит их от ран, которым они подверглись, и от опустошения (Ис. 1, 5-9). Но Яхве требует правосудия (Ис. 1, 16-17; ср. Ис. 5, 7-24). Отвергнув его призыв к спасению (Ис. 1, 18-19) – покаяться и вкушать блага земли, – они будут пожраны мечом (Ис. 1, 20), когда Яхве совершит очищение города (Ис. 1, 24-28). Как иссохшие дубравы, в которых

поклоняются идолослужители, они и их дела будут гореть вместе (Ис. 1, 29-31 [см. Wildberger 1972-1982:78]; ср. Ис. 6, 13а: «опять будет разорена» [см. Beale 1991:260-65]).

Следовательно, не считая случайных проблесков надежды (например, Ис. 2, 1-4; 4, 2-6), главы 2 – 5 представляют собой пространное изложение тяжбы и суда. Здесь отчетливо проступают две темы. Во-первых, в тексте сделан акцент на идолопоклонстве и порочной культовой практике (Ис. 2, 6-8.18-20; 3, 3), – данная тема получает существенное развитие в Таргуме (ср., например, Ис. 1, 29; 2, 6; 8, 19 [2]; см. Smolar and Auerback 1983:150-52), где эти грехи названы причиной разрушения Иерусалима (Clements 1980b:425-29). Во-вторых, в том, что закон нарушается, виновны прежде всего вожди Иерусалима, самоуверенность которых заставляет их отвергнуть наставление Яхве (ср. Ис. 1, 10.23-26; 3, 126-15; 5, 18-24; см. Schreiner 1967:149; Sweeney 1988:38-39; Jensen 1973:65-104; R. E. Watts 1990a).

В так называемой Песне о Винограднике (Ис. 5, 1-7) народ сам осуждает себя, а вслед за последним замечанием относительно отказа вождей принять наставление Яхве (Ис. 5, 24), указывающим на то, что произошел полный разрыв отношений (Wildberger 1991:213), звучит последнее из шести «горе тем...», которое напоминает весть о войне, но, как ни странно, здесь войско захватчиков служит орудием суда Божьего (Ис. 5, 25-30) (см. Gitay 1991:116).

Учитывая все, что предшествует рассматриваемому тексту, посланничество Исаии, видящего и слышащего (Ис. 6, 1.3.5.8) то, что сокрыто от слуха и зрения народа, знаменует собой начало исполнения *lex talionis* Яхве (см. Goldingay 2001:60; Childs 2001:57; этот принцип в связи с Ис. 63, 10 в трактовке, изложенной выше, рассматривается, например, в *Pesiq. Rab.* 33:13; также *Lam. Rab.* 1:57; *Pesiq. Rab Kah.* 16:11, где сказано, что за согрешения Израиля оком народ карается слепотой, и дается ссылка на Ис. 3, 16; 29, 10; см. комментарий на Мк. 7, 6 ниже). Поклоняющийся идолам Израиль отверг наставление Бога и отказался разуметь (ср. Ис. 6, 9 и 6, 10а LXX: «Ибо сердце этого народа отяжелело... и очи свои они закрыли»). Восседающий на престоле в храме своем как великий царь Сиона (см. Liebreich 1954; Dumbrell 1984), Яхве, как судья, утверждает выбор, сделанный людьми, выносит им приговор (ср. *b. Roš Haš.* 34b; многочисленные параллели между Ис. 1 и 6 рассмотрены в работе Veuken 2004) – да ожесточатся сердца их (подобно тому, как ожесточилось сердце фараона) – и утверждает их, через слово пророка, в приверженности слепому и глухому образу богов, которых они избрали (Beale 1991 цитирует Пс. 113, 12-16; 134, 15-18: «Подобны им (идолам) будут... все, надеющиеся на них»; ср. Goldingay 2001:61). Уверенные в своей самонадеянной и идолопоклоннической мудрости, вожди Иуды, как и их слепые и глухие боги, будут видеть, но не уразумеют, будут слышать, но не постигнут, доколе земля совсем не опустеет (Ис. 6, 12; ср. Втор. 28, 28; см. далее R. E. Watts 2000:188-93). Это неизменное состояние, очевидно, служит поводом для сетования в Ис. 63, 17 – 64, 10, в котором пророк вопрошает, почему, если города уже пребывают в запустении (Ис. 64, 10), Яхве еще не умилостивился, чтобы избавить людей от ожесточения сердца (Ис. 63, 17).

В следующем далее повествовании, где также сделан акцент на ответственности вождей народа и где рассказывается о том, как Ахаз из «благочестивых» соображений отклоняет приглашение Яхве (гл. 7), посланничество Исаии просто начинает осуществляться (Liebreich 1954; Steck 1972; Childs 2001:59). Нет никакой причины сомневаться в искренности предложения Яхве, однако Ахаз остается непреклонным. Дело не в

том, что он не понимает. Смысл вести достаточно ясен. Он просто отказывается верить, что она может быть истинной, – вот чем, по-видимому, объясняются возражения мудрецов (ср. Ис. 5, 19; см. Fichtner 1951; Jensen 1973:53-58; R. E. Watts 1990a). Его самоуверенный отказ принять первое наставление в форме притчи-имени о спасении (Ис. 7, 3-9) и последующее дарование знамения (Ис. 7, 10-11) влечет за собой то, что ему возвещают еще две притчи, но теперь в них звучит весть о суде и опустошении земли (Ис. 7, 13 – 8, 8) (см. R. E. Watts 2004b:93-102).

Резюмируя сказанное, можно утверждать, что Ис. 6, 9-13 представляет собой судебский ответ Яхве, выраженный посредством притчей в устах его пророка и обращенный к служащему идолам Иуде, чьи заявления о верности опровергаются отказом вождей принять наставления Яхве.

### ***В. Ис. 6, 9-10 в иудаизме***

Тема ожесточения Израиля (то есть, мотивы слепоты и глухоты) не только звучит и в других текстах всей Книги Исаии (например, Ис. 29, 9-10; 42, 18-20; 43, 8; 44, 18; 63, 17), но также проходит красной нитью через все Священные Писания Израиля, начиная с традиций, связанных с исходом (например, Исх. 32, 9; 33, 3-5; 1 Цар. 15, 23; 4 Цар. 17, 14; Неем. 9, 16-29; Пс. 77; Иер. 5, 21-23; Иез. 12, 2-3; Зах. 7, 11-12), и занимает особо важное место во Второзаконии (например, Втор. 9, 6-27; 28, 28; 29, 1-4; 31, 27), тексте, мотивы которого, как мы отметили, находят отражение в начале Книги Исаии, где Бог ведет судебную тяжбу со своим народом. (Кроме того, метафорические образы, отражающие работу органов чувств или нарушение их функций, являются одной из составляющих более широкой библейско-богословской темы, связанной с полемикой против идолопоклонства, которая имеет своим источником мотив образа Божьего Книги Бытия [см. R. E. Watts 2002]).

Особенно интересно то, как более поздние текстовые традиции Ис. 6 трактовали вопрос ожесточения, совершаемого Богом (С. А. Evans 1989b:53-80). В LXX повелительное наклонение<sup>28</sup> («смотрите... слушайте... сделай так, чтобы огрубело сердце») заменено на изъявительное будущего времени («будете смотреть... услышите...» [Ис. 6, 9]) и пассивный аорист<sup>29</sup> («огрубело» [Ис. 6, 10a]), причем последний предварен пояснительным «ибо»<sup>30</sup> («ибо огрубело сердце народа сего»), – таким образом, упор сделан на том состоянии, в каком народ уже пребывал, так что словосочетание «да не» служит отражением желания народа, а не Яхве. LXX не смягчает судебного пафоса текста, как утверждают некоторые авторы, но разъясняет уже отраженные в МТ причины, по которым Бог вершит суд.

С другой стороны, в 1QIsa<sup>a</sup> 6:9 'l становится 'l («потому что»), конечная *n* в *hšmn* Ис. 6, 10 опущена, и текст следует читать как «приведи в ужас», а связующая форма *wlbbw* была заменена на *blbbw*, «пусть оно разумеет» (С. А. Evans 1989b:55-56, вслед

<sup>28</sup> Синодальный перевод, в отличие от английского перевода, которым пользуется автор, в данном случае отражает традицию LXX: «...слухом услышите – и не уразумеете, и глазами смотреть будете – и не увидите». – Прим. перев.

<sup>29</sup> То же. – Прим. перев.

<sup>30</sup> То же. – Прим. перев.

за Brownlee 1964:186). Хотя некоторыми это расценивается как ошибка переписчика (например, Abegg, Flint, and Ulrich 1999), данное сочетание указывает на то, что изменения были произведены намеренно, в согласии с убеждением, что в противоположность тем в Израиле, кто уже слеп и поступает по упорству сердца своего (см. пункт «В» комментария на Мк. 3, 4 выше), члены кумранской общины являются святым семенем (Ис. 6, 13). Здесь впервые в Евангелии от Марка фигурируют термины, обозначающие слепоту и глухоту, и в этой связи примечательно, что, согласно CD-A I, 9-11, изгнанные верные были также подобны слепым, которые ходят на ощупь (ср. Ис. 59, 10). Но Бог, видя искренность сердца их, даровал им Учителя Праведности, и теперь, удалившись в пустыню, чтобы приготовить путь Господу (цитата из Ис. 40, 30 в 1QS VIII 12b-16a; Ис. 1, 2-3 рассматривается в разделе Б.2 выше), они внимают призыву слушать, дабы ходить непорочно всеми путями его, ибо теперь их глаза открыты (CD-A II, 112b-16; ср. 4Q166 I, 8; CD XVI, 1-3 [= 4Q271 4 II, 3-5]). Таким образом, Ис. 6, текст, трактуемый теперь как слово, обращенное к ним, обретает иное толкование и звучит как увещевание «продолжать слушать, потому что можете разуметь... соделай так, чтобы сердце этого народа (тех, кто присоединяется к святому семени) было приведено в ужас (при виде зла), заткни его уши (чтобы ему не слышать зла)... пусть оно понимает... и будет исцелено». Но можно было бы задаться вопросом, допускали ли члены общины какую-либо возможность того, что те, кто уже слеп, избегнут суда; если же нет, это означает, что в данном отношении они также придерживались выраженного в МТ убеждения в том, что непокорные непременно погибнут (ср. те, кто тайно чтит идолов сердца своего, *glwly lbw*) и будут прокляты (1QS II 11-14).

Таргум вводит относительную частицу «которые» (*dšmm'n*: «этим людям, которые слышат, но...») [Ис. 6, 9]) и, так же, как и LXX, представляет слепоту как состояние, в котором люди уже пребывали. Однако, удерживая причинное «соделай сердце грубым», Таргум делает более ясной связь между предшествующей непокорностью и судом Яхве – поскольку они слышат, но отказываются разуметь, их сердца должны стать грубыми – обстоятельство, которым также могут объясняться упомянутые ранее добавления, в которых говорится об идолопоклонстве Иуды. Как мы отмечали ранее, «исцелились»<sup>31</sup> МТ в Таргуме передано как «прощены». Но значение слова *dln*<sup>3</sup>, употребленного в Таргуме (Ис. 6, 10б [МТ: *pen*]), неясно. Если оно целевое («чтобы не»), значит, Таргум воспроизводит причинное значение МТ. Если оно условное, что, возможно подразумевается в *Tg. Isa.* 8:18, согласно которому, при условии, что они увидят и раскаются, определение предать их изгнанию станет недействительным (ср. *Tg. Isa.* 42:19; 57:18-19), то ожесточение совершится над ними, только если они не раскаются – и в этом наблюдается существенное отступление от МТ и LXX. Как и в 1QIsa<sup>a</sup>, под словосочетанием «святое семя» подразумеваются те, кто собран из изгнания. Наконец, в Пешитте, переводе, происхождение которого неясно, как и в МТ в Ис. 6, 9, LXX в Ис. 6, 10 и Таргуме в чтении «прошень» (Ис. 6, 10г), передается в целом тот же смысл, что и в LXX: именно упорство народа приводит к изречению суда пророком.

Таким образом, общая тенденция в рассматриваемых текстах, за исключением 1QIsa<sup>a</sup>, где в центре внимания находятся праведные, состоит не столько в том, чтобы

<sup>31</sup> В Синодальном переводе: «Я исцелил». – Прим. перев.

смягчить резкие утверждения МТ, сколько в том, чтобы разъяснить уже изложенные в нем причины, по которым Яхве ожесточил сердце Иуды.

Не считая этих текстовых традиций, в иудейской литературе относительно немного обращений к Ис. 6, 9-10, но в каждом случае подчеркивается не угроза ожесточения, а обетование прощения (нижеупомянутые тексты рассматриваются в работе С. А. Evans 1989b:137-40). *Мехилта Шмот* 19:2 цитирует Ис. 6, 10 вместе с Пс. 77, 36-38, где говорится о готовности Бога простить неверность Израиля, чтобы («да не» Ис. 6, 10 опущено) огрубение сердца произвело покаяние, а следовательно, и исцеление. Равви Ионафан (*b. Roš Haš.* 17b), очевидно, понимал Ис. 6, 10 в условном смысле (ср. выражающее возможность «если» Таргума), указывая на то, что если бы покаяние совершилось в промежутке между возвешением и судом, то было бы дано прощение – нет никакого намека на намеренное ожесточение, препятствующее покаянию. Точно так же в *b. Meg.* 17b последовательность благословений Амиды – четвертое гласит: «Ты даруешь разумение», а в пятом звучит прошение: «Обрати нас, Отче», – оправдывается порядком изложения материала в Ис. 6, 10: «дабы они, разумея сердцем, не обратились и не исцелились», что указывает на то, что суд должен привести к покаянию (ср. у. *Ver.* 2:3 [V.F]). В том же разделе приводится цитата из Пс. 102, 3-4, чтобы показать, что исцеление и искупление следуют за прощением, а затем приводится Ис. 6, 10 и дается объяснение, что исцеление, о котором идет речь, – исцеление прощения (ср. Таргум). Согласно *S. Eli. Rab.* 3, мысль о том, что Бог может препятствовать покаянию, преподносится как безумие. Напротив, поскольку Исаия знал пророчества о восстановлении (то есть Зах. 2, 8-9; 8, 4), слова, о которых идет речь, надо понимать просто как сарказм, и цель их в том, чтобы привести Израиль к покаянию. Наконец, начало четвертого видения *3 Езд.* (*3 Езд.* 9, 26-37), хотя в нем не делается ссылки на Ис. 6, повествует о том, что Бог посеял закон в сердцах Израиля во время первого исхода (*3 Езд.* 9, 31). Хотя отцы и приняли его, они не сохранили его и погибли (*3 Езд.* 9, 34), а мысль о несправимости грешника в суде над Израилем и составляет наиважнейшую тему данной книги (Elliott 2000:99-107).

### Г. Использование Ис. 6, 9-10 в Евангелии от Марка

Между Ис. 6 и повествованием Марка просматриваются удивительные параллели, хотя это обстоятельство часто оставляют без внимания (см. R. E. Watts 2000:184-210; также Gnilka 1961:205; Schneck 1994:125-27). В Ис. 6 фундаментальной данностью является царственное величие Яхве; в Евангелии от Марка Иисус полагает начало Царству Божьему (об этом упомянуто трижды в материале притчей [Мк. 4, 11.26.30]), а спор о Веельзевуле касается столкновения царств (Мк. 3, 24). В обоих случаях ответом на предложенное Богом спасение является непокорность, скрытая за маской благочестия, особенно непокорность мудрых вождей народа (о вошедшей в поговорку мудрости иерусалимлян говорится в *Lam. Rab.* 1:1; см. Gundry 1993:357).

Таким образом, несмотря на то, что Иисус Евангелия от Марка властно положил начало долгожданному новому исходу, который был возвешен Исаией, он постоянно сталкивается с враждебностью и неприятием (Мк. 2, 1 – 3, 6), которые, в конечном итоге, выливаются в тайный заговор фарисеев и иродиан, имеющий целью лишить его жизни (Мк. 3, 6), когда

же в повествовании впервые появляются вожди из Иерусалима, они открыто обвиняют его в том, что он исполнитель воли сатаны (Мк. 3, 22), что, опять-таки, может привести к его осуждению и смерти. Следующее за этим предостережение Иисуса относительно богохульства (Мк. 3, 29), с его аллюзией на Ис. 63, 10 (обратите внимание также на то, что пророк очень скоро, в Ис. 63, 17, указывает на последующее ожесточение), свидетельствует о том, что народ перешел черту (Мк. 3, 30). Если говорить словами Книги Исаии, то можно сказать: слепые и глухие по отношению к тому, что Иисус воплощает в себе благость и жизнь Торы (см. комментарий на Втор. 30, 15 в Мк. 3, 4 выше), люди сделали Яхве своим врагом. Поэтому, как и в Книге Исаии, Иисус отвечает в притчах (Мк. 3, 23), которые, подобным образом, утверждают внешних в их упорстве и состоянии окончательного осуждения (Мк. 4, 12; 12, 8-12). В этом смысле Евангелие от Марка отражает трактовку МТ, раскрываемую в LXX, Таргуме и Пешитте: состояние непокорности и упорства, в котором уже пребывает народ, ведет к его осуждению. Если пользоваться выражениями CD-A и 1QS, то можно сказать, что сердца людей не искренни (ср. образы почв Марка) и потому они продолжают искать путь ощупью, как слепые. Вывод, который следует из этого, предельно ясен: зрение и слух человек обретает, получив наставление в путях Господа и его Торы, наставление не Учителя Праведности или книжников, но наставление Иисуса, который таинственным образом (Мк. 4, 11) является самим присутствием одного (Бога) и потому в полноте воплощает другое (Тору). Неудивительно, что Иисус завершает свою первую притчу словами «кто имеет уши слышать, да слышит!», поскольку очевидно, что некоторые из его слушателей не таковы (ветхозаветные источники этой формулировки рассматриваются в работе Derrett 2001a).

Однако здесь есть также очевидные отличия и неясности (R. E. Watts 2000:199-205). У Исаии и народ, и вожди – Иуда и Иерусалим – приняли решение, а в Евангелии от Марка этого еще не произошло. Близкие Иисуса, не высказывая своих мнений и не осуждая его, не находятся в том же лагере, что и иерусалимские книжники. Хотя для Марка, пока они не примут осознанного решения и не примут Иисуса, они также остаются в числе внешних (Мк. 3, 31-32), несмотря на то, что его с ними связывают семейные узы (R. E. Watts 2000:202). Великое множество народа (Мк. 4, 1), люди, собравшиеся к нему, очевидно, пока еще не приняли решения, поэтому Иисус дважды призывает их слушать его внимательно. И, конечно, многие люди откликнулись на его призыв верой. Поэтому в притче о сеятеле люди откликаются на возвещаемое слово по-разному. Но главное – и это более всего волнует Марка – принесет ли земля плод или нет, войдет ли человек в число своих, внутренних или он останется чужим, внешним, и именно этого момента касается цитата из Исаии.

Все, как и у Исаии (например, Ис. 7, 9б), сводится к слушанию в вере и покаянии (ср. Ис. 1, 14-15; см. C. D. Marshall 1989). Те, кто так поступает, обретают исцеление и спасение (Ис. 2, 5; 5, 34-36; 9, 24; 10, 52). Тех же, кто отвергает этот путь, кто остается в числе внешних, притчи Иисуса, выраженные словом и делом (ср. «все» [Мк. 4, 11]; см. Blomberg 1986; Guelich 1989:213; и обратите внимание на то разделение, которое произошло незадолго до этого, в связи с изгнанием бесов, совершенным Иисусом), просто утверждают их, как и было во дни Исаии, в их неверии (ср. Мк. 3, 22; 12, 12).

Иисус Евангелия от Марка, возможно, намеренно говоря словами, напоминающими Шема из Втор. 6, 4-5 (Gerhardsson 1968), в последнем споре о работе в день субботний (см. комментарий на Мк. 3, 4 выше) призывает своих слушателей внимательно слушать и учит их,

«сколько они могут слышать» (Мк. 4, 33). Теперь же именно Иисус воплощает в себе то, на что указывала Тора, и его учение, а не сама Тора, оказывается в центре внимания. Он возвещал словом и делом царство Божье, и так же ясно, как светит свеча на подсвечнике (Мк. 4, 21-23), и так же несомненно, как растет посеянное семя (Мк. 4, 26-29), его возвещение осветит состояние сердец его слушателей, а значит, и их судьбы. Если они не воспримут то благо, которое он творит, и ту жизнь, которую он дарует, с покаянием и верой, то даже то небольшое, что они имеют, будет отнято (Мк. 4, 24-25; ср. *b. Ber.* 40a, где выражена подобная идея; совсем не таков был Вартимей, который, хотя и *para tēn hodon* [Мк. 10, 46; ср. Мк. 4, 4], откликнулся на весть Иисуса верой и обрел зрение и спасение). Как в первом исходе израильтяне не сохранили посеянной Торы (3 *Езд.* 9), что привело к осуждению народа, так и теперь, во втором исходе, если люди не воспримут посеянное слово Иисуса, то так же подвергнутся осуждению.

#### Д. Богословское значение

Весть Иисуса, обращенная к Израилю, была неожиданной и потому полной загадок (Мк. 4, 11; ср. 1QpHab VII, 8, 14; см. Beale 1998:215-55; *TDNT* 4:822), какой была и весть Исаии, обращенная к Иуде. И она вызвала ту же негативную реакцию (как и в Ис. 40 – 55 [см. R. E. Watts 1990a]), ярчайшим проявлением чего служит упорство врагов Иисуса в последнем столкновении, происшедшем в синагоге (Мк. 3, 1-6), и в знаменательном споре о Веельзевуле. Если говорить о сотериологическом измерении текста, то следует отметить: в этом отношении притчи не носят ни эзотерического характера, ни фаталистического; скорее, они призваны открыть истины о царстве и помышления сердец слушателей. Они – судебный ответ из уст того, кто полагает начало царственному владычеству Бога, – ответ на упорство сердца и богохульное противление. Кроме того, они также служат предостережением тем, кто, возможно, как и близкие Иисуса, настроен не столь враждебно, но все же пока относится к числу внешних. Если говорить об экклезиологическом измерении текста, то можно отметить: те, кто уверен в собственной мудрости, отвергают слово и деяние Святого Бога (Мк. 1, 24; ср. характерное для Исаии выражение «Святой Израилев») и презирают наставление Яхве-Воина (ср. «Господь Саваоф» [Ис. 5, 24б]). В отличие от тех, кто исполняет волю Божью (Мк. 3, 35), они обнаружат, что «истлеет корень их, и цвет их разнесется, как прах» (Ис. 5, 24a [ср. Мк. 4, 3-6]).

Говоря о христологии, необходимо подчеркнуть: Марк все более и более ясно указывает на то, что в Иисусе свершилось нечто особенное. Яхве наконец ответил на сетование Израиля, долгое время находившегося в изгнании, и нисшел к народу в лице Иисуса. К несчастью, однако, как неоднократно бывало в истории народа, многие ожесточили сердца. Отвергнуть Иисуса означает отвергнуть самого Яхве, отлучить себя от верных в Израиле, избрать смерть и потому принять осуждение (Мк. 11, 13-14.20-23; 12, 9; 13). Но тем, кто будет внимательно слушать, уготована иная участь. Спор о Веельзевуле и материал притчей указывают на то, что эсхатологическое разделение Израиля началось и что все сводится к тому, какой ответ человек даст Иисусу (Мк. 3, 24-25; 4, 11; ср. Ис. 65, 1-13; см. также пункт «Б» комментария на Мк. 3, 29; см. особенно

Elliott [2000:263-73], который обращает внимание на ту значимость, которая придается в различных источниках междузаветного периода личному отклику на призыв Божий).

– Мк. 4, 32 –

### А. Контекст НЗ. Птицы небесные

Четвертая и заключительная притча в разделе притчей у Марка, Мк. 4, 30-32, является вторым подобием царства и третьей притчей, в которой используется образ семени, или зерна. Известно, что семя орхидеи меньше горчичного зерна (Trever 1962), однако, когда иудеи говорили о чем-то малом, они упоминали именно горчичное зерно (см. *m. Nid.* 5:2; *m. Tehar.* 8:8; *b. Ber.* 31a; *Midr. Lev.* 24:2), поэтому данный образ лучше служит раскрытию очевидного смысла истории: хотя царство, начало которому полагает Иисус, кажется в настоящее время малым, оно неизбежно станет больше всех злаков, так что «под тенью его смогут укрываться птицы небесные» (Мк. 4, 32). Эти

образы, как отмечают многие исследователи, служат отражением распространенного в древности на Ближнем Востоке обычая уподоблять великие царства космическим деревьям (Zimmerli 1983:146-47), среди ветвей которых находят убежище птицы небесные – народы (например, Guelich 1989:251; Gundry 1993:230; Marcus 1999:324, 330). Этот образ получает развитие, в частности, в Иез. 17, 23 (восстановленное царство Давида), Иез. 31, 3-18 (Ассирия и фараон) и Дан. 4, 11-12.21 (Навуходоносор). Из этих текстов только в Иез. 17, 23 описано неожиданное возвеличение незначительного поначалу мессианского царства Давида, посредством которого Бог осуществляет свое верховное владычество (ср. Псалмы 1; 2; см. также обсуждение Пс. 2 в Мк. 1, 11 выше).

### Б. Иез. 17, 23 в контексте

Иез. 17, текст, являющийся пророчеством о суде, направленном против Иуды (Иез. 4 – 24), и относящийся к разделу книги, в котором особенно подчеркивается безумие Иерусалима (Иез. 16 – 20)

---

#### Мк. 4, 32

... καὶ ὅταν σπαρῆ, ἀναβαίνει καὶ γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους, ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιάν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηροῦν.

... а когда посеяно, всходит и становится больше всех злаков, и пускает большие ветви, так что под тенью его могут укрываться птицы небесные.

#### МТ Иез. 17, 23

בְּהָר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל אֲשַׁלְּלֵנוּ נִשְׂאָנוּ עֲנָף וְעֵשֶׂה פֶרֶךְ  
הָהָר לְאֶרֶץ אֲדִיר וְשִׁכְנֵנוּ תַּחְתָּיו כֹּל צֶפֶר כָּל־בְּנֵי  
בְּצֵל דְּלִיּוֹתָיו תִּשְׁכְּבֵן

#### LXX Иез. 17, 23

...ἐν ὄρει μετεώρῳ τοῦ Ἰσραὴλ καὶ καταφυτεύσω καὶ ἐξοίσει βλαστὸν καὶ ποιήσει καρπὸν καὶ ἔσται εἰς κέδρον μεγάλην καὶ ἀναπαύσεται ὑποκάτω αὐτοῦ πᾶν θηρίον καὶ πᾶν πετεινὸν ὑπὸ τὴν σκιάν αὐτοῦ ἀναπαύσεται τὰ κλήματα αὐτοῦ ἀποκατασταθήσεται.

#### СП Иез. 17, 23

На высокой горе Израилевой посажу его, и пустит ветви, и принесет плод, и сделается величественным кедром, и будут обитать под ним всякие птицы, всякие пернатые будут обитать в тени ветвей его.

---



(см. Clements 1996:67), представляет собой притчу, напоминающую литературу мудрости, или загадку (Hals 1989:115). В ней пророк обличает царя Иуды Седекию за то, что он нарушил завет, заключенный с царем Вавилона, войдя в сговор с Египтом (ср. Ис. 30, 1-5; 31, 1-3) и, таким образом, нанес оскорбление Яхве, во имя которого он ранее поклялся хранить верность (см. Zimmerli 1979:366; данное вавилонянами имя Седекия означает «Праведность Яхве» [Brownlee 1986:271]). Загадка (Иез. 17, 1-10) повествует о том, как пушистый орел, *nešer* (царь Вавилона), сорвал верхний из молодых побегов (Иоаким) кедра на Ливане (Иерусалим) и перенес его в город торговцев (Вавилон). Затем он насадил семя (дядя Иоакима, Седекия, а потому не побег с кедра) в плодородной области около реки (вероятно, указание на союз последнего с Вавилоном на реке Евфрат), так что оно стало широкой виноградной лозой, ветви которой были обращены к нему. Однако, поскольку виноградная лоза потянулась своими корнями и ветвями ко второму орлу (фараон), она будет выкорчевана и уничтожена. За притчей следует ее толкование (Иез. 17, 11-15) и два слова суда, в которых подчеркивается неверность Седекии прежде всего человеку, с которым он вступил в завет (Иез. 17, 16-18), а затем и особенно – неверность по отношению к Яхве, имя которого он опорочил (Иез. 17, 19-21; ср. Исх. 20, 7; Лев. 19, 2; Мф. 6, 9).

Наш текст относится к заключительному пророчеству о спасении (Иез. 17, 22-24). Подобно тому как поступил исполнитель воли Яхве Навуходоносор (Allen 1994:260), сам Яхве также возьмет нежную отрасль от кедра, но он посадит ее на высокой и величественной горе, чтобы узнали все деревья полевые, что он единственный возвеличивает и унижает (Иез. 17, 24; ср. 1 Цар. 2, 7; Пс. 17, 28; 74, 8; 146, 6; Ис. 2, 2-17; 57, 15). В данном повествовании соединены образы (1) райского космического божественного древа (ср. Ос. 14, 5-7 [обратите внимание на Иез. 17, 23; кедры не приносят плодов]; см. Allen 1994:261) и (2) горы Яхве Сиона, – что служит косвенным указанием на храм (Иез. 20, 40; 40, 2; ср. Иез. 28, 11-14; Пс. 47, 1-2; Ис. 2, 2; Зах. 14, 10; см. Eichrodt 1970:228; Brownlee 1986:273) – с (3) образом мессианского обетования (Иез. 34, 23-24; 37, 24-25) относительно нежной отрасли, или ветви (*htr/šmh*) дома Давидова (ср. Ис. 4, 2; 11, 1; Иер. 23, 5; 33, 15; Зах. 3, 8; 6, 12; см. Zimmerli 1979:367; величие, положение, место на высокой горе, и птицы, отдыхающие под деревом и обитающие в тени его, – *toroi* царства [Metzger 1991:215-16, 200-203]).

То, что здесь не упоминаются образы виноградной лозы, фигурировавшие в тексте ранее, и то, что слова об унижении и возвеличении в Книге Иезекииля можно найти только в грозном слове против Седекии (Иез. 21, 30-32), свидетельствует о том, что речи пророка направлены также против вождей Иуды (Zimmerli 1979:368) и что это обетование о чудесной и полной перемене порядка вещей, а также о возвеличении над всем миром уготовано только законному наследнику (Иез. 21, 32). С пришествием этого наследника отрасль Давида станет великим космическим древом Яхве, насажденным на его святой горе, и оно пустит ветви, в тени которых найдут покой (Иез. 17, 23) всякие птицы (то есть все народы [ср. Иер. 31, 1-9; Дан. 4, 11-12.21]).

Таким образом, в центре внимания здесь – попытки неверных вождей Иуды избежать праведного суда Бога, обрекшего их на изгнание. Бог обратит злое безумие Седекии против него самого (Hals 1989:117). При этом, во время благоутробное, Бог насадит

избранную мессианскую отрасль, и она станет великим деревом, так что все узнают, что он единый возвеличивает и унижает.

### **В. Иез. 17, 23 в иудаизме**

Образ дерева фигурирует в нескольких текстах, относящихся к Свиткам Мертвого моря. О Ное говорится как о «великом кедре... стоящем... на вершине гор» (1QарGen ar XIV, 9-17; ср. XIX, 14-20, где Авраам уподоблен кедру; согласно Филону Александрийскому [*Sobriety* 65-66], Сим – корень Авраама), и, в согласии с библейской традицией, различные народы также представлены в образе деревьев (4Q552 1 П; ср. 4Q553 6 П). Особенно интересен текст 1QH<sup>a</sup> XIV, 14-17 и XVI, 5-9, в котором об Израиле говорится как о месте, где растут различные деревья. Из них лишь некоторые – деревья жизни, которые сокрыты среди других и которые олицетворяют сообщество праведных – насыщаются водами соседнего источника (ср. Пс. 1; *Pss. Sol.* 14:3-4; Пс. 91, 13; Ис. 61, 3). Именно среди них растет охраняемая и скрываемая отрасль (*nēšer* [Ис. 11, 1]), дабы стать великим деревом, тень от которого распространяется по всей земле и в ветвях которого вьют гнезда все птицы. Здесь образ дерева соединен с образами огня и света (возможно, под влиянием рассказа о неопалимой купине): в огне сгорают грешники, включая тех в Израиле, которые отвратились от праведности (Иез. 14, 18-19).

В 1 Ен. 10:16 выражено чаяние того, что явится растение справедливости и праведности, после которого все народы будут поклоняться Богу, а нечистота, грех, насилие и страдание будут удалены от земли. Образы леса, или дерева, и виноградной лозы получают развитие в 3 Езд., где Израиль – одна виноградная лоза, избранная из всех лесов на земле (3 Езд. 5, 23), хотя, опять-таки, от нее сохранится только эсхатологический остаток (3 Езд. 9, 21). Подобную трактовку мы находим и в 2 Вар. Напротив большого леса выросла виноградная лоза (ср. Иез. 17, 6-7; Пс. 79, 9-16), из-под чьих корней вытекает источник, который, достигая леса, становится большим потоком, что вырывает с корнем все деревья, кроме единственного большого кедра, который, в конечном счете, сгорает, лоза же остается и разрастается по всей равнине (Иез. 36, 1 – 37, 1). Далее изложено толкование: деревья леса олицетворяют различные народы, оставшийся кедр – четвертое, наиболее злое царство (Рим [ср. Дан. 2; 7]), а виноградная лоза и источник служат образами помазанника Яхве (Иез. 39, 6 – 40, 5). Но здесь также благословение уготовано только верному остатку Израиля (Иез. 42, 2; ср. Иез. 40, 2; см. Elliot 2000:343-44).

Таргум говорит яснее относительно мессианской природы отрасли («дитя от царства дома Давидова» [17:22]) и объясняет величие дерева в категориях откровенно воинственной риторики: «Он соберет воинства и построит крепости и станет могущественным царем» (17:23a). Высота гор Израиля становится храмовой горой (17:23a; ср. у. *Sanh.* 11:3 [I.A], где сказано, что по этой причине храм может быть построен только в самой высокой точке земли), а птицы и все пернатые, которые находят убежище в его тени, суть «праведные... и смиренные» (17:23b).

Как и у Иезекииля, птицы небесные служат олицетворением языческих народов (1 Ен. 90:30; *Midr. Ps.* 104:10-13). Слово «обитать»<sup>32</sup> (*kataskēnoun* [Мк. 4, 326]) употребляется в контексте эсхатологического собрания народов во главе с Израилем (Зах. 2, 15 LXX; некоторые рукописи *Jos. Aсен.* 15:6; см. Marcus 1999:324).

### Г. Использование Иез. 17, 23 в Евангелии от Марка

Притча Иисуса и ее контекст в Евангелии от Марка обнаруживают несколько параллелей с Иез. 17, из которых немаловажные тексты относятся к тому же жанру. Первое предложение Марка связывает все с контекстом того ответа, который дает Бог на факт вавилонского изгнания народа. Глас с небес глаголет о том, что Иисус – мессия из рода Давида (ср. мессианские коннотации образа Сына Человеческого Дан. 7, 13 в Мк. 2, 10 и апеллирование в Мк. 2, 23-25 к поступку Давида в 1 Цар. 21, 1-7), возвещающий о начале царства Божьего, тайна которого и составляет предмет этой самой притчи (Мк. 4, 30; ср. Мк. 4, 13 и притчи Марка в целом [см. Hooker 2000]). И только в Иез. 17, 22-23 сочетаются мотивы незначительного начала и достигаемого в конечном итоге величия и заостряется внимание на образах ветвей и тени для птиц небесных (ср. Иез. 17, 23 LXX *hupo tēn skian autou*) в контексте деяний Бога. Принимая во внимание различные традиции, упомянутые выше, которые были связаны с такими образами и характерными языковыми коннотациями, отражающими идею царства, – образы дерева, величия, птиц и ветви (Metzger 1991), – разумно предположить, что здесь имеет место не просто противопоставление. Царство, которое возвещает Иисус, заключается также в том, что Яхве, во время благоугодное, насаждает отрасль Давидова кедра. А если в поле зрения находятся традиции, связывающие гору с храмом, то оно будет теснейшим образом связано с храмом и Иерусалимом (см. комментарий на Пс. 2 в Мк. 1, 11 выше), что еще более усиливает всю серьезность противостояния Иисуса и иерусалимских властей.

Однако, как уже можно ожидать после прочтения нескольких глав Евангелия от Марка, здесь есть и существенные отличия. Иезекиилева отрасль взята с высокой вершины великого кедра. Иисус Евангелия от Марка говорит о крошечном, почти незаметном горчичном зерне, которое – и это вполне естественно – становится со временем не могущественным деревом, а всего лишь кустом. Причем кусты горчицы являются однолетними растениями; мало того, птицы не находят в них места для витья гнезд. Хотя эти различия могут быть просто вполне объяснимым следствием употребления гиперболы (см. Huffman 1978:211-12), они также могут свидетельствовать о том, что здесь слова Иез. 17 исполняются в ироническом смысле. В согласии с тайной царства и в противоположность великолепию образов деревьев Книги Иезекииля и более поздних иудейских текстов, великий космический кедр, сопоставимый с другими того же рода (например, с фараоном, как отмечалось выше) и насажденный на космической горе Яхве, оказывается вместо этого лишь самым большим из всех кустов (см. Funk 1973; Scott 1981:71-73). В отличие от Таргума, где царь из рода Давида собирает великое воинство, Иисус Евангелия от Марка берет крест. Таким образом, его царство является великим только в том смысле, что это царство распятого Мессии, а не правителей мира

<sup>32</sup> В Синодальном переводе: «укрыватья». – Прим. перев.

сего, и потому оно дарует подлинную защиту от жажды власти, которой одержимы великие (Мк. 8, 31-38; 9, 35-37; 10, 35-45) как в Израиле, так и среди народов, к которым будет обращено это евангелие царства (Мк. 13, 10). И как в Таргуме птицы олицетворяли праведных и смиренных, так и у Марка праведные, обретающие убежище, – это те, кто исполняет волю отца, слушая учение Иисуса (Мк. 3, 34-35; 4, 9).

Наконец, каждая из притчей в этой главе содержит некоторый элемент предостережения – это не должно вызывать удивления, если мы помним, что собственно послужило поводом для их произнесения (Мк. 3, 20-34). В парадигматической притче о сеятеле ясно говорится о том, что постигнет человека, который не будет внимать Иисусу. Притча о свече свидетельствует о разоблачительной силе учения Иисуса и опасности потери того малого, чем обладает человек (ср. 1QH<sup>a</sup> XIV, 18-19, где дерево становится разоблачающим светом и пламенем, пожирающим народы и неверного Израиля). Принимая во внимание контекст предшествующих глав Евангелия от Марка и идею суда, занимающую столь важное место в тексте Иезекииля, разумно предположить, что именно это и имеется здесь в виду. Быстро растущее семя горчицы служит иллюстрацией не только таинственного возрастания царства, но также неотвратимости приближающейся эсхатологической жатвы, которая наступит непреложно и неожиданно, когда Бог повелит пустить в дело серпы (Иоил. 3, 13; Откр. 14, 14-19) (например, 3 Езд. 4, 36-37; 4, 40-43; 2 Вар. 22:5-6; ср. Мк. 13, 14-23). Только Бог единый возвеличивает и унижает, иссушает и делает цветущим (Иез. 17, 24), и он обращает лице свое против тех, кто подвергает сомнению его имя, по неверию пренебрегая его путями.

#### *Д. Богословское значение*

Хотя эта притча и небольшая, не следует преуменьшать ее значения, ибо она занимает последнее место в ряду других притчей, – ее значимость осознается особенно тогда, когда она читается в свете всего изложенного ранее в Евангелии. Сами притчи появляются в тексте в связи с тем обстоятельством, что в числе противников Иисуса оказываются представители различных властных группировок: фарисеи, иродиане, законники из Иерусалима; мало того, к этому лагерю примыкают даже его близкие. Даже если до сих пор Марк ничего не говорит явно о мессианских ожиданиях Израиля, ни Иисус Марка, ни его последователи особо не воспринимаются как те, в ком исполняются мессианские чаяния народа. Тем не менее отвергнуть весть Иисуса означает допустить серьезную ошибку. В конце концов, это – семя, которое насадил Бог и в тени которого в конце времен народы обретут помощь и покой. И так как Сын Человеческий пришел не для того, чтобы ему служили, но чтобы послужить (Мк. 10, 45), великий Давидов кедр надежды ВЗ становится в руках Иисуса самым большим из всех кустов. Говоря об экклезиологическом горизонте текста, можно отметить: как явствует из различных традиций более позднего времени, дерево, или куст Яхве служит образом верного Израиля в противоположность отступникам. Кроме того, те, кто думает обрести избавление неверием в силу имени Яхве или, надо полагать, противодействует Яхве, возвеличивающему своего избранного, – для Марка это те, кто не внимает словам Иисуса, – будут унижены.

### А. Контекст НЗ. Как овцы, не имеющие пастыря

Как и четыре притчи (Мк. 4, 1-34), следующие четыре удивительных притчи-действия (Мк. 4, 41; 5, 15.33.42; ср. Ис. 64, 3) также сближают Иисуса с образом Яхве-Воина, который полагает начало Исаиному новому исходу Израиля (Мк. 4, 35 – 5, 43; ср. Ис. 3, 11-13; 64, 5-7; 65, 1-7.19-20; см. R. E. Watts 2000:157-66; 2004с). Но теперь пришла очередь изумляться Иисусу – Он дивится неверию обитателей его родного города, нежеланию воздать ему честь, которой он достоин как пророк, а также подозрительности и неприязни, с которыми люди относятся к нему (Мк. 6, 1-6а). Эта заключительная сцена служит финалом предшествующих событий – отверженный впервые всей иудейской общиной Галилеи, Иисус наконец оказывается в состоянии, когда может сделать для людей лишь немного (см. Marcus 1999:380), – а также предваряет собой (1) послание Двенадцати ко всему народу (Мк. 6, 6б-13) и (2) парадигматический шаг Ирода, отвергнувшего и казнившего пророка Иоанна (Мк. 6, 14-29). Подкупному неудачнику царю Ироду, который пирует у себя во дворце и беспокоится только о своем положении и о галилейской знати, резко противопоставлен Иисус. Вместе со своими учениками он тайно удаляется в пустынное место (Мк. 6, 30-31; ср. Мк. 1, 3.12-13); к нему, естественно, приходят толпы людей, и он являет им милосердие и учит их, ибо они были «как овцы, не имеющие пастыря» (Мк. 6, 32-34). Последняя фраза – почти дословное воспроизведение Чис. 27, 17 (ср. 3 Цар. 22, 17; 2 Пар. 18, 16), а сразу следующее за этим событие, когда Иисус насыщает толпы в пустыне (Мк. 6, 35-44) служит дополнительным штрихом в картине исхода и нового исхода.

### Б. Чис. 27, 17 в контексте

Чис. 27, 12-23 относится к большому отрывку книги, в которой рассказывается о событиях времен завоевания земли (Чис. 26, 1 – 36, 13), а в самом этом тексте содержится рассказ о выборе преемника Моисея (Milgrom 1989:172). Поскольку в предшествующих текстах рассматривались вопросы наследования земли (Чис. 26, 1 – 27, 11), естественно возникал вопрос о том, как будет осуществляться преемственность в управлении народом, когда он будет входить в свое наследие (ср. Num. Rab. 21:13).

В Чис. 27, 12-14 Бог напоминает Моисею, что вследствие непокорности, проявленной в Мериве, он утратил право ввести Израиль в землю обетованную, поэтому Моисей просит, чтобы Господь назначил преемника, который, пользуясь военным лексиконом, «выходил бы пред ними... выводил бы их и... приводил бы их», чтобы они не были «как овцы,

---

Мк. 6, 34

...ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα.

...как овцы, не имеющие пастыря.

МТ Чис. 27, 17

בְּצֵאן אֶשְׂרָאֵל לֹא־יָדָעוּ מִי־הֵם רֹעֵה

LXX Чис. 27, 17

...ὡσεὶ πρόβατα οἷς οὐκ ἔστιν ποιμήν.

СП Чис. 27, 17

... как овцы, у которых нет пастыря.

---

у которых нет пастыря» (Чис. 27, 17; ср. Нав. 14, 11; 1 Цар. 18, 13.16; 29, 6; *Tg. Onq.*; *Tg. Ps.-J.*; *Sipre Num.* 139; см. Plöger 1967:178-81). Бог избирает Иисуса Навина, в котором есть дух (Чис. 27, 18; слово «дух» неопределенное [ср. Таргум: «дух пророчества»]), хотя ясно дает понять, что он не равен Моисею. Исполненный духа премудрости (см. Втор. 34, 9), Иисус Навин, тем не менее, обретает только часть от *hōd* («величие», «власть») Моисея и, в отличие от Моисея, он не получает божественного водительства непосредственно, но должен предстать перед священником, который посредством урима сообщит решение Яхве относительно священной войны (Чис. 27, 21; ср. 11Q19 LVIII, 15-21). Таким образом, с одной стороны, непокорность Моисея влечет за собой то, что он не может ввести людей в их наследие, с другой стороны, Израиль действительно войдет в наследие, но сделает это под водительством воина Иисуса Навина, который, однако, занимает подчиненное по отношению к Моисею положение.

### В. Чис. 27, 17 в иудаизме

Пастырство с давних времен служило образом правосудия и благодати богов, а потому и царей, в попечении об их людях (Vancil 1992); в ВЗ и в более поздней иудейской литературе образ пастыря также является общей метафорой попечения Божьего (например, Быт. 48, 15; 49, 24; Пс. 22, 3; ср. Пс. 79, 2; Иер. 13, 17; Мих. 7, 14; *Num. Rab.* 23:2) об Израиле и заботы вождей о Божьем народе (например, 2 Цар. 5, 2; Иер. 2, 8 LXX; 3, 15; 10, 21; 23, 1-8; 25, 34-38; Иез. 34, 23; 37, 24; Мих. 5, 4-5; Зах. 11, 4-17; CD-A XIII, 9; 2 *Bar.* 77:13-15; *Exod. Rab.* 41:7). Во вселенском масштабе, согласно Филону Александрийскому, Бог, как пастырь, управляет мирозданием посредством своего верного разума, своего первородного сына (*Agriculture* 51), и это, говорит Филон, цитируя Чис. 27, 17, особенно справедливо в отношении людей (*Posterity* 67-68), для которых разум верный – закон. Для раввинов Иосиф, как пастырь, правит миром, подавая пропитание во времена великого голода, описанного в Быт. 41 – 47 (*Gen. Rab.* 91:5).

Данная метафора используется в особенности в текстах, связанных с исходом народа под водительством Яхве (Пс. 77, 52-55.70-72; ср. Исх. 15, 13.17) и исполнителей его воли Моисея и Арона (Пс. 76, 21; Ис. 63, 11), как следствие, она становится ключевым образом в Исаином новом исходе. В программном прологе Исаии могущественный Яхве-Воин предстает как кроткий пастырь, который заботится о своем стаде, возвращающемся домой (Ис. 40, 11 [см. пункт «Б» комментария на Мк. 1, 2-3 выше]). Хотя Кир назван пастырем Яхве (Ис. 44, 28), именно его истинный раб Израиль, недавно поставленный на служение (Ис. 49, 1-6 [7]); образ раба-Моисея рассмотрен в работе Hugenberg 1995; Baltzer 1999:19-22), вновь, как некогда Иисус Навин, разделит землю (Ис. 49, 8г; ср. мессия из рода Давида в *Pss. Sol.* 17:28; см. Blenkinsopp 2000-2003:2), на высотах которой будет пасти стадо сострадательного Яхве (Ис. 49, 9б-10) во исполнение обещанного избавления рукой Воина (Ис. 49, 14-26 [см. пункт «Б» комментария на Мк. 3, 27 выше]). Возможно, именно поэтому образ Яхве-Воина, который также является пастырем, согласно Ис. 40, 11, связывается с образом Учителя Праведности (4Q165 1-2, 2-3).

Согласно более поздней раввинистической традиции, Моисей был испытан как пастырь овец, прежде чем ему было позволено пасти народ Божий (Филон Александрийский, *Moses* 1.60-62; *Exod. Rab.* 2:2), а согласно *Exod. Rab.* 3:6 (ср. 2:2), Моисей показал себя достойным этого звания потому, что его волновала участь страждущего Израиля. Та-

ким образом, как верный пастырь, ставший в проломе за свой народ (*Esther Rab.* 7), он вел Израиль прочь от греха (*Exod. Rab.* 24:3), хотя именно единый пастырь Яхве даровал Израилю устную и письменную Тору (*b. Hag.* 3b; *Num. Rab.* 13:15-16; 14:4; *Eccles. Rab.* 12:10) и совершил могущественные деяния ради народа (*Num. Rab.* 23:2 на Пс. 76, 21).

Говоря о фразеологии, используемой в Чис. 27, 17 в частности, следует отметить: идиома «выводить и вводить» (формы *Niphil* [Чис. 27, 17б]) употребляется в Библии, кроме данного теста, только тогда, когда речь идет о царских полномочиях Давида (2 Цар. 5, 2; ср. 1 Пар. 11, 2). Ведя за собой воинства Израиля, Давид сделал то, для чего был избран Саул, но что, в конечном счете, не смог совершить (ср. 1 Цар. 8, 20; см. Grønbæk 1971:249). Как тот, кто успешно завершает завоевание, Давид предстает как истинный преемник Моисея (см. Milgrom 1989:185). Эта связь подкрепляется тем фактом, что оба они были прежде пастухами, прежде чем обрели пастырское, в метафорическом смысле слова, призвание в Израиле (см. *Exod. Rab.* 2:2-3). Памятуя о таком образе царского призвания, мы понимаем, почему, когда цари Израиля не исполняли своих обязательств, принятых по завету, люди, вверенные их попечению, оказывались в состоянии, о котором с опасением говорил Моисей, – они становились как «овцы, не имеющие пастыря», а учитывая исходный контекст завоевания, такое состояние является естественным следствием поражения на поле битвы (3 Цар. 22, 17 = 2 Пар. 18, 6; Иер. 50, 6-7; Иудифь 11, 19; ср. Иез. 34, 5).

Сопутствующие мотивы пастырства Давида и Яхве в контексте исхода и нового исхода соединяются в Пс. 77 и Иез. 34. Первый, в контексте памятования о власти Яхве над морем и его попечении о народе в пустыне (Пс. 77, 12-20), находит выражение в радости о том, что Яхве взял Давида от доящих, чтобы ему быть пастырем Израиля (Пс. 77, 70-72; ср. образ дойных<sup>33</sup> в Ис. 40, 11). Последний – представляет собой пространное повествование о страданиях народа при деспотичных царях допленного времени (Иез. 34, 1-10; ср. Иез. 19, 1-14; 21, 25; Иер. 10, 21; 12, 10; 23, 1-2). Поскольку стадо принадлежало Яхве (Иез. 34, 6) и его пастырей поставил он сам (Иез. 34, 8), он накажет нечестивых царей-пастырей и, как в Ис. 40, 11, сам спасет своих изгнанных и рассеянных людей, приведет их на холмы Израиля, где они будут покоиться на злчных пажитях (Иез. 34, 11-16; ср. Мк. 6, 34), и поставит над ними единого пастыря, раба своего Давида (Иез. 34, 23-24; ср. Иез. 17, 22-24; см. комментарий на Мк. 4, 32 выше).

Эти чаяния нашли отражение в *Pss. Sol.* 17, где употребляются слова и выражения из Пс. 2 (см. комментарий на Мк. 1, 11 выше); в этом тексте царь из рода Давида во время восстановления Иерусалима обличит правителей, изгонит грешников, будет сильным во Святом Духе, мудрым и «мощным в делах своих», с состраданием будет пасти стадо Господне и не даст он никому из овец своих преткнуться<sup>34</sup> (*Pss. Sol.* 17:36-42<sup>35</sup>; ср. Ис. 40, 11).

Среди Свитков Мертвого моря, в 11Q5, есть псалом, в котором Давид выражает радость по поводу того, что он был соделан пастырем стада Израиля несмотря на то, что

<sup>33</sup> В еврейском тексте и в тексте Библии, которым пользуется автор, в двух данных стихах употреблен один и тот же термин; в Синодальном переводе – два разных слова. – Прим. перев.

<sup>34</sup> В русском переводе: «ослабеть никому на пастбище их». – Прим. перев.

<sup>35</sup> В русском переводе: *Pss. Sol.* 17:39-45. – Прим. перев.

был незнатного происхождения (XXVIII, 3-4). Мало чем отличаясь от Ис. 63, 4Q504 представляет собой исповедание греха, приносимого пленниками, в контексте памятования могущественных деяний, которые совершил Яхве в исходе ради Израиля. Вспоминая о том, как Бог избрал Давида, чтобы он был пастырем его народа (1-2 IV, 6-7), автор просит Господа, который творит чудеса от века, отвратить гнев и избавить свой народ от рабства (1-2 VI, 10-13). В первых трех и, вероятно, наиболее древних благословениях *Birkat ha-Mazon* содержится обращение к Богу как к пастырю Израиля, воспевается его сострадание и излагается прошение обратиться милосердие к «царству дома Давида, помазанника твоего» (Millgram 1971:292-94, цитируется в работе Marcus 1999:409; ср. *b. Ber.* 48b; ср. *Sipre Deut.* 41). В сохранившемся в виде фрагментов *Апос. Ezek.* 5 вновь звучит обетование Яхве, данное в Иез. 34, 14-16, о том, что он перевяжет хромых овец, укрепит больных, возвратит угнанных и будет питать и пасти их на своей святой горе.

Наконец, говоря о более поздней раввинистической литературе, следует отметить: в *Sipre Deut.* 305 слова Моисея в Чис. 27, 17 предвозвещают то время, когда у Израиля не будет мудрого и разумеющего вождя и когда ему будут грозить четыре зверя (Дан. 7), что служит напоминанием о днях Ахава и Иосафата, когда народ был рассеян, как овцы без пастыря на горах (цитата из 3 Цар. 22, 17 и вновь Чис. 27, 17). В *Genesis Rabbah* 33:1 цитируется Иез. 34, 14 с целью описания жизни праведных, а в *Exod. Rab.* 34:3, где дается ссылка на Иез. 34, 31, построение скинии уподоблено созиданию обиталища для пастыря Яхве. Вышеупомянутый текст из Книги Иезекииля цитируется более двадцати раз во свидетельство того, что Яхве избрал Израиля и свое стадо (например, *Gen. Rab.* 33:1; *Exod. Rab.* 24:3; *Song Rab.* 3:21; *Eccles. Rab.* 3). В то же время, однако, Бог также пасет Давида, потому что Давид тоже является пастырем Израиля (*Gen. Rab.* 59:5), свидетельствуя о праведности своей в пастырском попечении о его стаде (*Exod. Rab.* 2:2). Во время голода во дни свои он просит, чтобы Бог явил сострадание и пас (питал) народ, как поступал Иосиф (*Gen. Rab.* 91:5).

Словом, понятие Израиля о Яхве как о сострадательном, но сильном пастыре, рождается во время первого исхода, когда Господь питал израильтян, совершил могущественные деяния ради них, даровал им Тору и вел их за собой рукою раба своего Моисея. Подобным образом в новом исходе сострадательный Яхве-Воин будет вновь пасти свой народ рукою своего нового раба. Хотя в Чис. 27 Иисус Навин становится преемником Моисея, чтобы ввести народ в его наследие, именно раб Яхве Давид, в конечном итоге, становится парадигматическим пастырем Израиля, – вероятно, потому, что он успешно завершает завоевание и начинает строительство обиталища Яхве на его святой горе Сионе, – и потому к его образу устремлены эсхатологические чаяния Израиля, связанные с идеей пастырства.

### Г. Использование Чис. 27, 17 в Евангелии от Марка

Столкнувшись с фактами непримиримой вражды религиозных властей по отношению к Иисусу и подлого убийства Иродом Иоанна, Израиль оказался подобен овцам, не имеющим пастыря (Donahue and Harrington 2002:209). Таким ложным пастырям Марк противопоставляет яркий образ Иисуса как нового Моисея-пастыря



(Marcus 1999:406). Вот вождь, который нужен Израилю. Поучения о царстве, с которыми Иисус обращается к людям в пустынном месте, вызывают в памяти наставления в Торе, которые получил в свое время Израиль, заповеди об устройстве жизни народа (Мк. 6, 40; ср. Исх. 18, 21; см. Hooker 1991:167), и чудеса насыщения народа во время исхода (R. E. Watts 2000:178-79; Marcus 1999: 408-10, 418-21).

Но это еще не все. Как мы отметили, фраза «овцы, не имеющие пастыря» имеет своим источником контекст военных действий, когда вождь народа ведет за собой войско на борьбу с врагом, а в Чис. 27 эта фраза имеет непосредственное отношение к борьбе, которую самому Моисею не было позволено возглавить. Если Марк ясно ссылается на Чис. 27, то смысл аллюзии в том, что Иисус (*Iêsous*) – так в греческом языке звучит имя Иегошуа<sup>36</sup>, и, как и Иегошуа, Иисус – человек Духа (духа) (Мк. 1, 10; 3, 29) – тот, кто поведет за собой стадо Божье к новым завоеваниям (например, изгнание им бесов, особенно его победа над Легионом [Мк. 5, 9.15]).

То обстоятельство, что Марк противопоставляет Иисуса ложными пастырям, что он заостряет внимание на тех характеристиках личности и служения Иисуса, которые можно именовать Давидовыми (например, Пс. 2 в Мк. 1, 11; см. далее обсуждение Псалмов 117; 109 ниже, особенно в связи с идеей Иерусалима-Сиона в свете, например, *Pss. Sol.* 17; 4Q504), а также, как было подчеркнуто выше, на мессианских коннотациях образа Исаиина раба (см. комментарий на Ис. 42 в Мк. 1, 11 выше) и образа Даниилова Сына Человеческого (см. комментарий на Мк. 2, 10 выше), указывает на то, что нам следует рассматривать образ пастыря также в свете Давидова мессианства (так, например, считает Guelich 1989:340; см. также Иез. 34; *Pss. Sol.* 17). Таким образом, перед нами – отверженный кроткий пастырь (Мк. 6, 1-6а; ср. 11Q5), сострадательный (Мк. 6, 34; ср. *Pss. Sol.* 17:34; *Gen. Rab.* 91:5), но сильный духом и могущественный в деяниях (Мк. 6, 14; ср. *Pss. Sol.* 17:37, 40), через которого Бог обличит нечестивых пастырей (*Pss. Sol.* 17:36) и который будет заботливо пасти стадо свое на пажити его (Мк. 6, 39; ср. *Pss. Sol.* 17:40). Интересно также отметить, что, подобно тому как Пс. 77 связывает попечение Бога об Израиле в его власти над морем и дарованием пищи во время исхода (Пс. 77, 12-20), с поставлением им Давида пастырем народа (Пс. 77, 70-72) в Евангелии от Марка Иисус предстает как пастырь Израиля в контексте насыщения, за которым следует явление его власти над морем ради Двенадцати, Израиля, которого он воссоздал во имя свое (см. Мк. 6, 51-52, где Марк связывает значение обоих событий).

В этом отношении самоименование Иисуса «Сын Человеческий» также указывает на примечательную параллель с более поздним текстом *Sipre Deut.* 305. Там Моисей ожидает времени, когда рассеянные овцы Израиля подвергнутся нападению четыре зверей Дан. 7. В Дан. 7, разумеется, победа над ними дарована Сыну Человеческому. Если рассматривать ситуацию с такой точки зрения, то можно утверждать: Иисус, являющий себя как мессианский вождь такого рода – он уже дважды говорил о своей власти, которой он обладает как Сын Человеческий, – полагает конец времени страданий Израиля, не имеющего истинных вождей (см. комментарий на Мк. 14, 62 ниже).

Но, как указывают на то чудеса насыщения толп и властвования над морем, образ Иисуса как нового Моисея, Иисуса Навина и Давида меркнет на фоне его деяний в качестве

<sup>36</sup> В русской традиции Иисус Навин. – Прим. перев.

Яхве-Воина Исаина нового исхода (Ис. 49, 24 уже в Мк. 3), которые становятся еще более очевидными, например, в непосредственно предшествующих главах, где он успокаивает море, а затем топит в нем полчища бесов, враждующих против Израиля, а затем исцеляет нечистую женщину и воскрешает умершую девочку (Мк. 4, 35 – 5, 43; ср., соответственно, Ис. 63, 11-13; 64, 5-6; 65, 1-7.19-20; см. R. E. Watts 2004c). То, что Марк соединяет образы пастыря и воина, вполне согласуется с горизонтом, очерченным в Книге Исаии, где так говорится о самом Яхве (ср. Ис. 40, 10-11; см. Schneck 1994:157-58), который, как хорошо известно из Священных Писаний Израиля, являет сострадание своему народу, что особенно проявляется в осуществленном им возвращении его из изгнания (например, Исх. 33, 19; Втор. 30, 3; Ис. 14, 1; 49, 10.13.15; 54, 8; 55, 7; 60, 10; Иер. 12, 15; 30, 18; 33, 26; 42, 12; Иез. 39, 25; Ос. 1, 6-7; 2). Как мы уже несколько раз отмечали, Марк не сомневается в том, что каким-то непостижимым образом великий пастырь Яхве сам пребывает в Иисусе. В то же время образ раба в крещении и факт недавнего отвержения Иисуса его родными (Мк. 6, 1-6а), толпы, приходящие к нему из всех городов в округе, пустынные холмы и зеленая трава – все эти образы – приводят на память нарисованную в Ис. 49, 9 картину нового исхода: народ Божий стекается отовсюду и пасется на высотах под покровительством Исаина раба, который совсем недавно так же потерпел неудачу (Ис. 49, 4) и который так же является учителем Израиля (R. E. Watts 2000:252-56).

#### *Д. Богословское значение*

В центре внимания здесь вновь Марков мотив возвращения из изгнания и его высокая христология. В Иисусе не только исполняется надежда обретения пастыря, который был бы новым Моисеем, новым Иисусом Навином, новым Давидом и, возможно, Исаиным рабом, но в нем, неким таинственным образом, вновь пребывает сам Яхве, который в его лице пришел к своему народу.

– Мк. 7, 6-7 –

#### *А. Контекст НЗ. Спор о чистоте*

Приступая к рассмотрению истории о том, как ученики Иисуса ели неумытыми руками, мы должны подчеркнуть: ее тема (чистота), масштабность, глубина отображенного в ней конфликта и доселе беспрецедентное обилие в ней ссылок на некоторые важнейшие тексты ВЗ, – все это должно внушить нам мысль о ее значимости. Самосознание Израиля было определено заповедью: «будьте святы, ибо Я свят» (Лев. 11, 44), и в изгнании народ находился потому, что не исполнял ее. Эта заповедь была в центре внимания с того момента, как явился Иоанн Креститель, чтобы подготовить народ к пришествию святого Яхве и к первому могущественному деянию Иисуса – изгнанию нечистого духа (ср. Мк. 1, 13.26-27; 3, 11; 5, 2.8.13; 6, 7; также исцеления: Мк. 1, 41; 2, 5.11-12.17; 5, 28-29.41-42; см. Neugey 1986).

После насыщения пяти тысяч (Мк. 6, 32-44) и второго явления власти Иисуса над морем (Мк. 6, 45-52) – и то и другое явно связано с идеями исхода и нового исхода (см., например, Неем. 9, 11-15; Пс. 77, 12-20; ср. Иов 9, 8; Tg. Zech. 10:11; см. R. E. Watts 2000:160-63, 177-79), – Марк делает заключительное итоговое утверждение относительно по-

пулярности Иисуса (Мк. 6, 53-56). Хотя главу 7 некоторые ученые считают серединой более крупного текста Мк. 6, 6б – 8, 21 (например, Donahue and Harrington 2002:226), практически все исследователи утверждают, что она знаменует собой отход от темы повествования (например, Lane 1974; Gundry 1993; Hooker 1988; Gnilka 1978-1979; Moloney 2002). Однако появление редкого слова, переводимого как «рыночная площадь»<sup>37</sup> (*agora*), впервые в Евангелии от Марка в Мк. 6, 56 (*en tais agorais*), а затем вскоре после этого в Мк. 7, 4 (*ap' agoras* [оно не встречается нигде больше, кроме Мк. 12, 38]), – причем в обоих случаях мы сможем говорить о редакторской правке, – убеждает нас в обратном. Мотив прикосновения, указывает ли он на исцеление (Мк. 6, 56) или нечистоту (Мк. 7, 1-5), также объединяет два рассказа. Не нарушая течения повествования, этот заключительный итоговый текст дает Марку возможность показать, что исцеления, совершенные Иисусом на открытых местах, были восприняты иерусалимлянами с резким осуждением, причиной которого было их интерпретация законов о чистоте.

Таким образом, появились в Мк. 7, 1 фарисеев и некоторых книжников знаменует собой возврат к теме враждебности официальных властей, не проявлявшейся больше со дня, в который произошел спор о Веельзевуле (Мк. 3, 19б-35). (Как и в нескольких предыдущих случаях, столкновение вызвано поведением учеников, а не действиями Иисуса [ср. Мк. 2, 18.23-24]). То, что вожди «собрались к Нему», вызывает в памяти последнюю из первых пяти историй споров в Евангелии от Марка (исцеление в Субботу в Мк. 3, 1-6) и так же наводит на мысль о том, что пришедшие движимы враждебными намерениями (ср. Мк. 7, 5 с Мк. 2, 16.18.24). Дж. Маркус (1997:192n 44) усматривает здесь отголосок Пс. 2, 2, где говорится о том, что враги собрались против помазанника Господня – данный текст уже обладает определенной значимостью для Марка, а согласно иудейской традиции, где он трактуется в эсхатологическом смысле, в нем говорится об окончательном очищении Иерусалима (см. выше и обратите внимание на то, откуда приходят противники Иисуса), – а также мотив борьбы нечестивых с праведными (Пс. 30, 14 LXX [30, 14 СП]; 34, 15 LXX [34, 15 СП]).

---

### Мк. 7, 6-7

Οὗτος ὁ λαὸς τοῖς χεῖλεσίν με τιμᾶ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ μάτην δὲ σέβονται με διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.

... люди сии чтут Меня устами, сердце же их далеко отстоит от Меня, но тщетно чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим.

### МТ Ис. 29, 13

גַּגְּ הָעַם הַזֶּה בְּפִי וּבִשְׂפָתָיו כִּבְדוּנִי וְלִבּוֹ רָחַק מִמֶּנִּי וְהָיָה יְרֵאָתָם אֵתִי מִצִּוּת אֱלֹהִים מְלִמְדָה

### LXX Ис. 29, 13

... ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσιν αὐτῶν τιμῶσίν με ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ μάτην δὲ σέβονται με διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας.

### СП Ис. 29, 13

... этот народ приближается ко Мне устами своими, и языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от Меня, и благоговение их предо Мною есть изучение заповедей человеческих.

---

<sup>37</sup> В Синодальном переводе: «открытых местах». – Прим. перев.

Прежде Иисус Евангелия от Марка отвечал своим противникам, задавая вопросы (Мк. 2, 8-9.19.25; 3, 4.23-26), изрекая афоризмы (Мк. 2, 17.27; 3, 27) или предостерегая (Мк. 3, 28-30); здесь же впервые, и это знаменательно, он пользуется текстом Исаии о суде, резко отвергая обвинения иерусалимских вождей и указывая на то, что они, по неверию своему, оставили волю Божью ради жалких преданий человеческих (Мк. 7, 6-8; см. Ис. 29, 13).

Здесь стоит отметить несколько моментов. Во-первых, Иисус, как уже было показано, – божественный пастырь Израиля из рода Давида. Таким образом, в контексте пастырства над Израилем (Мк. 6, 34) то обстоятельство, что Марк упоминает о крае одежды Иисуса (Мк. 6, 56), а также говорит о соблюдении Иисусом Торы (Rudolph 2002:299), указывает на его царскую и священническую власть (см. Milgrom 1983; Waldman 1989; Matthews and Benjamin 1993:147). Следовательно, всему народу в деревнях, городах, селениях и на открытых местах всей страны (Мк. 6, 55-56) он являл исцеления нового исхода – чем иным это могло быть, учитывая Марков всеобъемлющий горизонт нового исхода и непосредственно предшествующие данному тексту истории о насыщении толп народа и явлении власти над морской стихией (ср. Пс. 77, 12-20.70-72, вновь прослеживается связанность Яхве и Давида)? Поскольку грех и болезнь, исцеление и прощение, а потому здоровье и чистота в иудейской традиции в принципе были тесно связаны между собой (ср., например, Пс. 106, 17; Ис. 33, 24; Мк. 2, 1-12; Ин. 9, 2; Иак. 5, 14-15; *b. Šabb. 55a*, цитата из Иез. 18, 20; Пс. 88, 33), эти исцеления, совершающиеся под знаком нового исхода, непременно возвращают людям святость и чистоту (см. Phelan 1990). Таким образом, в отличие от книжников, для которых пребывание на рынке вело к осквернению, от которого они должны были внешне очищаться, омывая руки (несмотря на то что в душе им нравилось принимать на тех же рынках почести [Мк. 12, 38]), Иисус Евангелия от Марка, который уже был явлен Святым Божьим в первом могущественном деянии (Мк. 1, 24) Маркова Евангелия, очищал прокаженных (Мк. 1, 40-42), прощал грехи (Мк. 2, 1-12), исцелил нечистую женщину (Мк. 5, 29-34), воскресил нечистого мертвого (Мк. 5, 41-42) и изгнал нечистого духа (Мк. 1, 23-27; 3, 11; 5, 2-13; 6, 7), не только не видит опасности осквернения, но признает возможность распространить чистоту на других (см. Neugey 1986:105-22; Vockmuehl 2000:11).

Противники Иисуса понимали все иначе. Обстоятельство, что они из Иерусалима, упомянутое здесь лишь во второй раз в Евангелии от Марка, не только подчеркивает их особую власть, но также связывает их с происшедшим ранее решающим спором о Веельзевуле (Мк. 3, 22). В том столкновении иерусалимские книжники приписали власть Иисуса сатане, и ничто здесь не указывает на то, что они переменили мысли. Тогда Иисус Евангелия от Марка расценил их суждение как хулу на Духа Святого (т. е. чистого); таким образом они сделали Бога своим врагом, и это привело к исполнению предсказанного в Ис. 6 суда посредством притчей. В этом втором столкновении вновь звучит пространная цитата, опять-таки, из Исаии (так же лишь во второй раз), но теперь из Ис. 29, текста, в котором звучат мотивы Ис. 6.

С точки зрения текстуальной, начальный ответ Иисуса представляет собой близкую к оригиналу цитату Ис. 29, 13. Несколько существующих вариантов в иудейской (включая 1QIsa<sup>a</sup>; ср. Таргум) и греческой традициях указывают на то, что на раннем этапе текст был немного поврежден (J. D. W. Watts 1985:384; Stendahl 1968:56-58; Gundry 1967:14). LXX отличается от МТ в следующих отношениях: (1) отсутствуют вво-

дные каузальные частицы (*ya'an kî*) и иногда *bêp îuw* («уста́ми сво́ими» [как в  $\kappa$ , A, Q]), (2) очевидно, текст был прочтен как *wêtôhû* (LXX: *matên*, «напрасно»), а не *wattêhî* («это есть»), (3) используется предикат вместо именной фразы: *yir'âtâm 'otî* («их страх передо мной» [1QIsa<sup>a</sup> отброшен суффикс]) передается как *sebontai* («они поклоняются мне»), (4) имеющее форму единственного числа слово *mişwat* (1QIsa<sup>a</sup>, а Таргум добавляет смягчающий предлог *k*) переводится двумя словами в форме множественного числа – *entalmata... kai didaskalias* и (5) предпочтено чтение *mêlammêdim* («суча» [так же, как и в Таргуме]), форма *Piel* мужского рода множественного числа, чтению *mêlummadâ* («преподаваемая») МТ, форме *Pual* женского рода единственного числа, что, возможно, указывает на причинное значение данного члена высказывания.

Хотя в цитате Иисуса опущено слово «приближается», наличествующее и в LXX, и в МТ, в целом цитата следует традиции, отраженной в LXX. Незначительные отклонения от нес таковы: (1) перемещение указательного *houtos* в эмфатическую позицию, (2) использование глагола *tima* в форме единственного числа, поскольку подлежащее имеет форму единственного числа (так же в МТ), пропуск притяжательного, будь то местоимения в форме множественного числа третьего лица LXX или формы единственного числа МТ, (3) перемещение логического субъекта «меня» в позицию перед глаголом, чтобы саркастически подчеркнуть противопоставление «этому народу», (4) пропуск *kai* (в согласии с МТ) и (5) перемещение вперед слова *didaskalias*, благодаря чему создается двойной аккузатив. Эти изменения главным образом имеют целью акцентирование тех или иных нюансов и согласуются с условностями первого века (Stanley 1992), не меняя смысла текста в целом.

### **Б. Ис. 29, 13 в контексте**

Наш текст принадлежит к ряду текстов, в которых пророк возвещает: «Горе тем...» (Ис. 28 – 31) и которые, надстраиваясь над предшествующими текстами, направленными против идолопоклоннической мудрости (см. Petersen 1979), составляют наиболее пространное Исаиано обличение вождей народа (Sweeney 1988:56-58; Vriezen 1962:134n9). Хотя Ис. 28 начинается с возвещения грядущего суда венку гордости пьяных и порочных князей Ефрема (Ис. 28, 1-4), в целом обличительная речь направлена против иерусалимских вождей, которые отвергли слово (Ис. 28, 14) пророка (см. Ehim 1979:124; Wildberger 1972-1982:1044; ср. Clements 1980a:229). Эти слова звучат в контексте безуспешного участия Иуды в мятежном союзе с Египтом против Ассирии, но в целом пророк говорит о тех же проблемах, о которых говорил и раньше (Jensen 1973:115-18; Goldingay 2001:151; Beuken 1992a [см. комментарий на Мк. 4, 12 выше]). Те, кого почитали мудрыми, являются на самом деле непокорными сынами (Ис. 30, 1.9; ср. Ис. 1, 2 [см. обсуждение ниже о почитании детьми родителей]), которые отвергают наставление Яхве (Ис. 30, 9-11), полагаясь вместо этого на собственные мудрые замыслы (Ис. 28, 15; 30, 1-5.6-7; 31, 1-3). Но намерение Яхве, желающего очистить народ, состоится (Ис. 28, 2-3.18-20; ср. Ис. 6, 10-13), а дела слепых и глухих вождей Иуды непременно приведут к опустошению земли и изгнанию народа (Ис. 30, 1-5.12-17; 31, 1-3; ср. Ис. 6, 11-13).

Глава 29 начинается еще с одного слова, возвещающего горе, слова, которое отражает смысл необычайного дела Яхве. С одной стороны, пророк говорит о том, что сам Яхве осадит Иерусалим (Ис. 29, 1-4), но потом неожиданно упоминает о внезапном (*lêpeta*<sup>6</sup>) теофаническом посещении Господа Саваофа, который избавит свой город (Ис. 29, 5-8). Однако это произойдет в будущем. Между тем Ис. 29, 9-14, текст, представляющий собой хиастическую структуру, каждая строфа в которой является вариацией на тему непонимания (Ехум 1981:347), служит своеобразным обвинительным заключением, направленным против слепых и глухих вождей Иерусалима и высмеивающим их. Здесь также, хотя в Ис. 29, 13 сказано: «этот народ», предметом осуждения и насмешки являются именно вожди народа (ср. Ис. 29, 10.146; см. McKane 1965:70-71; Jensen 1973:51, 55-56; Clements 1980a:236).

Хотя в стихе Ис. 29, 9 и есть некоторые трудные для понимания моменты, смысл его достаточно ясен: вожди, которые должны знать волю Яхве, но отвергли ее, саркастически уподоблены шатающимся пьяницам, на которых Бог навел дух усыпления (ср. Ис. 28, 7). Тот факт, что это бессознательное состояние – дело рук Яхве (Ис. 29, 10), в сочетании с не встречающимся нигде больше выражением *hîsta 'as 'û wâsô 'û* («ослепите себя и будьте слепы» [Ис. 29, 9a]), упоминанием о сомкнутии глаз (*way 'asšēm 'et- 'ênêkem*, «он закрыл ваши глаза» [Ис. 29, 10b]) и употребленным дважды словосочетанием «этот народ» (Ис. 29, 13-14), свидетельствует о том, что в данном тексте продолжается траектория, начатая с Ис. 6, 10-13, текста, в котором Исаия послан, чтобы закрыть глаза (*wê 'ênāyw hāša'*) «этого народа», доколе вся земля не придет в запустение (J. D. W. Watts 1985:385; ср. Clements 1980a:238; McLaughlin 1994 [хотя в Ис. 29, 9a LXX не упоминается ослепление, в Ис. 29, 10 употреблено слово *kammusei*]). В итоге глава и глаза Иуды – его пророки и провидцы – теперь совершенно неспособны постичь пророческого замысла Яхве, и он стал для них столь же непостижимым, как запечатанная книга для неграмотного (Ис. 29, 12).

Тем не менее, как и в обстоятельствах, предшествовавших посланничеству Исаии (ср. Ис. 1, 10-15), вожди и народ сообща усердно молятся и исполняют религиозные обязанности, поступая при этом вопреки слову Яхве (Ис. 29, 13; см. Clements 1980a:238-39; Dietrich 1976:173-75; Wildberger 1972-1982:1120; ср. Ос. 7, 14; 10, 1-2; Мих. 3, 11; 6, 6-8). И вновь Яхве с негодованием отвергает это почитание как нечто ничтожное и пустое, как неискренние словоизлияния и приверженность даже не его слову, но, что еще более оскорбительно, просто человеческим постановлением (будь то наставлениям относительно богослужения [Wildberger 1972-1982:1121-22] или традиции мудрости [Jensen 1973:67]). Яхве, намеренно пользуясь словами и выражениями, вызывающими в памяти его прежние спасительные деяния, особенно во времена исхода и завоевания (формы *pl'* употреблены три раза в Ис. 29, 14; ср., например, Нав. 3, 5; Пс. 77, 12; 97, 1), заявляет, что вновь совершит дивные деяния. На сей раз, однако, сам народ ощутит на себе силу его могущественной руки, когда он уничтожит пагубную мудрость уверенных в себе мудрецов и народа, – тема, которая доминирует в этих главах (Ис. 29, 14.20; ср. Ис. 28, 1-4.13-22; 29, 1-4; 30, 1-5.12-15; Clements 1980a:239; Ехум 1981:348; McKane 1965:70-71).

Служа ответом на действия непокорного Израиля, Ис. 29, 13, таким образом, дает описание того состояния, в котором пребывают вожди народа: на них уже пал суд Бо-

жий, и, согласно Ис. 6, они были ослеплены; теперь же они были преданы во власть своей мудрости, являющейся на самом деле безумием, а следовательно, преданы на погибель, несмотря на то что они продолжают заявлять о своей преданности Яхве, опираясь на то, что в его очах есть просто презренные предания человеческие.

### **В. Ис. 29, 13 в иудаизме**

В нескольких текстах междузаветного периода нарисована картина эсхатологического отступничества среди иудеев, которые заменяют человеческими заповедями божественный закон Моисеев (Berger 1972:489-90 ссылается на CD-A IV-V; *Jub.* 23:21; *T. Ash.* 7:5; *T. Levi* 14:4; 16:2). В CD-A V, 20 говорится о передвигающих межи – некоей группе израильтян, возможно священников или книжников, которые, по мнению сектантов, извращали закон (ср. CD-A VIII, 3 с CD-B XIX, 15-16), – о тех, кто оскорбляет уставы завета, утверждая, что они якобы не обоснованные. Люди безрассудные (CD-A V, 16, цитата из Ис. 27, 11), они свели Израиль с пути истинного, подвигнув на восстание против закона Моисеева (CD-A V, 20-21). Мы также знаем, что сектанты осуждали «ищущих приятных вещей» (или льстецов [вероятно, это фарисеи]) за то, что они лицемеры (например, 1QH<sup>a</sup> XI, 28; XII, 13; XV, 34), которые вмешиваются в дела Торы, по-видимому, заменяя истины Божьи собственными человеческими преданиями (например, CD-A I, 18; 1QH<sup>a</sup> XII, 10, 13; 4Q163 23 II, 10-15, цитата из Ис. 30, 19-21; 4Q169 3-4 II, 2-5). В 4Q163, дошедшем до нас в отрывках комментария на Книгу Исаии, как раз в этом месте имеется лакуна, однако, судя по всему, в нем Ис. 29 – 30 трактуется как описание эсхатологического суда Божьего, обращенного на «собрание тех, которые ищут удобные толкования, которые находятся в Иерусалиме», что может относиться к той же самой группе (4Q163 23 II, 10-11; ср. IQS XI, 1, где, возможно, содержится аллюзия на Ис. 29, 14; см. Ploch 1993:222-23).

Патриарх Асир объясняет факты опустошения земли, разрушения храма и изгнания Израиля подобными делам Содомы поступками его детей, которые «пребывают в нечестии, внимая не закону Божию, но советам людским» (*T. Ash.* 7:5). А Левий сетует на то, что его потомки- священники в конце веков будут поступать нечестиво (*T. Levi* 14:1). Исполненные гордыни вследствие занимаемого высокого положения, священники навлекут проклятие на народ, потому что, оставив Божьи требования относительно чистоты, они будут учить заповедям, которые противны его справедливым постановлениям (*T. Levi* 14:4-8). По своей крайней порочности, они отвергнут закон, обратят в ничто слова пророков и будут гнать праведных (*T. Levi* 16:2), что приведет к строгому суду Божьему и разрушению храма (*T. Levi* 15:1) (вопрос христианской обработки этого текста рассматривается в пункте «В» комментария на Мк. 1, 10 выше).

В Таргуме появляется два существенных изменения. Поскольку Таргум был составлен в более позднее время, адресаты, «прозорливцы и пророки», становятся в нем «пророками, и книжниками, и учителями, которые преподавали учение закона» (*Tg. Isa.* 29:10). Но что еще более важно, в Книге Исаии эти ослепленные мятежники были повинны в разрушении Иерусалима, Таргум же не только снимает с них вину, но также реабилитирует их. Видение больше не сокрыто от этих учителей. Напротив, как носители слова Божьего они сокрыты от людей. Люди же порицаются за то, что их страх перед Богом неискренен, и за то, что чтят слово Божье не более чем человеческую заповедь (*Tg. Isa.* 29:14).

В раввинистической традиции в обсуждении постановлений Торы текст Втор. 28, 59 («Господь поразит тебя... необычайными язвами») объясняется с помощью Ис. 29, 14, и говорится, что смысл чудного и дивного дела Божьего состоит в том, что в Израиле забудут о Торе (мудрость мудрецов погибнет), и никто не будет в состоянии отличить чистое от нечистого (*b. Šabb.* 138b). В другом месте Ис. 29 объясняет строгий суд Божий, обрушившийся на высокомерного идолопоклонника фараона и его советников (*Exod. Rab.* 5), причем сказано, что намеренное ожесточение сердца фараоном было причиной отправления *lex talionis*, или строгого суда Божьего (*Midr. Prov.* 27). Точно так же помрачение взора в Ис. 29, 10 – суд по принципу *lex talionis* за согрешения Израиля оком (*Pesiq. Rab.* 33:13, цитата из Ис. 3, 16; ср. Ис. 6).

*Седер Элияху Рабба* (26) 24 в контексте обсуждения заповеди чтить отца и мать (Исх. 20, 12) цитирует Ис. 29, 13-14 во свидетельство того, что Бог строго судит тех, кто во имя исполнения воли Божьей не обеспечивают своих родителей всем необходимым и тем не чтят их.

Таким образом, в этих различных традициях – некоторые из них более ранние, чем другие, – отражено ясное понимание того, что (1) неразборчивые в средствах вожди или учителя могли пользоваться и действительно пользовались преданиями человеческими для того, чтобы исказить истинный смысл закона, и что это повлечет за собой строгий суд Божий; что (2) некоторые из народа Божьего, и вожди, и простые люди, относились к его слову просто как к человеческим заповедям; и что (3) суд, которому должны подвергнуться уверенные в своей мудрости люди, был явлен с наибольшей силой в том, как Бог ответил на жестокосердие фараона во время исхода.

### Г. Использование Ис. 29, 13 в Евангелии от Марка

Можно часто услышать мнение, что в своих доводах Иисус Евангелия от Марка опирается особенно на текст LXX, где осуждаются учения человеческие, тогда как в МТ и Таргуме в центре внимания находится несовершенное поклонение, заповеданное людьми и усвояемое чисто механически (например, Schweizer 1971:145; Nineham 1963:194-95; Booth 1986:91; Poirier 2000). Однако между тем и другим в принципе нет существенного различия, поскольку в каждом случае главное – то, что Яхве не желает принимать поклонение, когда сами поклоняющиеся на деле пренебрегают им (например, Banks 1975:134-35; Guelich 1989:367; Gundry 1993:351; Schneck 1994:171; France 2002:284-85). В этом смысле приверженность преданиям человеческим является только симптомом более серьезной проблемы (как это явствует из Свитков Мертвого моря и Таргума, где говорится о тех, кто отвергал закон Божий ради утверждения своего собственного). Понятно, что такое поклонение пустое, как подчеркивается в LXX.

Подобным образом можно отметить: хотя часто утверждают, что Иисус Евангелия от Марка обращается не ко всему народу, – у Исаии сказано: «этот народ» (Ис. 29, 13), – а к представителям иерусалимских властей, – Иисус говорит: «фарисеи и книжники» (например, Gundry 1993:351), – его слова точно отражают не только первоначальный контекст, как мы отметили выше, но также таргумическую вставку в Ис. 29, 10, «книжники и учителя, которые преподавали учение закона» (хотя ясно, что Иисус, в отличие от Таргума, сохраняя первоначальный смысл текста, не снимает вины с книжников и учителей).



Каким бы ни был статус и характер практики омовения рук в то время (см. Booth 1986:23-144; Gundry 1993:358-60; Gnilya 1978 – 1979:1:279-80; Poirier 1996; France 2002:280-82; Marcus 1999:440-42), единственное библейское требование ритуальной чистоты такого рода касалось священников в преддверие жертвоприношения (Исх. 30, 18-21), израильтян, имевших истечение из тела (Лев. 15, 11), и старейшин после особого жертвоприношения – заклания телицы (Втор. 21, 6). В *b. Ber.* 52b сказано, что омовение рук для приема обычной пищи не от Торы, – таким образом, не выраженное явно требование фарисеев основывается просто на человеческом предании.

Вопрос для Иисуса Евангелия от Марка состоит не в том, требовала ли Тора нового толкования вследствие изменявшихся исторических обстоятельств. Как и Исаию, его беспокоило то, что вожди народа вели себя лицемерно: на словах они были преданы Богу и всячески старались показать, что для них очень важна ритуальная чистота, на деле же человеческими преданиями они отвергали освящающее свершение нового исхода, которое Бог творил через Иисуса у них на глазах (см. Marcus 1997:192). Поэтому Иисус употребляет слово «лицемеры», что означает «злой человек, который отлучил себя от Бога своими действиями» (*TDNT* 8:564; ср. Suhl 1965:81). (Так как маловероятно, что Иисус мог бы считать, что Исаия изрек плохое пророчество о фарисеях, нам, вероятно, следует усматривать в его утверждении не убеждение, что Исаия говорил о них, а скорее то, что его пророческие слова были особенно уместны в той ситуации).

В данном случае речь идет не о вероятном смягчении требований Торы относительно чистоты, осуждаемом в Свитках Мертвого моря, *Завещании Асира* и *Завещании Левия*, – дело как раз состоит в обратном. Учителя требовали более того, что было заповедано Богом, и хотя внешне это представлялось делом богоугодным, вследствие этого человеческие заповеди оказались важнее Божьих (см. Rudolph 2002:296). Заповедь, которую они оставили (Мк. 7, 8), вероятнее всего, – это вышеупомянутые Моисеевы повеления относительно омовения, имеющие узкую сферу применения, хотя упоминание о сердце может также указывать на то, что нарушалась более важная заповедь о любви к Богу всем сердцем (ср. Втор. 6, 4-5; см. Pesch 1976 – 1977:1). Для фарисеев и книжников стремление ужесточить требования относительно святости было свидетельством преданности Богу, но для Иисуса их неоднозначные намерения, а в конечном счете, маргинализирующее воздействие их преданий и на простых людей, которых они были призваны пасти, и на него самого, святого и истинного пастыря Израилева (например, Мк. 1, 11.24; 3, 29), превращали такое поклонение в совершенно бессмысленное действие.

Кроме того, если в Ис. 29 описано следствие Ис. 6, то применение этого текста здесь является еще более уместным. Только те, почва, или сердца которых тверды (Мк. 4, 5 и Ис. 6, 9-10; ср. Мк. 3, 5) и которые далеки от Бога (Мк. 7, 6), могут продолжать нападать на эту благую весть. Впервые после того как в Ис. 6 прозвучало предостережение относительно притчей, мы сталкиваемся с теми из внешних, которые, будучи ослеплены идолопоклоннической приверженностью человеческим постановлениям, действительно не видят и не понимают, да и не способны видеть и понимать, что в Иисусе начался долгожданный Исаиин новый исход. Парадоксально, но в *b. Šabb* 138b сказано, что истинное понимание Торы действительно погибло и люди не могут отличить чистого от нечистого. Впервые они, как некогда жестокий идолопоклонник фара-

он, подверглись «строгому» суду в первом обличении Иисуса (согласно *Exod. Rab.* 5:14; *Midr. Prov.* 27; ср. жестокосердие фарисеев в Мк. 3, 5).

Но как справедливо отмечает Дж. Маркус (1999:450), то же самое обвинение, с некоторыми оговорками, могло бы быть предъявлено Иисусу: разве его учение не является всего лишь человеческими предписаниями? Здесь-то и кроется трудность. Как я уже неоднократно подчеркивал, для Марка Иисус не простой учитель или даже великий пророк. Нечто намного большее совершается в нем, в ком, судя по всему, пребывает сам Яхве (Hooker [1988:227-28] отмечает, что Иисус одновременно и утверждает закон, и осуществляет власть большую, чем Моисей). Отвергнуть его означает отвергнуть Бога (см. Marcus 1999:450).

#### ***Д. Богословское значение***

То обстоятельство, что это единственная явная ссылка на Исаию помимо первых предложений Евангелия от Марка, должно внушить читателю мысль о значении этого столкновения, даже если на такие размышления его не навело само содержание текста. Говоря об эсхатологическом измерении текста, следует отметить: в согласии с предостережением Малахии, текст свидетельствует о неготовности представителей иерусалимских властей, фарисеев и книжников, к новому исходу и, если Ис. 29 может рассматриваться как исполнение Ис. 6, указывает на то, что вскоре самоуверенные и слепые вожди будут низложены. Поэтому Иисус прилюдно оглашает свое первое открытое обвинение в адрес книжников и фарисеев. Если принимать традиционные толкования Ис. 29, то следует признать: такое лицемерие, вкупе с жестокосердием и идолопоклонством, приведет к новому изгнанию, которое, согласно Марку, будет означать то, что виноградник будет отнят (Мк. 12, 1-9; ср. *T. Ash.* 7), а храм разрушен (Мк. 13; ср. *T. Levi* 14 – 16). Соответственно, если чистота служит знаком, отделяющим общество Божье от других народов, то рассматриваемый здесь конфликт сводится к вопросу о том, кто имеет власть определять границы Израиля. Говоря об экклезиологии текста, следует подчеркнуть: эта власть бесспорно принадлежит Иисусу, во имя которого воссоздается Израиль, мало того, теперь из-за своего лицемерия иерусалимские вожди лишены власти управлять народом.

Именно в свете этого последнего тезиса вновь становится очевидной высокая христология Марка. Со всем этим связана идея несравненной власти, пребывающей в Иисусе. Он не только совершает очищение Израиля, но также говорит со властью о том, чего, согласно Торе, требует истинная чистота.

– Мк. 7, 10 –

#### ***А. Контекст НЗ. Пренебрежение заповедью Божьей***

Теперь Иисус Евангелия от Марка переходит от общего к частному (Мк. 7, 9-13), поднимая вопрос о том, что ценнее в очах Божьих – ритуальная чистота, на которой заострили внимание его противники, или чистота нравственная, связанная с исполнением долга перед другими (см. Rudolph 2002). Он начинает свою речь с цитаты (Мк. 7, 10): сначала говорит о положительном – заповеди почитать родителей (Исх. 20, 12/Втор. 5, 16), потом – об от-

рицательном – осуждении преступающих эту заповедь (Исх. 21, 17; ср. Лев. 20, 9). Затем он заостряет внимание на несоответствии между этими двумя заповедями и практикой, известной как *корван*, к которой прибегали его противники, лицемерно требуя более строгой приверженности воли Божьей в одной сфере жизни, при этом способствуя уклонению от исполнения воли Божьей в другой сфере жизни, когда их интересы оказывались в опасности (Мк. 7, 11-13). Как и в главе 4, далее он обращается к толпам народа и рассказывает притчу, смысл которой вызывает еще больше споров, чем то обстоятельство, что он учил в день субботний (Мк. 7, 14-16 [см. France 2002:276]), и смысл этой притчи он позже, наедине, объясняет своим неразумяющим ученикам (Мк. 7, 17-23).

Первая цитата из ВЗ, Исх. 20, 12/ Втор. 5, 16, взята непосредственно из текста LXX, который представляет собой буквальный перевод МТ. Вторая цитата, Исх. 21, 17, следует Исх. 21, 16 LXX (Исх. 21, 17 МТ), хотя в ней опущены притяжательные местоимения второго лица, изменена форма будущего времени *teleutēsei* на императив *teleutaio* (ср. А, F, Lucian; см. Gundry 1967:13) и изменен порядок слов в словосочетании *teleutēsei thanaio* в LXX (Кодекс В) на *thanaio teleutaio*.

### Б. Двойная цитата

1. *Исх. 20, 12 в контексте.* Пятая заповедь наличествует в обоих сводах заповедей – и в том, что был дан на Синае, и в том, который был получен народом на равнинах Моава. Хотя многие читатели знакомы с Декалогом, мало кто знает соответствующие контексты двух данных сводов.

Самое важное, что необходимо сказать о Декалоге в Исходе, – это обстоятельства, в которых он был дан. Десятословие входит в повествование, которое, как никакой другой текст ВЗ, подчеркивает истину о дивном личном присутствии Яхве, и начинается он с утверждения его главенства над всем творением и человечеством; Декалог теснейшим и особеннейшим образом связывает Израиля, ожидающего у «границы святости», с ним и укореняет определение народа в Боге (Durham 1987:278). Поскольку «Я ЕСМЬ» (Исх. 20, 2) даровал себя Израилю, Израиль должен стать его святым народом (см. Childs 1974:397).

---

#### Мк. 7, 10

τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου, καὶ, Ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω.

... почитай отца своего и мать свою; и: злословящий отца или мать смертью да умрет.

МТ Исх. 20, 12

כבד את אביו ואת אמו

Исх. 21, 17

ומפלי לל אביו ואמו מו ימו

LXX Исх. 20, 12

... τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα  
Исх. 21, 17

...ὁ κακολογῶν πατέρα αὐτοῦ ἢ μητέρα αὐτοῦ τελευτήσει θανάτῳ

СП Исх. 20, 12 (см. также Втор. 5, 16)

Почитай отца твоего и мать твою.

Исх. 21, 17

Кто злословит отца своего, или свою мать, того должно предать смерти.

---

Определяя в этот знаменательный момент, как Израиль должен относиться к Яхве, первая заповедь, а вместе с ней служащие ее продолжением три следующие заповеди, закладывают основание для шести остальных, которые говорят о том, как люди, принадлежащие Богу, должны относиться друг ко другу и к миру. Таким образом, заповеди начинаются словами: «Господь, Бог твой» и завершаются словами: «ближнего твоего» (Sarna 1991:80). Столь же важно то, что заповеди не делают никакого различия между культовым и социальным, или этическим; они просто представляют собой единое целое (см. Childs 1974:396). Яхве, как источник жизни, надлежит чтить в его главенстве, но так же справедливо и благо, чтобы в первых и главнейших отношениях между людьми подобным образом признавали главенство родителей как основу бытия и отдельного человека, и общества (Durham 1987:290). Это повеление во многом обосновывалось стремлением защитить родителей, когда они уже не в состоянии трудиться, и не дать недобрым детям обижать и изгонять их (Childs 1974:418 ссылается на Исх. 21, 15-17 [см. ниже]; Лев. 20, 9; Втор. 21, 18-21; 27, 16; ср. Tigay 1966:72; Albertz 1978).

Примечательно, что, наделяя равным статусом отца и мать (ср. обратный порядок в Лев. 19, 3), заповедь учит, что почтение, которое надлежит им воздавать, не исчерпывается просто повиновением или учтивым отношением, – их должно любить и чтить как представителей Яхве, дарующих детям жизнь (ср. «бойтесь» в Лев. 19, 3, где это повеление является первым среди заповедей о святости и сопряжено оно с повелением о Субботе, что указывает на то, что почтение перед родителями неразрывно связано с благоговением перед Яхве [Tigay 1966:72]). Прежде всего обращенная к взрослым – кто еще может вступать в завет? (см. Natanson 1980:92-95) – это единственная заповедь, которая сопряжена с определенным обетованием: «чтобы продлились дни твои на земле».

2. *Втор. 5, 16 в контексте.* Композиция Книги Второзакония также свидетельствует о центральном значении Декалога. В Книге Исхода эти Десять Слов изложены сразу после нисхождения Яхве на Синай, чем подчеркивается его непосредственное присутствие. Здесь они помещены в самом начале второй и несомненно самой пространной речи (о завете, заключенном в Моаве, говорится во Втор. 4, 44 – 28, 68), и этим подчеркивается посредническая роль Моисея (Втор. 5, 4-5 [см. Tigay 1966:61]) и их значение как основания, на котором должна созидаться жизнь Израиля на земле (Craigie 1976:149). Вот почему к словам о долготе дней добавлено: «чтобы хорошо тебе было на той земле» (*Таргум псевдо-Ионафан*: «чтобы он [Господь] делал благо тебе»); непочтительное отношение к родителям приводит к утрате народом наследия, то есть земли Обетованной (Tigay 1966:72). Эта связь между послушанием и землей подчеркивается в книге неоднократно (например, Втор. 4, 1.5.21.40; 6, 18; 8, 1). В некотором смысле эти Десять Слов служат вводным основанием, а Втор. 29 – 30 (см. комментарий на Мк. 3, 4 выше) кратким повторением призыва соблюдать закон, суть которого изложена в тексте, обрамленном упомянутыми отрывками.

3. *Исх. 20, 12 и Втор. 5, 16 в иудаизме.* Вследствие того что эти два текста, в сущности, идентичны, поскольку принадлежат одному своду законов, их часто рассматривают как одну заповедь, и я также буду следовать этому принципу. Учитывая важность пятой заповеди, неслучайно, что, даже исключая чтения самого Декалога, она занимает важное место в иудей-

ских традициях (см. далее обширный обзор в работах Gamberoni 1964; Phillips 1970:80-82; Blidstein 1975). В ВЗ эта заповедь играет огромную роль (Исх. 21, 15.17; Лев. 20, 9; Втор. 21, 18-21; 27, 16), особенно это касается литературы мудрости (например, везде в Притч. 1 – 9, но особенно Притч. 20, 20; 30, 11.17; ср. Притч. 15, 20; Сир. 30, 1-13), и она трактуется в метафорическом значении в связи с отношениями Яхве и Израиля (например, Втор. 32, 6-12; Ис. 1, 2.4; 30, 1.9; 57, 3-4; 63, 8; Иер. 3, 14.22; 4, 22; Ос. 1, 10б; Мал. 1, 6; 3, 17).

Сирах много говорит и трактует об этой заповеди (Сир. 3, 1-16), убеждая детей слушать своим родителям как господам (Сир. 3, 7). Исполнение этой заповеди очищает грехи (Сир. 3, 3.14.15), оно подобно собиранию сокровищ (Сир. 3, 4), способствует тому, чтобы Бог слышал молитвы (Сир. 3, 5), и ведет к долголетию (Сир. 3, 6). Она должна исполняться от всего сердца (Сир. 7, 29 СП), особенно когда родители достигли старости (Сир. 3, 12-15).

Согласно Филону Александрийскому, родители, даруя жизнь детям, подобны Богу, дарующему жизнь миру (*Spec. Laws* 2.2, 225), поэтому он призывает своих читателей воздавать им честь подобающую, заботясь о них, не в последнюю очередь потому, что всем, чем дети владеют, они в любом случае обязаны родителям, и превыше всего стремясь ко всякой добродетели (*Decalogue* 117-118, 165-167; *Spec. Laws* 2.234-236; *Drunkenness* 5.17; *Good Person* 87). В *Let. Aris.* 228 почитанию родителей придается первостепенное значение (ср. *Let. Aris.* 238; *Sib. Or.* 3:594; *Ps.-Phoc.* 180; *L.A.B.* 44:7), а в *Jub.* 7:20 Ной вменяет это в обязанность своим сыновьям, и данное повеление становится важной темой всего произведения (например, *Jub.* 25:3-5; 29:20; 35:10-11; 37:5, 11-13). Послушные сыновья служат образцом для подражания (*T. Jud.* 1:4-5; *T. Ab.* 3:7-5:6) и могут ожидать великого благословения (см. особенно расширенную версию в *L.A.B.* 11:9).

В Свитках Мертвого моря текст 4Q416 2 III, 16-19 советует бедному человеку чтить своих родителей даже в его бедности, во-первых, потому что они – «печь его порождения» и, как Бог для человека, так и они в своей власти над ним, а во-вторых, дабы он был благословлен жизнью и долголетием (ср. 4Q418 9-10; 4Q158 7-8, 1). Только повеление хранить верность Богу важнее исполнения этой заповеди, и потому в восстановленном тексте 4Q174 6-7, 3-5 Левий удостоен чести быть священником, потому что считал еще более важным хранить верность Яхве, нежели родителям (ср. 4 Мак. 2, 10; Иосиф Флавий, *Прот. Апиона* 2.206; *Ps.-Phoc.* 8; см. также *Syr. Men.* 2:94-98).

Учитывая такую важность данной заповеди, раввинистическая традиция много трактует о том, какова мера почтения перед родителями и каких жертв оно требует от человека, в частности, когда речь идет о попечении о родителях в старости. Согласно *Mek. Exod.* 20:12-14, надлежит почитать их именем своим, как всякий человек чтит Бога (Притч. 3, 9), и бояться их, как всякий человек боится Бога (Лев. 19, 3; ср. Втор. 6). Награды за соблюдение этих заповедей также равны, и человек будет жить долго на земле – интересно отметить, здесь *Мехилта* цитирует Мал. 3, 20, текст, уже связанный с эсхатологической надеждой Израиля на восстановление через Илию.

Точно так же более поздние раввины считали, что почитание родителей – важнейшая из заповедей. Поскольку отец и мать участвовали в сотворении человека (*b. Qidd.* 30b; *Pesiq. Rab.* 23/24:2), почитание их, опять-таки, подобно почитанию Бога (*y. Pe'ah* 1:1 [X.C]; *Num. Rab.* 8:4; ср. *b. Qidd.* 31a; *Pesiq. Rab.* 23/24:1), и это включает

в себя обязанность кормить, одевать, мыть их и исполнять их любые прихоти (например, *y. Pe'ah* 1:1 [X.I]; *t. Qidd.* 1:11B; *y. Qidd.* 1:7 [VIII.A-K]). Тем, кто так поступал, так же было обещано благословение (*Gen. Rab.* 36:6) и долголетие в мире сем (*y. Pe'ah* 1:1 [X]; *Tg. Ps.-J.* Исх. 20, 12; *b. Qidd.* 30b, 31a; *b. B. Meši'a* 32a-b; *Deut. Rab.* 6:2; ср. *Pesiq. Rab.* 20:4; также несколько похвальных примеров в 23/24) и в мире грядущем (*'Abot R. Nat.* 40A; *m. Pe'ah* 1:1; *Sipre Deut.* 336; ср. *b. Qidd.* 39b; *b. Hul.* 142a; даже если был вопрос относительно этого обетования в Исх. 20, 12, прояснить его помогал стих Втор. 5, 16; *b. B. Qam.* 54b-55a).

В свое время велись споры о том, за чьи средства – сына или отца – нужно было содержать престарелых родителей, и, по всеобщему мнению, было решено, что попечение должно осуществляться за счет сына, чего бы это ему ни стоило, пусть даже это вынуждало его просить милостыню (*y. Qidd.* 1:7 [VIII.K]; *y. Pe'ah* 1:1 [X.L – M.]; *Pesiq. Rab.* 23/24:2; *b. Qidd.* 32a; *S. Eli. Rab.* [26] 24; см. пространное обсуждение этого вопроса в *Pesiq. Rab.* 23/24). Кроме того, поскольку из-за бедности человек освобождался от обязанности делать различные приношения, но никогда – от обязанности обеспечивать родителей, считалось, что в этом отношении всякий израильтянин чтит родителей даже превыше Бога (*y. Qidd.* 1:7 [VIII.F – J]; *b. Qidd.* 31b-32b). Особое значение, которое придавалось этой заповеди, помогает понять одно мнение, которого придерживались иудеи: они считали, что, поскольку заповедь о Субботе и эта заповедь следуют одна за другой, ни осквернение Субботы, ни любой другой грех не будет вменен тому, кто чтит своих родителей, поскольку за соблюдение последнего, ему будет прощено первое (*S. Eli. Rab.* [26] 24 цитирует Ис. 56, 2 и трактует «это» как указание на почитание родителей).

4. *Исх. 21, 17 в контексте.* Сразу за Декалогом следует «Книга Завета» (Исх. 20, 22–23, 33), собрание законов, главный объединяющий принцип которого состоит в том, что они с разных точек зрения объясняют, что значит повеление быть особенным, святым народом Яхве (Исх. 19, 4–6) (см. Durham 1987:318). В данном тексте главным образом употребляются формы повелительного наклонения второго лица единственного числа (Childs 1974:455), и он начинается и заканчивается заповедью о том, что у Израиля не должно быть никакого иного Бога, кроме того Бога, само присутствие которого было явлено среди израильтян и говорило с ними (Исх. 20, 23; 23, 32–33). И как указывают на то многие и различные упоминания о Боге, он не просто даровал закон, но он глубоко заинтересован в том, чтобы общество израильское жило по его заповедям: каким бы ни было решение судей, Бог не будет оправдывать беззаконника (Исх. 23, 7) (см. Fretheim 1991:245, 249).

В МТ Исх. 21, 17 указано второе из двух караемых смертью преступлений, которые касаются отношения к родителям (см. Исх. 21, 15 [в LXX последовательность стихов 16 и 17 МТ изменена, так что два эти преступления, касающиеся родителей, упомянуты сразу одно за другим]). Первое преступление – поднять руку на родителей, а в нашем тексте говорится о проклятии (*qll*, «отречься» [см. Vrichto 1963:132–35]; это слово часто выступает в качестве антонима *brk*, «благословлять» [Быт. 27, 12; Втор. 11, 26–28; 23, 5; 30, 1; Пс. 36, 22; 62, 4; Притч. 30, 11], и *kbd*, «почитать» [1 Цар. 2, 30; Ис. 9, 1] [см. Sama 1991:92]). Это действие, совершаемое решительно против установления Исх. 20, 17,

и серьезность наказания за него соответствует важности, придаваемой в законе пятой заповеди и институту семьи: проклинать родителей означает проклинать Бога, который дал жизнь через них (ср. Лев. 24, 16).

Наконец, в связи с начальными стихами Евангелия от Марка интересно отметить, что Книга Завета завершается (Исх. 23, 20-33) тем, что Бог дает обетование послать перед Израилем своего вестника, в котором его имя, и предупреждает, что израильтяне должны повиноваться ему, потому что он не простит их греха (Исх. 23, 20-21). Однако если они будут внимательно слушать его и совершенно отвергнут идолопоклонство народов, то сам Бог отвратит от них болезни, они будут насыщаться полнотой дней своих, и их враги будут побеждены (Исх. 23, 25-27).

5. *Исх. 21, 17 в иудаизме.* Учитывая важность положительной заповеди (Исх. 20, 12), неудивительно, что отрицательная (Исх. 21, 17) звучит в ВЗ вновь и вновь (например, Лев. 20, 9; Втор. 21, 18-21; 27, 16). Ею объясняются отношения Бога с неверными детьми Израиля, которые отказываются чтить его, и она часто связана с угрозой изгнания и смерти (например, контексты Втор. 32, 6-12; Ис. 1, 2.4; 30, 1.9; 57, 3-4; 63, 8; Иер. 3, 14.22; 4, 22; Ос. 1, 106; Мал. 1, 6; 3, 17).

Согласно Сираху, тот, кто не чтит родителей, навлекает на себя позор (Сир. 3, 10-11), а тот, кто оставляет их, подобен богохульнику (Сир. 3, 16). Различные авторы предупреждают, что если дети поступают бесчестно, не воздавая благом своим родителям или оставляя престарелых родителей, то таковых постигнет суд Божий (*Syr. Men.* 20-24; *Sib. Or.* 1:74-75; 2:273-76 [вечное наказание]; ср. *b. Hul.* 110b, где говорится о том, что суд – в руках Бога).

В Свитках Мертвого моря, в цитате Втор. 21, 18-21, утверждается, что непокорные сыновья должны быть побиваемы камнями (11Q19 LXIV, 1-6; ср. 4Q524 14, 5-6), каковая участь у Иосифа Флавия постигает сына, который пренебрегает своим долгом перед родителями, не обеспечивая их необходимым (*Прот. Апиона.* 2.206). Согласно Филону Александрийскому, дети, которые не стараются заботиться о своих родителях, хуже животных (*Decalogue* 112-118).

Раввины, цитируя Лев. 24, 15, утверждают, что проклинать родителей означает проклинать Бога (*Mek. Exod.* 20:12-14; *y. Pe'ah* 1:1 [X.D]; *y. Qidd.* 1:7 [VII.F]; *Pesiq. Rab.* 23/24:2), а согласно *t. Šeb.* 3:6, невозможно бесчестить родителей, не обесчестив прежде Бога. Считая слова более важными, чем действия, *t. 'Arakin* определяет более суровую смертную казнь тем, кто проклинает родителей, чем тем, кто бьет их (ср. *b. Sanh.* 85b; *m. Sanh.* 7:4). Это привело к спорам о том, что значит проклинать, – некоторые считали, что проклинает тот, кто употребляет имя Божье; другие полагали, что проклинает тот, кто использует эвфемизм (*y. Sanh.* 7:11; *m. Sanh.* 7.8; *Tg Ps.-J.* Исх. 21, 17; *b. Šebu.* 35a), – и касается ли дело одного или обоих родителей (*b. Hul.* 78b; *b. Šebu.* 27a-b; *b. Sanh.* 66a; *b. B. Meš'a* 94b-95a).

Некоторые традиции, судя по всему, связывают изгнание с отрицанием блага жить долго на земле. Согласно *Gen. Rab.* 36:6, оскорбление Хамом Ноя привело к ассирийскому изгнанию пленных египтян и эфиоплян (цитата из Ис. 20, 4), а нежелание Израиля чтить родителей было одной из главных причин мрачных пророчеств Иеремии (*Pesiq. Rab Kah.* 13:8). *Seder Элияху Рабба* (26) 24-(27) 25 предупреждает, что

суровому осуждению подвергается тот, кто истинно не чтит отца и мать, обеспечивая их необходимым, даже если это вынуждает такового идти и просить милостыню. Примечательно, в свете повествования Марка, то, что после этого данный источник цитирует Ис. 29, 13. Таким образом, в согласии с выраженными выше мнениями, если человек заявлял, что чтит Бога, но на самом деле не чтил родителей, это означало, что сердце его далеко отстоит от Бога и что он подлежит суровому суждению, как сказано в Ис. 29, 14: «Поэтому я еще более потрясу этот народ потрясением за потрясением»<sup>38</sup>.

### **В. Использование Исх. 20, 12, Втор. 5, 16 и Исх. 21, 17 в Евангелии от Марка**

Здесь вновь Иисус обращается к положению закона в контексте спора, утверждает его и призывает других к послушанию. Нам не стоит подробно останавливаться на деталях практики, известной как *кюрван*, о которой упоминает далее Иисус Евангелия от Марка (Мк. 7, 11-12); следует лишь отметить, что она совершалась, как утверждали, во славу Божью (см. Dettett 1977a:112-17; Wilcox 1984; Bailey 2000). На самом же деле эта практика позволяла отказывать родителям в обеспечении, нарушая тем самым важнейшую из заповедей, управляющих человеческими отношениями. Те, кто прибегал к этой практике, делали это не с тем, чтобы заботиться о родителях, чтобы обманом лишить их обеспечения. Хотя прибегать к данной практике формально не означало проклинать родителей, по словам Иисуса, поступать так было все равно, что проклинать их, потому что и то и другое на деле рушило отношения между родителями и детьми. А поскольку бесчестить родителей означало, по сути, бесчестить Бога, уклоняться от исполнения этой важнейшей обязанности, употребляя при этом имя его, означало творить богохульство (Сир. 3, 16). Для Иисуса сердца таких людей далеко отстоят от Бога. Учитывая то, какое значение имел текст Ис. 6 в происшедшем ранее столкновении Иисуса с этими внешними, ссылка Иисуса на Ис. 29, 13 является вдвойне уместной (этот стих также был адресован непокорным детям [Ис. 30, 1.9], а позднее был отнесен в *S. Eli. Rab.* [26] 24-[27] 25 к тем, кто бесчестит родителей).

Таким образом, проблема заключается не в ритуальных кодексах чистоты как таковых. Проблема в лицемерии поклоняющихся (касается ли дело Субботы или чистоты), которые тщательно исполняют человеческие постановления, но жестокосердно пренебрегают требованиями Бога, направленными на обеспечение благосостояния людей (ср. Мк. 3, 5; 6, 56), не в последнюю очередь путем уклонения, ради извлечения личной выгоды, от исполнения четко изложенной заповеди его относительно родителей, и которые упорно отвергают основной смысл Торы, состоящий в прославлении Бога путем благотворения и дарования жизни (ср. Втор. 30, 15 в Мк. 3, 1-6, где противники Иисуса, в конечном итоге, замьшляют убить его). В свете той связи, которая существовала в иудейской традиции между соблюдением Субботы и почитанием родителей, поразительно, что и в Евангелии от Марка прослеживается связь между тем и другим (фарисеи появляются в Мк. 2, 23-28; 3, 1-6; здесь в Мк. 7, 1).

Здесь есть и более широкие параллели. Как нам понимать тот факт, что как раз перед отрывком, повествующим об этом столкновении Марк помещает два текста, вы-

<sup>38</sup> Буквально с английского. В Синодальном переводе: «То вот, Я еще необычайно поступлю с этим народом, чудно и дивно...» – Прим. перев.



зывающие в памяти события исхода – рассказы о насыщении Иисусом толп народа и о его власти над морем (Мк. 6, 32-52) – и то и другое предшествовало дарованию этих Десяти Слов (ср. Исх. 14, 21-31; 16, 13-36)? Учитывая то, что Марк пользуется образами, связанными с идеей пастырства (Мк. 6, 34), разве не можем мы усматривать здесь пересказ Исаии повествования о том, как Бог хранил Израиля, вел его через бездны и пустыню и наконец даровал покой (Ис. 63, 11-14а)? Кроме того, сославшись ранее на то, что в данном тексте рассказывалось, как в первом исходе Израиль огорчил Святого Духа Божьего (Ис. 63, 10), Марк ясно указывал на то, что в этом новом исходе по вине иерусалимских вождей трагические события могут повториться (Мк. 3, 29). Не является ли это непочтение к родителям таким же нарушением завета, какое произошло в первом исходе, теперь, когда совершается избавление под знаком нового исхода? Этот отчетливо звучащий в тексте мотив исхода также усиливает параллель между образом фараона и образами фарисеев, возникающую благодаря цитате Ис. 29, 13 и косвенно выраженный в ней предостережению относительно изгнания (см. выше).

Кроме того, последовательность изложения заповедей отвечала тому акценту, который делался в более пространным Синайском повествовании на центральном значении отношений Яхве с его народом; подобным образом, согласно одной ранней иудейской традиции, человек, бесчестящий своих родителей, уже обесчестил Бога (*t. Šeb.* 3:6; ср. Сир. 3). Поскольку для Марка сам Яхве особым образом пребывает в Иисусе, он также несет бесчестие, и это обстоятельство не должно удивлять нас. Точно так же, как в заключении Книги Завета содержалось обетование Яхве отвести болезни от израильтян и соделать число дней их на земле полным (Исх. 23, 25-26), так и исцеления, которые Иисус совершал среди рыночных площадей Израиля, послужили причиной упомянутого столкновения (Мк. 6, 1 [о даровании полноты дней говорится в Мк. 5, 35-42; ср. Ис. 65, 19-20; см. R. E. Watts 2004c: 21-22; об изгнании Иисусом бесов как изгнании Яхве своих врагов говорится в Мк. 1, 24; ср. Исх. 23:27]). Стоит ли удивляться, что бесчестящие своих родителей бесчестят Иисуса?

Как хорошо понимали читающие Десятословие, это была единственная заповедь из Декалога, явно сопряженная с обетованием, а также с косвенно выраженным предостережением. Не чтить родителей означало не только подвергать себя опасности принять суровое осуждение Божье (опять-таки, особенно *S. Eli. Rab.* [26] 24-[27] 25, цитата из Ис. 29, 13), но также лишиться наследия на земле, как подчеркивалось в некоторых традициях (особенно трактовка *Pesiq. Rab.* 13:8 проповеди Иереми, которая также находит яркое отражение в словах Иисуса, направленных против храма [см. комментарий на Мк. 11, 17; 13, 14 ниже]). То же относилось и к израильтянам как к непослушным детям Бога (см. пункты «Б» и «В» выше) и нашло отражение в Мал. 4, 5-6, где Яхве, обличая лжеучение религиозных властей Израиля, «лицеприятствовавших в делах закона» (Мал. 2, 1-9), посылает своего вестника Илию, дабы примирить детей и родителей, «чтобы Я, придя, не поразил земли проклятием».

Все это указывает на то, что обличение Иисусом практики, известной как *корван*, не исчерпывалось лишь порицанием практики как таковой. В ожесточенном споре о сути святости противники Иисуса проявили крайнее жестокосердие в связи с этим конкретным положением Торы, и здесь с особой остротой звучит угроза изгнания и суда Божьего.

## Г. Богословское значение

Уничтожающий ответ Иисуса, использование им Ис. 29 (учитывая, что ранее была сделана ссылка на Ис. 6) и подчеркивание им обязанности чтить родителей – заповеди, с которой была связана чрезвычайно богатая традиция, – составляет определенный водораздел. Если говорить об эсхатологическом смысле текста, следует отметить: в повествовании Марка все более и более отчетливо звучит мысль о том, что вожди Израиля не смогут избежать суда Божьего, о котором предостерегал Малахия. Что касается экклезиологического аспекта, то здесь, наконец, иерусалимские власти оказываются полностью дискредитированными: уже повинные в грехе огорчения Духа, они предстают перед читателем как непокорные и самолюбивые дети. Вскоре они сойдут со сцены и появятся вновь в Евангелии только тогда, когда конфликт достигнет наивысшей точки. Что касается христологии, то необходимо подчеркнуть: Иисус – истинный учитель Израиля, который как сострадательный пастырь утверждает Тору, будучи, однако, выше Моисея как посредник (см. Hooker 1988: 228), и во имя которого должен быть собран воссозданный Израиль. И даже учитывая загадочность его утверждения относительно того, что оскверняет, ясно то, что святость, или чистота по Торе в его трактовке, заключается прежде всего в благотворении ближним и даровании жизни, даже если это, как позже покажет Марк, означает взять крест свой и отдать жизнь свою за других.

– Мк. 8, 18 –

## А. Контекст НЗ. Непонимание учеников

Мк. 8, 18

...ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὠτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε; καὶ οὐ μνημονεύετε.

Имея очи, не видите? имея уши, не слышите? и не помните?

МТ Иер. 5, 21

אֵיךְ יִשְׂרָאֵל לֹא יִשְׁמָעוּ וְלֹא יִרְאוּ  
וְלֹא יִזְכְּרוּ אֵיךְ יִשְׂרָאֵל לֹא יִשְׁמָעוּ

LXX Иер. 5, 21

ἀκούσατε δὴ ταῦτα λαὸς μωρὸς καὶ ἀκάρδιος  
ὀφθαλμοὶ αὐτοῖς καὶ οὐ βλέπουσιν ὧτα αὐτοῖς  
καὶ οὐκ ἀκούουσιν.

СП Иер. 5, 21 (см. также Иез. 12, 2; Ис. 6, 9-10)

... выслушай это, народ глупый и неразумный, у которого есть глаза, а не видит, у которого есть уши, а не слышит.

Находясь на землях, населенных евреями, Иисус вынужден был вести споры о чистоте, теперь же он переносит свое служение очищения в области, принадлежавшие язычникам, где весьма подобные действия (исцеления [Мк. 7, 24-37] во исполнение Исаииных чаяний [ср. Ис. 35, 6; 29, 18-19] и насыщения [Мк. 8, 1-10] [см. R. E. Watts 2000:175-77, 172-73 соответственно]) влекут за собой совсем иной отклик. Исаия пророчествовал «хорошо» (*kalōs*) о лицемерии фарисеев (Мк. 7, 6), и толпы народа хвалят Иисуса за то, что он все сделал «хорошо» (*kalōs* [Мк. 7, 37]). Но жившие в той местности фарисеи возвращаются, чтобы еще поспорить (Мк. 8, 11-13; ср. ситуацию, когда Израиль укорял своего освободителя в первом исходе [Исх. 17, 2; Чис. 14, 10-23;

ср. Втор. 32, 5-6)). Отказав им в знамении, – разве мало было дано знамений? – Иисус оставил род сей.

Последующая сцена в лодке (Мк. 8, 14-21) выполняет функцию связующего звена в повествовании. Она служит итогом вышеизложенного материала, поскольку в ней фигурируют различные лица, события и мотивы, такие как Ирод (Мк. 6, 14-29), фарисеи (Мк. 7, 1-13; 8, 11-13; ср. Мк. 3, 6), чудеса насыщения (Мк. 6, 30-44; 8, 1-10), непонимание учеников (в тексте использованы термины из Мк. 6, 52 и Мк. 7, 18) и жестокосердие (Мк. 6, 52) (см. Hawkin 1972:495; Neil 1981:131-44; Guelich 1989:419). Настойчивость Иисуса, задающего вопросы ученикам, также создает эффект кульминационного момента, который подготавливает читателя к следующему разделу Евангелия, посвященному теме пути (R. E. Watts 2000:221-57).

Ученики забыли взять с собой хлеб, и предостережение Иисуса (*blepete* [Мк. 8, 15]) относительно закваски Иродовой и фарисейской они неверно поняли как упрек за то, что они не взяли хлеб. Закваска уже имела отрицательные коннотации (приношения не должны были содержать ее [Лев. 2, 11]; она являлась символом гордыни, плотских удовольствий [Филон Александрийский, *QE* 1.15; 2.14] и склонности ко злу [*b. Ber.* 17a]), а поскольку израильтяне должны были избавиться от нее в первом исходе, по-видимому, то же надлежало сделать и теперь.

Удивительно, но слова Иисуса, сказанные в ответ: «Еще ли не понимаете и не разумете? Еще ли окаменено у вас сердце? Имея очи, не видите? имея уши, не слышите? и не помните?» (Мк. 8, 17-18) – явно напоминают о цели притчей (Мк. 4, 12) и о том, что ученики не понимали их смысла (Мк. 4, 13; 7, 18) (см. Beavis 1989:158; Lemcio 1978; ср. также *blepete*, которое встречается ранее только в Мк. 4, 24). Эти слова также перекликаются со словами Моисея, обращенными к Израилю, согласно которым попечение Бога об израильтянах в пустыне должно было наконец сделать их способными разуметь, видеть и слышать (Втор. 29, 3-4); Моисей изрек эти слова, предлагая народу два пути (см. комментарий на Мк. 3, 4 выше), и это – любопытная параллель с Евангелием, поскольку Иисус Евангелия от Марка сейчас готов предложить свой путь жизни, свою новую Тору, крестный путь. Но что именно ученики не понимают и почему их непонимание собственно связано с хлебами? Попытаемся ответить на этот вопрос, выяснив ветхозаветные контексты упомянутых аллюзий.

В прошлом Мк. 8, 18 служил предметом определенных споров (см. Schneck 1994:204-20), но большинство современных толкователей усматривают в этом стихе сочетание прежде всего Иер. 5, 21 и Иез. 12, 2 (Moloney 2002:161), хотя в стихе отчетливо слышатся отголоски Ис. 6, 9-10 (Gundry 1993:415; Hooker 1991:196; Donahue and Harrington 2002:254; Marcus [1999:511-13], ссылаясь на Myers 1988:225, также высказывает мысль о том, что стих перекликается с Втор. 29, 2-4). Хотя ни одно из этих мнений в точности не соответствует действительности, параллель со стихом из Книги Иеремии, текст которого в LXX точно соответствует МТ, бросается в глаза прежде всего. Упоминание Марком очей и ушей, мотив личной атрибуции<sup>39</sup> и глаголы, обозначающие

<sup>39</sup> Понятие личной атрибуции – философское и психологическое. Личная атрибуция заключается в тенденции приписывать причины тех или иных событий действиям определенных личностей; безличная – напротив, действиям обстоятельств. Ученики, услышав слова Иисуса: «Смотрите, берегитесь закваски фарисейской и закваски Иродовой», понимают их как упрек в свой адрес – они забыли хлебы. – Прим. перев.

нарушения чувственного восприятия, – все это является формо- и смыслообразующими факторами, хотя формы изъявительного наклонения становятся здесь вопросительными формами, очи (*ophthalmoi*) – прямым дополнением, (*ophthalmous*), притяжательные местоимения (*lāhem/autois*) идиоматически предоставлены как причастия (*echontes*), а в обращении третье лицо становится вторым.

Аллюзия на Иез. 12, хотя и служит более простым объяснением присутствия в тексте глагольной основы *ech-* и формы винительного падежа слов «очи» и «уши», также требует изменения формы спрягаемого глагола на причастие, перемены мест глагола и существительного и изъятия главного относительного местоимения и вторичного инфинитива с артиклем, с его целевым значением (т. е. видеть и слышать). Еще одним обстоятельством, усложняющим дело, является тот факт, что последовательность «прямое дополнение – глагол» и основа *ech-* («иметь»), фигурирующая в предшествующих стихах – Мк. 8, 16б.17б.г (частично), – сами по себе объясняют построение Мк. 8, 18, без необходимости обращаться к тексту из Книги Иезекииля.

В конечном счете, вариант с Иер. 5, с его минимальными изменениями и высокой степенью сохранения как формы, так и содержания, представляется предпочтительным. Если это так, то был бы переход от именительного падежа к винительному и от местоимения к *echontes* достаточно ярко обозначенным, чтобы читатель мог заметить вторую аллюзию – на Иез. 12? С другой стороны, читатель мог бы вспомнить сначала о Иез. 12. Многие толкователи отмечают, что возможно как первое, так и второе, и нелегко сказать, что первично, а что вторично. Оба контекста требуют внимательного рассмотрения.

В то же самое время, как мы отметили выше и как отмечают почти все толкователи, в Евангелии от Марка подобные определения обычно прилагаются к тем, кто, отвергнув деяние Духа Святого, поставил себя вне и навлек на себя осуждение Божье (Мк. 3, 5; 4, 12). Таким образом, если Мк. 8, 18а является аллюзией на тексты Иеремии и Иезекииля, то Мк. 8, 17б ссылается на ту часть Ис. 6, 9-10, которая не была процитирована в Мк. 4, поскольку ни глаголы мыслительной деятельности (*noeō, syñēmi*), ни жестокосердие (*epachyvitē* [Ис. 6, 10]; *perōrōmenēn* [Мк. 8, 17]) не фигурируют ни в Иер. 5, ни в Иез. 12 (Beavis 1989:114; см. также Gundry 1993:415; Schneck 1994:218; ср. Suhl 1965:152; этот метод раввинистической экзегезы рассматривается в работах Cranfield 1955:59; Jeremias 1967:701; Marcus 1992:200; ср. Dodd 1952:126-27). Судя по всему, в этот важнейший момент, как раз перед тем, как Петр наконец исповедал Иисуса Христом, мы сталкиваемся с аллюзией на несколько текстов, приемом, который также используется в первом предложении Евангелия от Марка.

Учитывая более широкий контекст нового исхода, другие толкователи также усматривают здесь параллель с мотивом неразумения Израиля в первом исходе (Втор. 29, 4) и во втором исходе (Ис. 40, 18-20) (см. Marcus 1999:508). Хотя эта мысль, вероятно, обладает некоторым весом, по крайней мере, на более общем тематическом уровне текстовые связи менее очевидны, и поэтому, будучи ограничены рамками нашего исследования, мы рассмотрим эти возможности в пункте «Г» ниже.

## Б. Составная цитата

1. *Иер. 5, 21 в контексте.* Общая литературная и, следовательно, тематическая структура как пространной, так и краткой версии Книги Иеремии остается предметом споров, не в последнюю очередь потому, что композиция книги (или книг), очевидно, строится вокруг весьма общих тематических линий. Контекст нашего отрывка состоит в сетовании Бога на то, что его люди, на словах верные ему (Иер. 5, 2), сделали лица свои крепче камня и не принимают его обличений (Иер. 5, 3). Его непослушные дети стали как любой другой народ (Иер. 5, 9.29 [см. McConville 1993:46]), поэтому они подвергнутся суду (Иер. 5, 7-9) от рук вавилонян (Иер. 5, 15-19).

Принято считать, что Иер. 5, 20-31 состоит из трех частей, стихов 20/21-25, 26-29 и 30-31, объединенных темой народа (*‘am*) (Craigie, Kelley, and Drinkard 1991:93). Наш текст взят из первой части. Яхве, используя метафоры, которые в израильской традиции мудрости служат определениями идолопоклоннического бунта (см. Иер. 6, 10; 10, 1-16; см. также комментарий на Мк. 4, 12 выше; Holladay 1986:195), препирается со своими глупыми и бессмысленными людьми, которые, имея очи и уши, не видят и не слышат (Иер. 5, 21). Поскольку начало мудрости – страх Божий (Притч. 1, 7), он спрашивает, с некоторым раздражением, как вообще могло случиться, что они не боятся его – слово «меня» занимает в еврейском тексте эмфатическую первую позицию (Thompson 1980:248), – и не трепещут пред его гневным лицом (Holladay 1986:195-96). Рисуя мощнейший в израильской литературной традиции образ хаоса, он говорит о том, что должно также быть убедительнейшим свидетельством его власти и силы: он единственный владычествует над неукротимым ревущим морем (Иер. 5, 22б-г; ср. гимны божественного воина, воспевающие владычество Яхве над морем [Исх. 15; 18, 8-16; Пс. 103, 7; Ис. 51, 9-11; 63, 12-13; ср. Пс. 75, 7-8; 88, 10-16; 106, 24-30]; см. Cross 1973:91-144; Hanson 1979:299-316). Как единственный Господь творения, он, а не Ваал, ниспосылает дожди (Иер. 5, 24а), а потому и хлеб, Израилю, знамением чего служит первый сноп праздника Пасхи, а семь недель спустя – первый сноп праздника седмиц (Иер. 5, 24б) (см. Thompson 1980:248-49).

К несчастью, их упорные и непокорные сердца (Иер. 5, 23а.24а; прямая противоположность по отношению к Втор. 6, 4-5; ср. Втор. 21, 18-20; см. Brueggemann 1988:64) не дают им признать даже эту как нельзя более очевидную и потрясающую истину (Иер. 5, 23).

Во втором стихотворном тексте, заключающем в себе материал, который предвосхищает известную Проповедь в Храме (Bright 1965:42), выражено обличение нечестивых людей, которые сделались тучны (глагол *šmn* употребляется, кроме этого текста, только во Втор. 32, 15; Ис. 6, 10; Неем. 9, 25, и всегда служит для описания непокорного Израиля; см. Schneck 1994:209) и которые обогащаются за счет имущества других людей, особенно слабых и беззащитных. В третьем стихотворном тексте возвещается о возмездии Бога лжепророкам (в LXX говорится, что они произносят неправедные пророчества; ср. Иер. 23, 9-32) и подкупным священникам, которые прявят по собствен-

ной власти (так читают этот текст Craigie, Kelley, and Drinkard 1991:94; смысл глагола, который управляет фразой «на их руки», неясен, а в LXX говорится, что священники хлопают руками – как бы то ни было, священники, по крайней мере, являются соучастниками злодеяний пророков<sup>40</sup>).

2. *Иер. 5, 21 в иудаизме.* Ожесточение, проявляющееся в неспособности видеть и слышать, а также жестокосердии и безумной уверенности в собственной мудрости, является ключевой темой Книги Исаии, однако эти мотивы также достаточно часто встречаются и во многих других текстах ВЗ и литературе более позднего иудаизма (см. пункт «Б» комментария на Мк. 4, 12 выше). Однако хотя в более поздней иудейской литературе, насколько мне известно, нет явных цитат Иер. 5, 21, есть несколько текстов, где факт владычества Яхве над морем подтверждается с помощью Иер. 5, 22 (*b. B. Bat.* 73b; *Gen. Rab.* 8:7; *Exod. Rab.* 15:22). В *Exod. Rab.* 21:6 Моисей высказывает сомнение, правильно ли будет разделить море, учитывая, что Бог дал ему устав (Иер. 5), и хотя море первоначально отказывается повиноваться Моисею, оно все-таки покоряется, ощутив присутствие руки Божьей (Ис. 63, 12). В нескольких текстах рассказ о миротворении излагается в связи с мотивом покорения Яхве своенравного моря и полагания им предела ему (Иер. 5, 22 в *Num. Rab.* [18:22 с Ам. 4, 13]; *Midr. Ps.* 93:5; ср. *Exod. Rab.* 15:22 с Иов 28, 8). Согласно *Lev. Rab.* 35:4, уставы, по которым Израиль должен поступать (Тора), обладают тем же весом, что и повеления Яхве, прозвучавшие при миротворении (Иер. 5). Наконец, Иер. 5, 23 также фигурирует в *Eccles. Rab.* 1:36 в контексте размышлений о непокорном сердце.

3. *Иез. 12, 2 в контексте.* Вопрос детальной литературной композиции Книги Иезекииля остается спорным, не считая того, что ученые едины во мнении относительно определения крупных структурных единиц – слов о суде над народом Божьим (главы 1 – 14), слов против народов (главы 25 – 32), слов о восстановлении (главы 33 – 48) и относительно членения текста на более мелкие единицы в ряде случаев. Для целей нашего исследования мы примем Иез. 12, 1-20 в качестве начала текстов, в которых возвещается горе изгнанникам за грехи Иуды и Иерусалима (Иез. 12, 1 – 24, 27). Этот раздел книги состоит из заявления Яхве по поводу непрекращающегося упорства Израиля (Иез. 12, 1-2), за чем следуют два пророчества-действия (Иез. 12, 3-16.17-20; ср. главы 4 – 5). За первым, заключающимся в наставлениях Яхве (Иез. 12, 3-6), следует его толкование (Иез. 12, 7-16), и оно предвещает падение Иерусалима и последующее изгнание его жителей. Второе служит описанием состояния глубокой тревоги и беспокойства, в котором пребывает выживший остаток (Иез. 12, 17-20) (см. Block 1997:364-65).

Вводное обращение к дому мятежному (Иез. 12, 1-2 [это – ключевое выражение, характерное именно для Книги Иезекииля; ср. Иер. 5, 23; см. Allen 1994:178]), людям, которые имеют очи и уши, но не видят и не слышат (возможно, это определение заимствовано из Иер. 5, 21б [Block 1997:368]). Поразительно, но изгнанники, к которым обращается пророк, судя по всему, так ничего и не усвоили. Таким образом, тогда

<sup>40</sup> В Синодальном переводе: «... пророки пророчествуют ложь, и священники господствуют при посредстве их...» – Прим. перев.

как Исаия был призван, чтобы еще более ожесточить сердца его слушателей, в Книге Иезекииля это принимается как данность (Eichrodt 1970:149; ср. Иез. 2, 3-8). В то время как в Иер. 5 в центре внимания было сердце (Иер. 5, 23-24), Иезекииль говорит прямо о явном противлении Израиля воле Божьей (Иез. 12, 2-3.9) (см. Zimmerli 1979:269). Поэтому слова Яхве: «Может быть?», судя по всему, выражают скорее обреченность, чем надежду. И тем не менее, как и Иеремия, Иезекииль хочет помочь слепому Израиллю увидеть очевидное. Поэтому его пророчество-действие должно быть явлено среди дня (*yōmāt* [Иез. 12, 3.4.7]) и прилюдно (*lê'ênêhem* [Иез. 12, 3.4.5.6.7]) – в надежде, что его знаменис возымеет действие, пусть даже все другие усилия были бесплодными (Иез. 12, 3).

Как ни странно, однако, явленное знамение – сам Иезекииль – знамение неминуемого суда и изгнания: как поступает он, так будет и с ними, и особенно – с их вождем, чей престол будет лишен всякой поддержки (Иез. 12, 10-14). Их город будет разрушен (Иез. 12, 20), а земля отнята. И это случится в их время (Иез. 12, 25).

4. *Иез. 12, 2 в иудаизме.* Как и в случае с Иер. 5, 21, хотя наиболее важные темы, связанные с Иез. 12, 2, в более поздней иудейской литературе найти можно, сам стих, судя по всему, в ней не упоминается. С другой стороны, слово о надвигающемся бедствии Иез. 12, 27 приводится в текстах этого рода, причем всегда – в контексте суда Божьего над нечестивыми насмешниками, которые полагали, будто Яхве и его день суда далеко, и не видели, что сами пророческие действия Иезекииля были знаком их неизбежного падения и утраты земли (*Lam. Rab. Prol. 12; ср. Lam. Rab. 8*).

5. *Ис. 6, 9-10 в контексте и в иудаизме.* См. комментарий на Мк. 4, 12 выше.

## ***В. Использование Иер. 5, 21; Иез. 12, 2; Ис. 6, 9-10 в Евангелии от Марка***

Понять, почему ученики не разумели слов Иисуса, мы сможем, ответив на два вопроса. Во-первых, что такое закваска Иродова и фарисейская (уже в Мк. 3, 6; ср. Мк. 12, 13; см. Marcus 1999:507, 510; ср. *Tg. Esth. II 3:8*, где это определение предлагается к нечестивому правителю)? Во-вторых, какова связь между хлебами и непониманием учеников и их ожесточенными сердцами?

Эти вопросы много и серьезно обсуждались учеными (см. обзоры в работах Quesnell 1969:1-28; Boucher 1977:69-80; Gibson 1986). Однако следует учесть следующее. Во-первых, представляется бесспорным, что фундаментальный вопрос, от которого зависит понимание всего Евангелия от Марка, – вопрос о личности Иисуса. Вполне ясно, что ни Ирод, который, неверно интерпретируя полномочия Иисуса, полагает, будто он – воскресший Иоанн (Мк. 6, 14), ни фарисеи и иерусалимские книжники, которые так же ошибочно трактуя власть Иисуса и для которых он – нарушитель закона, исполнитель воли сатаны и распространитель нечистоты (Мк. 3, 1-6.30; 7, 5), не понимают, кто на самом деле Иисус. Независимо от того, чем именно вызвано это ошибочное восприятие, – появляющаяся вскоре и преобладающая в дальнейшем тема несения креста указывает на то, что, в конечном счете, противниками Иисуса движет стремление к самосохранению, проявляющееся в жажде власти (Мк. 9, 33-37; 10, 35-45)

и сознании религиозной исключительности (Мк. 9, 38-41), – ученики должны во что бы то ни стало избегнуть влияния такой оскверняющей сердце закваски (Мк. 7, 21-23) (см. Marcus 1999:510).

Во-вторых, связывание Иисусом непонимания учеников с чудом насыщения отсылает читателя вновь к Мк. 6, 51-52, где описан случай, когда ученики были охвачены страхом (ср. *exestē* [Мк. 3, 21]), а их непонимание смысла хождения Иисуса по бушующему морю объясняется тем, что они прежде не уразумели значение чуда насыщения и что их сердца были ожесточены (Мк. 6, 51-52; *pōroō* [только здесь и в Мк. 8, 17]). И в том и в другом случае все сводится к вопросу о том, кто есть Иисус.

В этом отношении все три аллюзии уместны. В Иер. 5 и более поздней иудейской традиции ярчайшее проявление ни с чем не сравнимой и безраздельной власти Яхве как Бога творения – его владычество над морем: он устанавливает его пределы и умиряет его буйство, попирая его волны. Той же властью Бог единый ниспосылал Израилю хлеб. Но если ученики не уразумели чудо насыщения – в отличие почти от всех других случаев, когда были явлены могущественные деяния Иисуса, в этих двух происшествиях они практически никак не выказали своего отношения (Schneck 1994:207), – как они могли понять смысл хождения Иисуса по воде? Но не они одни не разумели чудес Иисуса. Ирод и фарисеи, о закваске которых предостерегал Иисус учеников, походят на негодяев Иер. 5, 26-28, дома которых полны обмана (так Ирод [Мк. 6, 17-28]), которые отняли принадлежащее другим и стали тучны и жирны (фарисеи [Мк. 7, 11-13]), и которые не судят по справедливости (и Ирод, и фарисеи).

И, как и в Иез. 12, Ирод, убивший Илию Малахии, вне всякого сомнения, является противником Бога, но также и Марковы фарисеи и книжники из Иерусалима (Мк. 3, 5.29-30; 7, 6), которые, невзирая даже на самые очевидные и удивительные деяния Иисуса, совершенные перед всеми людьми среди дня (например, Мк. 2, 1-12; 3, 1-6), не разумеют и продолжают требовать знамения (Мк. 8, 11). Как знамения Иезекииля служили провозвестием неизбежного изгнания для дома мятежного в его время, так и изгнание Иисусом бесов, из-за неприятия и враждебности его противников, указывало на то, что разделившийся в себе дом Израиля не устоит (Мк. 3, 24-25), и его оправдание обернется для Израиля погибелью (Мк. 14, 62). Это именно то опасное состояние, о котором говорилось в Ис. 6 (и Ис. 29), и то осуждение, которому подвергнутся противники Иисуса.

Вопросы Иисуса – а поскольку это вопросы, а не утверждения, ситуация значительно отличается от той, что отражена в Мк. 4, 12, – служат предостережением для учеников о том, что, если они не хотят быть похожи на Ирода и фарисеев, то должны глубже осознать значение чудес насыщения и, надо полагать, его хождения по морю. Как Израиль Второзакония в исходе и Израиль Исаии в изгнании, они видели многое, но не понимали (Втор. 29, 4; Ис. 40, 21.28; 42, 18-20). Однако есть нечто такое, что отличает их от тех людей, сердца которых действительно ожесточены: эти Двенадцать, хотя и не понимают, все равно следуют за Иисусом. И это немаловажно.

Таким образом, хотя Иисус предостерегает учеников о том, чтобы они не уподобились непокорному, а значит, и ослепившему себя Израилю в Исаином новом исходе (Ис. 40, 21.28; ср. Ис. 42, 18-20; 48; см. Marcus 1999:508), по своему состоянию они ближе к Израилю во Втор. 29, которого Бог подготовил к дальнейшим откровениям воли своей



(обратите внимание на слово «еще», сказанное Иисусом [Мк. 8, 17.21]; см. Guelich 1989:420; Marcus 1999:513; текст Втор. 29 рассмотрен в комментарии на Мк. 3, 4 выше; см. также Myers 1988:225, хотя он трактует это замечание более негативно, чем следовало бы; *расе* также Weeden 1971; Kelber 1979:41). Мысль, выраженная во Втор. 29 (и в Иер. 5), – дабы Израиль знал, что «Я Господь Бог ваш», – близка сердцу Марка; его читатели должны понять, что Иисус – истинно Сын Божий, сам Яхве, таинственным образом пребывающий среди нас. И потому Иисус Евангелия от Марка, уже исцелив глухого (Мк. 7, 31-37), теперь поведет своих слепых учеников путем нового исхода – путем, которого они не знают (ср. Ис. 42, 16), и, соответственно, начало и конец этого пути знаменуются чудом дарования зрения слепому (Мк. 8, 22-26; 10, 46-52) (подробно эта тема в Ис. 40 – 55 и разделе Евангелия от Марка, посвященном пути, рассматривается в работе R. E. Watts 2000:170-73, 239-52).

### ***Г. Богословское значение***

Говоря о сотериологической стороне текста, необходимо отметить: вследствие идолопоклоннических привязанностей – будь то жажда власти или собственное понимание святости, – ни Ирод, ни фарисеи, подобно тем, кто упомянут в Иер. 5, Иез. 12 и Ис. 6, не могут постигнуть смысл деяний Бога в Иисусе. Но если рассматривать христологическое измерение текста, то следует подчеркнуть: согласно Марку, есть лишь один, кто насыщает народ Божий в пустыне и покоряет водную стихию, идя по волнам. Поэтому его уставы столь же непреложны, как и его власть (ср. *Lev. Rab.* 35:4). Если говорить об эсхатологии текста, то можно отметить, что во всех трех текстах говорится о непокорном Израиле, который неотвратно приближается к своему суду. В этом новом исходе не желать видеть или верить (Ис. 42, 18-20; 48) означает подвергнуться той же участи (ср., например, Ис. 66, 24 в Мк. 9, 48; Мк. 13). Поскольку ученики невосприимчивы, они нетверды и склонны двигаться в том же направлении, что и неверующие. Говоря же об экклезиологии, необходимо подчеркнуть: если, как и Израиль во Втор. 29, ученики продолжают следовать путем Иисуса, то они будут участвовать в восстановлении народа, совершаемом Богом.

– Мк. 8, 31 –

### ***А. Контекст НЗ. Отверженный Сын Человеческий***

Путь учеников к разумению начинается неудачно. Как указывают многие толкователи, предшествующее исцеление слепого человека, свершившееся в два этапа (Мк. 8, 22-26), готовит читателя к неадекватному исповеданию Петра (см., например, Matera 1989). Человек, сказавший: «Вижу проходящих людей, как деревья», хотя и стал на верный путь, – Иисус истинно Мессия Израиля, – нуждается в повторном прикосновении Иисуса (Hooker 1991:198; Guelich 1989:430). Поэтому Иисус начинает вести их путем нового исхода – путем, который они еще не понимают; сразу же вслед за этим следует заявление Петра и первое из трех предсказаний Иисуса о страдании (во всех трех случаях Иисуса неправильно понимают, и, чтобы вразумить заблуждающихся учеников, он учит их), что, в сочетании с двумя историями Марка об исцелении слепых,

структурирует весь этот раздел Евангелия (Perrin 1971; R. E. Watts 2000:124, 221-57). Если, как было указано выше, для Марка словосочетание «Сын Человеческий» имеет весьма определенное значение, значит, опять-таки, как уже подчеркивалось ранее, он подразумевает под ним того из Книги Даниила, о ком сказано: «Как бы Сын человеческий» (см. комментарий на Мк. 2, 10 выше; С. А. Evans 2001b:16). Хотя *dei* Марка (Мк. 8, 31а; ср. Дан. 2, 28-29 в связи с *mysteria*; см., Мк. 4, 11) не обязательно означает «должно по Писанию», употребление этого слова позже в Мк. 9, 11 указывает на то, что это так (Mateva 1982:117), пусть даже это и тайна (ср. Мк. 14, 49; см. Beale 1998:270-72; ср. Fascher 1954).

---

Мк. 8, 31

Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκταθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι.

И начал учить их, что Сыну Человеческому много должно пострадать, быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть.

СП Ис. 53, 3, 6, 9

Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу: и Господь возложил на Него грехи всех нас. Ему назначали гроб со злодеями, но Он погребен у богатого, потому что не сделал греха, и не было лжи в устах Его.

Пс. 117, 22

Камень, который отвергли строители, соделался главою угла.

Ос. 6, 2

...оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицом Его.

---

святые страдают (Дан. 7, 21.25) прежде, чем получить царство (Дан. 7, 22.27), в Дан. 7 говорится только о возвеличении сына человеческого (Дан. 7, 13-14). Вот, возможно, почему ни в одном древнем толковании не упоминается о страдающем сыне человеческом (Casey 1979:24-27, 39-42) – он лишь образ грядущей славы Израиля, лучше всего воплощенной в мессианском царе народа (см. France 1982:128-29). Вполне ясно, это не означает, что по этой причине Дан. 7 ни в коем случае не может являться свидетельством о страдающем сыне человеческом, – возможно, в данной главе это даже подразумевается. Однако мы должны отметить, что это видение, судя по всему, целенаправленно показывает его возвеличение, поэтому нет никаких лингвистических параллелей

Согласно одному мнению, речь идет о Дан. 7 в целом. Даже если понимать образ сына человеческого как личность мессианского характера, в Книге Даниила он подвизается вместе с Израилем и стоит за народ, а поскольку верный Израиль (святые) страдает, это означает, что страдает и сын человеческий (Hooker 1967:27-30, 108-14; Barrett 1959:13-14; Gundry 1993:446). В конце концов, вся эта книга повествует об оправдании Богом его страждущих, но верных людей (что согласуется с мессианским образом по типу Давида, так как сам Давид страдает и получает оправдание [см. комментарий на Псалмы 21; 117 ниже]). Недостаток такой трактовки состоит в следующем: хотя

между фразеологией страдания Мк. 8, 31 и языком LXX либо более поздних греческих версий Дан. 7. Поэтому Иисус Евангелия от Марка, говоря о том, что Сыну Человеческому должно пострадать, очевидно, в первую очередь, опирается на другие тексты.

Слово *apodokimazō* встречается лишь десять раз в LXX, и одним из текстов, где мы находим его, является Пс. 117, 22 (Пс. 117, 22 СП), – единственный из этих текстов, трактованный эсхатологически и, возможно, послуживший источником слов Иисуса. Созвучно трактовке Дан. 7 в смысле Давидова мессианства (см. комментарий на Мк. 2, 10 выше) и использованию в сцене крещения Пс. 2, с которым Пс. 117 был, очевидно, уже связан (см. ниже), Пс. 117 прямо говорит о нападении противников на царя из рода Давида и его окончательном оправдании, и эти идеи четко прослеживаются в двух ключевых сценах Евангелия от Марка (Мк. 11, 1-10; 12, 1-12).

Но что можно сказать относительно первой части высказывания, *polla pathein*, у которой нет вообще никаких лингвистических связей с Дан. 7 или любым псалмом, которым мог бы служить источником слов Иисуса (например, Пс. 21 [21 LXX]; 117 [117 LXX]; 118 [117 LXX]; см. Watts 2000:260-62)? Отчасти проблема заключается в том, что, хотя слово *paschō*, «претерпевать» (например, Гал. 3, 4), и потому также «страдать», было в употреблении в первом столетии, оно встречается редко и в более поздних текстах в LXX (судя по всему, оно начинает вытеснять целый ряд других греческих слов [см. R. E. Watts 2000:263]). Однако в одном случае, когда оно употребляется в значении страдания (Ам. 6, 6), в оригинале ему соответствует древнееврейское *hālā*, «ослабеть, ощущать боль, быть изможденным, быть пораженным болезнью».

Опять-таки, ни само это слово, ни его именные формы, ни любой из вариантов перевода на греческий не встречаются ни в одном из вышеупомянутых текстов, которые можно было бы рассматривать как возможные источники слов Иисуса, – ни в древнееврейском тексте, ни в LXX, ни в более поздних греческих версиях. Но оно употребляется трижды в одном тексте – Ис. 53 (в ст. 10 как *Hiphil* и в стихах 3 и 4 как существительное [см. R. E. Watts 2000:263-65]). И как Даниилов сын человеческий косвенно отождествлен с Израилем, так же и Исаин раб, который, кроме того, является истинным Израилем. Но есть нечто большее в параллели с Ис. 53. В Дан. 7 в лучшем случае содержится лишь указание на то, что сын человеческий выступает в качестве представителя Израиля и разделяет страдания народа; однако в Ис. 53 страдание раба, как и в Евангелии от Марка, отлично от всего, что мог бы претерпевать Израиль, взирающий на раба Господня, и особенность этого страдания в том, что оно совершается ради самого Израиля (см. ниже; см. также France 1982:129).

На то, что слова Иисуса имеют своим источником Книгу Исаии, указывают и другие факты (*pace* Hooker 1959:92-97; Barrett 1959): (1) Ис. 53 – единственный явно эсхатологический текст ВЗ, который повествует не только о страдании и оправдании, но также и о смерти (см. ниже) исполнителя воли Яхве; (2) Ис. 53 – основание надежды Исаиина нового исхода (см. ниже) – идеи, которая сама по себе фундаментальна для понимания Марком личности и служения Иисуса; (3) четко звучащие в Ис. 53, 10 слова о Божьей воле помогают понять, почему в Мк. 8, 31а употреблено слово *dei*; (4) раб будет оправдан и дивно возвеличен (*yārūm wēniśšā*<sup>3</sup> [Ис. 52, 13-15; 53, 11-12]; ср. *rām wēniśšā*<sup>3</sup> в Ис. 6, 16), подобно сыну человеческому Дан. 7; (5) поскольку и в Ис. 53, и в Дан. 7 рассматривается вопрос возвращения Израиля из изгнания, связь этих текстов

здесь, хотя и есть нечто новое, является весьма уместной. Кроме того, из четырех так называемых Песен Раба, только Ис. 53 и 42, судя по всему, трактовались в мессианском смысле, а в тексте о крещении Иисуса он уже был охарактеризован в терминах последнего текста (см. комментарий на Мк. 1, 11 выше). Последующее свидетельство также указывает на Ис. 53 (см. Мк. 9, 12.31; 10, 33-34.45).

Слово *apokteino* можно было бы объяснить таким же образом, опираясь на тот же текст (ср. Ис. 53, 8-9.12; см. также Ис. 53, 7 [см. ниже]; Зах. 12, 10 совсем не ясный текст, а в Дан. 7 нет явного упоминания о смерти сына человеческого или святых, и ни в одном из множества псалмов о страждущем праведнике, которые могли бы рассматриваться в качестве источника слов Иисуса, не говорится буквально о смерти действующего лица).

Что касается фразы «после трех дней»<sup>41</sup>, то здесь есть два варианта – фраза из Дан. 7, 25 «время, времена и полвремени» (Schaberg 1985; McKnight 2005) и Ос. 6, 1-2 (McArthur 1971-1972; Jeremias 1971a; С. А. Evans 2001b:17), – оба текста повествуют об эсхатологическом спасении после времени страдания (в Дан. 7 речь идет уж точно о святых). Как считает Дж. Шабберг, выражение из Книги Даниила может означать половину недели (Дан. 9, 27) – отсюда Марково «после трех дней» (хотя следует учесть, что в данном контексте – в Мк. 14, 58; 15, 29 – употребляются предлоги и «через», и «в»), поэтому категоричность в отстаивании такой точки зрения неуместна – а последующее воскресение подразумевается в Дан. 12, 2 (Дан. 3; 6 также вызывают ассоциации, связанные с идеей воскресения). Главная трудность здесь состоит в том, что фраза из Книги Даниила просто не означает «три с половиной времени», но скорее характеризует период, подобный последовательности удвоенных времен (1, 2, 4 = 7 времен – т. е. длящийся вечно), но внезапно сократившийся (Goldingay 1989:181). Следовательно, учитывая контекст шестидесяти двух седьмин лет, уже выведенных из семидесяти лет Иеремии, невозможно допустить, что половина седмины Дан. 9, 27 (букв., «в середине») означает то же, о чем сказано в Дан. 7, 25 (как необоснованно полагает J. J. Collins [1993:357]). В любом случае, если это действительно составляет основу, например, Дан. 9, 27, это постоянно означает не три с половиной дня, а три с половиной года и потому тысячу двести шестьдесят дней, или сорок два месяца (ср. Дан. 12, 11-12; Откр. 12, 6.14). Также в Дан. 7 не упоминается воскресение.

В то же время в Ос. 6, 2 четко говорится о днях, используются порядковое числительное «третий» и временные предлоги «после» и «в» (в древнееврейском языке предлог «после» может использоваться во временном значении и означать «в» [Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 7.280-281; 8.214, 218; ср. Мк. 14, 58; 15, 29; см. France 2002:337]), перед данным текстом речь идет о страдании (*hālyô* [Ос. 5, 13]), и он явно связан с идеей воскресения (*anistēmi* [ср. Таргум]). Как и в Ис. 53, в данном тексте Книги Осии также говорится о страдании, ранах (Ос. 5, 13; ср. Ис. 53, 3-10) и исцелении, которое Яхве дарует (Ос. 5, 13; 6, 1; ср. Ис. 53, 4-5; Пс. 102, 3) покорившемуся народу (Ос. 6, 3; ср. Ис. 53, 11; 50, 4-5.7-10) (см. R. E. Watts 2000:253-54). Некоторые, возражая, подчеркивают, что Ос. 6, 1-2 не рассматривается ни в одном раннехристианском толковании (McKnight 2005:234). Однако, согласно Таргуму, в данном тексте говорится

<sup>41</sup> В Синодальном переводе: «в третий день». – Прим. перев.

о последнем воскресении, а более поздние Отцы Церкви усматривали в нем указание на воскресение Христа (Wijngaards 1967:226), тогда как, насколько я знаю, на Дан. 7, 25 также не давалось ссылок такого содержания. Наконец, не допускать возможности, что Иисус подразумевал текст из Книги Осии, на том основании, что в нем речь идет о восстановлении народа, а не о телесном воскресении (но ведь и ни в Дан. 7, ни Ис. 53 явно не говорится о телесном воскресении), как раз и означает не отдавать себе отчет в том, что Иисус как Сын Человеческий и раб отождествляет себя с Израилем.

Итак, предсказание о страдании в Мк. 8, 31, хотя и не противоречит Дан. 7, имеет своим источником прежде всего Ис. 53, 4-10, Пс. 117, 22 и, вероятно, Ос. 6, 2.

## **Б. Составная аллюзия**

1. *Ис. 52, 13 – 53, 12 в контексте.* После того как новый раб был поставлен на служение (Ис. 49, 1-6 [7]), в центре внимания второй части этого крупного отрывка текста (Ис. 49, 1 – 55, 13) оказывается грядущее, и все более и более подчеркивается мысль об обещанном Яхве восстановлении Сиона (R. E. Watts 1990a). Слова пророка, вызывающие в памяти события первого исхода, когда Яхве обнажил свою могущественную десницу (Ис. 51, 5.9-10; 52, 10; ср. Ис. 40, 10; 48, 14), и перекликающиеся с первым словом об утешении (Ис. 51, 12-16; ср. Ис. 40, 1-11), служат призывом, обращенным к дочери Сиона, подготовиться к искуплению (Ис. 51, 11.17). Последующий пространственный призыв выйти из земли пленения (Ис. 52, 1-12), вместе с нашим отрывком (Ис. 52, 13 – 53, 12; ср. вторая Песнь Раба, которая также следует за призывом выйти [Ис. 48, 20-22]; см. Blenkinsopp 2000-2003:2:349) и текст, в котором показано окончательное торжество восстановленного Сиона (гл. 54), служат вершиной и отражают центральную идею глав 40 – 55.

Четвертая Песнь Раба, как вообще принято считать, состоит из трех единиц: исповедание о неожиданно открывшемся смысле страдания раба (Ис. 53, 1-11a), которое обрамлено двумя утверждениями Яхве (Ис. 52, 13-15; 53, 11b-12). Текстуальные и экзегетические трудности данного отрывка слишком многочисленны, чтобы излагать их здесь, не говоря уже о том, чтобы подробно их рассматривать; даже прерывистый в некоторых местах синтаксис, как кажется, служит для того, чтобы выразить такие эмоции, как смущение и изумление. Детали текста могут быть неясны, однако общий смысл его, какое бы удивление он ни вызывал, вполне ясен. Обрамленная текстами, в которых звучит призыв (Ис. 52, 1-12) и выражена радость восстановления (Ис. 54, 1-17), эта песнь возвещает истину о том, что могущественная десница Яхве (Ис. 53, 1), совершающего избавление под знаком нового исхода, открылась не в ком ином как в его Страдающем Рабе (см. R. E. Watts 2000:115n135 и литературу, на которую ссылается автор).

Начальные слова первой части «Вот, раб Мой» (Ис. 52, 13) связаны с прозвучавшим ранее призывом (Ис. 42, 1), но, как и там, читателю остается гадать, кто тот, о ком идет речь (см. Clines 1976). Важно то, что этот человек делает и как это происходит, и здесь внимание сосредоточено на испытаниях, которым он подвергается (ср. Ис. 49, 5-6; 50, 7-9). В тексте ясно очерчены два противопоставления – унижение раба и его возвеличение, и первоначальные суждения людей и истинное изволение Яхве (Raabe 1984). Тональность всего стихотворного текста определяется словами о том, что он будет успешен

в том смысле, что он будет мудрым на путях Божьих (ср. Нав. 1, 7-8; 1 Цар. 18, 14; Иер. 23, 5) и, что удивительно, будет возвеличен столь дивно, как превознесен сам Бог (см. Ис. 6, 1; 33, 10; 57, 15; ср. Пс. 109, 1; Дан. 7), – и это целиком вопреки мнению многих, согласно которому он подвергся унижительному осуждению (*šmm* [Ис. 52, 14]; ср. это слово в Лев. 26, 32; 3 Цар. 9, 8; Ис. 54, 1; Иер. 49, 20; 50, 13 [из-за ран, *makkôt*, которые причинил ему Яхве; ср. *mūkkēh* в Ис. 53, 4]; Мих. 6, 13; см. Westermann 1969:259). Даже цари и народы, ожидающие правосудия Божьего (Ис. 42, 6; 49, 6-7), умолкнут в смирении вследствие этого в высшей степени неожиданного события (Ис. 52, 15; ср., например, Пс. 2; 17; 32, 10; 45, 11; 46; 109; см. R. E. Watts 1990b).

Откликом на это служит наибольший отрывок, в котором выражено исповедание, по-видимому, раскаявшегося Израиля или, что более вероятно, сообщества людей в Израиле (местоимение «мы» обычно служит определением народа Божьего [Ис. 16, 6; 42, 24; ср. Иер. 3, 22б-24; Дан. 9, 5-19; Ос. 6, 1-3; см. Oswalt 1998:381; Childs 2001:413]). Пользуясь приемом литературной ретроспективы, оглядываясь назад, автор оценивает происшедшее и утверждает действительность свершения Божьего в его рабе. До сих пор люди Божьи были слепы, глухи и невосприимчивы к его велениям (например, Ис. 42, 18-25; 48, 8), но теперь, вследствие этого необычайного свершения, они наконец видят, слышат и понимают то новое, что совершал Бог (Ис. 53, 1; ср. Ис. 42, 6-7; 48, 6-8; 49, 5-6). Сначала люди ни во что не ставили его и отвращали взоры от его страдания (Ис. 53, 2-3, ср. Пс. 21, 7-8; 87, 9), но теперь им открылось нечто новое.

В последовательности антитез (Ис. 53, 4-6) раскрывается то, как говорящие решительно переменили мнения и отказались от взглядов, бытовавших в народе. Они осознали, что его раны и страдания вовсе не были наказанием за его непокорность, – теперь они понимают, что он нес на себе возвешенные во Втор. 28, 59-61 проклятия изгнания, которые заслужили они сами (ср. *mūkkēh* в Ис. 53, 4 с *tūkkū* в Ис. 1, 5 и *ḥabbûrâ* в Ис. 53, 5 и Ис. 1, 6; см. Ceresko 1994), и, благодаря этому, принес мир, которого они не были достойны (ср. Ис. 48, 22; см. Goldingay 2001:305). Еще большее изумление (Ис. 53, 7-9), учитывая его невиновность и совершенно иную реакцию виновного Израиля на обличения, вызывает его молчаливое и безропотное подчинение перед лицом подлинной несправедливости, приведшей к его жестокому убиению (также Ис. 53:12; ср. LXX «поразить насмерть»; см. Blenkinsopp 2000-2003:2:353; Childs 2001:416; *pace* Whybray 1978; Orlinsky 1977). Но самое удивительное вот что: хотя его отверг Иаков-Израиль (Ис. 50, 6-9), все это было деянием Бога (Ис. 53, 10-11а). Именно Бог принял страдание своего раба как умилоствление за неправды Израиля (Ис. 53, 10а [см. комментарий на Мк. 10, 45 ниже]). Вследствие этого дни его продлятся<sup>42</sup> (пророк ничего не говорит о том, что это означает или как, учитывая, что раб примет смерть, это должно произойти), и, во исполнение своего посланничества, он узрит потомство – то есть и других праведных рабов (ср., например, Ис. 54, 17; см. Veuken 1990), – таким образом благоуспешно исполняя волю Божью (*ḥēpeš* [Ис. 53, 10б]; ср. Ис. 42, 1).

<sup>42</sup> В Синодальном переводе: «Он узрит потомство долговечное». В большинстве английских переводов: «Он узрит Свое потомство, Он продлит дни Свои». – Прим. перев.

Песнь завершается второй речью Яхве, в которой тема оправдания получает дальнейшее развитие (Ис. 53, 11б-12). Бог, вкратце объясняя еще раз, почему произошли эти неожиданные события – мой раб, понесши наказание многих, соделает их праведными, – и заявляя, что его раб оправдан, утверждает, что его раб будет делить добычу с воссозданным в силе Израилем (см. Ис. 60, 22; ср. Ис. 9, 3).

Принципиально важным для всего этого является вопрос правосудия Яхве (см. *Beuken 1972*). Иаков-Израиль, не понимая, что его страдания вызваны собственной несправедливостью, сетовал в главах 40 – 48 на то, что Яхве пренебрег *mišpāt* народа. Но именно из-за постоянного идолопоклоннического противления народа (Ис. 48, 1-8 [см. *R. E. Watts 1990a*]), нашедшего выражение наконец во враждебном отношении к рабу Яхве (Ис. 50, 6-9), это правосудие не может отвечать ожиданиям народа: что Бог просто возвеличит Израиль над народами (ср. обращенное к греховному Израилю предостережение Малахии об опасности, связанной с пришествием Яхве). Да, Яхве исполнит свои обетования завета; однако поскольку неверный Иаков-Израиль даже теперь несет на себе осуждение, избавление может быть дано только через искупительное страдание раба, который не только понесет беззакония слепого и глухого Израиля (см. комментарий на Мк. 10, 45 ниже), но также преобразит самого Израиля (*Childs 2001: 418*) и, таким образом, станет светом для народов.

2. *Ис. 52, 13 – 53, 12 в иудаизме.* Материал, изложенный здесь, насыщен, разнообразен и содержит в себе много трудных мест, потому что время написания документа далеко не всегда соответствует давности традиции, нашедшей отражение в нем. Многие толкователи отмечают, что текст Ис. 53 в той или иной степени повлиял на (1) образ пронзенного в Зах. 12, 10-14; (2) мотив очищения греха во дни, когда будет поражен пастырь и рассеются овцы, в Зах. 13, 1.7-9 (ср. Ис. 53, 4.6; Зах. 11, 4-17); (3) образ мудрых, которые падут, возможно, чтобы очистить многих (Дан. 11, 35; Ис. 52, 13; 53, 12); (4) образ царей, которые потупят взор свой пред Сьном Человеческим (*1 En. 62:3-7*; Ис. 52, 13.15). Но параллели либо слишком узки (*1 En.*), основаны на сомнительном толковании (Дан. 11), либо лишены конкретности (Зах. 12, где, в любом случае, подчеркивается скорбь) или подлинной тематической связности (не ясно, является ли поражение пастыря в Зах. 13 деянием, имеющим положительное значение, не говоря уже о средствах прощения) для того, чтобы утверждать с уверенностью о прямой зависимости.

Некоторые ученые ссылаются на ряд текстов в подкрепление идеи смерти одного человека вместо другого (например, *Davies and Allison 1988-1997:3:98-99*), но эти тексты отличаются от Ис. 53 в таких отношениях: (1) прощение, о котором говорится в 11Q10, дано не вследствие страдания Иова, а вследствие его праведности; (2), хотя в *L. A. E. 3* Ева просит Адама убить ее, чтобы отвратить Божий гнев, едва ли можно считать ее праведной; (3) смирение и покаяние вместо прекратившихся жертвоприношений в *Мол. Азар.* 15-17 (Дан. 3, 38-40 LXX) есть приношение праведных, и за праведных, а не нечестивых.

Если говорить о самом тексте Ис. 53, то следует отметить, что в LXX есть целый ряд отступлений от текста оригинала, но самое интересное – Ис. 53, 10, где Бог больше не поражает раба, но очищает его от раны и, несмотря на то, что он несет грехи общества (Ис. 53, 4), оно обязано принести жертву за грех, дабы люди могли приобщиться к спасению

раба. Очевидно, раб умирает не за язычников, богатых, грешников и могущественных, которые должны быть судимы (Ис. 52, 15; 53, 9.12), но за сбившегося с пути Израиля.

Среди Свитков Мертвого моря есть дошедший до нас в фрагментах текст 4Q541, в котором Иаков, по-видимому, говорит с Левием о пораженном (4 П + 6) эсхатологическом первосвященнике, который искупит людей своего поколения (очевидно, в восстановленном храме), слово которого подобно слову с небес и перед которым отступит тьма (ср., «он увидит свет» [1QIsa<sup>a/b</sup> 53:11]) и которого хулит всяким злым словом род нечестивый (9 I, 2-6). Если в этом тексте нашли отражение мотивы Ис. 53, значит, этот раб – священник, который отвержен своими, но страдание его не является заместительным (Hengel and Bailey 2004:117-18). Возможно, в IQS отражена собирательная эсхатологическая трактовка Ис. 53, согласно которой страдание праведных среди зла совершается во искупление земли (V, 6; VIII, 3-7, 10; IX, 4; ср. 1Q28a I, 1-3; см. Black 1953:7-8; Marcus 1992:191-92).

В книге Премудрости поведение неправедных гонителей, которые изумляются и признают собственную греховность, видя оправдание оклеветанного праведного страдальца, напоминает поведение гонителей раба Божьего (Ис. 52, 13 в Прем. 2, 13; Ис. 52, 15 в Прем. 5, 2; Ис. 53, 2-4 в Прем. 5, 3-4; Ис. 53, 3 в Прем. 4, 20; Ис. 53, 6 в Прем. 5, 6-7; Ис. 53, 7-8 в Прем. 2, 19-20; Ис. 53, 10-12 в Прем. 5, 15-16; Ис. 53, 11 в Прем. 2, 13; Ис. 53, 12 в Прем. 5, 5 [Jeremias 1967:684]). С другой стороны, маккавейские мученики просят, чтобы смерть, которую они приняли за правду, послужила выкупом<sup>43</sup> (*antipsychos*) за Израиля (4 Мак. 6, 27-29; 17, 22; 18, 4; ср. 2 Мак. 7, 37-38; 4 Мак. 1, 11; см. de Jonge 1988), добровольная смерть Исаака приводит к избранию Израиля (*L.A.B.* 18:3), а в *1 En.* 47:1-4 кровь праведных, очевидно, имеет то же самое значение, так что, когда исполняется «число», – аллюзия на Дан. 7, 9-10, – открываются книги пред «Ветхим днями» и совершается суд.

Близкой параллелью Ис. 53, 5б.9б служит армянская версия *T. Benj.* 3:8, где изложено пророчество, которому надлежит исполниться в Иосифе (а следовательно, вряд ли это христианская вставка, хотя трудно сказать [ср. греческий текст]), о том, что непорочный будет осквернен незаконным и умрет за нечестивых; однако суть дела неясна (Hengel and Bailey 2004:138-39).

В то же время в Таргуме отражена целостная богословская картина (Ådna 2004). Поскольку превознесенный раб Ис. 52, 13а может быть только Мессией, страдание должно относиться к Израилю, или язычникам, или грешникам (Betz 1996:202). Таким образом, именно лик ожидавшего долгое время Израиля был омрачен (Ис. 52, 14), тогда как святое сияние Мессии не только требует почтения (Ис. 53, 2) но также положит конец славе народов, как изведавших скорби (Ис. 53, 3). Не раб будет сокрушен, а храм осквернен за грехи Израиля и восстановлен посредством переустройства (Ис. 53, 5а), тогда как Израиль будет прощен, а мир и процветание будут столь обильны, что народ будет повиноваться учению закона, возвещаемому Мессией (Ис. 53, 5б.11-12). Раб не страдает за Израиля, но он ходатайствует и получает прощение за пораженного и изгнанного Израиля (Ис. 53, 7а; также Ис. 53, 4б.6.12б), и невообразимое будущее теперь – великие чудеса, посреди которых он возвращает изгнанных (Ис. 53, 8а). Его не лишают жизни, но устраняют господство народов над Израилем, и на них обращены грехи Израиля (Ис. 53, 8б). Их сильные преданы, как агнец, на заклание (Ис. 53, 7б), и нечестивые видят геенну (Ис. 53, 9). Воля Бога состоит не в том, чтобы сокру-

<sup>43</sup> В русском переводе: «очищением». – Прим. перев.



шить его, а в том, чтобы очистить остаток Израиля, дабы избранные узрели его царство, умножились в сыновьях и дочерях своих и, исполняя Тору, продлили дни свои (Ис. 53, 10). Язычники получают возмездие, а Израиль завладеет добычей царей, которую Мессия разделит между израильянами (Ис. 53, 11-12а). И все это потому, что он, как Моисей, был готов подвергнуть опасности жизнь свою в заступничестве за непокорного Израиля (Ис. 53, 12б) (см. Ådna 2004:221).

Обращаясь к раввинистическим писаниям, можно отметить, что, согласно у. *Sanh.* 11:5 [IV.R], кровь пораженного пророка (3 Цар. 20, 37) послужила искуплением за всего Израиля, и у. *Šeqal.* 5:1 [II.A – B] отводит равви Акиве место со многими (Ис. 53, 12) в силу того, что он выдающийся учитель (ср. роль Торы в Таргуме). *Tanḥ. Gen.* 6:20 цитирует Ис. 52, 13, объясняя, почему великая гора Зах. 4, 7 – Мессия. В то же время, как известно, *b. Sanh.* 98b, текст, в основе которого лежит Ис. 53, 4, именуется Мессией Прокаженным, или Большим. Ссылаясь на Ис. 53, 10а, *b. Ber.* 5а утверждает, что Бог наказывает всех, кого любит, и если человек покорно принимает наказание (жертва за грех так же должна быть приносима с покорностью [Ис. 53, 10б]), он вознаграждает человека детьми, долголетием (Ис. 53, 10в) и успехом в изучении Торы (= познании воли Божьей) (Ис. 53, 10г; ср. *S. Eli. Rab.* [6] 7, где приводятся сходные доводы в объяснении смысла жертвы повинности в Лев. 7, 1). В *b. Sotah* 14а Моисей, переживая о собственной неспособности исполнить те предписания закона, которые относятся только к жизни на земле обетованной, получает обетование Божье, что исполнение этих заповедей вменится ему (ссылка на Ис. 53, 12). Моисей будет делить добычу с Авраамом, Исааком и Иаковом, которые были «сильны» в Торе, потому что он предал себя на смерть (Исх. 32, 32), понес грехи многих, принеся искупление за золотого тельца, и ходатайствовал за преступников, молясь о милосердии за грешников в Израиле (ср. *Mek. Exod.* 12:1, где говорится, что патриархи отдали жизнь за Израиль, но не дается никакой ссылки на Ис. 53, что указывает на то, что использование этого текста в Талмуде относится к более позднему времени).

Согласно *Sipre Deut.* 333 на Втор. 32, 43, тогда как смерть израильян, убитых язычниками, будет их искуплением (ссылка на Пс. 78, 1-3), сошествия нечестивого в ад достаточно для всего народа (Ис. 43, 3-4), и просто жизнь на земле Израиля может также искупить грех (Ис. 33, 24). Согласно *Sipre Num.* 131, Финеес в Чис. 25, 13 – пример того, кто «ради своего служения» рискует своей жизнью (Ис. 53, 12). *Midr. Ps.* 2:9 на Пс. 2, 7 трактует Ис. 52, 13 и Ис. 42, 1 как тексты, в которых говорится об Израиле, хотя и в мессианском контексте, связывающем сыновство Давида и Израиля. *Ruth Rab.* 5:6 усматривает в Ис. 53, 5 страдания Мессии за преступления Израиля, хотя и не дает объяснения, тогда как в *Num. Rab.* 13:2 именно Израиль в изгнании несет душу свою даже до смерти (Ис. 53, 12). Согласно *S. Eli. Rab.* (27) 25, в Ис. 53, 11 говорится о тех, кто, страдая от нечестия рода своего, учит Израиль Торе (ср. [14] 15).

Подытоживая сказанное, можно заключить, что в рассмотренных текстах внимание сосредоточено либо на возвеличении, либо на страдании. В нескольких текстах, где подчеркивается возвеличение, наш отрывок трактуется в индивидуальном мессианском значении, причем акцентируется идея суда над народами и страдания Израиля (Таргум, *Midr. Ps.*; ср. LXX), а равви Акива возвеличивается как выдающийся учитель (у. *Šeqal.*). В центре внимания большинства текстов – страдание, описанное в Ис. 53.

Хотя в нескольких более поздних текстах болезнь или страдание, не имеющие заместительного характера, приписываются Мессии (*Ruth Rab.*, *b. Sanh.*), большинство текстов относят таковые к Израилю (*LXX*, *Sipre Deut.*, Таргум, *Num. Rab.*) или к праведным (*Sipre Num.*, *S. Eli. Rab.* [27] 25), которые либо угнетаемы нечестивыми (Прем.; 4Q541) либо наказуемы Богом (*b. Ber.*, *S. Eli. Rab.* [6]). В некоторых случаях страдание служит искуплением греха самого страдальца (Израиль [*Sipre Deut.*]); в других случаях – это заместительное страдание, которое было перенесено в прошлом (Моисей [*Mekilta*, *b. Soṭah*]), либо, в нескольких ранних текстах, переносится в настоящем (Кумран: 1QS; маккавейские мученики: 4 Мак.), либо будет перенесено в эсхатоне посредством лица, о котором нельзя сказать чего-либо определенного (*Завещание Вениамина*).

3. *Пс. 117, 22 в контексте и в иудаизме.* Поскольку этот псалом, включая полностью цитируемый стих о «камне, который отвергли [*apodokimazō*]», занимает важное место в дальнейшем повествовании Марка, он пока не будет рассматриваться подробно. В двух словах, Пс. 117 является, по существу, песнью благодарения при вхождении во храм, в которой воспевается победа Яхве, одержанная в тяжелом бою (как обещано в Пс. 2) ради помазанного им царя из рода Давида. Стих 22, таким образом, звучит достаточно неожиданно в более широком контексте ликования. Но он напоминает празднующим, что, несмотря на то, что поначалу Давида отвергли, Бог соделался его спасением, почему и была одержана эта великая победа Израиля. В Таргуме связь этого псалма с Давидом очевидна, особенно это относится к Пс. 117, 22, а в более поздней иудейской эсхатологической мысли, трактовавшей о новом исходе, этот псалом занимал важное место: его тесно связывали с Пс. 2 и мотивом поражения врагов и восстановления Иерусалима мессианскими силами.

4. *Ос. 6, 2 в контексте.* Для Осии усиление давления возродившейся Ассирии на Израиля – Иуду и Ефрема, – положение которого все более и более усугублялось, является божественным исполнением проклятий завета (Втор. 28 – 32; Лев. 26). Народ Израиля и его вожди – неправедные идолопоклонники и глупцы, которые не разумеют и, ища союзов с другими державами, гонятся за ветром (Ос. 4, 1.6.14; 12, 1 [см. Seow 1982]). Хотя Бог любит своих людей (Ос. 2, 16-23; 11, 8-9), изгнание, как показывает общая историческая картина, нарисованная во Втор. 4, 20-31, неизбежно, и только после этого наказания раскаявшийся остаток обретет благословение (Ос. 6, 1-2.11; 14, 4-7 [см. Stuart 1987:7-8]). Поэтому в тексте есть множество ссылок и аллюзий на исход (например, Ос. 1, 9; 2, 14-15; 9, 10; 11, 1; 12, 9.13; 13, 4), но теперь для Израиля будет исход наоборот (Ос. 8, 13; 9, 3.17; 11, 5) (см. S. McKenzie 1979).

Главы 1 – 3 начинаются с известной метафоры – Израиль как неверная жена Яхве, которая должна быть отослана, прежде чем воссоединиться с ним в верности под знаком нового исхода (Ос. 2, 14-15). Главы 4 – 13 в значительной степени посвящены теме суда; иногда в повествование вкрапляются обетования о последующем благословении, которое занимает центральное место в заключительной главе 14, с ее последним призывом хранить верность. Что же касается более детальной композиции, границ перикопы и даже конкретных исторических контекстов, то суждения будут намного более субъективны.

Наш текст, Ос. 6, 1-3, является ответом на попытки Израиля найти исцеление у царя Ассирии (Ос. 5, 12-13). Перекликаясь с Втор. 28, 21-22.27.35.59-61, где возведены проклятия завета (Stuart 1987:105), текст изобилует яркими образами: больной и израненный Израиль поражен гноящимися ранами и заразой, вызывающей гниение (ср. Ис. 1, 5-6; параллели с Ис. 40 – 55 рассматриваются в работе van der Merwe 1966). И так как это наказание Яхве, только он может исцелить.

В первых стихах звучит мысль о том, что состояние, в котором пребывает Израиль, не есть нечто такое, чему Яхве просто допустил быть; это – наказание, которое свершил он сам. Но если люди возвратятся к нему, то, согласно тому же деветерономическому уставу, – «Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю» (Втор. 32, 39 [см. Mays 1969:95]) – он исцелит (*rāpā'*) то, что сам уязвил, и перевяжет то, что поразил (*nākā* [ср. Ис. 53, 4; также Ос. 5, 2: *mūsar*]). Стих 2 является хиазмом – (а) оживит (b) два дня (b'), третий день (a') восстановит нас, – где двухчастная конструкция «два и два-плюс-один» означает не «скоро» и не «через несколько дней», но то, что Яхве не забудет их и после определенного времени они будут восстановлены (Stuart 1987:108; но см. Zakovitch 1977:1-37, на которого ссылаются Cogan and Tadmor 1988:254 в связи с 4 Цар. 20, 5, и согласно которому фраза «после трех дней», особенно в прозаических историях, означает «после короткого промежутка времени»).

Подразумевает ли Осия воскресение (ср. Акила: *anazōōsei*; см. F. I. Andersen 1980:419-21) отмечает Ос. 2, 5; 5, 14; 6, 5), говорит ли о чем-то подобном видению в Иез. 37 народа, мертвого в изгнании (Stuart 1987:108), или просто о выздоровлении (ср. Ориген: *hygiasei*; см. Wolff 1974:117), не так важно, поскольку в тексте – аллюзия на Втор. 32. Бог может совершить и то и другое. Но он требует верности, отсюда призыв: «Итак познаем, будем стремиться познать Господа» (Ос. 6, 3) Однако, учитывая, что любовь<sup>44</sup> Израиля (Ос. 6, 4) похожа на росу, скоро исчезающую, обетование едва ли может исполниться до окончания изгнания.

5. Ос. 6, 2 в иудаизме. В 3 Еп. 28:10 дается ссылка на Ос. 6, 2 в описании чистилищных наказаний, которым человек подвергается в первые три дня пребывания в смерти, дабы удостоиться того, чтобы явиться пред лице Божье. В Таргуме фраза «через два дня» изменена на «в дни утешений, которые придут», а «в третий день» становится «в день воскресения мертвых», каковая идея прослеживается во многих раввинистических писаниях (*Pirqe R. El.* 51; у *Ber.* 5:2 [IA – B]; у *Sanh.* 11:6 [I.O – Q]; *b. Roš Haš.* 31a и *b. Sanh.* 97a с Пс. 89, 5; *Gen. Rab.* 56:1; *Deut. Rab.* 7:6; *Esther Rab.* 9:2). После трех дней – это время избавления, так как Бог никогда не оставляет праведных в бедствии дольше, чем на этот срок (*Gen. Rab.* 91:7; *Midr. Ps.* 22:5). В *S. Eli. Rab.* (5) 6 словосочетание «первый день» отпосится к жизни в этом мире, а «второй день» – ко времени Мессии и воскресения в мире грядущем. Такое согласие во мнениях указывает на то, что эта трактовка появилась достаточно рано (думается, она не была в ходу в ранней церкви, потому что первых христиан интересовало не столько обетование о воскресении, как раввинов, сколько то, что факт воскресения Иисуса говорил о нем самом). Стремление познать Яхве, о котором говорится в Ос. 6, 3, равнозначно ревности в познании Торы (*b. Ber.* 6b; *S. Eli. Zut.* 13).

<sup>44</sup> В Синодальном переводе: «благочестие». – Прим. перев.

**В. Использование Ис. 53, 3.6.10; Пс. 117, 22; Ос. 6, 2 в Евангелии от Марка**

Соединяя эти различные тексты с самоименованием «Сын Человеческий», Иисус Евангелия от Марка совершает то, что представляется беспрецедентным толковательным деянием, и ученики его так же изумляются этому, как и свидетели в Книге Исаии. В ответ на знаменательное мессианское исповедание Петра Иисус употребляет самоименование «Сын Человеческий», до того момента прозвучавшее лишь несколько раз (только дважды в первой половине книги), и оно обретает смысл в связи с мессианскими коннотациями Дан. 7, 13. И даже соединение этого выражения с текстами об Исаиинном рабе в принципе не есть нечто новое (VanderKam 1992:189-90 относительно *1 En.*), так как некоторые из этих текстов, вполне возможно, в то время трактовались в мессианском смысле (ср. *Tg. Isa.* 42; 53). В то же время, хотя мотив страдания в Ис. 53, иногда страдания заместительного, многие тексты связывали с Моисеем (*Mekilta, b. Soṭah*) и, возможно, с эсхатологическим лицом (*Завещание Вениамина*), эта ассоциация не простиралась ни на Даниилова сына человеческого, ни на Мессию, образ которого был овеян славой и связан с оправданием. То, что Иисус, именуя себя Сыном Человеческим, связал свое мессианство со страданием Ис. 53, было явной неожиданностью, как и вытекающее из этого обстоятельства представление, что мир будет дарован Израилю благодаря тому, что он понесет, даже до смерти, девтеронимические раны и болезни идолопоклоннического Израиля, подвергшегося суду через изгнание. (Парадоксально, но факт: если Иисус действительно считает себя и своих последователей храмом, заменившим прежний, то, как и в Таргуме, истинный храм также оказывается оскверненным [см. комментарий на Мк. 12, 10-11 ниже]).

В Ис. 53 также говорится об окончательном оправдании Иисуса (Таргум, *Midr. Ps.*), и в этом, очевидно, состоит смысл краткой, но многозначительной аллюзии на Пс. 117. Ибо хотя он и будет отвергнут, более широкий контекст этого мессианского Давидова псалма, в котором также звучат мотивы нового исхода, ясно свидетельствует о неизменном оправдании и описывает торжествующее вхождение в храм Яхве. Отсюда, наконец, ссылка на Осиино воскресение, без которого не было бы такого торжества (ср. Мк. 14, 58). Иисус, принимая на себя поражение и биение Богом Израиля (Ос. 5, 12-13; Ис. 53) и претерпевая изгнание и смерть народа (опять-таки, девтеронимические проклятия), ввергает себя тому, кто может и исцелить, и оживить (Втор. 32, 39 [см. комментарий на Втор. 30, 15 в Мк. 3, 4 выше]), ссылаясь на стих, который, если это уже не было так, вскоре станет одним из величайших текстов об эсхатологическом оправдании через воскресение.

В определенном смысле справедливо свидетельство написанного позднее Таргума, усматривающего указание на Мессию в Ис. 53. Однако создатели этого текста не понимали, что Мессия присутствует во всем этом, включая страдание. Поэтому верно то, что сказано в Пс. 117, 17. Иисус был строго наказан (хотя наказан должен был быть Израиль [ср. Ис. 53; Ос. 6]), но, в конечном итоге, он не будет передан смерти. Поэтому будет ли преувеличением утверждать, что, изрекши это верное свидетельство, Иисус стремится достучаться до сердец Двенадцати, дабы они также видели, понимали и знали Господа (Ос. 6, 3), идя вслед за ним по пути новой Торы распятого Мессии (см. комментарий на Мк. 9, 7 ниже; тема креста как объединяющая тема Евангелия от Марка рассматривается в работе Bolt 2004)?

## Г. Богословское значение

Ясно, что Мк. 8, 31 является главным поворотным пунктом в повествовании. Впервые в тексте звучит исповедание о том, что Иисус – Мессия, и на это исповедание Иисус дает скорый ответ. Если говорить о сотериологическом аспекте текста, то следует отметить: искупление под знаком Исаиина нового исхода совершается только посредством того, что мессианский Сын Человеческий берет на себя проклятие закона. Уже воплотив в себе закон, творя добро, даруя жизнь и исцеляя в Субботу (Мк. 3, 1-6; Втор. 30, 15), теперь Иисус, воплощая в себе осуждение закона через изгнание, принесет в своем оправдании жизнь и исцеление всем. Говоря об экклезиологии текста, необходимо подчеркнуть, что на сей раз народ, или зверь, выступающий против Сына Человеческого, – не кто иной как вожди Израиля. Еще более отрезвляющая истина состоит в том, что националистические мессианские чаяния, которые отражены в Таргуме и которые питает Петр и, по-видимому, другие ученики, осуждены как сатанинские (Мк. 8, 32-33; *epitimaō*, слово, используемое также в связи с запрещением действовать бесам и морю [см. Кее 1967]), – как закваска, которая, если не будет удалена, осквернит и не даст участвовать в этом новом исходе. Живущие среди рода прелободейного и грешного, подобно слепому и глухому Израилю в Ис. 40 – 55, они нуждаются в повторном прикосновении, чтобы увидеть и уразуметь то новое, что творит Бог (Ис. 48, 6-8).

– Мк. 8, 37 –

## А. Контекст НЗ. За душу свою

Испытующие вопросы Маркова Иисуса относительно неразумения учеников, его возвешение о страдании как пути к оправданию Сына Человеческого и его поразительно резкое осуждение реакции Петра, не принявшего идею страдающего Мессии, – все это делает еще более напряженным момент, когда Израиль должен принять судьбоносное решение. Призывая народ с учениками, Иисус предельно ясно излагает имеющиеся альтернативы: либо Израиль последует за ним, теряя свою жизнь в самоотречении и ученичестве, сопряженном с несением креста ради Иисуса и его евангелия (Мк. 8, 34), либо, ища спасти себя, он потеряет все (Мк. 8, 38), поскольку ни Израиль, ни кто-либо иной,

---

Мк. 8, 37

τί γὰρ δοί ἄνθρωπος ἀνάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ

Или какой выкуп даст человек за душу свою?

МТ Пс. 49, 8

יִרְפָּא מִיִּהְיֶה לְיִשְׂרָאֵל שִׁיבָה הִרְפָּא לְיִשְׂרָאֵל קִבָּ

LXX Пс. 48, 8

... οἱ πεποιθότες ἐπὶ τῇ δυνάμει αὐτῶν καὶ ἐπὶ τῷ πλήθει τοῦ πλοῦτου αὐτῶν καυχώμενοι ἀδελφὸς οὐ λυτροῦται λυτρώσεται ἄνθρωπος οὐ δώσει τῷ θεῷ ἕξιλασμα αὐτοῦ καὶ τὴν τιμὴν τῆς λυτρώσεως τῆς ψυχῆς αὐτοῦ.

СП Пс. 49, 7

... человек никак не искупит брата своего и не даст Богу выкупа за него: дорога цена искупления души их, и не будет того вовек.

---

ничего не может дать взамен<sup>45</sup> (*antallagma*), чтобы выкупить жизнь свою (Мк. 8, 37). (С. А. Evans [2001b:26] опускает «ради Меня» в Мк. 8, 35, считая это словосочетание более поздней вставкой, которая отвлекает внимание читателя от благой вести о царстве. Такой пропуск в тексте, однако, искусственно отделяет учителя от учения, и царя от его царства. Ведь именно за Иисусом, мессианским Сыном Человеческим Израиля, в ком пребывает Бог, надлежит следовать [Мк. 8, 34], и именно он, а не его евангелие, грядет на облаках небесных [Мк. 8, 38] [ср. Мк. 10, 29; 13, 9-10]).

Хотя в некоторой степени идея ценности жизни проverbsиальна (например, 2 Bar. 51:15; Syr. Men. 843; ср. Сир. 24, 14-15 СП), здесь речь не об этом. Утверждение Иисуса о невозможности дать выкуп за душу перекликается со словами Пс. 48, 8-10 (Dautzenberg 1966:71-75; ср. С. А. Evans 2001b:26; Hooker 1991:209). И в том и другом тексте употребляются сходные выражения и понятия («выкуп», или «обмен») [LXX: *lytroō*, *lytrōsis/antallagma*] [ср. в LXX: *lytroō/antallagma* в Пс. 54, 19-20; *antallassō/lytron* в Притч. 6, 35; *antallagma/lytroō* в Иер. 15, 13.21], «человск», «дать», «множество богатства», «весь мир» и «Бог» [подразумевается в Евангелии от Марка]), и оба текста свидетельствуют о неспособности человека искупить свою жизнь от смерти. Однако это еще не все.

### Б. Пс. 48, 8-10 в контексте

Пс. 48 – несколько необычный псалом мудрости, поскольку в нем говорится только об одной тайне, или загадке. Говоря о его композиции, следует отметить, что после вводного изложения (Пс. 48, 1-5), относительно смысла которого толкователи в целом едины во мнении, следует текст, который библеисты трактуют по-разному, хотя, к счастью, это не влияет на понимание основной идеи (например, Пс. 48, 6-13.14-21 [Craigie 1982]; 48, 6-20.21 [Witte 2004]). Псалмопевец, говоря, в сущности, от имени бедных и неправых, которые могут уповать только на Яхве, задает человечеству единственный вопрос: должен ли я бояться, когда во дни бедствия меня окружают коварные, сильные и лютые враги (Пс. 48, 6-7 [см. Kraus 1988-1989:1:481])? Ответ: не должен и не буду. Несмотря на все их богатства, они не могут дать выкуп (*exilasma/lytrōsis*), чтобы искупить (*lytroō*) свою жизнь от власти Бога и участи, которую он предназначил всему человечеству (Пс. 48, 8-12).

Такие люди, обольщенные самонадеянностью и упованием на свои богатства и одобряемые теми, кто приходит после них (Пс. 48, 11 – трудное место [см. Craigie 1982:357]), – это является полным едкой иронии замечанием о преходящести их жизни, – не понимают, что именно это безумие (Пс. 48, 14) непременно приведет к тому, что они сойдут в преисподнюю (Пс. 48, 15а). В конечном итоге, их богатства не смогут защитить их от смерти, и смерть разлучит их с их богатствами. Они как овцы, но их пастырем будет Смерть (Пс. 48, 15б). Истинная мудрость – знать, что единственная надежда человечества – в Боге, который один может искупить от преисподней (Пс. 48, 16 [см. Witte 2004]; означает ли это воскресение или нет, и если да, то каким образом, сказать нельзя [см. Kraus 1988-1989:1:48]). Псалом завершается повторением

<sup>45</sup> В Синодальном переводе: «за». – Прим. перев.

призывов не бояться надменных и жестоких богачей, поскольку в своем безумии они не в состоянии понять, что они не пребудут на земле.

### **В. Пс. 48, 8-10 в иудаизме**

В Псевдо-Фокилиде 109-13 отражены подобные настроения: автор призывает богатых быть щедрыми, ибо они умрут, как все остальные. Согласно *'Abot R. Nat.* В §35, сохранить одну вещь из Торы означает спасти свою жизнь, тогда как потерять одну вещь из Торы означает утратить свою жизнь (ср. Мф. 5). Согласно *Mek. Exod.* 21:28-30, у народов нет никакого искупления, потому что оно не имеет цены (ср. Пс. 48, 8-9), но у Израиля оно есть, потому что ему, возлюбленному Бога, были даны народы в качестве его выкупа (ср. Ис. 43, 3-4).

Таргум, подчеркивая нечестие тех, кто любит богатство, более подробно развивает тему противопоставления их праведным. Например, Пс. 48, 8-10 (обратите внимание на то, что существуют весьма различные текстуальные традиции, связанные с этими стихами) гласит: нечестивый человек не воспользуется своим богатством, чтобы выкупить своего пленного брата, но если он сделает это, то будет жить вновь для вечной жизни и избегнет геенны. Если человек праведно пользуется богатством, он обретает благоволение у Бога, который может, таким образом, даровать вечную жизнь. Смертные, пребывающие в великолепии, – явно грешные люди, которые умирают, как животные, и которые ничтожны (Пс. 48, 13.21). Им суждено истлеть в геенне, потому что они разрушили храм и убили, как овец, праведных, чтивших Тору (Пс. 48, 15; овцы – известный образ, который прилагается к праведным и бедным людям, страждущим под гнетом жестоких вождей [например, Иез. 34]). Но, как пророчествовал Давид, Бог искупает души праведных, научает их Торе и, как сказано в некоторых изданиях, ведет их в мир грядущий (Пс. 48, 16).

Подобные идеи можно найти в *Gen. Rab.* 26:2 и *b. Roš Haš.* 17a, где слова Пс. 48, 15 прилагаются к людям крайне нечестивым, которые простерли руку на храм. *Roš Haššanah*, ссылаясь на Ис. 66, 24, также относит к таковым тех, кто сбивает народ с пути истинного или покидает Израиля (см. комментарий на Мк. 9, 48 ниже). Согласно *Pirqe. R. El.* 25 (о грехе Содома), упование грешника на богатство изгоняет страх перед небесами (ссылка на Пс. 48, 7; ср. *b. Šabb.* 31b на Пс. 48, 14). В *Pirqe Rabbi Eliezer* 34 говорится об умирающем человеке (= дни бедствия [Пс. 49:5]), которого не могут спасти ни его сыновья (Пс. 48, 8-9), ни его деньги, но его может спасти его милосердие (Притч. 11, 4), и праведность его (Ис. 58, 8), пойдет пред ним.

### **Г. Использование Пс. 48, 8-10 в Евангелии от Марка**

Как и в псалме, а также в широко известной толковательной традиции, Иисус и его последователи оказываются изгоями, не имеющими собственности (Мк. 10, 28), среди прелюбодейного и грешного рода, в эсхатологически значимый день бедствия; им противостоят сильные и богатые враги: Ирод, который только что казнил Иоанна (Илию Малахии), и представители религиозной элиты Иерусалима, которые намереваются поступить так же с Иисусом (см. комментарий на Мк. 9, 11 ниже). В этом

контексте Иисус говорит об этих двух путях, предложенных Израилю. Один из путей избрали его сильные противники, которые, будучи уверены в своей силе (богатстве или праведности), стремятся получше устроить свою жизнь, и этот путь все еще представляется заманчивым ученикам, которые заражены закваской и жаждут величия (Мк. 9, 34; 10, 37-41). Но псалмопевец понимает: такие люди, несмотря на все их великолепие, глупцы, поскольку они ничего не могут дать взамен (*antallagma*), чтобы искупить (*lytroō*) себя от смерти. Другой путь, воплощаемый в жизнь самим Иисусом, исключает все подобные притязания, и тот, кто ему следует, должен отвергнуть их даже ценой собственной жизни, если в том будет необходимость; на этом пути человек уповает только на Бога, который единственный силен воскрешать мертвых, и это путь, как это ни парадоксально, ведет к жизни.

В отличие от традиций, отраженных в Авот де-рабби Натан и Пиркей де-рабби Элиэзер, главное, согласно Евангелию, – не сохранение Торы и не милосердие или праведность, а преданность Иисусу и его благовестию. Также к тому времени, когда Марк писал эти строки, участие в эсхатологическом искуплении уже не зависело от того, являлся ли человек язычником или израильтянином, как было раньше, когда ради искупления последнего отдавали первого (ср. Мехилта). Теперь важно, следует ли человек за Иисусом, Сыном Человеческим и страдающим рабом, который «отдает» свою жизнь (*psychē*) за Израиля (Ис. 53, 12; ср. Ос. 6, 2; см. комментарий на Мк. 10, 45 ниже; последний призыв Ис. 55, обращенный к Иерусалиму, вкушать эту бесценную мудрость, без которой нет жизни, рассматривается в работах Sprykerboer 1989; Blenkinsopp 2000-2003:2).

В Таргуме нечестивые угнетают соблюдающих Тору овец Бога (ср. Ис. 40, 11; Мк. 6) и разрушают храм (ср. *Gen. Rab.* 26:2; *b. Roš Haš.* 17a). Как ни парадоксально, поскольку слушать Иисуса означает исполнять волю Бога (Мк. 3, 34-35), именно вожди народа, Ирод и фарисеи, угнетают овец Бога (см. комментарий на Мк. 6, 34 выше), а поскольку они отвергли Иисуса, это неизбежно приведет к разрушению храма.

## Д. Богословское значение

Без сомнения, ужасное деяние для людей первого столетия, несение креста теперь является отличительным знаком воссозданного Израиля (Мк. 8, 35) и станет его основным знаком завета (см. комментарий на Мк. 14, 22-25 ниже). Столь важным является этот двойной шаг самоотречения и упования на Бога, что, если потребуется, нужно будет отказаться от самой жизни. Как величайший символ деградации Рима, крест решительно сводит на нет националистические мессианские чаяния Израиля и греко-римские представления первого столетия о власти и положении, находившие выражение в повсеместно распространенной схеме отношений патрона-клиента или в высшем воплощении этой схемы, в лице божественного Кесаря, который возвышался над всеми как тот, кто выполнял функцию великого священника и отца. Здесь Марк представляет всем царя и благовестие с совсем иным видением того, что означает быть сыном бога (Бога), будь то в римской трактовке (в божественности Кесаря) или иудейской (ср. Исх. 4) (см. комментарий на Мк. 1, 11 выше), а следовательно, и того, что означает для людей быть сотворенными по образу Божьему (ср. 1 Кор. 1, 18-25). Для миллионов людей, одержимых жадой достижения величия, богатой



элиты общества, призыв отказаться от такого образа мысли был благой вестью. Это было началом нового творения и нового человечества, создаваемого прежде всего на доверии Богу, а не на вере в собственное богатство и положение.

– Мк. 8, 38 –

### А. Контекст НЗ. Сын Человеческий, грядущий на облаках

Таким образом, в свете всего сказанного, не выказать в настоящее время полную преданность Иисусу и его вести о царстве Божьем означает навлечь на себя эсхатологическую гибель (ср. «постыдился» в Пс. 118, 6; Ис. 1), когда Сын Человеческий придет во славе Отца со своими святыми вестниками, или ангелами. В основном ученые едины во мнении о том, что соединение образов пришествия Сына Человеческого, славы (Дан. 7) Отца (ср. «Ветхий днями», «Всевышний» [Дан. 7, 9.13.22.25]) и святых ангелов (ср. тьмы Дан. 7:10, и «святые» Дан. 7, 22.25.27; ср. Зах. 14, 5) указывает на Дан. 7 (несмотря на некоторые возражения в связи с использованием формы третьего лица, – вполне понятно, что Марк пользуется этой формой, говоря об Иисусе).

### Б. Дан. 7, 13 в контексте и в иудаизме

Поскольку мы рассматривали образ сына человеческого Книги Даниила ранее (см. комментарий на Мк. 2, 10 выше), здесь я ограничусь лишь несколькими замечаниями по поводу наиболее существенных моментов текста. Как бы ни трактовался вопрос о том, куда грядет сын человеческий, – на небеса или на землю (см. Goldingay 1989:167; J. J. Collins 1993:311), – главное в образе сына человеческого Дан. 7, шествующего с облаками к Ветхому днями, – это удивительный поворот в судьбе Израиля вследствие его возвеличения над скотоподобными царями, или народами (Дан. 7, 11-12.26). Облеченный царственным величием (Goldingay 1989:168), он и его святые получают непреходящее владычество над всеми народами (Мк. 7, 14.27).

---

---

Мк. 8, 38

...ὅς γὰρ ἂν ἐπαισχυθῆ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἀμαρτωλῶ, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυθήσεται αὐτόν, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων.

Ибо кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет в славе Отца Своего со святыми Ангелами.

МТ Дан. 7, 13

זוה הויה בחזויו ליליא וארו עמנני שמיא ברב  
אנא אתה הנה ועדעתיק יומיא מטא וקדמויה  
הקרבויה

LXX Дан. 7, 13

... ἑθεώρουν ἐν ὀράματι τῆς νυκτὸς καὶ ἶδον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῶ.

СП Дан. 7, 13

Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему.

---

---

Эту центральную идею Дан. 7 мы вновь находим в *1 Ен.*, где одно из главных деяний увенчанного славой сына человеческого (т. е. восседающего на престоле славы [*1 Ен.* 45:3; 55:4; 61:8; 62:5; 69:29]) состоит в том, что он низлагает с престолов царей и вельмож (*1 Ен.* 46:4-5) и стесняет, постыжает и губит грешников (*1 Ен.* 46:4; 62:2-10; 63:11; 69:26-28). Точно так же в *3 Езд.* он побеждает непокорные народы (*3 Езд.* 13, 8-11). Таргум на 1 Цар. 2, где получают развитие образы четырех народов, отражено ожидание того, что Бог даст власть своему царю и возвеличит царство своего помазанника (ср. *Frg Tg. Exod.* 12:42).

В раввинистических писаниях Мессия, грядущий на облаках небесных (*Tanh. Gen.* 6:20; на облаках, если Израиль достоин, на осле, если не достоин [*b. Sanh.* 98a; ср. Мк. 11, 7-8]), покоряет народы (Ис. 49, 7; *b. Sanh.* 98a). *Num. Rab.* 13:14 цитирует Дан. 7, 14; 2, 35 в подкрепление тезиса о вселенском владычестве Мессии (ср. *Midr. Ps.* 2:7-9; 21:5; 93:1).

Наконец, стоит отметить, что в *1 Ен.* и *3 Езд.* возвеличение мессианского Сына Человеческого не означает, что весь Израиль будет оправдан, как не означает этого факт возвеличения мессии из рода Давида в Свитках Мертвого моря или *Псалмах Соломона*. В *1 Ен.* 62:13-14 праведные и избранные обретают спасение (ср. *1 Ен.* 38:2; 39:6; 48:7; 50:1-5; 53:6-7; 62:7-8), а в *3 Езд.* 13, 13.26.48-49, похоже, предвозвещается спасение праведного остатка. Мессия из рода Давида в Свитках Мертвого моря – князь святого сообщества, куда не допускаются посторонние (1Q28b V, 20; CD-A VII, 20; 1QM V, 1; 4Q376 1 III, 1), а в *Псалмах Соломона* он таким же образом проводит различие между верными и неправедными в Израиле (*Pss. Sol.* 17:3-9, 27, 36; ср. *Tg. Isa.* 28). Его возвеличение всегда – только для избранных, как бы о них ни говорилось (ср., например, Ис. 65, 8-16; см. Elliott 2000:472-514).

### ***В. Использование Дан. 7, 13 в Евангелии от Марка***

Хотя Иисус ошеломил своих последователей заявлением о том, что оправдание Сына Человеческого совершится только после страдания, и притом от рук вождей Израиля, это будет истинное оправдание. Упоминание об Отце Иисуса – звучащее здесь впервые со дня крещения – предвосхищает собой преобразование и указывает на то, что Иисус – действительно истинный раб Израиля, мессианский сын Давида и Сын Божий. Таким образом, мессианский Сын Человеческий – не просто символ Израиля, он также – мессианский царь Израиля. И потому Израиль, ступая на стезю мессианства, вовсе не должен считать свое избрание чем-то само собой разумеющимся, но всякий из рода сего прелюбодейного и грешного, кто желает приобщиться к оправданию мессии, должен участвовать в его страдании, даже до смерти. И, как мы увидим, это касается даже таких, как богатый человек, который соблюдал Тору и богатство которого служило для его соотечественников свидетельством, что он благословен Богом (Мк. 10, 17-22). С пришествием Христа Божьего даже эта праведность не может служить выкупом за его душу.

### ***Г. Богословское значение***

Какими бы ни были бытовавшие в Израиле мнения о том, весь ли Израиль будет участвовать в грядущем владычестве Бога или нет, и если нет, то кто из Израиля примет в нем участие

и согласно чьей интерпретации Торы, – Иисус излагает свое учение предельно ясно. Участие в эсхатологическом оправдании мессианского Сына Человеческого, требует дерзновенного отождествления себя с ним (и его евангелием) как страдающим Мессией и, в противоположность людям могущественным и самоуверенным, следования за ним путем креста, самоотречения и полного упования на Бога. Тот, кто возмущается, слыша эти слова, или, из страха перед могущественными нечестивцами, отказывается подражать пути Иисуса, день ото дня живя так, как если бы был мертв для самодовольного мира нечестивых и их угроз (Мк. 8, 34), будет непременно отвержен в эсхатологический день Господень, возвещенный Малахией, когда Сын Человеческий придет со своими вестниками, или ангелами, во славе и властью своей поразит зверей (Мк. 8, 38). В то же время тот, кто испытывает поношение в жизни, стремительное течение которой мы не в состоянии замедлить, придет к вечной славе. Как в Пс. 48, 16, тот же самый Бог, который оправдает Иисуса, воскресив его из мертвых, оправдает и воскресит его последователей.

Опять-таки, Иисус Евангелия от Марка находится в самом средоточии эсхатологии, сотериологии и экклезиологии: царство Божье и оправдание Израиля явлены в нем, долгожданное спасение даровано через его смерть, и приобщение к народу Божьему осуществляется через ученичество, сопряженное с несением креста. И именно это сам Бог вскоре подтвердит.

– Мк. 9, 7 –

#### ***А. Контекст НЗ. Новый Синай, новая Тора?***

Сразу же вслед за тем, как Иисус объяснил, что влечет за собой подлинное ученичество, заставив слушателей серьезно задуматься над услышанным, Марк передает рассказ о необычайном событии – преображении. Этот текст интерпретировали по-разному (см. Donaldson 1985), но самое существенное во всех трактовках, похоже, то, что в тексте есть целый ряд явных параллелей с Синаем: событие происходит на горе (Исх. 24, 12-15); необычное для Марка упоминание о шести днях (Исх. 24, 16); и Моисей, и Иисус берут с собой троих (Исх. 24, 1-9 [хотя Моисей также берет семьдесят не названных по имени старейшин, и только Иисус Навин поднимается на гору с ним]); сияющее лицо Моисея и блистающие одежды Иисуса (Исх. 34, 29-35 [ср. *T. Levi* 4:3, 5; *T. Jud.* 24:1; *T. Zeb.* 9:8, где сказано, что Мессия будет сиять как солнце и будет назван сыном и светом праведности<sup>46</sup>); странное замечание Петра о построении *skēna*; страх учеников (Исх. 34, 30); глас

---

*Мк. 9, 7*

Καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς· καὶ ἦλθεν φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης, Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός· αὐτοῦ ἀκούετε.

И явилось облако, осеняющее их, и из облака исшел глас, глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный; Его слушайте.

*МТ Пс. 2, 7*

יְהוָה אָמַר אֲלֵי בְנֵי אֱתָהּ אֲנִי הַיּוֹם יִלְדֶּתָי

*LXX Пс. 2, 7*

...υἱός μου εἶ σύ ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

*СП Пс. 2, 7*

Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя.

---

<sup>46</sup> В русском переводе «свет справедливости». – Прим. перев.

(Бога) из облака осеняющего на седьмой день (Исх. 24, 16; ср. Исх. 40, 35); последующее схождение и встреча с *genea apistos* (Мк. 9, 19; Втор. 32, 20 LXX [см. Ziesler 1970; Mauser 1963:111-18; Swartley 1994:102-4]; ср. *L.A.B.* 11-12, в котором смешаны элементы из Исх. 20; 24; 32; 34); и, наконец, тот факт, что единственной горой, с которой Бог говорил из облака и с которой были связаны Моисей и Илия, являлся Синай. Конечно, параллели эти не точные, – чудеса насыщения Иисуса и его властвование над морем не вполне соответствуют конкретным событиям исхода. Это похожие новые события, а не точно воспроизведенные старые. Но если учитывать глубокую ветхозаветную интертекстуальность Евангелия от Марка и если рассматривать эти параллели вместе и в контексте, можно заключить, что они отвечали его замыслу помочь читателям увидеть чудо преображения через призму ВЗ, как о том свидетельствуют Матфей и Лука (в отличие от Gundry 1993:475-78). Если Марк, как было сказано выше, описывает новый исход, то это – его новый Синай.

Только второй раз в Евангелии от Марка здесь звучит глас божественного свидетельства – в словах, почти идентичных тем, что были изречены при крещении Иисуса: «Сей есть Сын Мой возлюбленный». В согласии с очерченной Марком схемой нового исхода, если первое свидетельство было дано во время нового перехода Черного моря (см. комментарий на Мк. 1, 11 выше), то второе звучит на новой горе Синай.

Опять-таки, употребляя более естественную форму обращения и меняя *su* на *houtos*, поскольку здесь к ученикам обращается глас с небес, Марк в Мк. 9, 7, как и в Мк. 1, 11, ссылается на Пс. 2, 7 (в расширенной таргумической трактовке).

### ***Б. Пс. 2, 7 в контексте и в иудаизме***

См. комментарий на Мк. 1, 11 выше.

### ***В. Использование Пс. 2, 7 в Евангелии от Марка***

Поскольку ученики не присутствовали на крещении Иисуса, это первый и единственный случай в их жизни, когда они слышат глас божественного подтверждения. Использование имеющего глубокий мессианский смысл Пс. 2 служит божественным подтверждением исповедания Петра (Мк. 8, 29): Иисус – Мессия Господень. А то обстоятельство, что «одеяние» Ветхого днями Дан. 7, 9, которое было бело, как снег и к которому на облаках грядет сын человеческий, подобно одеждам осеняемого облаком Иисуса, одеждам, которые сделались весьма белыми, служат подтверждением самоименования Иисуса: он – увенчанный славой Сын Человеческий (Мк. 8, 31) (см. С. А. Evans 2001b:36).

В крещении единый голос соединил мессианский Пс. 2 с Ис. 42. Здесь два голоса – Иисуса и Бога, – но глаголющие как один в сценах предсказания страдания и преображения, соединяют этот текст с Ис. 53. Примечательно, что это – две единственные Исаиины «Песни Раба», которые в определенное время интерпретировались в мессианском смысле. В согласии с траекторией, очерченной Исаией, свидетельство при крещении явило Иисуса как того, кто принимает призвание, некогда данное Израилю (Ис. 42, 1), и здесь, в ответ на слепоту враждебно настроенного официального Израиля, он предстает также как Страдающий Раб Ис. 53. Это означает, что традиционные надежды, которые были связаны с идеями Пс. 2 о восста-

новленном Иерусалиме, из которого победоносный царь-мессия изгоняет нечистых и очищает храм (*Pss. Sol.* 17; 4Q174; ср. *Tg. Ps.* 2:6), должны подвергнуться коренному пересмотру. Это совершит Иисус, и так, что даже соделается краеугольным камнем нового храма (Пс. 117, 22 в Мк. 12, 10), но железом железным он поразит народы и сокрушит их, как сосуд горшечника (Пс. 2, 9), только силой искупительной смерти и воскресения. Поэтому, как и в Таргуме, где в текст псалма было добавлено слово «возлюбленный» и где этот текст завершается призывом служить Господу со страхом и радоваться с трепетом и увещанием принять наставление (*Tg. Ps.* 2:11-12), так и напуганные ученики (Мк. 9, 6б), дабы и они не были причтены к мятежникам, слышат призыв: «Его слушайте» (Мк. 9, 7б). Слушать они должны не просто учение Иисуса в целом, но особенно – внять недавно прозвучавшему предсказанию о страдании и откликнуться на непреложный призыв взять крест свой и идти путем ученичества.

Но какое это имеет отношение к Моисею и Илию (ученые спорят о значении последовательности слов во фразе «Илия с Моисеем», и все, в конечном итоге, сводится к выяснению значения слова *syn* [см. 1999 Neil])? Соединение этих образов имеет смысл потому, что оба были отвергнуты своим народом и оба были оправданы; оба предстояли пред Богом и говорили с ним на Синае (на Хориве [3 Цар. 19; Сир. 45, 5-6; 48, 7 СП]); считалось, что ни тот ни другой не умер (Моисей, согласно некоторым традициям: Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 4.326; *Вознесение Моисея*; *b. Sotah* 13b; ср. длинный перечень сравнений в *Pesiq. Rab.* 4:2; см. Basser 1998), и, что еще более важно, в поздней иудейской эсхатологической традиции Моисею, в силу его роли примирителя при Синае, было позволено возвратиться с Илией (например, *Deut. Rab.* 3:17; *Sipre* 342), хотя Илия играл явно более существенную роль (см. комментарий на Мк. 1, 2-3 выше), – этим объясняется вопрос учеников в Мк. 9, 11 (см. Кее 1972:144-46). Таким образом, присутствие Илии и Моисея явственно указывает на то, что эсхатологическое спасение Израиля началось (ср. восстановление<sup>47</sup> всего в Мк. 9, 12; см. Schweizer 1971:183).

Но Илия и Моисей были уже упомянуты вместе, и только в одном месте в Священных Писаниях Израиля. В конце Книги Малахии – текста, уже обладающего определенной значимостью для Марка, – и, вероятно, всего корпуса пророческих текстов, оба мужа Божьих появляются как идеальные образы, объединенные тем фактом, что оба ассоциировались с Хоривом и славой Яхве (Мал. 4, 4б), и обоим им должно повиноваться, готовясь к долгожданному новому исходу, великому и страшному дню Господню (Мал. 4, 4-5). Образ одного из них служит напоминанием о начале истории Израиля, когда он готовился к сошествию Яхве в славе на скинию; образ другого заставляет думать о ее завершении, готовясь к славному возвращению Яхве в храм и постоянному обитанию в храме. Вместе они соединяют воедино допленное и слеполенное общества (А. Е. Hill 1998:366, 387-88).

Когда слава нисходит на Иисуса, «раб Мой» Моисей, уставы которого, данные на Хориве, нужно было помнить (Мал. 4, 4), свидетельствует, что Иисус исполняет саму суть Торы, делая добро и даруя жизнь (например, Втор. 30, 15 в Мк. 3, 1-3; также Мк. 7, 6-10). Илия, задача которого состояла в том, чтобы приготовить путь Господу, примиряя людей неверного слеполенного поколения с тем Моисеевым заветом их праотцев (Мал. 4, 5-6), также свидетельствует о том, что Иисус исполняет саму суть Торы, заботясь о сохранении первой заповеди с обетованием (Мк. 7, 10-13; ср. Исх. 20, 12/Втор. 5, 16; см. Hooker 1987:68). Таким образом, вопреки общему мнению, распространенному среди ученых, традиционное представление о том, что Моисей олицетворяет закон, а Илия – пророков, в сущности,

<sup>47</sup> В Синодальном переводе: «устроить всё». – Прим. перев.

правильное, потому что у Малахии Илия, представитель пророков Израиля, призвет народ обратиться к закону Моисея (А. Е. Hill 1998:384, 387-88).

В *Мк. Ps. 2:9* Мессия, «сын мой», предстает победителем, потому что пребывал в изучении Торы. Удивительно, что здесь, в Евангелии от Марка, Господь, который вывел народ из Египта, ничего не говорит о себе самом, и также, после возвещенных гласом небесным слов, не повторяется Декалог. Есть всего лишь одно повеление, «Его слушайте», и оно звучит сразу после того, как Бог возвестил, что Иисус, прославленный Сын Человеческий, его мессианский сын, который полагает начало новому исходу. Моисей и Илия – единственные действующие лица ВЗ, беседовавшие с Богом на Синае, но поразительно то, что теперь они разговаривают с Иисусом. Таким образом, хотя слова «Его слушайте» могут указывать на то, что Иисус – «пророк... как я», упомянутый во Втор. 18, 15 (Marcus 1992:80-92), вполне очевидно, что он намного превосходит такого пророка.

Итак, глас с небес подтверждает, что Иисус – истинно долгожданный Мессия Израиля, который выведет «род сей» из изгнания (Lövestam 1995). Присутствие Моисея и Илии свидетельствует о наступлении великого и страшного дня Господня, и о том, что Иисус, который один из этих трех облечен в славу и слово которого отождествлено со словом Бога, непостижимым образом является Господом, которого Израиль ищет и который действительно внезапно придет в храм свой (Мал. 3, 1).

### *Г. Богословское значение*

Вместе с первым предсказанием страданий и словом Иисуса об ученичестве, сопряженном с несением креста, преобразование подтверждает факт свершившегося перехода от предыдущих историй об Иисусовых могущественных делах избавления, подобных деяниям Яхве, враждебном отношении к нему вождей народа и растущем непонимании учеников к той части Евангелия от Марка, где рассказывается о пути нового исхода, в центре внимания которой – наставления, каковые в частных беседах Иисус давал «слепым» ученикам относительно обновленного смысла мессианства, Торы и потому Израиля (Best 1970; R. E. Watts 2000:221-57).

Говоря о христологии текста, следует отметить: как и в случае, происшедшем на воде, так и теперь, на горе, на вершине сотериологических чаяний Израиля, Иисус засвидетельствован Илией и Моисеем как мессианский Сын Человеческий от Бога, в силу страдания и оправдания которого Иерусалим будет очищен, а храм восстановлен. Будучи превосходящее и Моисея, законодателя, и Илии, парадигматического пророка, Иисус – живое, воплощенное слово обновленной Торы (см. Standhartinger 2003), во имя которого воссозданный народ Божий собирается в новом исходе. С точки зрения экклезиологии, для этого восстановленного Израиля, сына Божьего (Исх. 4) и призванного «быть святым, ибо Я свят» (Лев. 11, 44), Иисусово учение в целом и его слово об ученичестве, сопряженном с несением креста, в частности, – суть Торы, определяющей то, кто он есть. Иисус не только ее главнейший толкователь (см. U. Becker 2001), – его слова несут с собой власть того, кто даровал ее. Нас это не должно удивлять, хоть это и дивно. До сих пор Марк доказывал, что Иисус не просто раввин-реформатор, великий пророк, более того, Мессия (или даже персонифицированная премудрость). Есть лишь один, кто прощает грехи, кто повелевает морю и шествует по волнам его. И его слова теперь отождествляются со словами Иисуса (ср. Мк. 3, 34-35).

– Мк. 9, 11-13 –

**А. Контекст НЗ. Сыну Человеческому надлежит пострадать**

Спускаясь с горы, Иисус повелевает ученикам ничего не говорить о том, свидетелями чего они были, пока он не воскресн *Мк. 9, 11-13* относительно смысла его слов о воскресении из мертвых, эти три ученика спрашивают Иисуса, почему книжники говорят, что Илия должен прийти прежде (Мк. 9, 11). На их вопрос Иисус отвечает вопросом: учитывая, что Илия должен был действительно восстановить все, как может быть написано, что Сыну Человеческому надлежит много пострадать и быть уничтожену [*exoudenēthē*] (Мк. 9, 12)? Затем он заявляет, что Илия действительно пришел, но, опять-таки, как написано, они поступили с ним, как хотели. Вопрос и первая часть его загадочного ответа связаны с Мал. 4, 5-6, а страдание Сына Человеческого – та же ранее упомянутая аллюзия на Ис. 53 (см. комментарий на Мк. 8, 31 выше). Эти два вопроса, таким образом, касаются (1) *exoudenēthē*, слова, которое заменяет ранее использованное *apodokimazō*, и (2) того, где написано об Илии, что с ним поступят таким образом.

Говоря о слове *exoudenēthē*, следует отметить: хотя в цитате Пс. 117, 22 в Деян. 4, 11 употреблено слово *exouthenētheis*, что свидетельствует о принятом варианте перевода, представляется маловероятным, что здесь Марк ссылается на Пс. 117, учитывая, что он использует слово *apodokimazō*, когда действительно цитирует этот псалом (Мк. 12, 10). В нескольких других псалмах также используется либо сам глагол, либо однокоренные слова, при описании бедственного состояния, от которого молящийся просит избавить его (например, Пс. 21, 7 [21, 7 LXX]; 88, 39 [88, 39 LXX]; 122, 3-4 [122, 3-4 LXX]; ср. Пс. 77, 59 [77, 59 LXX]). Однако так как Марк цитирует Пс. 21 или ссылается на него несколько раз в своем рассказе о страдании, представляется, что вероят-

**Мк. 9, 11-13**

...καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες, Ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἔλθειν πρῶτον; ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς, Ἠλίас μὲν ἔλθων πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα· καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ πάθη καὶ ἐξουδενηθῆ; ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἠλίас ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν.

И спросили Его: как же книжники говорят, что Илии надлежит придти прежде? Он сказал им в ответ: правда, Илия должен придти прежде и устроить все; и Сыну Человеческому, как написано о Нем, надлежит много пострадать и быть уничтожену. Но говорю вам, что и Илия пришел, и поступили с ним, как хотели, как написано о нем.

*MT Мал. 3, 23*

הַנְּהַ אֲנֹכִי שְׁלַח לְכֹחַ תָּא לְיָהּ הַנְּבִיא לְפָנַי בּוֹיָם  
יִהְיֶה הַגָּדוֹל הַהַנּוֹרָא

*LXX Мал. 3, 22*

...καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμῖν Ἠλίαν τὸν Θεοβίτην πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ.

*СП Мал. 4, 5*

Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного. И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я, придя, не поразил земли проклятием.

нее всего он опирается на Пс. 21, 7 [21, 7 LXX] (ср., например, Мк. 15, 24.29.30-32.34; см. Hooker 1991:220; A. Y. Collins 1997:234; также см. ниже).

С другой стороны, учитывая существование вариантов перевода Пс. 117, 22, что уже было отмечено, значение Книги Исаии для всего произведения Марка и, по всей видимости, факт заимствования у Исаии словосочетания *polla pathē*, примечательно, что Акила (однажды), Симмах (дважды) и Феодотион (дважды) совершенно единодушно отвергают *atimon* LXX и переводят *bāzâ* (употребленное дважды) Ис. 53, 3 словом *exoudenōmenos* (France 1982:123-24; ср. Моо 1983:89-91). Последнее – обычный для LXX вариант перевода (dos Santos 1973:23; Hooker 1959:94), что, опять-таки, указывает на процесс семантических изменений либо отказ от выбранного переводчиком Книги Исаии слова как неприемлемого элемента личного стиля (довод Gundry [1993:485] о том, что то и другое – результат изменений, происшедших уже в эпоху после пришествия Христа, здесь неуместен).

Обилие образов из книги Исаии в предшествующих текстах, факт, что Ис. 53 уже является эсхатологическим текстом, и то, что в этом тексте дважды употреблено упомянутое слово, дает основание говорить об аллюзии на Ис. 53. В то же время, учитывая явное подчеркивание идеи страдания – в отличие от Мк. 8, 38, здесь нет упоминаний о воскресении, – вполне возможно, что Иисус Евангелия от Марка, желая сохранить мотив Давидова мессиянства, вводит вместо этого аллюзию на Пс. 21 по причине того, что в псалме больше акцентируется страдание; читатель, уже знакомый с повествованием Марка о страдании, может заметить данное изменение (как его замечают различные толкователи). С другой стороны, если читатель уже размышляет об Ис. 53, он может на этом остановиться (опять-таки, как поступают другие толкователи). Наконец, не стоит исключать предположения, что упомянутое слово было выбрано, возможно, именно потому, что оно напоминает и об Ис. 53, и о Пс. 21. Как бы то ни было, источником слов Иисуса, вероятно, могли быть только эти два текста, и поскольку фон Ис. 53 был уже освещен в Мк. 8, 38 выше, а Пс. 21 будет рассмотрен в Мк. 15, 23 ниже, мы заострим внимание здесь только на Мал. 4, 4-5.

### **Б. Мал. 4, 4-5 в контексте**

Общая композиция и темы Книги Малахии, а также многие ключевые вопросы, касающиеся Илии, были рассмотрены ранее (см. комментарий на Мк. 1, 2-3; 9, 7 выше). В целом, Мал. 4, 4-6 образует своего рода двойное приложение к книге. Упоминание о Моисее призвано напомнить народу, что он все еще находится под законом, таким образом связывая пророков с древней традицией, а указание на Илию направляет взоры народа в будущее, побуждая ожидать возвращения Яхве (Childs 1978; Petersen 1995: 232-33).

Илия (ср. LXX *ton Thesbitēn*), который, как принято считать, отождествляется с вестником (завета) Мал. 3, 1, должен подготовить народ к «дню Господню, великому и страшному». Это выражение можно найти в Иоил. 2, 11.31, и оно служит отражением подобного интереса в послевоенных писаниях (ср., например, сходные выражения в Зах. 2, 11; 3, 9; 9, 16; 14, 1.4; см. А. Е. Hill 1998:376). В Мал. 1, 14 Яхве, полный возмущения, в ответ на то, что Израиль бесчестит его негодными жертвами, говорит



о себе как о великом и страшном, чем определяет тональность остальной части книги (например, Мал. 2, 3.9; 3, 2.5; 4, 1.3).

Задача Илии – «обратить [šwb] сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их» – иногда трактуется как восстановление нарушенных семейных отношений Мал. 2, 10-16, однако правильнее было бы понимать ее в свете непосредственно предшествующего упоминания о Моисее как возврата людей после пленного неверного поколения к верности завету древних праотцев (Verhoef 1987:342; A. E. Hill 1998:387-88; ср. увещевание возвратиться на пути древние Иер. 6, 16 и слова Ис. 63, 16 «Авраам не узнает нас»), на чем, собственно, зиждилась пятая заповедь (Phillips 1970:81).

Книга заканчивается на тревожной ноте: есть опасность, что Илия не преуспееет, что Израиль не возвратится к истинному послушанию Торе, а значит, Яхве поразит землю проклятием (Мал. 4, 6). Учитывая то, что везде в книге используются обороты речи, связанные с темой завета (например, Мал. 2, 4-5.10; 3, 1), и то, что в ней упоминаются уставы Моисея, глагол *nākāh* («поражать») служит напоминанием об исходе (Исх. 3, 20; 9, 15; 12, 12) и деветерономических проклятиях (Втор. 28, 22.27.28.35) (см. A. E. Hill 1998:389), – то же самое слово используется, когда речь идет о ранах раба, несущего проклятия завета изгнанного Израиля (Ис. 53, 4). В сочетании с *'eres* это слово указывает на поражение прежде всего народа, а не только земли (Ис. 11, 4; Иер. 43, 11; ср. Суд. 19, 30; Ис. 66, 8). Существительное *hērem* также служит напоминанием об уставах Второзакония (например, Втор. 20, 17 [*hāram*]), что указывает на то, что если Израиль продолжит вести себя как окружающие народы, он подвергнется такому же губительному суду (например, Ис. 34, 2; ср. Ис. 66, 24).

В свете этого *rep* («чтобы... не») касается не того, придет Яхве или нет, – его пришествие непреложно. Единственный вопрос – та участь, которая постигнет Израиля, когда он придет, и она всецело зависит от того, как народ примет Илию (Verhoef 1987:343-45; A. E. Hill 1998:390).

### ***В. Мал. 4, 5-6 в иудаизме***

Проблематичный характер последнего стиха (Мал. 4, 6), с его угрозой проклятия, вероятно, побудил переводчиков LXX поменять местами заключительные стихи, с тем чтобы книга завершалась на положительной ноте – призыве помнить закон Моисея (Мал. 4, 4). То же самое смещение акцента сохранилось и в более поздней иудейской традиции, согласно которой Илия как великий примиритель должен был утишить гнев Бога, пробудив подлинное раскаяние в Израиле и, таким образом, руководив восстановлением двенадцати колен. Только в CD-B XX, 16-21 выражена мысль о том, что, возможно, не все в Израиле откликнутся на призыв (См. также комментарий на Мк. 1, 2-3 выше).

### ***Г. Использование Мал. 4, 5-6 в Евангелии от Марка***

Вопрос учеников предпочтительнее понимать как косвенный намек на страдание и смерть Иисуса, идеи, которые они до сих пор не могут принять (ср. их непрекращаю-

щиеся споры о том, кто больше [Мк. 9, 33-34; 10, 35-37.41]). Только что видел Илию (с Моисеем), они, по-видимому, решили, что эсхатологическое примирение Израиля началось (Gundry 1993:483). Как же тогда Иисус может говорить о своем воскресении, а значит, и о том, что его отвергнут и что он примет смерть? Разве Илия не восстановит все?

Иисус отвечает утвердительно (Marcus [1992:99], который вслед за Велльгаузенем полагает, что Мк. 9, 12а – вопрос), но его слова, вызывая в памяти Ис. 53 (*exoudenēthē* [и, возможно, Пс. 21]), высвечивают конфликт между ожиданием примирения, которым жили книжники, и пророчествами о страдающем мессианском избавителе. Так как само Писание учит, что мессианский раб и Сын Человеческий будет отвержен, та же участь, вне всякого сомнения, должна постигнуть и Илию, поскольку нельзя было отвергнуть Иисуса, не отвергнув прежде его. В конце концов, текст Мал. 4, 4-6 не являлся безоговорочным обетованием восстановления, как, судя по всему, полагали книжники и ученики (и, очевидно, большинство толкователей [например, Gundry 1993:465; Marcus 1992:100-107; France 2002:358]); скорее это было последнее, тревожное предостережение, как оно и трактуется в CD-B XX.

Другими словами, об отвержении Иоанна, который для Иисуса Евангелия от Марка был Малахииным Илией, его взятии под стражу в Мк. 1, 14, что послужило толчком к началу провозглашения Иисусом вести о царстве, и последующей смерти в Мк. 6, 17-29, было написано – не буквально в пророчестве, но все же, несомненно, в Исаииных предсказаниях о страдающем Сыне Человеческом. Да, пришествие Илии-Иоанна действительно послужило началом эсхатологического восстановления всего (и притом до, а не после страдания Иисуса [Gundry 1993:464]), и для Иисуса это исполняется в нем (в нем как в мессианском Сыне Человеческом и присутствии самого Яхве, чем объясняется применимость Мал. 3, 1 и т. д.). Но при этом, согласно Писанию, только верный остаток исторически непокорного Израиля будет участвовать в избавлении (см., например, Ис. 6 и Ис. 29 в Мк. 4 и Мк. 7 соответственно; ср. Ис. 48, 8.17-22; 65, 1-16; 66, 24). И, согласно Марку, именно восстановленный Израиль (ср. Сир. 48, 10), начинающийся с Двенадцати (Мк. 3, 13-19), собирается во имя Иисуса (Мк. 3, 31-35).

### ***Д. Богословское значение***

Говоря об эсхатологическом измерении текста, можно отметить: отождествление Иисусом Иоанна с обещанным Малахией Илией служит дополнительным подтверждением того, что это – великий и страшный день Господень и что сам Иисус непременно и особым образом отождествляется с присутствием самого Яхве (например, Мк. 2, 1-12; 4, 35-41; 6, 47-52). Поскольку противники Иисуса отвергли Илию-Иоанна, который должен был очистить священников левитов и призвать их обратиться вновь к Торе и верности завету, они – и это все не удивительно – сталкиваются с Иисусом по той же самой причине (Мк. 2, 1 – 3, 6; 7, 1-23). Иными словами, Иисус – вновь тот, кто истинно олицетворяет саму суть Торы. В экзекзиологическом отношении это также означает, что официальный Израиль («они»), отвергнув Иоанна, а следовательно и Иисуса, выбрав смерть Иисуса, а не жизнь, которую он предложил

(Втор. 30, 15 в Мк. 3, 4-6), навлекли на себя проклятие завета. Теперь все готово к решающему столкновению: Господь, которого они искали, внезапно придет в храм свой.

– Мк. 9, 31 –

### А. Контекст НЗ. И еще о страдающем Сыне Человеческом

Сразу после сошествия с горы и неудачной попытки учеников исцелить одержимого нечистым духом мальчика Иисус делает свое второе заявление о страдании. На сей раз он утверждает, что Сын Человеческий предан будет в руки человеческие и дважды упоминает о своей смерти. Поскольку мы рассмотрели большую часть материала ранее (см. комментарий на Мк. 8, 31; 9, 12 выше), здесь мы коснемся только этих новых моментов, о которых прежде не говорили.

Говоря об основных текстах, которые могли послужить источником слов Иисуса (в свете изложенных выше соображений), можно отметить следующее. Глагол *paradidōmi* употреблен в Пс. 118, 121 LXX (и СП), но используется в молитве, содержащей просьбу о том, чтобы такое предание в руки врагов не совершилось. В Дан. 7, 25 LXX есть и глагол, и уточняющая предложная фраза: в этом стихе говорит о том, что все предано в руки четвертого зверя (Феодотион использует слово *dothēsetai*, подразумеваемый субъект которого, судя по всему, – времена [Goldingay 1989:146]). Поскольку все, вероятно (но см. ниже), включает в себя святых, Иисус Евангелия от Марка, возможно, отождествил Сына Человеческого с ними в том смысле, что он предается *eis cheiras anthrōpōn* (ср. камень, «оторвавшийся... без действия [человеческих] рук» в Дан. 2). В то же время в Ис. 53, тексте, уже имеющем сильнейшее влияние на Мк. 8, 31, дважды сказано о том, что раб предан за, или из-за грехов Израиля (Ис. 53, 6. 12), хотя примечательно, что уточняющая предложная фраза в этом тексте не присутствует (Gundry 1993:506). Тот факт, что Марк дважды упоминает о смерти (т. е. *apokteinō*), о чем, опять-таки, явно сказано только в Ис. 53, 8-9.12 (LXX: *thonatos*), еще более усиливает связь между текстами.

В этой связи, учитывая наличие более широких контекстуальных и тематических параллелей, опять-таки, предпочтительнее считать Ис. 53 основным источником, но не следует исключать и дополнительного влияния Дан. 7, 25.

---

Мк. 9, 31

...ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.

Ибо учил Своих учеников и говорил им, что Сын Человеческий предан будет в руки человеческие и убьют Его, и, по убиении, в третий день воскреснет.

СП Ис. 52, 13-53, 12; Дан. 7, 25

---

**Б. Ис. 52, 13 – 53, 12 в контексте и в иудаизме**

См. комментарий на Мк. 8, 31 выше.

1. *Дан. 7, 25 в контексте.* Дан. 7, 25 относится к толкованию видения (Дан. 7, 15-27), а точнее к интерпретации значения значительно отличающегося от других, а потому более важного образа четвертого зверя (Дан. 7, 23-26). Здесь расширено краткое описание зверя, данное в видении (Дан. 7, 7-8), причем подчеркивается его ужасающая жестокость и намеренная, безбожная агрессивность, а также выводится на передний план конфронтация между четвертым зверем и святыми (см. комментарий на Мк. 2, 10 выше).

Хотя значение многих деталей установить не представляется возможным и о самом звере не сказано, кто он собственно такой (см. J. J. Collins 1993:320-22; Goldingay 1989:179-81), в центре внимания находится выходящий небольшой рог, о чем также нельзя сказать ничего определенного. Он ведет войну против святых и угнетает их (святые, как было показано выше, – по меньшей мере, верный Израиль), изрекает высокомерные слова против Бога и стремится узурпировать власть Бога над историей, власть<sup>48</sup>, которая до «времени и врсмен и полуврсмени» предана в руку его (Дан. 7, 21.25). Антецедентом невыраженного субъекта слова «преданы», очевидно, является фраза «праздничные времена и закон», а не «святые», но, как мы отметили ранее, многое зависит от того, что включает в себя слово *panta* LXX. Но по истечении определенного времени (см. комментарий на Мк. 8, 31 выше) зверь будет внезапно низложен, и его власть будет совершенно и навсегда уничтожена (Дан. 7, 26).

2. *Дан. 7, 25 в иудаизме.* В иудаизме четвертый зверь, как правило, отождествлялся с Эдомом, или Римом («Эдом» – символическое именование «Рима»; см., например, Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 10.203-210; *Мек. Exod.* 20:15-19; *Tg. Neof.* Быт. 15, 12-17; *Tg. Ps.-J.* Быт. 15, 12-17; Лев. 26, 44; Втор. 32, 24; *Gen. Rab.* 44:17; 76:6; *Exod. Rab.* 15:6; 25:8; 35:5; 51:7; *Pirqe R. El.* 28; *Midr. Ps.* 80:5-6; *b. Šeb.* 6b; *b. ‘Abod. Zar.* 2b; *Pesiq. Rab Kah.* 4:9; *Pesiq. Rab.* 14:15), от которого Мессия избавит Израиля (3 *Езд.* 12, 10-34; 2 *Вар.* 39:1-8; *Таргум Пророков* на Авв. 3, 17-18; *Lev. Rab.* 13:5; ср. *T. Mos.* 10:8; *Gen. Rab.* 99:2). Фраза «время, времена и полвремени» Даниила интерпретировалась по-разному: как время вавилонского пленения Израиля (*b. Sanh.* 97b), как период перед окончательным искуплением Израиля (*b. Sanh.* 97b – 98a), как период испытания вообще (*Midr. Ps.* 10:1). (См. также комментарий на Мк. 2, 10; 8, 31 выше).

**В. Использование Ис. 52, 13 – 53, 12; Дан. 7, 25 в Евангелии от Марка**

Второе предсказание страдания высвечивает вновь совершенно отличную природу мессианского самосознания Иисуса и, следовательно, смысл подлинного ученичества. Однако выражение Дан. 7 «быть преданным в руки» в свете предшествующей аллю-

<sup>48</sup> В Синодальном переводе: «И они (святые) преданы будут в руку его до времени и времен и полуврсмени». – Прим. перев.

зии на Пс. 48 с его осуждением богатых, звероподобных грешников, может указывать на то, что власти Израиля постепенно приобретают черты идолопоклоннического четвертого зверя и его богохульного небольшого рога. Если это так, то эта перемена, хотя вначале и ужасающая, не является необоснованной. Представители власти также выступили против Иисуса, в котором, согласно Марку, особым образом пребывает сам Бог, и, отвергнув его заявление, что изгнание им бесов знаменует начало державного вмешательства Бога в ход истории под знаком нового исхода, они хулили Духа Святого (Мк. 3, 29). Противодействуя посланничеству Иисуса и его вести, они, как небольшой рог, стремятся отнять власть над историей у Бога.

Почему Марк включил предсказание в данный текст, менее очевидно. Большинство толкователей усматривают здесь лишь связку в повествовании, но в этом может быть заключено нечто большее.

Между сошествием с горы и этим вторым предсказанием страдания – рассказ об одержимом нечистым духом мальчике (Мк. 9, 14-29). Некоторые полагают, что неожиданная реакция толпы, увидевшей Иисуса, – «весь народ изумился», – может объясняться только внешним видом Иисуса, который, подобно Моисею, все еще излучал славу преображения, – так Марк продолжает развивать мотив нового Синая (Hooker 1991:222-23; Marcus 1992:82-83; ср. Gundry 1993:487-88). Однако здесь есть другие примечательные детали: (1) это единственный эпизод, в котором описано столкновение с нечистым духом, за рамками первой главной части повествования Марка; (2) это единственное могущественное деяние в Евангелии от Марка, в котором участвуют все семь потенциальных действующих лиц<sup>49</sup> рассказа, что указывает на то, что это деяние обладает определенной значимостью (С. D. Marshall 1989:113); (3) это единственный подробный рассказ, в котором ученики непосредственно участвуют в исцелении; (4) это единственный случай, когда их постигает неудача (ср. успехи в Мк. 6, 13.30); (5) интересно, что в сочетании с двумя случаями исцеления слепых (в части Евангелия от Марка, посвященной теме пути, кроме этого случая, есть еще только две истории о могущественных деяниях), рассказ о возвращении здоровья глухонемому перекликается с метафорами идолопоклонства Мк. 8, 17-18; ср. Мк. 4, 10. Большинство толкователей в один голос задаются вопросом: почему эта история, с этими особыми деталями, включена именно в этот текст?

Поскольку обе истории об исцелении слепых выполняют более важную богословскую функцию – они знаменуют шествие слепого Израиля по Исаиному пути нового исхода (R. E. Watts 2000:236-57), – а преображение, по аналогии, служит образом нового Синая, вполне возможно, что неспособность учеников изгнать нечистого духа немого и глухого также имеет более глубокое значение. Некоторые толкователи расширили аналогию с Синаем: по их мнению, сошествие Иисуса с горы славного преображения и встреча с учениками, которым не удалось изгнать беса, перекликается с рассказом о сошествии Моисея в Исх. 32 (Farrer 1951:110; Hobbs 1958: 45-46; Swartley 1994:103). Это согласуется со смыслом отличительных слов Иисуса, в которых (1) *genea apistos* (Мк. 9, 19а) напоминает сетование Бога на то, что Израиль издавна склонен к идолопоклонству (ср. Втор. 32, 20 LXX; см. Gnllka 1978-1979:1:47; Hooker 1991:223), а (2) *anechomai* (Мк. 9, 19б) употребляется в связи

<sup>49</sup> К. Д. Маршалл указывает их в своем труде: Иисус, человек, просящий о помощи, больной, толпа, противники и ученики. – Прим. перев.

с недовольством Яхве идолопоклонническим богослужением Израиля (Ис. 1) и его обетованием слепому и глухому Израилю, звучащем в ходе направленной против идолов полемики Исаина нового исхода, о том, что, как он носил народ от рождения, так он и будет носить его, если он только будет уповать на него (Ис. 46, 4) (см. Tödt 1965:179; Martin 1972:109). Последовательность изложения материала также вполне согласуется со схемой нового исхода в целом, повествованием о странствии в частности и связью между идолопоклонством, нечистыми духами и нарушением функций чувственного восприятия в буквальном и метафорическом смысле (см. R. E. Watts 2000:157; см. также комментарий на Мк. 4, 12; 8, 18 выше).

Опять-таки, вполне очевидно, что параллели не точные. Тем не менее они как нельзя более уместны и указывают на то, что неспособность учеников изгнать нечистого духа глухого и немого объясняется их собственным духовным состоянием – идолопоклонством, слепотой и глухотой (Мк. 8, 14-33) – и тем, что этот род изгоняется только молитвой. Интересно отметить, что в Евангелии Иисус упоминает о молитве в беседе с учениками еще лишь один раз, в Мк. 11, 22-25, где он заверяет их в том, что веры Божьей (ср. *genea apistos*) будет достаточно, чтобы свергнуть идолопоклонническую гору Сион, которая недостойна больше называться местом молитвы (С. А. Evans 2001b:195), в море (Telford 1980:119).

В этой связи то место, которое отведено в тексте второму предсказанию страдания, указывает на то, что действенность молитвы против нечистых и идолопоклонников зависит от видения и разума, что верность, которую ищет Бог, проявляется в том, чтобы подражать Иисусу на пути ученичества, сопряженного с несением креста (чем объясняется звучащий в дальнейшем призыв прощать ближних в молитве [Мк. 11, 25]).

### ***Г. Богословское значение***

Исходя из высказанных в Мк. 8, 31 соображений относительно необычности средств, благодаря которыми мессианский раб и Сын Человеческий совершит новый исход Израиля, можно заключить: неожиданное появление в словах Иисуса намеков на образы звероподобных царств Дан. 7 еще более подчеркивает всю серьезность углубляющихся противоречий между ним и его противниками. Говоря об экклезиологии текста, следует отметить: противодействуя Иисусу, его противники становятся на сторону Рима, а оправдание Сына Человеческого, которое совершится, когда он придет с облаками, повлечет за собой полную утрату ими власти и их окончательную погибель.

– Мк. 9, 48 –

### ***А. Контекст НЗ. Червь, который не умирает***

После второго предсказания страдания следует текст, содержащий наиболее пространное в Евангелии от Марка изложение учения (France 1980); в контексте нового Синая это указывает на то, что это – новая Тора Иисуса для нового народа Божьего.

Текст начинается с ряда историй, в которых объясняется, что значит утверждение, что ученичество, сопряженное с несением креста, должно быть чистым от оскверняющего идолопоклоннического влияния закваски Ирода, который казнил Иоанна, и фарисеев, которые отвергают святость Бога ради утверждения собственной святости. Быть великим в царстве Божьем означает быть последним и слугою всем, заботиться не о собственной славе в глазах других, а о принятии самых малых и незначительных (Мк. 9, 33-37 [в *т.* <sup>3</sup>Abot 3:11 разговор детей приравнивается к питью вина в полдень и общению с невеждами]). Соперничество и вражда между группировками теперь недопустимы (Мк. 9, 38-40), и даже самое скромное деяние милосердия будет вознаграждено (Мк. 9, 41). Серьезность этих наставлений подчеркивается в афористичных предостережениях о соблазнах и введении в соблазн (Мк. 9, 42-50): лучше войти в жизнь искалеченным, чем быть брошенным в геенну, где червь их не умирает и огонь не угасает (Мк. 9, 48). Это близкая к тексту оригинала цитата Ис. 66, 24, в которой изменения сводятся к тому, что два глагола – в форме имперфекта в МТ и будущего времени в LXX – приобретают форму настоящего времени, а второе *аитон* LXX («их») исключается.

### **Б. Ис. 66, 24 в контексте**

Как мы отметили ранее, Ис. 56 – 66 отражает послевоенный конфликт, с одной стороны, между еще живой надеждой на обетования нового исхода о славном возвращении Яхве (Ис. 59, 156-20), исполнение которых отсрочивалось, прибавлением к служению раба служения его потомков-рабов (Ис. 56, 6; 65, 13-15 [см. *Beuken* 1990]), восстановлением Иерусалима (Ис. 60, 10-22; 62) на новых небесах и новой земле (Ис. 65, 17; 66, 22) и пришествием народов к его свету (Ис. 60, 3; 62, 2; 66, 18-20), и, с другой стороны, продолжающимся противлением некоторых непокорных в среде Израиля владычеству грядущего в Израиль Бога (Ис. 57, 3-13; 59, 1-8; 65, 1-7, в этих текстах употребляются слова и выражения из глав 1; 28 – 30, за счет чего обеспечивается богословская преемственность этих текстов с идеологией допленного времени [см. *Childs* 2001:446-48]).

Главы 65 – 66 призваны служить не только заключением крупной единицы текста, но и всей книги (*Liebreich* 1955-1957; *Steck* 1987; *Tomasino* 1993; *Beuken* 1991). Хотя внутренняя композиция данного отрывка не поддается четкому определению, его темы достаточно ясны (см. *Childs* 2001:532-34). Прежде обетования либо проклятия находили воплощение в судьбе всего народа, в этих же главах, изобилующих оборо-

---

*Мк. 9, 48*

...ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται.

...где червь их не умирает и огонь не угасает.

*МТ Ис. 66, 24*

הַצֶּרֶפֶת לֹא עֹשֶׂה וְהַיְהוּדִים לֹא מִשְׁבִּיחִים יִי

*LXX Ис. 66, 24*

... ὁ γὰρ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσῃ καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεταιί.

*СП Ис. 66, 24*

...ибо червь их не умрет, и огонь их не угаснет.

---

тами из судебного лексикона Книги Второзакония (ср. Ис. 1; см. Westermann 1969:401-2; Blenkinsopp 2000-2003:3:270, 275, 281), резко противопоставляется благословение Яхве, пребывающее на смиренных и сокрушенных потомках раба Ис. 40 – 55 (Ис. 65, 8-26; 66, 1-3.10-14.18-21), и его суровым осуждением высокомерных мятежников, с их мнимой святостью, которые отвергают его призыв, пренебрегают Торой и стремятся управлять собственными судьбами (Ис. 65, 1-7.11-15; 66, 3-4.6.15-16.24) (см. Goldingay 2001:367; Blenkinsopp 2000-2003:3:275).

В трех заключительных стихах, Ис. 66, 22-24, где используются обороты и образы глав 1 – 2, кратко и сжато выражено эсхатологическое видение всей книги (Blenkinsopp 2000-2003:3:316-17; Childs 2001:542). Звучит последний призыв, и перед читателем открываются две яркие картины, на которых изображена вечная участь человека: либо он, как и всякая плоть, придет поклониться Яхве (Ис. 66, 23; ср. Ис. 2, 1-5), либо, как в Мал. 4, 4-6, его постигнет то же, что и тех, кто восставал против Бога, – червь их не умрет, и огонь их не угаснет (Ис. 66, 24; ср. Ис. 1, 2.27-31; Иер. 4, 4; 7, 20; 2 Пар. 34, 25). Образ гибели нечестивых, вероятно, списан с реальной жизни – это находившаяся сразу за Иерусалимом мусорная свалка в долине сыновей Еннома (4 Цар. 23, 10), которая, в конечном итоге, станет метафорой геенны (Oswalt 1998:692-93). Как предостерегал Исаия, нет мира нечестивым (Ис. 57, 21).

### **В. Ис. 66, 24 в иудаизме**

В Иудифь 16, 17 сказано, что народы, которые восстают против Израиля, будут преданы червям и огню, а в Сир. 7, 17-19 СП автор призывает мудрого сына глубоко смириться, ибо наказание нечестивому – огонь и червь. Подобные выражения часто используются в текстах, где говорится об осуждении нечестивых (например, 1 En. 10:13; 26-27; 48:8-10; 1QH<sup>a</sup> IV, 1-13; 3 Езд. 7, 36.65-67; 2 Bar. 59:10; 85:13; Gk. Apoc. Ezra 1:24; 4:19; Sib. Or. 1:103; 2:291; 4).

В таргумических и раввинистических традициях Ис. 66, 24 ассоциируется с геенной (*Midr. Ps.* 12:5 [ср. *Tg. Isa.* 66:24]; *m. 'Abot* 5:20; *b. Sanh.* 100b; *Lev. Rab.* 32:1; *Num. Rab.* 23:5; *Lam. Rab.* 1:40; *Eccles. Rab.* 7), которая, согласно одной традиции, на основании причастной формы слова «мятежник», уготована только закоренелым грешникам (*Midr. Ps.* 1:22; *b. 'Erub.* 19a). Поскольку считается, что каждый пророк заканчивает свою книгу словами мира Израилю, Ис. 66, 24 следует трактовать, подобно Иудифь 16, как текст, направленный против народов (*Pesiq. Rab Kah.* 13:14; *Midr. Ps.* 4:12; *Lev. Rab.* 32:1; *S. Eli. Rab.* 17; *S. Eli. Zut.* 12). В этой связи *Midr. Ps.* 149:6 на Пс. 149, 7 также соединяет Ис. 66, 24 с Мал. 4, 1, отмечая, что это – народы, и прежде всего Вавилон, которые угнетали Израиль. Подобным образом обрекая народы на муки геенны (Ис. 66, 24), поскольку они распространяют всякого рода зло (Ис. 57, 20), которому подвергаются праведные, *Tanh. Lev.* 1:18 различает те грехи, над которыми человек властен (включая грехи, творимые устами, руками и ногами), и те грехи, над которыми он не властен (связанные со зрением, слухом и обонянием).

Но как предостерегал Сир. 7, неверные израильтяне также находятся в опасности, как было отмечено выше (Мк. 8, 38) в *b. Roš Haš.* 17a, где, также со ссылкой на Ис. 66, 24 относительно геенны, Пс. 48, 15 прилагался к крайне нечестивым – тем, кто сбивал



народ с пути истинного, оставлял Израиля и простирал руку свою на храм. Таким образом, прежде чем процитировать Ис. 66, 24 относительно грешников на Сионе (Ис. 33, 14), *Pesiq. Rab Kah.* 28:3 (= *Pesiq. Rab.* 52:3) трактует о различных средствах предотвращения суда, включая молитву, благотворительность, обращение к Богу в покаянии, пост и перемену имени, поведения или места жительства.

### ***Г. Использование Ис. 66, 24 в Евангелии от Марка***

Учитывая Исаину схему нового исхода у Марка, цитата Исаии является весьма уместной. Как мятежники Ис. 65 – 66, надменные фарисеи, с их мнимой чистотой, необоснованно отделявшие себя от других (Мк. 2, 16-17; 7, 1-2) и фактически отвергавшие Тору (Мк. 3, 4-6; 7, 6-13), вместе с Иродом отвергли призыв Божий (ср. Ис. 65, 1-3, 46), заботясь об устройении собственного будущего. Но Иисус, Исаин Странствующий Раб, ведет своих потомков-рабов путем смирения и покаяния (и ни они сами не претыкаются, ни дают повод претыкаться другим), путем, по которому они должны будут идти, если стремятся продолжать его дело и быть светом для народов (ср. Мк. 10, 42-44; Деян. 13, 47).

Но в отличие от Исаии, который обращался к Израилю, или более поздней традиции, которая прилагала Ис. 66, 24 к народам, Иисус обращается с предостережением к своей недавно воссозданной общине, все еще не отказавшейся от идолопоклоннических представлений о том, что значит быть Израилем (Мк. 8, 17-21; 9, 14-29). При этом тем, против кого или чего согрешают, является не Тора, храм или народные массы, как утверждается в некоторых традициях, связанных с Пс. 48, 16 (см. комментарий на Мк. 8, 37 выше), а малейший из тех, кто верит в Иисуса (например, человек, изгонявший бесов, но не следовавший за учениками [Мк. 9, 38]), или сам Иисус (ср. предостережение Иисуса, обращенное к иерусалимским книжникам, которые, открыто отвергая его, подают повод народу к преткновению [см. С. А. Evans 2001b:72]). И, в отличие от Танхумы, Иисус не делает различия между грехами, которые человек совершает ногой, рукой и оком. Нужно сделать все (см. С. А. Evans 2001b:71, на 2 Мак. 7, 4), чтобы очиститься от идолопоклоннической закваски, дабы ее присутствие не привело к согрешению против брата или сестры, какое бы положение в обществе они ни занимали.

### ***Д. Богословское значение***

Темы, раскрываемые в предыдущих текстах, получают дальнейшее развитие в данном. Говоря об эсхатологическом измерении текста, следует отметить: предостережение Иисуса связано с откровением под знаком нового исхода новых небес и новой земли. Рассматривая текст в экклезиологическом ракурсе, необходимо подчеркнуть: факт значительного сужения круга вопросов в наставлениях Иисуса указывает на то, что обновленный Израиль создается «во имя его» (ср. Мк. 9, 38), а его слова все более и более приобретают характер новой Торы. Кроме того, просто идти за Иисусом в Иерусалим недостаточно. Его «потомки-рабы» должны следовать ему в жизни, неся крест и служа ближним; они должны оставить идолопоклонство самодвольной элиты

общества, проявляющееся во властолюбии или таком стремлении святости, которое заставляет человека смотреть на ближних свысока или с презрением. Он уже предостерегал относительно злоупотребления Торой, напоминая своим противникам о том, что Суббота была создана для людей, а не люди для Субботы (Мк. 2, 27), и что подлинное соблюдение Торы заключается в делании добра и даровании жизни (Мк. 3, 4). Та же самая мысль изложена и здесь: тот, кто стремится к истинной чистоте, относится с вниманием и уважением к самым малым и незначительным.

– Мк. 9, 49 –

### А. Контекст НЗ. Огнем осолится

Сразу после этого предостережения Иисус изрекает таинственнейшие слова: «Всякий огнем осолится», которые обычно трактуют как аллюзию на Лев. 2, 13.

### Б. Лев. 2, 13 в контексте

Мк. 9, 49

Πᾶς γὰρ πυρὶ ἀλισθήσεται, καὶ πᾶσα θυσία ἀλὶ ἀλισθήσεται.

Ибо всякий огнем осолится, и всякая жертва солью осолится.

МТ Лев. 2, 13

כִּלְקָרְבָּן מִנְחָתָךְ בַּמֶּלַח תִּמְלַח וְלֹא תִשְׁבֶּית מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתְךָ עַל כִּלְקָרְבָּנְךָ תִּקְרִיב מֶלַח

LXX Лев. 2, 13

καὶ πᾶν δῶρον θυσίας ὑμῶν ἀλὶ ἀλισθήσεται οὐ διαπαύσετε ἄλα διαθήκης κυρίου ἀπὸ θυσιασμάτων ὑμῶν ἐπὶ παντὸς δώρου ὑμῶν προσοίσετε κυρίῳ τῷ θεῷ ὑμῶν ἄλας.

СП Лев. 2, 13

Всякое приношение твое хлебное соли солью, и не оставляй жертвы твоей без соли завета Бога твоего: при всяком приношении твоём приноси [Господу Богу твоему] соль.

статус приносящего, но также и то, что Яхве как его господин по завету был обязан заботиться о его благосостоянии и защите (Wenham 1979:69-70). Говоря о точном значении данного приношения, мы мало что можем добавить к этому, и отчасти это объясняется тем, что слово *minhâ* встречается в библейских текстах очень часто, хотя,

Лев. 2 принадлежит к вводной части (главы 1 – 3) первого отдела книги (главы 1 – 7), и в ней описываются вторая из трех основных типов жертв, которые постоянно приносили в Израиле (ср. Лев. 2, 3; см. Levine 1989:3). Хотя здесь речь идет о приготовляемом особым образом хлебном приношении, слово *minhâ* в первоначальном смысле означает подношение, или дар, приносимый в знак почтения (1 Цар. 10, 27), уважения (Быт. 32, 13), политической дружбы (4 Цар. 20, 12) или политического подчинения (Суд. 3, 15.17), чтобы найти благоволение получателя или сохранить его доброе расположение (Milgrom 1991-2001:196) и связать приносящего жертву с получателем в акте солидарности завета (Hartley 1992:33). Если, что вероятно, идею приношения стали связывать и с противоположной стороной, то приношение являло не только подчиненный

судя по всему, элемент сжигания выполнял функцию напоминания, с тем чтобы Бог вспомнил и, таким образом, благословил принесшего жертву (Hartley 1992:32). В отличие от кровавых жертв, данная не требовала священства или храма (Milgrom 1991-2001:199-200, ссылка на Иер. 41, 5; *T. Levi* 3:6).

Это жертвоприношение, называемое великой святыней, всегда включало в себя завет соли (Лев. 2, 13). Ученые предлагают различные трактовки значения этого выражения и по-разному объясняют, почему в приношении использовалась соль. Например, как символ постоянства соль олицетворяла непреложность завета (Чис. 18, 19; 2 Пар. 13, 5) или же она ассоциировалась с торжественными пиршествами, запечатлевавшими завет (ср. Езд. 4, 14; как, например, в Быт. 26, 28-31; 31, 54; Исх. 24, 11, хотя соль не упомянута; см. Milgrom 1991-2001:191; противоположная точка зрения отражена в работе Levine 1993:449). Кроме того, вкусовые качества соли, возможно, также играли определенную роль (ср. Иов 6, 6; Кол. 4, 6).

### **В. Лев. 2, 13 в иудаизме**

Хотя, согласно Книге Левит, соль непременно требовалась только в хлебных приношениях, очевидно, ее стали со временем употреблять и во всесожжениях (Иез. 43, 24; ср. Езд. 6, 9; *Jub.* 21:11; 11Q19 XX, 13-14; Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 12.140; *T. Levi* 9:14; *m. Mid.* 5:3; *Ord. Levi* 29, 37, 52; *b. Sotah* 15a; *b. B. Qam.* 10b; *b. Zebah.* 108a). Согласно традиции, отраженной в *Midr. Ps.* 20:8, такое приношение должно было заставить Бога помнить о приносящих, как человек помнит о вкусной еде. Согласно *Mek. Exod.* 12:1, прежде чем для священства и царствования были избраны именно Аарон и Давид, каждый израильтянин мог претендовать на такое служение, но позднее все другие были лишены такого права, в подтверждение чего дается ссылка на упоминание о вечном завете соли в Чис. 18, 19 и 2 Пар. 13, 5 соответственно (заключенный в обоих случаях завет трактовался как безусловный в *Midr. Ps.* 132:1, 3; ср. *b. Hul.* 133b). Это указывает на то, что соль служила не только символом постоянства, но и свидетельством особого статуса перед Богом (ср. *T. Sol.* A 18:34, где говорится, что соль и оливковое масло изгоняют беса).

Филон Александрийский (*Spec. Laws* 1.271) и раввинистическая традиция трактовали хлебное приношение как всесожжение бедного человека (*Lev. Rab.* 8:4; ср. *m. Menah.* 13:11; *b. Menah.* 110a; 104b; см. Milgrom 1991-2001:195-96), на том основании, что Бог милостиво принимает любое приношение, сколь бы малым оно ни было, если его приносят с любовью.

В беседе о том, почему Бог допускает праведным страдать, *b. Ber.* 5a, ссылаясь на пример безропотного страдания в Ис. 53, 10 (см. комментарий на Мк. 8, 31 выше), утверждает: поскольку завет связан и с солью (Лев. 2, 13), и со страданиями Израиля (Втор. 28, особенно ст. 69), как соль придает вкус мясу, так и страдание смывает грехи.

### **Г. Использование Лев. 2, 13 в Евангелии от Марка**

Вполне понятно, что установить точное значение утверждения Иисуса оказалось делом непростым. В свете прозвучавших предостережений это высказывание было истолковано в смысле очищения: как всякая жертва требовала соли, чтобы быть

благоугодной, так и ученики должны быть очищены, чтобы войти в царство (Hooker 1991:233; С. А. Evans 2001b:73), или в смысле жертвенного характера ученичества (France 2002: 384), и в этом отношении такая трактовка мало чем отличается от той, что предложена в *b. Ver.* 5a, где страдание – соль завета, которая очищает.

Значение огня также неясно, и нигде больше Марк не указывает параллелей, которые могли бы помочь нам понять смысл этого образа (см. обзор в работе Gundry 1993:526-27). В недавнее время ученые выдвинули несколько основательных предположений относительно смысла данного образа: (1) огонь как метафора очищающего страдания (Lanc 1974:349; France 2002:384, учитывая предсказание Иисуса о страдании и серьезность мер, которые необходимо предпринять, в Мк. 9, 43-47; опять-таки, ср. *b. Ver.* 5a); (2) огонь как испытание, – он очистит истинных учеников и поглотит отступников (Gundry 1993:515; ср. Hooker 1991:233); (3) очищающий эсхатологический огонь Мал. 3, 2-3 (хотя, как я понимаю этот текст, в нем говорится о деятельности Иоанна, а не Иисуса) против пожирающего огня геенны (С. А. Evans 2001b:73). Таким образом, смысл данного образа заключается в высокой цене ученичества (France 2002:383): ученик либо будет очищен огнем, о котором говорит Учитель, либо погибнет. Судя по всему, это верное истолкование образа, учитывая то, как соль использовалась в первом столетии.

Проблематичность таких толковательных вариантов, если речь идет об аллюзии на Книгу Левит, состоит в том, что соль в *minhâ*, очевидно, не символизирует очищение, и в Книге Левит она употреблялась только в *minhâ* великой святыне (что исключает «осоление» всего, кроме ученика, а также идею жертвоприношения в целом). Возможно, смысл не в действии соли, а в том, что знаменует собой ее присутствие: всякий ученик, несущий крест свой и бремя отторжения обществом (Мк. 8, 34-38 с Пс. 48), даже самый малый и незначительный, для Бога – *minhâ*. Он – великая святыня Господу, воплощение полного упования на него (опять-таки, Мк. 8, 34-38 с Пс. 48) и верности ему по завету (ср. Рим. 12, 1). Поэтому всякий, кто осквернит такового (даст ему повод к преткновению), подвергнется суровому осуждению, чем объясняются предшествующие серьезные предостережения (то, что Иисус ссылается на Ис. 53, где употреблено слово *'asâm* [Ис. 53, 10], уже свидетельствует о такой идейной направленности его речи). Это согласуется с общей установкой предшествующих текстов, где наблюдается смысловой сдвиг в трактовке понятия святости: от соблюдения Торы и почитания храма (ср. Мк. 12, 10, где храм, очевидно, заменен новым народом Божиим) к непричинению зла даже малейшему из учеников Иисуса. Благодаря слову «малые» аллюзия на *minhâ* становится особенно уместной, поскольку считалось, что это – всеожжение самых малых, то есть бедных (ср. комментарий на Пс. 48 в Мк. 8, 37 выше). Это слово в данном контексте также служит противопоставлением закваске Иродовой и фарисейской, о которой предостерегал Иисус, тем более, что в Лев. 2, 11 явно не допускалось включать закваску в эти хлебные приношения, именуемые великой святыней.

Но что можно сказать об огне, которым осолится всякий ученик? Этот образ мог действительно свидетельствовать об огненных искушениях или испытаниях, которые должен претерпевать всякий, кто решается следовать за Христом (1 Пет. 4, 12; 2 Тим. 3). Иными словами, претерпевать эти испытания, преодолевать эти трудности означает быть приношением великой святыни Богу. Но это еще не все. Почему огонь служит

образом испытания? Обетованный Святой Дух, хотя в Евангелии от Марка к нему и не прилагается метафора огня, связан с пришествием Иисуса (Мк. 1, 8), его властью над нечистыми идолопоклонническими духами (Мк. 3, 29; ср. неудачи учеников в Мк. 8, 17-18; 9, 18) и, по-видимому, принятием им жребия страдающего мессианства, и он часто ассоциируется с огнем (Мф. 3, 11; Лк. 3, 16; ср. Деяния 2, 3-4). В этом контексте слова Иисуса могут трактоваться не столько как предостережение, сколько как положительное по смыслу объяснение того, что было сказано выше: всякий ученик, несущий крест свой, – жертва живая, великая святыня, которая вскоре, по неотвратимому и особому действию огненного присутствия Святого Духа, осолится Богу (в противоположность огню геенны), и потому к нему должно относиться с высочайшим почтением.

Учитывая таинственность слов Иисуса, мысль о том, что в людях будет обитать Дух Святой, может даже служить намеком на воссоздание их по образу Божьему – в согласии с проходящими красной нитью через Марково повествование мотивами видения, слышания, говорения и т. д. (см. Beale 1991; R. E. 2002 Watts), – поскольку одним из признаков оживотворения божественного образа было пребывание его пламенного дыхания (Clines 1968:81; Hart 1999:322). Если это так, это только усиливает тяжесть проступка, когда человек сам претыхается или подает повод к преткновению, – такой проступок становится величайшим святотатством, поэтому необходимо предпринять серьезные меры, чтобы не допустить его (Мк. 9, 43-47). Таким образом, согласно этой трактовке, Иисус провозглашает, что даже наименьший из учеников – жертва великой святыни Богу (ср. Рим. 12, 1; 1 Пет. 2, 5), и каждый из них осолится огненным очищающим испытанием в несении креста ученичества либо огненным освящающим присутствием Святого Духа.

В конечном итоге, однако, такая трактовка базируется на целом ряде допущений и предположений (вот, вероятно, почему Матфей и Лука не включили это высказывание в свои Евангелия [обратите также внимание на тот факт, что существует несколько вариантов данного текста]); следует также учитывать ассоциативную силу метафор и неоднозначность, заложенную в самом высказывании.

Как считает большинство толкователей, в Мк. 9, 50, где также фигурирует метафора соли, наблюдается смысловой сдвиг. Как огненное испытание может утратить свою соленость, и что означает призывать учеников иметь огненные испытания между собой? Теперь это может указывать на смысл жизни учеников, несущих крест свой: это призыв «придать вкус» их взаимоотношениям, или «исцелить» их, тем самым крепя мир (в противоположность жестоким и находящимся во власти закваски Ироду и фарисеям).

#### ***Д. Богословское значение***

Если соль, в противоположность закваске, призвана вызвать ассоциации с *minhâ*, это может служить указанием на перемену места поклонения воссозданного Израиля. Как чистота в большей степени зависит от состояния сердца человека, чем от того, какую пищу он принимает (Мк. 7), так и здесь акцент переносится с идеи *minhâ*, символизирующей зависимость от Бога, на жизнь учеников, служащих воплощением этой идеи (см. Рим. 12, 1; ср. 1 Кор. 3, 16; 5, 6-7; 6). Если это так, то это знаменует собой начало движения к тому времени, когда отличительной особенностью исполненных Духом лю-

дей Бога будет не храм, жертвоприношения, законы, касающиеся пищи, или соблюдение Торы, а характер их жизни и отношений (ср. Ин. 13, 35).

– Мк. 10, 6-8 –

### А. Контекст НЗ. О браке и разводе

Начало учения Иисуса «за Иорданскою стороною», по мнению некоторых, указывает на новое дарование закона новым Моисеем в новом исходе (ср. Втор. 4, 26; 8, 8-11; см. Fagter 1951:113-14; Hobbs 1958:45-46; Swartley 1994:102-6). Фарисеи испытывают Иисуса, спрашивая, позволительно ли мужу разводиться с женой (Мк. 10, 2).

#### Мк. 10, 6-8

... ἀπό δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοὺς ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα [καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ], καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν· ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ μία σὰρξ.

В начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью; так что они уже не двое, но одна плоть.

СП Быт. 1, 27; 2, 24

וַיְבָרֵךְ אֱלֹהִים בְּצֵלֶם אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצֵלְמֵם בְּאֵלֶיִם  
 בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם  
 עַל־כֵּן יַעֲזֹב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ  
 וְהִיוּ לְבָשָׂר אֶחָד

Он, в свою очередь, спрашивает их, что говорит Моисей (Мк. 10, 3), на что они отвечают, вкратце повторяя Втор. 24, 1-4: Моисей позволил мужу написать разводное письмо, а затем отослать жену (Мк. 10, 4). Иисус указывает на ошибочность такой трактовки текста, ссылаясь при этом на Быт. 1, 27; 5, 2 и Быт. 2, 24, и объявляя во всеуслышание, что ни один человек не вправе разлучать то, что сочетал Бог (Мк. 10, 9); затем, в частной беседе с учениками (ср. Мк. 4, 10; 7, 17), он объясняет, что развод, а потом вступление в новый брак есть прелюбодеяние (Мк. 10, 11). Не считая возможного добавления вариантного *autou* (Мк. 10, 7a) и даже учитывая то, что смысл текста *kai proskollēthēsetai pros tēn gynaika* (Мк. 10, 8 СП) не вполне ясен, все три текста из Книги Бытия идентичны соответствующим текстам LXX, которые,

кроме добавления *hoi duo* для обозначения невыраженного субъекта (Мк. 10, 8a), идентичны МТ.

### Б. Составная цитата

1. Втор. 24, 1-4 в контексте. После вводной части и прамбулы второй речи Моисея (Втор. 5 – 11) в главах 12 – 26 изложены в общих чертах различные законы, данные в Моаве, в преддверие того времени, когда Израиль перейдет Иордан и вступит в землю обетованную (Втор. 11, 31 – 12, 1) (см. Tigay 1966:117). Наш отрывок относится к ряду различных наставлений, касающихся общественной и частной жизни (Втор. 21, 10 – 25, 19). В нем рассматриваются не законы о разводе как таковые, которые нигде в Торе полностью не разъясняются, а скорее принимаются как нечто само

собой разумеющееся (Craigie 1976:305), но дополнительный запрет: мужчине не позволялось вступить в повторный брак с женщиной, бывшей некогда его женой, если она после развода с ним состояла в браке с другим мужчиной. Законность составления разводного письма принимается как нечто само собой разумеющееся, и такое письмо в общем не имеет первостепенного значения в процессе расторжения брака, собственно как и основание развода, – «если... не найдет благоволения в глазах его». Следующее условие: «потому что он находит в ней что-нибудь противное»<sup>50</sup> (*‘erwat dābār*), представляется основанием меньшей значимости, чем самый общий пример «неблаговоления» и, вероятно, указывает на вызывающее поведение (Tigay 1966:222). Однако возникает вопрос, насколько сильным было это неблагоприятие, если он впоследствии вступает в повторный брак с нею. Как бы то ни было, нет ничего, что указывало бы на то, что развод осуществляется без соответствующего на то основания, поскольку ничего не говорится о материальной компенсации (McConville 2002:358). Причина учреждения этого закона не указана, но можно предположить, что если бы такая практика была разрешена, то прелюбодеяние могло бы казаться менее серьезным грехом (Tigay 1966:222), или, скорее всего, этот закон имел целью препятствовать тому, чтобы женщина рассматривалась мужчиной как вещь, которую можно использовать по своему произволу (см. McConville 2002:359-60).

2. Втор. 24, 1-4 в иудаизме. Единственный текст ВЗ, где есть явное упоминание этого принципа, – Иер. 3, 1, но здесь страдает муж, Яхве (Craigie, Kelley, and Drinkard 1991:51-52). В свете Втор. 24, 1-4 Яхве вопрошает, как его прелюбодейная жена, Израиль, принимающая его прошающую любовь как нечто само собой разумеющееся, но при этом оставившая его ради множества своих любовников, может быть восстановлена?

Кроме того, возникает еще два вопроса. Более широкий, но менее очевидный вопрос касается развода в целом, законность которого принимается во Втор. 24 как данность и который, очевидно, осуществлялся в согласии с различными дополнительными постановлениями, хотя в Торе упомянуты лишь некоторые из них (еще в Исх. 21, 10-11; Втор. 21, 14; 22, 19.29), предусмотрительно установленные самим Богом по причине ужасающей склонности его народа к блудодеянию (Ос. 1 – 3; Иер. 3; Иез. 16; 23) (см. Instone-Brewer 2002:35-54; но см. также Hugenberg 1994:231-34). И это согласуется с Мал. 2, 14-16, где ненависть<sup>51</sup> Бога направлена не на развод как таковой, а скорее на неверность брачным обетам (Hugenberg 1994:48-83).

Свидетельство Свитков Мертвого моря менее определенное, но, похоже, развод в них также допускается (11Q19 XLIV, 4-5; LXVI, 8-11; несмотря на 11Q19 LVII, 17-19; CD-A IV, 20-21) (см. Instone-Brewer 2002:65-72; *pace* Gundry 1993:537; С. А. Evans 2001b:81), как и в Сир. 25, 24-26, у Филона Александрийского, Иосифа Флавия (см. ниже) и раввинов (которые также обсуждают и другие аспекты текста, такие

<sup>50</sup> В английском переводе, которым пользуется автор, выражению «что-нибудь противное» соответствует слово *indescensu* («нечто непристойное», «неприличное поведение»). – Прим. перев.

<sup>51</sup> В Синодальном переводе в Мал. 2, 16 сказано: «Если ты ненавидишь ее, отпусти, говорит Господь Бог Израилев». В большинстве английских переводов: «Ибо я ненавижу развод, говорит Господь Бог Израилев». – Прим. перев.

как, что значит слово «напишет», что составляет «письмо», требуются ли свидетели и уместны ли оговорки в законе о разводе [например, *b. 'Erub.* 13b; 15b; *b. Sukkah* 24b; *b. Ned.* 5b; *b. Sotah* 2b; *Sipre Deut.* 269], но это не имеет непосредственного отношения к нашему вопросу). Женщина могла быть инициатором бракоразводного процесса, но не могла вести его (*m. Yebam.* 14:1; *t. Ketub.* 12:3; Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 15.259 [см. Gundry 1993:543]). В целом расцениваемый как нежелательный, но иногда необходимый, развод по любой причине, сторонником которого был Гиллель, очень скоро стал самой обычной процедурой (Instone-Brewer 2002:85-132).

Вторая и более конкретная проблема касается оснований развода по причине чего-нибудь противного (*'erwat dābār*) Втор. 24, 1. Ни в Свитках Мертвого моря, ни в других писаниях междузаветного периода ничего не говорится об этом, но трактат *Giṭṭin* свидетельствует о том, как эту проблему решали раввины (см. также, например, *b. Yebam.* 11b; 44b; 52b; 55b; 69a). Хотя учителя закона были едины во мнении по таким вопросам, как бесплодие, неверность и пренебрежение (материального и эмоционального характера [ср. Исх. 21, 10-11]), разводы без вины были предметом споров. По мнению Иосифа Флавия (*Life* 426-427; *Иуд. древн.* 4.253), Филона Александрийского (*Spec. Laws* 3.30), представителей школы Гиллеля и Акивы, в законе говорится о чем-нибудь противном или любой причине (они рассматривали словосочетание *'erwat dābār* как два отдельных случая, причем к последнему относились ситуации, если жена испортила обед или муж нашел более привлекательную женщину), в то время как для последователей Шаммая, которые были в меньшинстве и мнение которых, в конечном счете, не утвердилось, эта заповедь касалась только «чего-то противного» (*Sipre Deut.* 269; *m. Giṭ.* 9:10; *b. Giṭ.* 90a; *Num. Rab.* 9) (см. Instone-Brewer 2002:91-132). И те и другие считали, что повторный брак после имевшего силу развода законен (*Mur* 20; *m. Giṭ.* 9:3).

3. *Быт. 1, 27; 5, 2; 2, 24 в контексте.* Поскольку сотворение человека произошло в шестой, завершающий день творческой деятельности Бога (о чем свидетельствует объем соответствующего текста, подчеркивание его особой значимости и определенный артикль при обозначении дня [*haššišišī*]), *Быт. 1, 27* придает сотворению человека особый статус (о чем свидетельствует то, что данный текст – последний в восходящей последовательности, в нем употреблена особая грамматическая форма *божественного юссива* «сотворим» и трижды использовано слово *bārā'* [Sarna 1989:11]). То, что только люди определены как мужчина и женщина, указывает на то, что оба пола участвуют в образе Божьем и оба важны для полного самовыражения человечности – этим объясняется то, что Бог дает благословение-наставление плодиться и размножиться, чтобы наполнять землю и владычествовать (*Быт. 1, 28* [см. Hamilton 1990:139]). Пол – благой дар Божий, и злоупотреблять этим даром значит наносить серьезное оскорбление святости Бога, чей образ несет в себе человек, и мужчина, и женщина. То, что это утверждение повторяется в *Быт. 5, 2* в начале пространного родословия, указывает на его важность и исполнение.

Между этими двумя текстами – отрывок, к которому относится *Быт. 2, 24*: более подробное повествование о сотворении человека (*Быт. 2, 4-25*) и женщины (*Быт. 2, 18-24*). При чтении этого текста обращают на себя внимание два момента. Мужчина – социальное существо и, как свидетельствует история с ребром и то, что в имени жены фоне-



тически обыгрывается то имя, которое он впервые прилагает к себе самому, он нуждается в том, чтобы его дополняла женщина (Sarna 1989:23). В этой реальности творения коренится установление брака как ее соответствующее выражение (Быт. 2, 24). Поскольку почитать родителей – заповедь, вторая по значимости после заповеди чтить Бога (см. комментарий на Мк. 7, 10 выше), слова о том, что человек оставит их и прилепится (это слово фигурирует в текстах, имеющих отношение к завету [Втор. 4, 4; 10, 20; 30, 20], равно как и выражение «плоть от плоти моей» [Brueggemann 1970]) к жене своей свидетельствуют о высшей святости брака (см. Wenham 1987:71). Иными словами, это не просто описание, – в контексте Торы эти слова составляют божественное установление.

4. *Быт. 1, 27; 5, 2; 2, 24 в иудаизме.* О значимости брака (например, Притч. 5, 18-20; 31, 10-31; Еккл. 9, 9) говорит то, что это слово везде в Писании служит метафорой отношений Бога с Израилем (например, Ис. 61, 10; 62, 5; Иер. 3, 1-3; 31, 32; Иез. 16, 8; Ос. 2, 14-23). Обличение Мал. 2, 14-16 может являться аллюзией на Быт. 2, 24 (Hugenberger 1994:125-67), в свете Быт. 2, 18 интерпретируется смысл брака Тов. 8, 5-6, равно как и в Сир. 25, 24-26, с той только разницей, что в последнем тексте рассматриваются отрицательные явления в браке, в то время как 2 Езд. 4, 20-25 свидетельствует о силе брачных уз.

Особенно примечательно добавление *hoi duo* в Быт. 2, 24 LXX, что является глоссой, засвидетельствованной во многих древних версиях и свидетельствующей о постепенном усилении идеи моногамности брака. В Свитках Мертвого моря эта идея подкрепляется ссылкой на Быт. 1, 27 (CD-A IV, 21), а Быт. 2, 24 служит основанием брака (4Q416 2 IV, 1; 4Q418 10, 5).

Раввины ссылаются на Быт. 1, 27 в дискуссии о человеческой природе (например, *Gen. Rab.* 17:4). Явное противоречие между первоначальным решением создать человека (одного) и последующее сотворение мужчины и женщины (двух) объяснялось с помощью различных доводов (например, *b. Ketub.* 8a; ср. *Tg. Ps.-J. Gen.* 1:27; *Gen. Rab.* 8:1; *b. Ber.* 61a; *b. Erub.* 18a; *Midr. Ps.* 139:5).

Обычно Быт. 1, 27 и Быт. 2, 24 цитируются порознь или, часто, вместе в подкрепление идеи брака (*b. Mo'ed Qat.* 7b; 8b; 18b; 23a; *b. Git.* 43b) и продолжения рода как требования, касающегося жизни в браке (например, *m. Yebam.* 6:6; *b. Mo'ed Qat.* 8b; 23a; *b. Yebam.* 61b). Согласно *b. Yebam.* 63a, человек, у которого нет жены, неполноценен, а согласно *Gen. Rab.* 17:2, не иметь жены значит быть лишенным благодати, радости, благословения, искупления, благополучия, или полноты жизни, и терпеть умаление образа Божьего в своем естестве (ср. *Gen. Rab.* 18:1). На Быт. 2, 24 также ссылаются, когда речь идет о правильном сексуальном поведении (*y. Qidd.* 1:1 [IV.Y]; *Gen. Rab.* 16:6), о различных аспектах прелюбодеяния и непозволительных браках (*b. Qidd.* 13b; *b. Sanh.* 58a; *Gen. Rab.* 18:5), а также вопросах наследования (*b. B. Bat.* 113a). В то же время, как отражение печальной действительности, *Gen. Rab.* 17:4 объясняет, что Бог не создал женщину от начала, потому что он знал, что мужчина будет обвинять ее, и потому он ждал, пока мужчина сам не попросил его об этом.

**В. Использование Втор. 24, 1-4; Быт. 1, 27; 5, 2 и 2, 24 в Евангелии от Марка**

Одна из сложностей здесь состоит в том, что Марк не говорит о том, что с испытанием, которому фарисеи подвергли Иисуса, могла быть связана определенная дилемма. Маловероятно, что они знали, что Иисус думает по этому поводу, если даже самые верные его последователи не были осведомлены об этом (Мк. 10, 10; ср. Мк. 4, 10; 7, 17 – оба случая заставляют вспомнить об идолопоклонническом жестокосердии [ср. Мк. 10, 5]). Фарисеи могли бы попытаться выведать его политические взгляды и уловить его, заставив высказаться относительно недавних разводов в среде иудейской знати (возможно, предполагая, что он придерживался взглядов, сходных со взглядами Иоанна [France 2002:390]; обратите также внимание на вопрос о монете [Мк. 12, 13-17]), тем самым получив новые доказательства неортодоксальности его убеждений, или настроить против него народ, заставив его осудить бытовавшие в массах мнения.

В первом столетии главный вопрос, связанный с разводом, который волновал умы иудеев, заключался в том, что составляет законное основание развода. Поскольку было бы бессмысленно спрашивать Иисуса, законен ли сам развод, в то время как все были убеждены, что это так, можно почти с полной уверенностью говорить, что вопрос фарисеев представляет собой усеченную конструкцию и в развернутом виде должен был бы звучать так: законно ли разводиться по любой причине (представление, которое было господствующим и считалось более праведным) или только из-за чего-нибудь противного (этот вопрос и рассматриваемые далее проанализированы в работе Instone-Brewer 2002:133-67)? Ответ Иисуса, который также передан явно в усеченной, сжатой форме, вероятнее всего, был для них совершенной неожиданностью.

Когда Иисус спрашивает, что заповедал Моисей, разумеется, ответ может быть дан только со ссылкой на Втор. 24. Но для Иисуса не было бы самого текста Втор. 24, если бы не *sklērokardia* Израиля («жестокосердие» [Мк. 10, 5]). Это слово употребляется только дважды в LXX, и в обоих случаях оно прилагается к Израилю (Втор. 10, 16; Иер. 4, 4; ср. Пс. 94, 8 [94, 8 LXX]; Иез. 3, 7]). В обоих текстах говорится об идолопоклонстве, а в Иер. 4 в частности обличается прелюбодейное поведение Израиля (см. Ortlund 1996). Иисус считал, что люди разводятся потому, что совершают грех идолопоклоннического прелюбодейния против Бога (France 2002:391).

Затем, обращаясь к двум стихам, которые служили главными доводами в пользу моногамного брака (Мк. 10, 6-7), идею которого подчеркивает Иисус, делая упор на глоссе *oi duo* (Мк. 10, 8а), он прочитывает их в совершенно неожиданном свете: по замыслу Бога, брак должен сохраняться до тех пор, пока смерть не разлучит супругов. Опять-таки, он смещает акцент: поскольку (святой) *Бог* соединил мужчину и женщину, пусть (жестокосердый и прелюбодейный) *человек* не разлучает их (что включает в себя не только сам вопрос законности развода, но также и вопрос неверности, которая стала причиной его). И, ссылаясь на слова самого Бога, он сводит на нет их неоправданное обращение к Моисею (ср. спор о числе детей, который выиграли последователи Гиллеля по этой самой причине [ср., например, *t. Yebam.* 8:4; см. Instone-Brewer 2002:139]). Иными словами, если бы они правильно понимали изначальный замысел Бога, отраженный в Быт. 1 – 2, то им было бы ясно, что в более позднем тексте Втор. 24 говорится не о том, при каких условиях развод считается богоугодным, а о том,

как следует поступать в ситуации, в которой воля Божья была нарушена и которая вызвала развод (ср. Втор. 23, 17-18 с Иер. 5, 7; Притч. 6, 26). Таким образом, согласно убеждению Иисуса, нет разводов без вины (Мк. 10, 9).

В частной беседе Иисус более подробно разъясняет ученикам суть данной проблемы (Мк. 10, 11), и его слова отражают ожидаемое следствие этой проблемы в традиции, в которой брак расценивается как предпочтительное по сравнению с безбрачием состояние, и это следствие – повторный брак. Но для Иисуса нет развода без вины, а замысел Бога – единобрачие, поэтому не только женщина, что поразительно, и мужчина совершает прелюбодеяние, вступая в повторный брак.

Как и в предыдущих спорах о законе, толкование Иисуса даже если и является неожиданным, ясное и доходчивое. Он защитил закон и призвал своих противников исполнять его.

Наконец, два заключительных комментария. Во-первых, если последнее утверждение (Мк. 10, 9) Иисуса понимать как «никакого развода» ни при каких обстоятельствах, то он вступает в противоречие не только с Моисеем, но с Богом, который сам был обязан развестись с Израилем (то есть, северным царством) в свое время (Иер. 3, 8). Тот факт, что Иисус ничего не говорит о разводах не без вины, вероятно, следует толковать как принятие тех оснований, которые обрисованы в общих чертах в Исх. 21, 10-11 (этим объясняется исключение Мф. 19, 9 и наставления Павла в 1 Кор. 7, 10-16). Но, во-вторых, пример самого Яхве учит, что развод даже в таких ситуациях не обязателен, но намного более желательно достичь примирения и прощения.

### *Г. Богословское значение*

Несколько объединяющих тем указывают на то, что Марк не случайно включил данное повествование именно в этот раздел Евангелия. Во-первых, никакие другие отношения не создают такой обстановки, в которой сам человек склонен преткнуться либо подавать повод к преткновению малому сему, как супружеские отношения. Ученики Иисуса, призванные нести крест свой, должны стремиться уже не к праведному разводу, а к тому, чтобы подражать благодати Божьей. Во-вторых, если наше предложение, что фраза «осолиться огнем» указывает на воссоздание образа Божьего, верное, значит, обращение Иисуса к текстам, которые связывают пол с браком и творением по образу Божьему, дает этой важнейшей богословской константе, быть может, самое важное конкретное выражение.

Учитывая интерес Марка к теме угрозы, звучащей в Книге Малахии, и образу Илии, воплощенному в Иоанне, а также в свете того факта, что искаженное понимание фарисеев Втор. 24 еще более способствовало нарушению брачных обетов, вполне возможно, что евангелист включил в данный текст обличительные слова Иисуса как дополнительное обвинение по той самой проблеме, в связи с какой был заключен в темницу Иоанн (Мал. 2, 14-16). С точки зрения христологии, под знаком нового исхода Иисус, новый Моисеев-Исаиян раб-учитель продолжает наставлять своего воссозданного Израиля в путях новой Торы, суть которых заключается в самоотречении и смиренном уповании на Бога (см. Hugenberg 1995; R. E. Watts 2000:252-57).

**А. Контекст НЗ. Декалог и вечная жизнь**

Если история об Иисусе и детях возвращает читателя к вопросу величия и положения в царстве Божьем, то для тех, кто не может похвастаться таковым и способен лишь принять это без сомнений (Мк. 10, 13-16), рассказ о богатом человеке, который мог

бы стать учеником, раскрывает те же истины, но в другой плоскости. То, что Иисус перенаправил ход мысли человека, беспримерно назвавшего его учителем благим (но ср. более поздняя традиция в *b. Ta'an.* 24b), служит напоминанием о том, что только мнение Бога обладает важностью, поэтому-то Иисус и обращает его к Торе (Hooker 1991:241).

Перечисленные в тексте заповеди взяты из второй части Декалога, касающейся отношений между людьми (ср. Филон Александрийский, *Decalogue* 121), и они изложены в той последовательности, какую отражает еврейский текст: используется *mē* плюс сослагательное наклонение (в противоположность, в целом, последовательности LXX и *ou* плюс изъявительное наклонение). Но Иисус перемещает повеление чтить родителей на последнее место, возможно, с тем чтобы необычное положение заповеди привлекло к ней внимание и помогло осознать ее важность (см. комментарий на Мк. 7, 10 выше); эта заповедь содержит обетование жизни и, таким образом, возвращает читателя к вопросу, заданному человеком (Gundry 1993:561). Иисус также заменяет словосочетанием «не обижай» словосочетание «не желай», возможно, потому, что человек, будучи богатым, обманывал своих слуг (ср. *apostrophō* в Мал. 3, 5; Сир. 4, 1; 34, 22, или, возможно, с тем, чтобы под-

**Мк. 10, 19**

... τὰς ἐντολάς οἶδας· Μὴ φονεύσης, Μὴ μοιχεύσης, Μὴ κλέψης, Μὴ ψευδομαρτυρήσης, Μὴ ἀποστερήσης, Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα.

Знаешь заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не обижай, почитай отца твоего и мать.

**MT Исх. 20, 12-16**

כִּבֹּד תִּתֵּן לְאֲבִיךָ וְלְאִמְךָ  
 לֹא תִצְרֹחַ  
 לֹא תִגְזֹל  
 לֹא תִשָּׁבַע  
 לֹא תִשְׁחָד  
 לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֱלֹהִים אֲחֵרִים  
 עֲבֹד יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ

**LXX Исх. 20, 12-16**

...τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα...  
 οὐ μοιχεύσεις  
 οὐ κλέψεις  
 οὐ φονεύσεις  
 οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου  
 μαρτυρίαν ψευδῆ

**СП Исх. 20, 12-16 (см. также Втор. 5, 16-20)**

Почитай отца твоего и мать твою...  
 Не убивай.  
 Не прелюбодействуй.  
 Не кради.  
 Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.

черкнуть обязанность заботиться о жене (ср. Исх. 21, 10; вспомните вопрос о браке и разводе в Мк. 10, 1-9; см. С. А. Evans 2001b: 96-7).

**Б. Исх. 20, 12-16; Втор. 5, 16-20 в контексте**

См. комментарий на Мк. 7, 10 выше, где в центре внимания находится пятая заповедь, однако обсуждается общее значение Декалога и его контекста в Исходе и во Второзаконии. Как мы тогда отметили, любовь по завету к Яхве через почитание родителей непременно ведет к любви к ближнему, основания которой ясно изложены в последних пяти заповедях.

**В. Исх. 20, 12-16; Втор. 5, 16-20 в иудаизме**

Разумеется, Декалог занимает центральное место в иудаизме, и рассмотрение значения каждой из шести заповедей, перечисленных Иисусом, выходит за рамки данного исследования. Но как явствует из последнего призыва Моисея, прозвучавшем в его третьем и заключительном слове во Втор. 30, соблюдение Торы было путем к жизни, благу и благословию (Втор. 30, 15-20). Отождествление Торы с благом можно найти, например, в Ам. 5, 14; Мих. 6, 8; и в *m. 'Abot* 6:3, где сказано: «Благо есть не что иное как Закон» (см. также *b. Ber.* 28b).

Идея обретения жизни в Торе, кроме текстов о двух путях (см. комментарий на Мк. 3, 4 выше), изложена во множестве других текстов ВЗ (например, Лев. 18, 5; 25, 18-19; 26, 3-5; Втор. 5, 33; 6, 2; 11, 8-9; 3 Цар. 3, 14; Неем. 9, 29; Пс. 15, 11; 90; 118; Притч. 6, 23; Ис. 1, 19; Иез. 3, 21; 18, 5-9; 20, 11; Ам. 5, 4-6; Мал. 2, 4-5), отражена в апокрифических книгах (например, 3 Езд.<sup>52</sup>. 7, 17-21.59 [129]; Сир. 1, 12.20; Вар. 3, 9; 4, 1), в сочинениях Филона Александрийского (например, *Prelim. Studies* 86-87), Иосифа Флавия (например, *Иуд. древн.* 3.88; 6.336; 7.153), Свитках Мертвого моря (например, 4Q185 1-2 П, 11-12; 11Q19 LI, 15), псевдоэпиграфах (например, 3 Езд.<sup>53</sup>. 14:30) и раввинистических писаниях, где она выражена аксиоматически (например, *m. 'Abot* 2:7; *b. Ber.* 56b; 61b; *b. Šabb.* 13a; *b. 'Erub.* 54a; *b. Yoma* 85b; *b. Mak.* 23b; *b. 'Arak.* 15b; *Exod. Rab.* 30:22; *Num. Rab.* 18:15, 16) и где она прилагается даже к язычникам (*b. B. Qam.* 38a; *b. 'Abod. Zar.* 3a; *Midr. Ps.* 1:18). Особенно любопытен комментарий Филона Александрийского, согласно которому соблюдение закона о празднике первых плодов (например, Исх. 23, 16.19; 34, 26) имеет следствием богатство, изобилие и роскошь в жизни (*Spec. Laws* 1.153) – живым свидетельством чего является богатый человек Марка – в противоположность добровольной бедности Ханины бен Доса (*b. Ta'an.* 24b-25a).

Когда получает развитие идея воскресения, оно также включается в число наград за соблюдение Торы (например, CD-A III, 15-20; VII, 4-6; CD-B XIX, 1; 1QS IV, 7; 1QH<sup>a</sup> IV, 15; 4Q181 1 П, 4; Прем. 5, 15; 2 Мак. 7, 9; 4 Мак. 17, 9-18; *Pss. Sol.* 3:12; 9:5; 13:11; 14:2-3, 10; *1 En.* 3:8 [греческий]; 25:6; *Sib. Or.* 4:187; 5:503; *T. Levi* 18:11; Филон Александрийский, *Decalogue* 49-50; *m. 'Abot* 2:7; *b. Ber.* 21a), поэтому и в *Таргуме Онкелоса*, и в *Таргуме псевдо-Ионафана* на Лев. 18, 5 слово «жизнь» интерпретируется как вечная жизнь.

<sup>52</sup> У автора: 2 Esd. В русской традиции 3 Езд. – Прим. перев.

<sup>53</sup> У автора: 4 Ezra. В русской традиции 3 Езд. – Прим. перев.

Конечно, возникает вопрос, какой закон должен был исполняться и как, чем и объясняются споры между представителями различных религиозных группировок времен Иисуса.

### Г. Использование Исх. 20, 12-16; Втор. 5, 16-20 в Евангелии от Марка

Учитывая, что в первом веке в Израиле были распространены самые разнообразные мнения о том, что значит соблюдать Тору, и что Иисус пользовался репутацией учителя, наделенного особой властью (например, Мк. 1, 28.45; 3, 7.22), вполне понятно, почему богатый человек хотел услышать из его уст авторитетное суждение. То, что Иисус перечислил только те положения Декалога, которые касаются отношений между людьми, созвучно с его неизменным подчеркиванием истины о том, что Тора заключается не только в любви к Богу, но также и в делании добра всем, даже самым малым.

В противоположность злему богачу Пс. 48, который угнетает праведных (Мк. 8, 36-37), и вопреки суждениям некоторых толкователей, богач Евангелия от Марка предстает перед нами как человек, о праведности которого свидетельствует его усердие в исполнении Торы, что Иисус нигде не ставит под сомнение (о том, что такое соблюдение возможно, говорится в Флп. 3, 6; *b. Yoma* 38b; *b. Šabb.* 55a; *Gen. Rab.* 22:6), его благословение в жизни, проявляющееся во всяком изобилии (ср. Филон Александрийский, *Spec. Laws* 1.153; Сир. 31, 8; *b. Ned.* 38a), и любовь Иисуса к нему (France 2002:403). Он являет собой подлинный образец иудейской праведности. Однако, поскольку началось провозглашение вести о царстве, все переменялось. Если он желает обрести вечную жизнь, все его богатство, которое было и наградой, и свидетельством его праведности, должно было быть отдано бедным (в противоположность более позднему раввинскому учению [*b. Ketub.* 50a]), благодаря чему он собрал бы сокровище на небесах (ср. Тов. 4, 8-9; Сир. 29, 10-12; *Pss. Sol.* 9:5; 2 *Bar.* 24:1). И теперь, идя путем послушания, он должен помышлять не о Торе, а об Иисусе и учении Иисуса, который есть живое воплощение Торы (Мк. 3, 1-6; 9, 7; ср. Мк. 10, 28-30) и который, таким образом, теперь сам связывает Израиль с Яхве и дает Израилю его идентичность (см. комментарий на Исх. 20, 12 в Мк. 7, 10 выше). Поэтому не удивительно, что здесь Иисус вновь утверждает Тору, поставляя при этом себя и свою власть над ней (Hooker 1988:223).

В Мк. 10, 22 во фразе «Он же, смутившись», используется редкое слово, *stygnažō*, все три случая употребления которого в LXX относятся к текстам, где звучит сетование относительно совершенно неожиданного падения лиц, являвшихся олицетворением власти и богатства, вследствие суда Божьего, постигшего их из-за их уверенности в своих силах (Тир и его князь [Иез. 27, 35; 28, 19]; фараон [Иез. 32, 10]). Как ни печально, но оказывается, даже этот праведный человек подвергся действию закваски с ее обольщением богатством (Мк. 10, 23-24; ср. Мф. 6). Хотя богатый человек первый – он соблюдает Тору и облагодетельствован богатством, – он не способен возложить все свое упование на Бога, который пребывает в Иисусе, и потому, в конечном итоге, потеряет душу свою и будет последним (Мк. 10, 31; ср. Мк. 8, 35-37; см. Hooker 1991:243). В то же время те, кто действительно оставляет все, пусть и среди гонений, обретают изобильное благословение нового общества, где принимают с благоволением даже самых

малых в этой жизни и в вечной жизни будущего века (Мк. 10, 28-30; ср. Вартимей, который, хотя и нищ, оставляет даже свою верхнюю одежду, Мк. 10, 50 и Втор. 24, 13).

#### Д. Богословское значение

Говоря о христологии текста, следует отметить: напомнив богатому человеку, что только Бог может говорить ко благу и потому к вечной жизни, Иисус, в согласии с истиной о том, что преображение – новый Синай, а его слова – новая Тора, призывает его оставить благословения Торы и следовать за ним; таким образом, Иисус вновь предстает перед нами как средоточие воссозданного Израиля. Самой сущностью праведности является уже не Тора, а Иисус. Мало того, что он делает то, что совершает лишь Яхве единый, – теперь его слова являются авторитетным откровением воли Бога, а послушание им и следование за ним является теперь путем к вечной жизни долгожданного Израилева эсхатологического искупления.

– Мк. 10, 33-34 –

#### А. Контекст НЗ. Поруганный, ослепленный и избитый

После того как Иисус прокомментировал поступок богатого человека, отошедшего с печалью (Мк. 10, 23-31), сцена меняется. Марк возвращается к мотиву странствия нового исхода (*en tē hodō* [Мк. 10, 32a]): Иисус идет вперед в Иерусалим, но теперь ученики предчувствуют что-то недоброе (*ethambounto*, *ephobounto* [Мк. 10, 32a]). Затем Иисус в третий и последний раз предсказывает (Мк. 10, 32б-34) свое страдание, более подробно говоря о тех мучениях, которые ему надлежит претерпеть (другие подробности освещены в Мк. 8, 31; 9, 31; ср. Мк. 9, 12): он возвещает, что Сын Человеческий будет осужден на смерть (*katakrinō thanatō*), над ним поругаются (*empraizō*), его оплюют (*emptyō*), его будут бичевать (*mastigōō*) и предадут язычникам (последнее – вполне обычное следствие суда Божьего, и хотя эти слова не являются ссылкой на какой-либо определенный текст, они указывают на то, что Иисус

#### Мк. 10, 33-34

... ὅτι Ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματέουσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν καὶ ἐμπαίξουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπύσουσιν αὐτῷ καὶ μαστιγώσουσιν αὐτὸν καὶ ἀποκτενοῦσιν, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.

... вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть, и предадут Его язычникам, и поругаются над Ним, и будут бить Его, и оплюют Его, и убьют Его; и в третий день воскреснет.

МТ Ис. 50, 6

נָתַתִּי לַמַּכִּים וְלַחַיִּי לְמַרְטִים פָּנַי לֹא הִסְתַּרְתִּי וְרַק מְלִמּוֹת וְרַק

LXX Ис. 50, 6

...τὸν νῶτόν μου δέδωκα εἰς μάστιγας τὰς δὲ σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνῃς ἐμπτυσμάτων

СП Ис. 50, 6

Я предал хребет Мой бичующим и ланиты Мои поражающим; лица Моего не закрывал от поруганий и ослепления.

подвергается суду, который должен был пасть на народ Израиля, – суду изгнания [Bolt 2004:56-58]).

Хотя Пс. 21, 16 LXX (22, 16 СП) содержит фразу *eis choun thanatou katēgages me*, а Пс. 117, 18 LXX (117, 18 СП) – *tō thanatō ou paredōken me*, в Ис. 53 LXX намного более отчетливо выражена мысль о смерти раба (Ис. 53, 8-9.12), и именно вследствие суда (ср. *katakrinousin* в Мк. 10, 33), о чем явно сказано только в Ис. 53, 8 (*krisis*).

Ни один из трех остальных терминов мы не находим ни в одном из текстов ВЗ, рассмотренных ранее в двух предыдущих предсказаниях (но ср. *ekmyktērīzō* в Пс. 21, 8 LXX [21, 8 СП]), за исключением последних двух, которые употреблены только в третьей Песни Раба, в Ис. 50, 6 LXX, где они служат описанием страдания слуги (*mastix*, *emptysmō*) (см. Moo 1983:88-89; Marcus 1992:186-90; LXX опускает выражение со словом «ланиты»). То обстоятельство, что ни глагол *mastigōō*, ни однокоренное существительное не употребляются в повествовании о страдании, служит еще одним доказательством того, что здесь имеет место аллюзия на Ис. 50, 3 (для чего еще включать его в текст?), равно как и, опять-таки, более широкий фон Исаиина нового исхода и уже установленные связи с образом Страдающего Раба Ис. 53 (*pace* Gundry [1993:576], который не согласен с такой точкой зрения ввиду отсутствия *rhapsima* Ис. 50, 6; однако это слово мы находим в Мк. 14, 65).

Интересно, что слово *katakrinō* хотя и часто встречается в НЗ, употребляется редко (пять раз) и в более поздних текстах LXX, где оно выступает в качестве эквивалента лишь одного еврейского слова, столь же редкого Niphal *gwr* («быть отсеченным от жизни» или, в одном случае, «быть решенным в судебном порядке»). Из предложенных текстов о страдании эта еврейская форма употребляется только в Ис. 53, 8 (*nigzar*), на основании чего можно заключить, что *katakrinō* вполне может являться аллюзией (в LXX употреблено слово *airetai* [ср. Ин. 17, 15; Деян. 8, 33]).

### **Б. Ис. 50, 6 в контексте**

После того как новый раб Израиль был торжественно поставлен на служение (Ис. 49, 1-6 [7]) и после того как одна за другой были оглашены две вести о спасении под знаком нового исхода (Ис. 49, [6] 7-13.14-26), – последняя прозвучала в ответ на сетование Сиона (Ис. 49, 14) и заверила народ в твердости намерения Яхве-воина освободить своих людей от сильного Вавилона (Ис. 49, 24-25; см. комментарий на Мк. 3, 27 выше), – разведенный Израиль (см. комментарий на Мк. 10, 6-8 выше), остается нераскаянным (Ис. 50, 1-3) (см. Oswalt 1998:318). Образы исхода приобретают угрожающий тон, но теперь они страшны упорному народу Бога (Ис. 50, 2-3 [см. Childs 2001:394]), которому противопоставлен новый преданный раб (Ис. 50, 4-9 [11]). В Ис. 49, 2 его уста были как острый меч, теперь же он возвещает слова утешения верным, потому что каждое утро его ухо, в отличие от глухого Израиля, открыто для наставления Яхве (Ис. 50, 4). Согласно этому наставлению, он должен претерпеть страдание (Oswalt 1998:325), поскольку Израиль уже объявил о своем неприятии его вести (Ис. 49, 4) и теперь народ яростно противодействует ему в Ис. 53, 6, подвергая его жестокому избиванию (*mastix*; евр. *nch* [ср. Ис. 53, 4]) и оплеванию (*emptysmō*) (см. Childs 2001:394-95).



Тем не менее, держа лицо свое как кремень и уповая на неизменное оправдание Бога (ср. Ис. 52, 13 – 53, 12) в Ис. 50, 8-9, раб, вопреки всем нападкам и издевательствам, произносит три риторических вопроса, в которых звучат слова и выражения, относящиеся к языку судопроизводства (см. Blenkinsopp 2000-2003:2:321-22), – кто хочет состязаться со мною, кто хочет судиться со мною, кто осудит меня? Интересно, что первый из этих риторических вопросов перекликается со словами суда Яхве-воина против Вавилона (Ис. 49, 256), но теперь эти слова направлены против врагов раба в Израиле. Поскольку Бог его помощник, они обветшают, как одежда, и будут съедены, как ест одежду моль (Ис. 50, 9). Затем в Ис. 50, 10-11 проводится различие между теми, кто, все еще уповая на Яхве, ходит в страхе и во тьме, и теми, кто полагается на собственную мудрость, которая, в конечном счете, погубит их (Westermann 1969:235; Childs 2001:396).

### ***В. Ис. 50, 6 в иудаизме***

Таргум трактует песни как указание на пророков, которых Яхве поставляет рано, чтобы послать их к народу, дабы Израиль слушал их (*Tg. Isa. 50:5*), и чтобы учить праведных, которые жаждут слов Торы (*Tg. Isa. 50:4*), противопоставляя тех, кто повинуются вопреки тьме (*Tg. Isa. 50:10*), тем, кто хватается за меч (*Tg. Isa. 50:11*), – очевидно, так описаны те кто прибегает к насилию.

В раввинистических писаниях *t. B. Qam. 9:31* G ссылается на Ис. 50, 6 как на пример крайнего уничтожения, тогда как другая традиция связывает этот стих с готовностью Исаии пострадать и, таким образом, его великим пророческим даром (*Tanh. Lev. 4:13; Lev. Rab. 10:2; Pesiq. Rab. 29/30A:5; Pesiq. Rab Kah. 16:4; Pesiq. Rab. 33:3*).

В *Midr. Ps. 60:1* Тора – та, кто пребывает близко, чтобы оправдывать (ср. Ис. 50, 8), и по ее свидетельству (включающему различные обетования) Давид изгонял народы. Точно так же согласно *S. Eli. Rab. 18*, в Ис. 50, 4-7 говорится об усердии в изучении Торы.

### ***Г. Ис. 50, 6 в Евангелии от Марка***

С этим третьим и последним предсказанием страдания путь страдающего Мессии и ученичества, сопряженного с несением креста, под знаком нового исхода приближается к завершению. Это уравнивает обетования Мк. 10, 28-31 («среди гонений») и служит антитезой следующей далее последней попытке Иакова и Иоанна ухватиться за власть, что предваряет собой известное высказывание об искуплении. Но почему нужно сослаться на Ис. 50, 6 и третью Песнь Раба в частности? Здесь есть ряд параллелей. Во-первых, эта часть Евангелия от Марка посвящена в основном теме обучения Иисусом своих последователей – Иисусом, который также с раннего утра пребывает в общении с Отцом (Мк. 1, 35), – хотя в данном случае в центре внимания находится не Тора (ср. Таргум; см. также *S. Eli. Rab. 18*), а его слова, причем этому подобным образом противопоставляются те, кто употребляет меч (Мк. 14, 47). Третья Песнь Раба более всего подчеркивает роль раба как учителя, который, вопреки яростному противодействию врагов, наставляет верующих в Израиле, в противоположность особенно тем, кто полагается

на собственную мудрость (в Таргуме—тем, кто хватается за меч). И, как верующие в Ис. 50, 10-11 не разумеют и блуждают во тьме, так и ученики (Мк. 10, 32б; ср. Мк. 10, 26).

Поразительная решимость и уверенность Иисуса (Мк. 10, 32а) также составляет параллель Ис. 50, 4-9 [11] той песни, где раб, который сталкивается с яростным противодействием, решительно выражает уверенность и утешает своих учеников, говоря о том, что, в конечном итоге, будет оправдан. И если в *Midr. Ps.* 60:1 слово Божье поддерживало Давида в его завоеваниях, то здесь величайший сын великого Давида (Мк. 10, 47 и использование Марком Псалмов 2; 109; 117) изгонит народы, хотя теперь речь идет прежде всего о непокорном Израиле (см. комментарий на Мк. 9, 31 выше и Мк. 14, 62 ниже). Если более поздняя традиция, ссылаясь на Ис. 50, 6, считала Исаию величайшим из всех пророков в силу его страдания, то таковым должно также почитать и Иисуса.

Интересно также отметить, поскольку это – первое явное упоминание об Иерусалиме как цели пути, что Исаиной третьей Песни Раба непосредственно предшествовало утверждение Яхве о том, что именно неверность Сиона выпудила его развестись с ним и что даже теперь Сион не смог откликнуться на его призыв. То же было и с Иисусом (ср. иерусалимские власти в Мк. 3, 22; 7, 1; ср. Мк. 12, 9).

#### *Д. Богословское значение*

В эсхатологическом ракурсе Иисус снова предстает перед нами как раб, о котором пророчествовал Исаия и отвержение которого является неотъемлемой составляющей искупления Богом своего народа под знаком нового исхода. С точки зрения экклезиологии, ученики Иисуса являются верными в Израиле, которым пути Бога вновь кажутся темными. Хотя здесь, в Евангелии от Марка, об этом не говорится явно, эта третья песнь содержит самое суровое осуждение тех, кто отвергает наставление раба, уповая на собственную мудрость. Соответственно, и богач, как в традиционных интерпретациях Пс. 48, и первосвященники и книжники обветшают, как одежда, и будут съедены, как ест одежду моль (Ис. 50, 9).

– Мк. 10, 45 –

#### *А. Контекст НЗ. Искупление многих*

В согласии с триадической схемой, отраженной в других текстах Марка, а здесь – в последний раз в Евангелии, – предсказание, непонимание и учение (см. Мк. 8, 31 выше), – Иаков и Иоанн тайно пытаются добиться величия в царстве (Мк. 10, 35-40), на что остальные ученики реагируют с возмущением (Мк. 10, 41); Иисус же разъясняет им, что величие в царстве Божьем заключается в служении (Мк. 10, 42-44). Его последнее утверждение – «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10, 45) – сжато отражает мудрость пути нового исхода, которая освещает противопоставление видения, дарованного осоленной новой Торой Иисуса, закваске, которая делает слепыми Ирода и фарисеев, противопоставление, с какого начался путь.

Поскольку, к примеру, слово *diakonēsai* служит характеристикой призвания раба, *dounai tēn psychēn autou* очень напоминает *he'ērā lammāwet napšō* Ис. 53, 12 (LXX: *paredothē eis thanaton hē psychē autou* [ср. Ис. 53, 10: *tāsīm 'āsām napšō*]), *lytron anti* и *'āsām* выражают ту же самую фундаментальную идею, *psychē* повторяется три раза (Ис. 53, 10-12 LXX), а *anti pollōn* – характерная особенность Ис. 53, 11-12 (*lārabbīm, bārabbīm, rabbīm*; LXX: *pollois, pollous, pollōn*), в прошлом практически все исследователи считали, что Мк. 10, 45 произошел из страдания слуги в Ис. 53, 10-12.

Но во второй половине прошлого столетия, в результате критического анализа, проведенного М. Д. Хукер и Ч. К. Бэрреттом, это единство мнений в значительной степени разрушилось (в следующих работах дан краткий обзор более детального рассмотрения вопроса – R. E. Watts 1998; также ранее France 1982:116-21; Moo 1983:122-27). Разделив стих на две части, толкователи выдвинули следующие возражения: (1) ключевое слово *diakoneō* не употребляется в Ис. 53; (2) в НЗ оно употребляется в значении «служение в доме»; (3) раб служит Богу, а не людям; (4) *diakoneō* лучше всего объясняется как антитеза образу правящего сына человеческого Дан. 7 (Hooker 1959:74-75; Barrett 1959:4).

Однако проблемы, которые возникают вследствие этих возражений, в большей степени кажущиеся, чем реальные. В отношении первого возражения необходимо отметить: (а) хотя слово *diakoneō* широко используется в НЗ, оно редко встречается в ВЗ, да и то в поздних текстах, – его также нет в Дан. 7, тексте, который предлагали

---

### Мк. 10, 45

... καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἤλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих.

### МТ Ис. 53, 10-12

וַיְהוֹה פָּנָה דְּכָא הֵחְלִי אִם־תְּשִׁים נַפְשׁוֹ נְפִישׁוֹ יְרָאָה  
זָרַע יְאֲרִידִי יָמִים וְחַפְצִי הַיְהוֹה בְּיָדוֹ יִצְלָח׃  
מְמַלְמַל נַפְשׁוֹ יְרָאָה יִשְׁבַּע בְּדַתּוֹ יִצְדִיק צְדִיק עַבְדִּי  
לְרַבִּים וְעוֹנֵתָם הוּא יִסְבֵּל׃  
לְכֹן חֲחַלְקֵי־לוֹ בְּרַבִּים וְאֶת־עַצְמוֹ מִיִּחְלַק לֵל תַּתַּח  
אֲשֶׁר הִעֲרָה לְמוֹת נַפְשׁוֹ וְאֶת־פְּשָׁעִים גִּמְנָה וְהוּא  
חֹטֵא־רַבִּים נִשְׂא וְלַפְשָׁעִים יִפְגֵּעַ׃

### LXX Ис. 53, 10-12

...καὶ κύριος βούλεται καθάρσαι αὐτὸν τῆς πληγῆς ἂν δώτε περὶ ἁμαρτίας ἢ ψυχῆ ὑμῶν ὄψεται σπέρμα μακρόβιον καὶ βούλεται κύριος ἀφελεῖν ἀπὸ τοῦ πόνου τῆς ψυχῆς αὐτοῦ δεῖξαι αὐτῷ φῶς καὶ πλάσαι τῇ συνέσει δικαιοῦσαι δίκαιον εὐ δουλεύοντα πολλοῖς καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσειδιὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλοὺς καὶ τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκῦλα ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἢ ψυχῆ αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη.

### СП Ис. 53, 10-12

Но Господу угодно было поразить Его, и Он предал Его мучению; когда же душа Его принесет жертву умилостивления, Он узрит потомство долговечное, и воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его. На подвиг души Своей Он будет смотреть с довольством; чрез познание Его Он, Праведник, Раб Мой, оправдает многих и грехи их на Себе понесет. Посему Я дам Ему часть между великими, и с сильными будет делить добычу, за то, что предал душу Свою на смерть, и к злодеям причтен был, тогда как Он понес на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем.

---

в качестве альтернативы, – что указывает на то, что здесь мы сталкиваемся с еще одним примером семантических изменений; (б) диапазон греческих терминов, которые обычно использовались для передачи еврейской идеи служения (ср. Симмахово *latreuō* в Ис. 53, 11), свидетельствует о том, что строгий подход ошибочен; (в) то, что *douleuō* Ис. 53 не может образовывать страдательной формы, что важно для риторического контраста в словах Иисуса, требует замены на слово, которое такую форму может образовывать; (г) Иисус Евангелия от Марка уже указал в параллелизме Мк. 10, 43 (*diakonos*) и Мк. 10, 44 (*doulos*), что для него эти два термина синонимичны. Этот последний тезис в значительной степени лишает веса второе возражение. Говоря о нем и о третьем возражении, следует отметить: (а) то, что факт использования Павлом слова *diakoneō* не может быть понят вне связи с тем, что он был *doulos* Христа, указывает на то, что дихотомия «Бог – люди» ложная, как и явствует из Ис. 53, 11, где раб также служит многим (LXX: *eu douleuonta pollois*); (б) напротив, использование Павлом слова *diakoneō* в обращении к тем, кто извлекал пользу из того, что он был *doulos* Христа, указывает на то, что для первого столетия такой выбор слов был совершенно естественным: тем самым подчеркивалось действие раба, когда он приносил пользу другим. Наконец, в отношении возражения 4 необходимо отметить: несмотря на то что образ служащего Сына Человеческого резко противопоставлен лицу, облеченному властью, в Дан. 7, это едва ли служит доводом против использования Ис. 53, когда мы пытаемся объяснить, как получается, что Сын Человеческий приходит править, – то есть, согласно творческой экзегезе самого Иисуса, посредством его страдательного служения ради других.

Что касается второй части Мк. 10, 45, *kai dounai tēn psychēn autou lytron anti pollōn*, то здесь даже критики признают, что трудно отрицать наличие определенного параллелизма с Ис. 53, 12. Действительно, уникальность этой идеи для ВЗ только усиливает связь с Мк. 10, 45. Тем не менее было выдвинуто возражение, что (1) *lytron* не соответствует *ʾāsām* Ис. 53, 10; (2) хотя группа *lytroō – lytron* занимает важнейшее место в Ис. 40 – 55, где речь идет об искуплении под знаком нового исхода (*gāʾal – gēʾullā* в Ис. 41, 14; 43, 1.14; 44, 22-24; 52, 3; ср. *pādāh* в Ис. 51, 11), она не связана с образом раба (Barrett 1959:5-6; Hooker 1967:144; 1959:76-78); (3) в любом случае, поскольку (а) *anti pollōn* не является переводом *lrbym* или *brbym* (Ис. 53, 11-12), (б) *dounai tēn psychēn* лучше отражает *ntn nps̄*, а *lytron anti* подобным образом – *kpr tht*, и (в) *dounai* (форма действительного залога) Марка отличается от (страдательного) *paredothē* LXX, ближайшая параллель – Ис. 43, 3-4, где Яхве отдает (множество) народов в выкуп за Израиля (Grimm 1981:231-77; но см. критические замечания Vieweger and Böckler 1996).

Опять-таки, мы видим необоснованность этих возражений. Смешивая средства и результат, те, кто выдвигает первые два возражения, не видят более полной картины, где именно благодаря тому, что раб соделался *ʾāsām* (Ис. 53, 10), совершается искупление Израиля под знаком нового исхода. В отношении третьего возражения необходимо подчеркнуть: В. Гримм справедливо отмечает связь между *kōper* и *lytron*, но (а) выражение *anti pollōn* вполне адекватно, с пояснением, отражает идею о том, как раб приносит пользу «многим», место которых он занимает (как утверждает Гримм, одного слова *pollōn* уже достаточно, чтобы вызвать в памяти Ис. 53); (б) форма действительного залога *dounai* Марка в противоположность страдательной форме *paredothē* LXX просто отражает МТ, где раб действительно предает душу свою на смерть (Ис. 53, 12б). Однако

если понятие обмена или даже соответствующие обороты речи присутствуют в обоих текстах, Ис. 43, где, похоже, говорится о предании этих народов Киру, не содержит и намека на самоотверженное служение или смерть, и в общем контексте Ис. 40 – 55, несомненно Ис. 53, а не Ис. 43, свидетельствует о начале нового исхода Израиля. Заостряя внимание на Ис. 43, мы также теряем из поля зрения связь между искуплением, или выкупом Израиля, и рабом как *'āšām* Израиля.

Иными словами, две серьезные трудности с этими критическими замечаниями состоят в том, что те, кто их выдвигает, во-первых, преуменьшают значение более широкого Маркова контекста или даже пренебрегают им и, во-вторых, не отдают себе отчет в том, что Мк. 10, 45 является не переводом Ис. 53, 10-12, а скорее его сжатой трактовкой в устах Иисуса, данной в свете цели его посланничества (France 2002:421). Таким образом, хотя Марк рисовал образ Иисуса, ориентируясь на несколько действующих лиц ВЗ, такие факторы, как его общая схема Исаиина нового исхода, исключительная роль в Книге Исаии страдания раба в совершении нового исхода и определяющее влияние идеи страдания раба (Ис. 50; 53) на фразеологию двух предыдущих предсказаний страдания Иисуса в совокупности свидетельствуют о наличии достаточно серьезных доказательств у тезиса о том, что идея жертвенного служения Иисуса во искупление многих также заимствована из Ис. 53. А если добавить к этому своеобразное сочетание концептуальных параллелей между Мк. 10, 45 и Ис. 53, то будет весьма сложно не прийти к заключению, что и здесь также главным источником является Ис. 53 (см. С. А. Evans 2001b:120-21).

### ***Б. Ис. 53, 10-12 в контексте***

Поскольку мы говорили об этом ранее (см. комментарий на Мк. 8, 31 выше), я сосредоточу здесь внимание на Ис. 53, 10-12, и прежде всего на связи между искуплением Израиля и тем, что раб соделался *'āšām* (Ис. 53, 10). Раб несет беззакония Израиля, но это не могут быть грехи допленного времени, так как за них уже было уплачено (ср. Ис. 40, 2; см. Childs 2001:297; Blenkinsopp 2000-2003:2:180; Baltzer 1999:52). При этом вполне ясно в свете усиливающегося конфликта между Яхве и его непокорным и «идолопоклонническим» слепым и глухим рабом Иаковом-Израилем, изменилось немного (см. R. E. Watts 1990a). Противостояние становится особенно острым в ряде споров, которыми завершается первая часть, Ис. 48 (см. Schoors 1973:283-94). Яхве обвиняет Иакова-Израиля, который видел многое, но не отвечал на призыв Яхве, и который презирал его Тору (например, Ис. 42, 18-25; 46, 12; 48, 4.6-8), в дерзостном восстании и ложной клятве его именем (Ис. 48, 1-2 [см. Oswalt 1998:261]; 45, 23). Вследствие этого имя Яхве было обесславлено, и это привело бы к гибели Израиля, если бы он не проявил милосердия (Ис. 48, 9-11; ср. Иез. 17 [см. комментарий на Мк. 4, 32 выше]; см. Blenkinsopp 2000-2003:2). Столь тяжким было это преступление, что, несмотря на то что Бог продолжает предлагать искупление (Ис. 48, 20-21), действительность такова, что «нечестивым же нет мира» (Ис. 48, 22), и потому Яхве поставляет на служение нового раба (Ис. 49, 1-6 [7]) (см. Childs 2001:382-84).

Как это связано с тем, что раб является *'āšām*? Хотя пока о точном значении этого слова еще невозможно говорить с полной уверенностью, не в последнюю очередь

вследствие того, что в священных писаниях Израиля оно варьируется (см. Kellelmann, *TDOT*, 1:429-37), рассматривая его в свете вышеупомянутого контекста, можно предложить два основных варианта трактовки (Blenkinsopp 2000-2003:2:354). Во-первых, с жертвой *'āsām* было, среди прочего, связано ритуальное очищение прокаженного, посредством которого он воссоединялся с обществом, от которого был отлучен (Лев. 14, 1-32). Значимость этой жертвы становится очевидной из того обстоятельства, что, хотя жертва всесожжения и жертва за грех для бедного человека могли быть уменьшены, в жертву повинности даже бедный человек обязан был приносить агнца. Упоминание в Ис. 53, 3-5 о болезнях раба и ужасном обезображивании его лица, когда он нес на себе проклятие Израиля, связанное с изгнанием (ср. Лев. 26, 14-45; Втор. 28, 59-61; см. Ceresko, 1994), в более поздней традиции трактовалось как то, что раб был поражен проказой (обратите внимание на слово *haphēmenon* у Акилы; Вульгата: *quasi leprosum*; *b. Sanh.* 98a, b; см. Jeremias 1967:690), и может указывать на то, что его смерть как смерть жертвенного агнца свершает очищение прокаженного Иакова-Израиля и возвращение из изгнания (также *NIDOTTE* 1:563).

Жертву *'āsām* также приносили во искупление греха осквернения *святости*, включая преступления против святости Яхве, когда человек умышленно клялся во лжи его именем и, таким образом, превращал его в сообщника в нечестивом деянии (ср. Иез. 17, 18-20; ср. Филон Александрийский, *Spec. Laws*, 1.255; 4.31-32; *m. B. Meši'a*. 4:8) – например, поступая так в суде или, чаще, участвуя в идолопоклонстве, которое есть противление (ср. Ис. 46, 8; 48, 8; см. Milgrom 1991-2001:1:347-49; 365-73). Это в равной степени, если не более, уместно, потому что Иаков-Израиль, призванный быть свидетелем Яхве (например, Ис. 43, 10-12; 44, 8) из-за своего идолопоклоннического слепого и глухого состояния (обратите внимание на слова Ис. 48, 4 «в шее твоей жилы железные» и «лоб твой – медный»; см. Beale 1991; см. также комментарий на Мк. 4, 12 выше), не свидетельствовал о Яхве в истине, пусть даже и призывал имя его (Ис. 42, 18-25; 48, 6-7). В таком случае виновный должен был принести *'āsām* и выразить в словах сожаление о содеянном (ср. Филон Александрийский, *Spec. Laws* 1.235-238; *b. Ketub.* 42a; см. Milgrom 1991-2001:1). В Ис. 53 это единое действие распадается на два: поскольку непокорный Иаков-Израиль не в состоянии искупить своей вины, Бог вместо этого и причиняет страдание истинному рабу Израилю, и принимает его покорное несение этого страдания (ср. Janowski 2004: Oswalt 1998:402), в то время как сожалеющие о своих грехах в Израиле делают единственное, что они в состоянии совершить, – изрекают покаянные слова (Ис. 53, 4-6), таким образом упоывая на жертву *'āsām*, принесенную за них (см. Childs 2001:418).

В Ис. 52 Яхве объявил, что Израиль будет искуплен не деньгами и что, хотя его имя было обеславлено вследствие пленения Израиля, он помирует Сион, обнажив мышцу свою перед народами (Ис. 52, 3-10). Именно это и происходит в четвертой Песни Слуги, где открывается мышца Яхве. В этом творимом Богом новом (Ис. 48, 6), этом беспримерном деянии милосердия Яхве принимает самоотверженную покорность своего преданного нового раба перед лицом издевательств, которым он подвергается со стороны Иакова-Израиля, даже до смерти: он и несет проклятия Израиля, связанные с изгнанием, и является благоугодной жертвой *'āsām* за дерзостную непокорность народа. Требования правосудия удовлетворены. Путь искупления слепого и глухого Израиля под

знаком нового исхода открыт, что, ради своей славы (Ис. 42, 8; 43, 20; 48, 11) Яхве неизменно обещал (например, Ис. 41, 14; 43, 1.14; 44, 6). Свидетелями и исповедниками этого необычайного поворота событий и являются говорящие в Ис. 53, 1-11а – кому открылась мышца Господня? – и это ведет к появлению новых рабов Божьих (Ис. 54, 17) (см. Veuken 1990). Итак, это – путь Господень (Ис. 40, 3), путь его правосудия, которое он являет неожиданно (Ис. 40, 14), путь, которого не знал слепой и глухой Израиль (Ис. 42, 16), но по которому Яхве будет научать его идти (Ис. 48, 17).

Следующий вопрос касается того, кто суть те многие, которым страдания раба приносят благо (Ис. 53, 11-12). В псалмах определение «многие» обычно прилагается к тем, кто является свидетелем страданий молящегося (ср., например, Пс. 3, 1-2; 4, 6; 30, 14; см. Childs 2001:413), и так же обстоит дело и здесь. «Многие» сначала появляются как сторонние наблюдатели в Ис. 52, 14а, а затем вновь в Ис. 52, 15а, хотя теперь – как многие народы (ср. Ис. 42, 1; 49, 7; см. Blenkinsopp 2000-2003:2:349). С другой стороны, среди говорящих в Ис. 53, 1 хотя бы некоторые должны быть израильтянами, которые также наблюдали за происходящим (Ис. 53, 4б). Таким образом, поскольку описанное в Ис. 53, 12-13 следует за тем, что раб соделался *'āsām*, определение «многие», похоже, относится ко всем, будь то из Иакова-Израиля или народов, которые, совершив необходимое исповедание греха, включены в потомство раба (например, Ис. 54, 1.17; см. комментарий на Ис. 56, 7 в Мк. 11, 17 ниже). Как это было в первом исходе, когда были искуплены и израильтяне, и множество разноплеменных народов, так и здесь, во втором исходе.

### ***В. Ис. 53, 10-12 в иудаизме***

См. комментарий на Мк. 8, 31 выше. Подобное употребление слова «многие» отражено и в Дан. 11, 34; 12, 2-4.10; там оно относится и к праведным, и к нечестивым, и это может свидетельствовать о влиянии Исаии (Ginsberg 1953; J. J. Collins 1993:393; Lucas 2002:295). Сектанты Кумрана также говорят о себе как о многих (ср., например, CD-A XIII, 7; XIV, 7-12; 1QS VI-VII; 1Q28b IV, 27; 1QH VII, 14; XII, 27-28; см. Werner 1981), но даже несмотря на то, что они прилагают себе слова Ис. 40, 3, говорить о влиянии Исаии здесь с уверенностью невозможно. Реакция царей (Ис. 52, 15) может служить параллелью поведению угнетателей, ставших свидетелями оправдания праведного в Прем. 5, 2, и откровению мессианского Сына Человеческого в *1 En.* 62:3-5. Наконец, у *Šeqal.* 5:1 [П.А-В] назначает равви Акиве место среди многих праведных Ис. 53, 11, очевидно, на основании его преданности Торе.

### ***Г. Использование Ис. 53, 10-12 в Евангелии от Марка***

Хотя язык иудейской традиции и фразеология, которой пользуется Марков Иисус, обнаруживают некоторые тематические параллели, между ними есть и различия, которые указывают на то, что рассуждения Иисуса относительно Ис. 53 в значительной степени не зависят от иудейского фона. Параллели между Израилем в Ис. 40 – 55 и Израилем в Евангелии от Марка очевидны. В Евангелии от Марка вожди Израиля, хотя и утверждают, что верны Яхве и его Торе, на самом деле слепы и глухи (Мк. 4, 12),

лицемерны (Мк. 7, 6-13) и нечисты (Мк. 8, 15 [они квасные]); вожди народа огорчили Святого Духа (Мк. 3, 29), соделав Яхве своим врагом, и вознамерились сделать зло его рабу (например, Мк. 3, 6; 8, 31). Даже ученики Иисуса заражены их закваской (Мк. 8, 17-18; 9, 19): следуя за Мессией, которому вскоре надлежит быть распятым, они спорят о том, кто из них больше (Мк. 9, 34). Как и в Книге Исаии, искупление Израиля под знаком нового исхода может осуществиться только посредством совершенно неожиданного пути Яхве – пути страдающего раба. Утверждение Иисуса, прозвучавшее в конце той части Евангелия от Марка, где говорится о пути, с ее тремя предсказаниями страдания, является просто сжатым пояснением того, как его смерть, смерть Исаиина раба, производит искупление Израиля. Очищение Израиля, ожидание которого выражено в толкованиях Пс. 2 того времени (см. комментарий на Мк. 1, 11 выше), совершится посредством того, что Иисус понесет вину Израиля. Как и в Мк. 8, 35-36, тексте, перекликающемся с Пс. 48, 9-10, где сказано, что человек, каким бы богатым или влиятельным он ни был, не может выкупить своей жизни (*lytrōsis tēs psychēs*), ученичество, сопряженное с несением креста, путь, которым должен идти воссозданный Израиль, если хочет жить (Мк. 8, 34).

Сын Человеческий, ожидаемый как эсхатологический мессианский властитель и судья, которому все будут служить, уже явил власть Бога на земле прощать грехи (Мк. 2, 1-12), чего люди никак не ожидали. Теперь, вопреки всем ожиданиям, он осуществляет ту же власть в служении, полагая жизнь свою во искупление многих, и он призывает своих учеников проявлять власть и величие таким же образом (Мк. 10, 42-44).

Наконец, внутренняя логика трактовки *ʿāšām* Ис. 53, данной Иисусом, состоит в том, что принадлежность к числу многих определяется не соблюдением Торы в той или иной интерпретации (например, согласно Книге Даниила, Кумранским писаниям, поучениям рабби Акивы), а в исповедании значения смерти Иисуса.

#### Д. Богословское значение

Говоря о сотериологическом аспекте текста, следует отметить: Иисус Евангелия от Марка возвещает, что он умирает за грехи Израиля (ср. 1 Кор. 15, 3), как об этом и сказано, по сути, в Ис. 53, 4-6. Говоря об эсхатологическом измерении текста, необходимо подчеркнуть: неся в теле своем жертву повинности, которую надлежало принести за грехи неверного и нечистого народа Божьего, Иисус в смерти своей полагает начало возвращению Израиля из изгнания. Как свидетельствует первое краткое изложение вести Иисуса, данное Марком, нужно только покаяться и верить (Мк. 1, 14-15; ср. Рим. 10, 9). Новая Тора жертвенной крестной любви к Богу и к ближнему (Мк. 12, 29-31) составляет само средоточие жизни этого нового народа Божьего. Это не только отречение от закваски самоуверенности, будь то упование на собственную силу или мудрость (ср. 1 Кор. 1, 18-25), это также заключается в следовании совершенно новому пути дивной и ничем не заслуженной благодати Бога (ср. Еф. 2, 8; 2 Тим. 1, 9), который явил Бог ради своего имени и на правосудие которого уповают народы (ср. 2 Кор. 4, 15; Флп. 2, 11; Кол. 1). Такими путями должны ходить вожди воссозданного нового Израиля (ср. Мк. 12, 9; также, например, 1 Кор. 4, 1-13; Флп. 2, 6-11; 1 Пет. 5, 1-6).



– Мк. 11, 9-10 –

**А. Контекст НЗ. Грядущий**

Мк. 11, 9-10

Часть Евангелия от Марка, посвященная пути нового исхода началась с истории о том, как Иисус исцелил слепого; подобным образом она и заканчивается (Мк. 10, 46-52). Здесь уже человек не испытывает нужды в повторном прикосновении, и в этой истории отчетливо слышатся мотивы Ис. 35, 3-10: Иисус, теперь видящий Вартимей и толпы народа в радости воплощают в себе истину о возвращении Яхве и его исцеленного народа в Сион под знаком нового исхода (R. E. Watts 2000:309). Оглядываясь назад, можно отметить: звучащие в этом тексте приветственные возгласы, обращенные к Сыну Давидову, а также просьба нищего о прозрении служат ярким противопоставлением первоначальному «квасному» мессиянскому исповеданию Петра и его самоуверенному мнению, что он видит лучше Иисуса (Мк. 8, 14-33), столь же «квасной» просьбе Иакова и Иоанна о даровании высокого положения в царстве (Мк. 10, 35-40) и факту, что богатый человек отошел от Иисуса с печалью (Мк. 10, 22). Людям, сопровождавшим Иисуса, следует меньше заботиться о достижении величия в мире сем, а вместо этого, подобно упомянутому выше «сыну нечистоты», просить о даровании милосердия и способности видеть, дабы идти святым путем Яхве и так стать сынами чести (имя Вартимей может означать и то и другое [Just 1998; ср. Gundry 1993:599]). Богач же должен быть готов оставить свое богатство, как нищий Вартимей оставил свою верхнюю одежду (Мк. 10, 50).

Если мы обратимся к дальнейшему повествованию, то осознали: это первое народное исповедание Иисуса Сыном Давидовым служит подготовкой к возвращению в эпизоде торжественного входа к более четко выраженным темам, связанным с образом Давида, которые были обозначены ранее аллюзией на Пс. 2 в крещении Иисуса и преображении (см. S. H. Smith 1996; Matera 1982; Catchpole 1984). Вход Иисуса в Иерусалим имеет параллели в различных текстах древнего мира (Catchpole 1984; Duff 1992), но нам

---



---

 Мк. 11, 9-10

... καὶ οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον, Ὡσαννά· Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου· Εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυὶδ· Ὡσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις.

И предшествовавшие и сопровождавшие восклицали: осанна! благословен Грядущий во имя Господне! благословенно грядущее во имя Господа царство отца нашего Давида! осанна в вышних!

МТ Пс. 118, 25-26

ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ  
ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ  
ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ

LXX Пс. 117, 25-26

... ὦ κύριε σῶσον δὴ ὦ κύριε εὐόδωσον δὴ εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου εὐλογήκαμεν ὑμᾶς ἐξ οἴκου κυρίου

СП Пс. 117, 25-26

О, Господи, спаси же! О, Господи, споспешествуй же! Благословен грядущий во имя Господне! Благословляем вас из дома Господня.

---



---

интересно именно библейские влияния, и хотя подчеркивание того обстоятельства, что Иисус въехал в город на молодом осле, вызывает в памяти различные мотивы вхождения – царские, мессианские и даже божественные (ср., например, 3 Цар. 1; Зах. 9, 9-10; 2 Цар. 6; см. Kinman 1995; текст Быт. 49, 11 рассмотрен в работе Blenkinsopp 1961), Марк не дает явных ссылок на соответствующие тексты. Его первая явная ветхозаветная ссылка также является его первой явной цитатой из псалма. Ликующая толпа паломников, сопровождающая Иисуса, входит в Иерусалим (Мк. 11, 8-10) и первые слова ее приветствия взяты из Пс. 117 [117 LXX]. Слово «осанна» представляет собой транслитерацию еврейского «спаси же» (*hōšī'ānā'*) и отражает слова Пс. 117, 25: «О Яхве, спаси же! О Яхве, споспешествуй же!», а первое «Благословен...» является прямой цитатой первой части Пс. 117, 26 LXX, точно передающей еврейский текст. Но тогда как Пс. 117, 266 МТ гласит: «Благословляем вас [LXX: “благословили вас”] из дома Господня», толпа в Евангелии от Марка благословляет грядущее царство Давида.

### **Б. Пс. 117, 25-26 в контексте**

Как часть пятой и заключительной книги (Пс. 106 – 150), Пс. 117 завершает собой собрание псалмов халлеил (Пс. 112 – 117). Сам псалом, похоже, был составлен как царская песнь благодарения по случаю военной победы, которая позже была включена в процессионную литургию (например, Пс. 117, 1-4.29; ср. *Tg. Ps. 118, b. Pesah.* 119a; см. Allen 1983:122, 124). Мы не знаем имени псалмопевца, но тот факт, что он руководит благодарственным богослужением общины по случаю его победы над окружающими враждебными народами (Пс. 117, 10-12), наводит на мысль, что он – царь из рода Давида. Рассказывая о том, как его окружали опасности со всех сторон (ср. Пс. 2, 1-3) и пользуясь при этом образом могущественной десницы Яхве из повествования об исходе, царь радуется тому, что Господь вступился за него (Пс. 117, 14-18; ср. Исх. 15, 2.6; см. Dahood 1970:155). Теперь его окружают праведные, воспевающие песни победы и радости (Пс. 117, 15-16), и он приближается к храму и просит привратников впустить его (Пс. 117, 19); последние спешат впустить его туда, где «хранится образ послушания завету», ибо благословение завета несомненно почивает на нем (Пс. 117, 20) (см. Allen 1983:125).

Как только он оказывается в храме, к его благодарению (Пс. 117, 21) присоединяется собрание (Пс. 117, 22-25), которому отвечает сонм священников, благословляя из дома Господня царя, грядущего во имя его (Пс. 117, 26; ср. Пс. 2, 8) и ведущего за собой к жертвеннику процессию (Пс. 117, 27). Действо завершается заключительным утверждением царя (Пс. 117, 28) и ответом общины (Пс. 117, 29). Если в Пс. 2 воспевается обетование, данное царю из рода Давида перед лицом угрожающих ему народов, то Пс. 117 является победным исполнением этого обетования.

### **В. Пс. 117, 25-26 в иудаизме**

Существует предание, что в период Второго Храма Пс. 117 пели в канун Пасхи (*m. Pesah.* 10:6), и хотя предание это появилось достаточно поздно, о том, что есть основания считать его достоверным, свидетельствует его общеизвестность; согласно тому

же преданию, псалом впоследствии был включен и в другие праздники, на которых в особенности декламировали Пс. 117, 25 (*b. 'Arak*. 10a; например, праздник кушей: *m. Sukkah* 3:9, 11; 4:5; *y. Ber.* 8:8 [II.H]; *y. Sukkah* 3:8 [H]; 4:3 [D]; *b. Sukkah* 37b-39a; 45a; 45b; *Pesiq. Rab Kah.* 27:5; 51:7; *Midr. Ps.* 17:5). Связь псалма с Пасхой служит отражением богословия исхода, которое преобладает в данном собрании псалмов, чем и объясняется название – «Египетский халлел» (*b. Ber.* 56a; *b. Pesah.* 117a; ср. *Mek. Exod.* 13:1-4; *Midr. Ps.* 118:9). Таким образом, Пс. 117, с его акцентированием роли храма и Сиона как цели нового исхода (Zenger 1998:91-92; Schröten 1995), стал выражением народных ожиданий эсхатологического искупления Израиля под водительством царя из рода Давида, как об этом свидетельствуют многочисленные добавления Таргума (Пс. 117, 26.28; ср. Пс. 117, 22-25).

Как параллель приветственным возгласам ликующего сонма, 4Q252 V, 3-4 говорит о пришествии Отрасли Давидовой. В Таргуме (см. комментарий на Мк. 12, 10-11 ниже) врата правды Пс. 117, 19 становятся вратами праведного города, что служит параллелью образа врат святилища и указывает на тесную связь между городом и храмом.

Фразу «отец наш Давид» также можно найти в различных раввинистических традициях, где Давида чтят наряду с патриархами (*Der. Er. Zut.* 1; *b. Mo'ed Qat.* 16b; *Midr. Ps.* 18:8; ср. Деян. 2, 29; см. С. А. Evans 2001b:145-46). В этой литературе появляются две дополнительные темы. Текст, где звучит четырехкратное повторение истины о неизменной любви Яхве (Пс. 117, 1-4) явился предметом многих толкований: ученые мужи отмечали, что хвала – это единственное, что Израиль мог отдать Богу, видя дивные деяния Бога и его обильные милости (*Midr. Ps.* 118:3-6; *b. Sukkah* 88b). Псалмы халлел также продолжали играть значительную роль в эсхатологических ожиданиях: Пс. 117 связывали со страшным судом (*Midr. Ps.* 118:10) и, как и Пс. 2, последней войной против Гога и Магога (*y. Ber.* 2:3 [IV.I]; *Midr. Ps.* 118:12; 26:6; *Pesiq. Rab.* 51:7), мессианским спасением (*y. Ber.* 2:3 [IV.J]; *b. Pesah.* 119a; *Pesiq. Rab.* 36:1; *Midr. Ps.* 118:22 [ср. *Midr. Ps.* 118:24]), радостным восстановлением Иерусалима (*Pesiq. Rab Kah.* 17:5; *Lev. Rab.* 37:4 [ср. *Lev. Rab.* 30:5]), восстановлением храма (*y. Ber.* 2:3 [V.C]) и миром грядущим (*Pesiq. Rab Kah.* 27:5; *Midr. Ps.* 26:6) (см. Jeremias 1977:256n3; Berder 1996:170-241).

Большинство этих ссылок поздние (Fitzmyer 1987), они часто встречаются в иудейской литературе, псалмы халлел в целом овеяны аурой нового исхода, главное действующее лицо в Пс. 117, практически вне сомнения, принадлежит к роду Давида, и Марк безбоязненно оперирует данным текстом в мессианском значении в рамках структуры нового исхода, однако все это указывает на то, что эсхатологически данный текст начали трактовать рано (см. Wagner 1997).

### **Г. Использование Пс. 117, 25-26 в Евангелии от Марка**

Различные темы повествования Марка теперь начинают сближаться: такой особой точкой соприкосновения является храм, цель Ис. 40 и Мал. 3; это начинается с аллюзии на Пс. 117 и продолжается вплоть до смерти Иисуса (Мк. 15, 29-30.38) (см. Juel 1977:127-39). Поскольку Марк тесно связывает темы нового исхода и Давидова мессианства, становится вполне понятно, что торжествующий сонм благословляет «грядущее... царство отца

нашего Давида» (Пс. 117, 25). Более широкие ассоциации с темой нового исхода псалмов халле́л только усиливаются контекстом Пасхи, того самого праздника, с которым было связано ожидание мессианского избавления под знаком нового исхода (*Mek. Exod.* 12:42; ср. *Tg. Ps.-J. Exod.* 21:42; *Frg. Tg. Exod.* 15:18; позднее, *Exod. Rab.* 18:12 на Исх. 12, 24; также мессианские толкования Ис. 42; 53, как было указано выше).

Как мы уже отмечали, изгнание бесов Иисусом (особенно потопление им бесовского легиона в море в Мк. 5, 1-20 [см. Derrett 1984b]), прощение грехов, исцеления хромых, глухих, немых и слепых, чудеса насыщения толп и явление власти над морем свидетельствует о победном начале Исаина нового исхода (см. Catchpole 1984:322-24) – это именно такие чудеса и милосердные деяния, за которые, согласно раввинистической традиции, связанной с Пс. 117, народ мог только воздавать благодарение, как исполненные радости паломники («Осанна» – это и благодарственное приветствие, и прошение). В то же время Иисус как облеченный властью Сын Человеческий является также Мессией Израиля. Но, как и в псалмах, победы царя из рода Давида – только участие во владычестве Бога над творением и распространение оно на творение (ср. исход в Пс. 88; см. Roberts 2002). И как Пс. 2 обещал, что народы будут поражены (см. комментарий на Мк. 1, 11 выше), так и новый исход, предвозвещенный Исаией. Как отражение Давидова богословия (Wilson 1986:48-60), превосходство Яхве над народами и их идолами проявляется в его верховной власти над творением, явленной особым образом в исходе (ср., например, Ис. 43, 14-17; см. R. E. Watts 2000:160).

Если в начале Евангелия от Марка Пс. 2 определил Иисуса как совершителя обещанного победного вмешательства Бога в ход истории (Мк. 1, 11), которое в более поздней традиции связывалось с восстановлением Иерусалима и храма (см. комментарий на Мк. 1, 11 выше), то здесь Пс. 117 связывает с этим образ победоносного мессианского Сына (сына) Божьего из рода Давида, ведущего за собой процессию своих торжествующих подданных в храм. В то же время это также кульминационный момент шествия божественного воина, пришествие самого Яхве в восстановленный и славный Иерусалим, о чем возвестил Марк в начале своего Евангелия, процитировав Ис. 40, 3 и Мал. 3, 1 (ср. особенно мотивы вмешательства в ход истории Яхве-воина ради восстановленного Сиона в Ис. 59, 15б-21 и Ис. 63, 1-6, которые образуют стилистическую фигуру включения (*inclusio*), обрамляя главы 60 – 62; см. R. E. Watts 2000:296-304; ср. Duff 1992). В ту Пасху Бог воистину действовал милостиво, дабы спасти.

Однако во всем этом также есть глубокая парадоксальность. В отличие от тех настроений, которые отражены в Пс. 117, Иерусалим принимает Иисуса далеко неоднозначно. Последовательно выступая против Иисуса (например, Мк. 3, 22; 7, 5) и потому неся суровое осуждение Бога, что в прошлом влекло за собой опустошение города (Ис. 6, 9-11; 29, 13-14 [ср. Ис. 29, 1-4]), иерархи храма и иерусалимские вожди не приветствуют грядущего, и никакое благословение не исходит из дома Господня (ср. Пс. 117, 26б), и это служит предзнаменованием чего-то недоброго. Согласно 4Q174 и *Pss. Sol.* 17 (см. комментарий на Пс. 2 в Мк. 1, 11 выше), нечестие, от которого необходимо очистить Иерусалим и храм, – это прежде всего непокорные вожди Израиля (когда Маккавеи входили в храм, чтобы очистить и повторно посвятить его, их также сопровождали последователи, которые несли ветви [см. R. E. Watts 2000:330-31]). И все же, в согласии с Пс. 117 и имевшимися прецедентами, Иисус входит в храм. Однако, осмотрев все, скорее всего готовясь к следующему дню, непринятый мессианский царь Израиля возвращается в Вифанию (Мк. 11, 11).

## Д. Богословское значение

Христологические, эсхатологические и экклезиологические мотивы вновь оказываются переплетены. В Пс. 117 Иисус предстает как мессия Израиля из рода Давида, особым образом облаченный властью Яхве, который возвращается с победой, поразив угнетателей народа, в данном случае – это демонические силы. С точки зрения эсхатологии, это знаменует собой кульминационный момент в развитии надежд Израиля на мессианское восстановление, и в частности, восстановления храма. С точки зрения экклезиологии, отвергнуть Иисуса значит стать врагом помазанника Господня и потому навлечь на себя гнев Бога, который возвел его на престол как своего Сына.

– Мк. 11, 17 –

## А. Контекст НЗ. Проклятый храм

Противоречие между личностью Иисуса и его отвержением иерусалимскими властями практически не оставляет сомнений, почему Марк построил рассматриваемый текст по принципу хиастической структуры (см. комментарий на Мк. 4, 12 выше), в которой переплетены мотивы храма, мессианства Давида и образа проклятой смоковницы:

Иисус, торжествующий царь из рода Давида (Пс. 117, 25-26) (Мк. 11, 1-11)

Проклятие смоковницы (Мк. 11, 12-14)

Явление Иисуса в храме (Ис. 56, 7/Иер. 7) (Мк. 11, 15-19)

Засохшая смоковница и передвижение гор (Мк. 11, 20-25)

Иисус, отверженный, но оправданный царь из рода Давида (Пс. 117, 22-23) (Мк. 11, 27 – 12, 12)

Проклятие смоковницы издавна трактовалось как пророческое деяние (Бог поража лозы смоковницы и виноградные лозы за отклонения от истинного образа поклонения [ср., например, Иер. 5, 17; Ос. 2, 12; 9, 16; Ам. 4, 9; см. Telford 1980:132-63]). Цветущая, но не имеющая ни единого зачатка плода (ср. Мих. 7, 1; см. Gundry 1993:636; С. А. Evans 2001b:155; в *Exod. Rab.* 1:36 принесение плодов смоковницей является метафорой покаяния), смоковница символизирует пустоту и ничтожность за внешней религиозностью, и, как у пророков, поскольку храм служит образом нераскаянного Израиля, смоковница также олицетворяет народ (см. Gnilka 1978-1979:2:124; Hooker 1991:262; *pace* Geddert [1989:122-24], который, апеллируя к Мк. 12, 1-12, считает, что проклятие обращено только на иерархов, тогда как, например, в Мк. 4 все, кто отвергает слова Иисуса, подлежат суду). Господь Малахии, которого люди долго искали, неожиданно пришел в свой храм (Мал. 3, 1). Но, отвергнув Илию Малахии, который должен был очистить левитов (Мал. 3, 3-4; ср. Мк. 11, 27-33; см. R. E. Watts 2000:338-39), представители власти являют себя не только неприготовленными, но и враждебно настроенными, поэтому земля проклята (Мал. 4, 6б; см. комментарий на Мк. 9, 13 выше; ср. Мк. 13, 14-20; см. Telford 1980:163; R. E. Watts 2000:311-18).

Это деяние, совершенное на глазах немногих, приобретает большую значимость, когда Иисус прилюдно явил себя в храме. Препятствуя торговцам продавать и не позволяя проносить через храм вещи (Мк. 11, 15-16 [хотя этот мотив и не развит Марком, он

Мк. 11, 17

... καὶ ἐδίδασκειν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Οὐ γέγραπται ὅτι Ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιθήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν.

И учил их, говоря: не написано ли: дом Мой домом молитвы наречется для всех народов? а вы сделали его вертепом разбойников.

МТ Ис. 56, 7

כִּי בֵיתִי בֵית־תְּפִלָּה יִקְרָא לְכָל־עַמִּים

Иер. 7, 11

הַמְרַעַת רַרְצִים הִיא הַבַּיִת הַזֶּה רֶשֶׁת־רִגְרָאִים וְשִׁמְיָ לְיִזְרְאֵל בְּעֵינֵיכֶם מִן הַנְּגִזָּה

LXX Ис. 56, 7

...εἰσάξω αὐτοὺς εἰς τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν μου καὶ εὐφρανῶ αὐτοὺς ἐν τῷ οἴκῳ τῆς προσευχῆς μου τὰ ὀλοκαυτώματα αὐτῶν καὶ αἱ θυσίαι αὐτῶν ἔσονται δεκταὶ ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου μου ὁ γὰρ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν.

Иер. 7, 11

...μη σπήλαιον ληστῶν ὁ οἶκός μου οὐ ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτῷ ἐκεῖ ἐνώπιον ὑμῶν καὶ ἐγὼ ἰδοὺ ἐώρακα λέγει κύριος.

СП Ис. 56, 7

Я приведу на святую гору Мою и обрадую их в Моем доме молитвы; всесожжения их и жертвы их будут благоприятны на жертвеннике Моем, ибо дом Мой назовется домом молитвы для всех народов.

Иер. 7, 11

Не соделался ли вертепом разбойников в глазах ваших дом сей, над которым наречено имя Мое?

мысль, изложенная в Ис. 56, 3, заключается в том, что пришельцы и евнухи, обратившиеся к Яхве, не должны унывать. Хотя в истории Израиля пришельцы не раз присоединялись к обществу Господню (см. R. E. Watts 2004a), принятие прозелитов, при-

вызывает в памяти Зах. 14, 21<sup>54</sup>; см. Grant 1948; Roth 1960]), Иисус обосновывает свое действие ссылкой на Ис. 56, 7, стих, в котором упомянуты соответствующие деяния и который дает основание почти с полной уверенностью говорить о том, что речь идет о дворе язычников, и аллюзией на Иер. 7, 11. Тексты Марка согласуются и с LXX, и с МТ, причем в обоих случаях первый представляет собой буквальный перевод последнего.

## Б. Составная цитата

1. Ис. 56, 7 в контексте. Заключительная треть Книги Исаии, главы 56 – 66, хотя и содержит материал, вызывающий неоднозначные толкования, включает в себе два фундаментальных вопроса, касающихся эсхатологии: призыв жить в ожидании отсроченного нового исхода и дальнейшая участь рабов Яхве, а также мятежников (см. Beuken 1990). В Ис. 56, 1-8 эти темы получают развитие (ср. Ис. 66; см. Blenkinsopp 2000-2003:3).

Пророчество начинается с изложения двух мыслей. Первый, в Ис. 56, 1-2, состоит в том, что Исаия оглашает призыв жить по Торе, соблюдая правосудие и поступая по правде, храня верность Яхве и правильно относясь к ближним (Childs 2001:455-56). Это не законническая попытка ускорить пришествие Яхве, но скорее, как в Книге Малахии, предварительный ответ на весть о спасении, которое он непременно совершит (см. комментарий на Мк. 1, 2-3 выше). Вторая

<sup>54</sup> В Зах. 14, 21 в Синодальном переводе сказано: «...и не будет более ни одного Хананея в доме Господа Саваофа в тот день». В некоторых английских переводах: «...и не будет больше торговца в доме Господа Саваофа в тот день». – Прим. перев.

шедших от концов земли (например, Ис. 45, 22; 49, 6; 52, 10), в восстановленном Сионе будет главной особенностью того нового, что совершит Яхве (Ис. 56, 4-7; 60 – 62; ср. Ис. 42, 1-6; 49, 1.6; 52, 15; также Ис. 14, 1; 19, 19-25; см. Childs 2001:458). Таким образом, вопрос состоит в том, что отличает рабов Бога от мятежников в самом Израиле и вне его. Национальная принадлежность больше не является таким фактором; теперь это – любовь к Богу, желание служить ему и быть его рабом, и готовность исполнять Тору (Ис. 56, 6; согласно Второзаконию [см. Childs 2001:459]). Таким образом, даже некоторые прозелиты станут священниками и левитами (ср. Ис. 66, 21; см. Blenkinsopp 2000-2003:3:140; Childs 2001:542). Ради своей славы Яхве приведет таковых на его святую гору, поскольку ему угодно, чтобы его дом был домом молитвы для всех народов, во всей полноте и без ограничений (ср. Ис. 2, 1-4; обратите также внимание на слова и обороты речи в молитве Соломона в 3 Цар. 8, 41-43; похоже, они употреблены и здесь). Пророчество Исаии завершается другим торжественным и даже загадочным утверждением: Бог, который собирает изгнанных израильтян (в заново воссозданный народ), соберет и других, – по-видимому, и израильтян, и пришельцев, – и соединит их к уже собранным (Ис. 56, 8).

Но уже следующее пророчество (Ис. 56, 9 – 57, 13) направлено против порочных вождей. В словах, предвосхищающих речи Иисуса Евангелия от Марка и как нельзя более резко противопоставляющих вождей тому, что было сказано выше, пророк в этих стихах сурово обличает непокорных вождей Израиля, используя стереотипные образы допленного времени, а также те определения, которые прилагаются к изгнанному Иакову-Израиллю (Childs 2001:463). Слепые пастыри, которые не заботятся о стаде и не понимают (Ис. 56, 10-11), они преступники и лжецы (Ис. 57, 4), идолопоклонники и прелюбодей (Ис. 57, 6-8).

2. *Ис. 56, 7 в иудаизме.* В отличие от эгалитарного отношения к пришельцам в Ис. 56, 7, в CD-A XIV, 4-6 прозелиты занимают место после священников, левитов и израильтян, а в 1 Мак. 7, 37 сказано, что храм как дом молитвы предназначен только для народа Божьего Израиля. С другой стороны, *Мек. Exod. 20:23* ссылается на Ис. 56, 6-7, доказывая, что Бог любит «пришельцев», поскольку говорит о них так, как и об израильтянах. В Таргуме на Ис. 56, 3-9 пришелец – явно сын язычников, который взойдет на гору Господню «к моему благоволению», но в центре внимания все равно находятся изгнанники, возвращающиеся из плена, и победа Иерусалима над языческими царями, которые станут пищей для зверей полевых (ср. *b. Šabb. 118b*, где сказано, что, поскольку Израиль не соблюл первой Субботы, народы стали властвовать над ним, и что если бы израильтяне соблюли две Субботы, то были бы искуплены [ср. Ис. 56, 4.7]). *Псалмы Соломона 17:30-31*, судя по всему, отражают подобную идею, согласно которой, после поражения языческих царей и неправедных правителей (*Pss. Sol. 17:22-25*) народы придут от концов земли в очищенный Иерусалим, чтобы увидеть славу Бога.

Говоря о более поздних раввинистических писаниях, можно отметить, что у *Ber. 2:3 [V.C]* ссылается на Ис. 56, 7 в связи с восстановлением храма, которое связывает с халлел, *Пс. 117, 27-28*, и мессианским торжеством. Подобным образом, согласно *b. Meg. 18a*, когда придет Давид, Бог приведет детей Израиля на свою святую гору, чтобы они поклонялись в восстановленном храме (Ис. 56, 7; ср. *Lam. Rab. I. 2.23*).

Обращая большее внимание на чрезвычайно презираемых прозелитов, *Pesiq. Rab Kah.* 10:10 утверждает, что если Израиль благословит всех, находящихся в домах его, будь то родные, левиты или пришельцы, сироты и вдовы, то Бог даст благословение и радость своему дому, храму в Иерусалиме (ссылка на Ис. 56, 7). Интересно отметить, что, согласно *Num. Rab.* 8:2, прозелиты – истинно возлюбленные Божьи (см. Ис. 56, 6; ср. *S. Eli. Rab.* [29] 27).

Вообще говоря, Ис. 56, 7 трактовался эсхатологически, и это не удивительно, и хотя в некоторых традициях прозелитов включали в общество Господне, явно акцентировалась мысль о благословении Израиля, а иногда также говорилось и о суде над язычниками.

3. *Иер. 7, 11 в контексте.* Следуя немного позже обличения Иеремией слепого и глухого Израиля в *Иер. 5, 21* (см. комментарий на Мк. 8, 18 выше), его известная Храмовая Проповедь (*Иер. 7, 1-15*), произнесенная во вратах правды (ср. Пс. 117, 19-20) и, вероятно, во время одного из трех ежегодных праздников паломничества, в несколько ироничном смысле отражает типичную входную литургию (*Иер. 7, 1-2*) (см. Holladay 1986:244; Jones 1992:146; ср. Таргум на *Иер. 7, 4*). Возмущенный Яхве провозглашает, что если его люди хотят, чтобы он обитал среди них (*Иер. 7, 3.7*), то они должны перестать обманывать себя и надеяться на святость храма (об этом говорится трижды [*Иер. 7, 4.8.14*]), исправить пути свои и хранить завет, поступая справедливо по отношению друг ко другу (*Иер. 7, 4-5*). Огласив целый список преступлений, точно отражающий Декалог, он вопрошает, неужели люди, толпой входящие в храм, настолько глупы, чтобы полагать, будто они могут красть, проливать невинную кровь, прелюбодействовать, клясться во лжи, поклоняться идолам, угнетать вдов (*Иер. 7, 6.9*), а потом совершив все эти мерзости (*Иер. 7, 10*, ср. *Иер. 8, 12*; см. Мк. 13, 14), бежать в храм, как кровожадные разбойники в свой вертеп, уверенные в возможности избежать суда просто потому, что приношения их обильны (Bright 1965:56; McKane 1986: 163; ср. *Иер. 7, 10b LXX*, где люди утверждают, всех этих мерзостей якобы не творили).

Но если в глазах их храм сделался вертепом разбойников (*LXX: spēlaion lēstōn*), то истинный владетель храма также видел это (*Иер. 7, 11*). Поскольку они упорствовали в своих непокорных путях, презирая его предостережения и отказываясь отвечать, когда он звал (*Иер. 7, 13.24-26*), их обильные жертвоприношения могут считаться обычной пищей (*Иер. 7, 21* [см. Cartoll 1986:215]), и потому Бог отвергнет их (Thompson 1980:287). Суд неотвратим, и гнев Божий изольется на землю, поражая даже деревья и плоды (*Иер. 7, 13-20*; ср. *Иер. 7, 27*; также *Иер. 8, 13*, где сказано, что смоковница не даст плодов). Силом не избегнул суда Божьего, и храм также его не избегнет. Присутствие Бога отойдет от дома его, он будет разрушен, а народ его будет изгнан от лица его (*Иер. 7, 14*; ср. 1 Цар. 4).

4. *Иер. 7, 11 в иудаизме.* Дошедший до нас в фрагментах 4Q182, очевидно, ссылаясь на *Иер. 5, 7*, похоже, ожидает повторения суда Иеремии над неверными израильтянами, как, судя по всему, предвидел его Иисус сын Анании, который пророчил гибель Иерусалиму до восстания и слова которого против невесты и жениха могли быть отголоском *Иер. 7, 34* (Иосиф Флавий, *Иуд. война* 6.301; ср. *b. Naz.* 32b, согласно которому, по-



вторяющееся трижды слово «храм» в Иер. 7, 4 указывает на разрушение и первого, и второго храма). *Pss. Sol.* 2:4 напоминают, что Израиль был изгнан и пленен (Иер. 7), потому что сыны Иерусалима бесславили храм Бога, оскверняя приношения незаконными деяниями (Embry 2002, но это положение должен был исправить грядущий мессия из рода Давида (*Pss. Sol.* 17:21-46).

Таргум явно упоминает три праздника паломничества (*Tg. Jer.* 7:4), и интересно отметить, что он включает в число угнетенных прозелитов (*Tg. Jer.* 7:6), интерпретирует обманчивые слова как слова лжепророков (*Tg. Jer.* 7:8) и добавляет к словам, с которыми Бог обращается к Иуде, фразу «моих рабов пророков, которых вы не приняли» (*Tg. Jer.* 7:13 [ср. в притче Иисуса о винограднике, Мк. 12, 2-5]). *Псикта Раббати* 27:4 признает, что Иер. 7, 9 отражает Десять Слов Исх. 20, 13, утверждая в *Pesiq. Rab.* 33:4, что Бог не мог дать более строгого предостережения Иуде (Иер. 7), и потому *Tanḥ. Lev.* 1:15 призывает Израиля не уподобляться тому поколению (Иер. 7, 9).

### **В. Использование Ис. 56, 7; Иер. 7, 11 в Евангелии от Марка**

Поместив составную цитату Иисуса в центр обрамленной конструкции, тем самым подчеркивая ее значимость, Марк раскрывает противоречие между тем, чем предназначено было быть после пленному храму, и тем, чем он стал в действительности; таким образом, в свете возвращения Яхве, участь храма оказывается предрешенной (R. E. Watts 2000:310-37). Каковы бы ни были другие возможные причины, которые привели к действию, совершенному Иисусом, — для Марка все объясняется тем, о чем говорит составная цитата.

С этими текстами связаны два основных вопроса. Во-первых, вопреки ясно выраженному в Ис. 56 замыслу Бога о том, что его храм должен стать домом молитвы для всех народов, тот факт, что на упомянутом месте совершались действия, связанные с торговлей (не обязательно сами эти действия) обличает полное пренебрежение двorem язычников и молитвами, которые могли там возноситься (см. France 2002:445). Как и во многих более поздних традициях, связанных с Ис. 56, 7, в противоположность некоторым более поздним текстам, в которых приветствовалось принятие прозелитов, главное внимание уделялось храму как дому молитвы *Израиля*, поэтому *сorez*<sup>55</sup> храма, где было выставлено предостережение о том, что «под страхом смертной казни вход запрещен», был скорее знаком разделения, а не приглашения (ср. Иосиф Флавий, *Иуд. война* 5.194; 6.124-125; см. Gaston 1970:87).

Во-вторых, из рассказа Марка явствует, что вожди Израиля отвергли призыв поступать справедливо и праведно (Ис. 56, 1-2; например, Мк. 3, 1-6; 7, 10-13; 12, 41-44). Как и пророк в Ис. 56 – 66, Иисус Евангелия от Марка характеризует их в терминах текстов допленного времени и эпохи пленения, как ослепленных идолами мятежников, которые не разумеют и не пасут стада (см. комментарий на Мк. 6, 34 выше). Рассматривая текст Марка в свете Иер. 7, но не заостряя внимания на грехе нечестности в деловых отношениях, относительно которого ничто не сказано, можно отметить следующее. (1) Факты нарушения заповедей Декалога соответствуют тому, о чем говорит Марк: вожди Израиля обкрадывали (своих родителей [Мк. 7, 10-12]), сговорились

<sup>55</sup> Барьер, или изгородь, окружавшая священный участок со всех сторон. – Прим. перев.

или еще сговорятся пролить невинную кровь (Мк. 3, 6; 11, 18), прелюбодействовали благодаря тому, что смягчили законные требования касательно развода (Мк. 10, 2-12), клявшиеся ложно, заявляя о любви к Богу, но при этом уклоняясь от исполнения важнейших заповедей (Мк. 7, 6-9), служили идолам (в сердцах своих, а следовательно, были слепы и глухи [Мк. 3, 29; 4, 12; 7, 6-7]) и угнетали вдов (Мк. 12, 41-44) (см. также Geddert 1989:124-25) (2) В Евангелии от Марка Иисус обращал особое внимание на ту часть Десятословия, которая касалась отношений между людьми (например, Мк. 3, 1-6; 7, 10; 10, 19). Следует ли трактовать обличения Иисуса как указание на проблемы более общего характера или свидетельство о таковых нарушениях (как в Ис. 56 [многочисленные обвинения против священства рассматриваются в работе С. А. Evans 1989a]), важно одно: храм не стал домом молитвы для всех народов; напротив, он вернулся в допленное состояние и сделался прибежищем разбойников (ср. предостережение в *Tanh. Lev.* 1:15), людей, которые не просто не давали плодов правосудия и милосердия, но безжалостно грабили виноградник Божий (Мк. 12, 1-12). По этой причине и потому, что они до смерти ненавидели Иисуса, полноправного Господа храма и Израилева мессианского Сына Человеческого, характеристика, данная им Иеремией, – *lēstēs*, разбойники (в современном значении слова), – совершенно уместна (ср. Мк. 15, 27; см. Vauckham 1988).

Иисус, ранее отвергнутый у ворот города, которому, согласно *Tg. Ps.* 118:19, предназначено было быть градом праведным, теперь стоит, если можно так сказать, во вратах святилища (*Tg. Ps.* 118:20; ср. Иер. 26, 2), также во время ежегодного праздника паломничества Пасхи, чтобы объявить о повторении суда Иер. 7 (ср. 4Q182). В то время как в Иер. 8, 13 бесплодность смоковницы была знаком суда Божьего, здесь это причина (ср. Мал. 4, 6; Мих. 7, 1); таким образом, суду подвергается смоковница и Израиль. Столь серьезно было призвание Израиля быть светом народам, что тот самый Иисус, который дал погибнуть стаду свиней (Мк. 5, 1-20), возвещает суд Бога на неверный храм. Или, по словам более позднего писания *Pesiq. Rab Kah.* 10:10 на Ис. 56, 7, если они в своих домах не будут благословлять родных, пришельцев (ср. *Mek. Exod.* 22:20-33, где также дана ссылка на Ис. 56, 7) и вдов (ср. Мк. 12, 41-44), то и Яхве не благословит их в своем доме.

Вот почему Иисус связывает засохшую смоковницу с «горой сей», то есть Сионом (Мк. 11, 20-25; ср. Мк. 9, 2,9; Исх. 15, 17; Пс. 77, 54; Ис. 2, 2; Иез. 17, 22-23; и храм [*b. Pesah.* 87b; *b. Git.* 56b; *Tg. Isa.* 5:1-2], образ которого нашел отражение в притче о злых виноградарях; см. Telford 1980; R. E. Watts 2000:332-39; *pace* France [2002:448-49], если смоковница олицетворяет Израиль, то почему гора не может служить образом храма?). Пользуясь образом Ис. 40, 3-5, можно сказать: это та гора, которая постоянно противилась пути Бога, и ее также сравнивают с землей и ввергнут, как одержимых бесами свиней, в море, когда откроется слава Бога и его оправданного Сына Человеческого (особенно Зах. 4, 7, где сказано, что великая гора станет ровной<sup>56</sup> в связи с завершением строительства храма; см. Пс. 117, 22-23 в Мк. 12, 10-11; Вар. 5, 7; *Pss. Sol.* 11:4; ср. Мк. 13, 26-27; 14, 62; великих учителей Торы также именовали корчевателями гор [*b. Ber.* 64a; *b. Sanh.* 24a], равно как и царей [*b. B. Bat.* 3b]).

<sup>56</sup> Так в большинстве английских переводах. В Синодальном: «Кто ты, великая гора, перед Зоровавелем? ты – равнина...» – Прим. перев.

Таким образом, как отражено в некоторых более поздних традициях, связанных с Ис. 56, 7, мессианский пастырь Израиля пришел, как было предсказано в Пс. 117 (ср. у. *Ver.* 2:3 [V.C]; *b. Meg.* 18a). Но поскольку его отвергли, а он также – Господь храма (Мал. 3, 1), оскверненный храм будет разрушен (Мк. 13; как о том свидетельствовали факт взятия под стражу Иоанна в самом начале Евангелия [Ин. 1, 14] и аллюзия Иисуса на Ис. 6, 10-11 в Мк. 4 и Ис. 29, 13-14 в Мк. 7). Как следствие, на его месте будет воздвигнут другой храм (Hooker 1991:268; см. комментарий на Мк. 12, 10-11 ниже), в котором будут звучать молитвы верных, исполняющих Тору (в согласии с тем, как определил это Иисус) обращенных из язычников со всех «концов земли», а сами поклоняющиеся будут пребывать в радости (ср. *Pss. Sol.* 17:30-31; Ис. 45, 22; 52, 10).

### Г. Богословское значение

С точки зрения эсхатологии и христологии, в лице Иисуса неожиданно пришел долгожданный мессия Израиля из рода Давида и Господь храма. Однако, с экклезиологической точки зрения, храм вследствие порочности поклоняющихся в нем и их нежелания быть светом народам (ср. Рим. 2) будет разрушен и заменен новым, как мы увидим это в следующем обращении к Пс. 117.

– Мк. 12, 10-11 –

### А. Контекст НЗ. Отверженный камень

Возвестив учение о засохшем дереве и «горе сей» (Мк. 11, 20-25), Иисус возвращается к храму, где его встретят священники, книжники и старейшины (Мк. 11, 27-33), – здесь впервые в Евангелии от Марка они упомянуты вместе, – которые, как предсказывал Иисус, будут искать погубить его (Мк. 8, 31). Как мы уже отметили, главное в происшедшей смене обстоятельств состоит в том, что, если Иоанн был Илией Малахии, значит, они не только отвергли его подготовительный призыв к покаянию и потому пребывают под проклятием Яхве, но, отвергнув Иисуса, они выступили против Господня мессии и самого Господа.

Как и в предыдущих случаях, Иисус отвечает притчей, на сей раз о непокорных виноградарах (Мк. 12, 1-12). Пользуясь традиционными еврейскими метафорами (ср., например, *Sipre Deut.* 312; притчи о винограднике в *Tanh. Lev.* 7:6, интересно в связи с образом Давида и мотивом соблюдения заповедей Божьих; *Pesiq. Rab Kah.* 16:9; *Gen. Rab.* 42:3; *Exod. Rab.* 30:17; *Midr. Prov.* 19:21; см. Kowalski 1994; С. А. Evans 2001b:220-21) и особенно притчей о суде Ис. 5, 1-7 (см. С. А. Evans 2001b:224-28), в которой попечение Яхве противопоставлено непокорности его народа (хотя в Евангелии от Марка акцент сделан не на качестве плодов и уничтожении виноградника, а на том факте, что вожди отвергли сына хозяина виноградника и были за это наказаны), Иисус рассказывает историю, которая служит суровым обличением тех, кто искушал его (ср. Мк. 12, 12; см. R. E. Watts 2000:339-46; Weren 1998; ср. Иер. 2, 21; Иез. 19, 10; Ос. 10, 1; также Иер. 7, 25; 25, 4; Ам. 3, 7; Зах. 1, 6).

Огражденный виноградник с точилом и башней – Сион с его жертвенником и святилищем (ср., например, 4Q500 1, 3-7; *t. Me'il.* 1:16 и *t. Sukkah* 3:15, ссылка на Ис. 5, 1-2; см. особенно *Tg. Isa.* 5:1-7; *1 En.* 89:56, 67, 72-73; см. R. E. Watts 2000:342), хозяин – Бог, виноградная лоза – его народ, виноградари – тогдашние вожди Израиля (ср. 4Q162, где дана эсхатологическая трактовка Ис. 5, которая направлена против «кошунников

в Иерусалиме», что отвергли закон Бога и отреклись от слова Святого Израилева [ср. Мк. 1, 24]), слуги – пророки, а возлюбленный<sup>57</sup> сын хозяина – Иисус. То, что сын послан в последнюю очередь, просто служит отражением эсхатологической направленности всей истории Марка.

Кроме этого текста, слово «возлюбленный» встречается в Евангелии от Марка только в отрывках, повествующих о крещении Иисуса и преображении (Мк. 1, 11; 9, 7). И тот и другой тексты – аллюзии на Пс. 2, где говорится о том, что вопреки поднятому восстанию Бог утверждает своего мессианского сына в наследии его (*klēronomia* [Пс. 2, 8]), что и составляет суть притчи в Евангелии от Марка (*klēronomos, klēronomia* [Мк. 12, 7]). Как предостерегал этот псалом и как трактовали это предостережение его толкователи междузаветного времени, те, кто восстает против власти Бога, правящего в лице своего Мессии, – в данном случае это непокорные виноградари, – будут сокрушены (Пс. 2, 12; ср. Мк. 12, 9; см. комментарий на Мк. 1, 11

### Мк. 12, 10-11

... οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε, λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας· παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν;

Неужели вы не читали сего в Писании: камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла; это от Господа, и есть дивно в очах наших.

МТ Пс. 118, 22-23

בְּן מִסֹּד הַבּוֹנִים הִתְהַלְּךְ שֶׁאֵין  
מֵאֵת יְהוָה הִתְהַלְּךְ הֵיאֵת תֵּאֵד בְּעֵינֵינוּ

LXX Пс. 117, 22-23

... λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν.

СП Пс. 117, 22-23

Камень, который отвергли строители, соделался главою угла: это - от Господа, и есть дивно в очах наших.

выше), и потому в притче управление виноградником, то есть народом Божиим, передано другим (Мк. 12, 9). Иисус завершает притчу почти саркастическим вопросом: как может быть, что они не читали этого стиха в Писании, – опять-таки, цитируется Пс. 117, но на сей раз – стихи, предшествующие тем, что были упомянуты ранее (Пс. 118, 22-23): «Камень, который отвергли строители, соделался главою угла: это – от Господа, и есть дивно в очах наших» (Мк. 12, 10-11)? Текст цитаты идентичен тексту LXX, который точно передает еврейский текст (добавлено только слово *kai*, чтобы сгладить неровность синтаксиса).

<sup>57</sup> В Синодальном переводе: «любезный». – Прим. перев.

## Б. Пс. 117, 22-23 в контексте и в иудаизме

См. комментарий на Мк. 11, 9-10 выше. Помимо того что в целом камень трактовался как олицетворение Давида, этот образ связывали также с Авраамом, Иаковом, Иосифом и Израилем (*Midr. Ps.* 118:20; см. обзор в работе Berder1996:170-241), а определение «строители» часто прилагалось к учителям или религиозным вождям (CD-A IV, 19-20; VIII, 12, 18; CD-B XIX, 31; *b. Šabb.* 114a; *b. Ber.* 64a; *Midr. Song* 1:5; ср. Деян. 4, 11; 1 Кор. 3, 10; см. Derrett 1978). В *T. Sol.* 22:3 есть аллюзия на Пс. 117, 22, а в *T. Sol.* 24:3 этот текст цитируется, причем говорится в буквальном смысле о камне, который был заложен последним при строительстве храма Соломона. Есть также традиция, которая связывает пребывание божественного присутствия с камнем, именуемым основанием, на котором находился ковчег; этот камень получил такое название, потому что мир был основан на нем и имел его своим средоточием (*t. Yoma* 3:6 [2:14]; *y. Yoma* 5:4 [42c]; *b. Yoma* 54b; *Num. Rab.* 12:4; *Tanḥ. Lev.* 6:4; 7:10).

Особый интерес представляет тот факт, что Таргум постоянно отождествляет отверженный камень с Давидом (ср. *Tg. Zech.* 10:4, где это связано с возвращением из изгнания; *b. Pesah.* 119a; *Exod. Rab.* 37:1). В Таргуме на Пс. 117, 22 камень становится чадо, которое пребывало среди сыновей Иессея и которое было достойно стать царем и правителем. Дополнительные упоминания об Иессее, его семье, Давиде и даже Самуиле и его жертвоприношении (*Tg. Ps.* 118:23-29) свидетельствуют о том, что Таргум трактовал вторую часть псалма в свете 1 Цар. 16, 1-13, где Давид, хотя первоначально и был отвергнут, в конечном итоге поставлен царем над племенами Иуды (2 Цар. 2, 1-4 [*Tg. Ps.* 118:27b]), а потом и Израиля (2 Цар. 5, 1-9 [*Tg. Ps.* 118:29]). Пс. 117, таким образом, становится выражением торжества по поводу непреложного восшествия Давида на престол, засвидетельствованного пророческим словом (ср. слуги в притче Иисуса).

Точно так же в контексте пророчества Зах. 4 относительно строительства храма, в котором глупое царство, гора становится равниной, *Tg. Zech.* 4:7 переводит выражение «верхний камень»<sup>58</sup> (*hā' eben hārō' ša*) как «его [Господень] помазанник», вероятно, в связи с мессианской интерпретацией Пс. 117 (ср. *Tg. Isa.* 28:16). В *Tg. Zech.* 6:12-13а именно Мессия восстанавливает храм (ср. *Tg. Isa.* 53:5). В *Tanḥ. Gen.* 6:20 камень Зах. 4, 7 – это камень Дан. 2, 34-35, который сокрушает истукана, чтобы стать великой горой. Этот камень связан в *Esther Rab.* 7:10 с отверженным камнем Пс. 117, 22, а в *Num. Rab.* 13:14 – с тем, о ком в Дан. 7, 13 сказано: «Как бы Сын человеческий» (С. А. Evans 2001a:507-10). Согласно некоторым иудейским традициям, Мессия должен был восстановить храм (Зах. 6, 12; ср. *Tg. Zech.* 6:12).

Второй особенностью Таргума на Пс. 117 является множественные упоминания о строителях, которые, ранее отвергнув чадо, теперь исповедуют, что это – от присутствия Господа и что сей день – свершение Божье; теперь они ожидают избавления Божьего и благословляют грядущего во имя его (Пс. 117, 22-26).

<sup>58</sup> В Синодальном переводе «красугольный камень». – Прим. перев.

## В. Использование Пс. 117, 22-23 в Евангелии от Марка

Несмотря на то что известная игра слов в древнееврейском языке – слово «сын» (*bēn*) созвучно слову «камень» (*'eben*) – (ср. Исх. 28, 9-12.21; 39, 6-7.14; Плач 4, 1-2; Зах. 9, 16) не переводится на древнегреческий язык, смысл текста предельно ясен. Вопреки выраженному в более позднем Таргуме ожидании, то, что строители отвергли камень, служит отражением факта, что властители храма отвергли Иисуса (Snodgrass 1983:96). Глагол *apodokimazō*, встречающийся в Евангелии от Марка только здесь и в Мк. 8, 31, напоминает о первом Иисусовом предсказании страдания, согласно которому он будет «отвержен» старейшинами, первосвященниками и книжниками. Последний из упомянутых текстов следует сразу после первого мессианского исповедания (Мк. 8, 29), которое, повторенное открыто Вартимеем, а затем толпами народа, подготавливает почву для нового столкновения. Убийство виноградарями возлюбленного сына (Мк. 1, 11; 9, 7) просто является исполнением предсказанного страдания: отвержением мессианского камня-сына учителями-строителями Израиля (ср. *Tg. Ps.* 2:12). Но вновь, в согласии с предсказаниями об оправдании, цитата служит подтверждением того, что Бог обратит вспять ход событий, которые повлекло за собой их решение. В этой связи невероятная наивность хозяина и виноградарей просто отражает характерный для книг пророков конфликт между несказанным терпением Бога и невообразимым безумием всегда непокорных вождей Израиля, которые злоупотребляют долготерпением Божиим. Динамика притчи, хотя, возможно, и несколько интенсифицирована, все же отвечает ее форме. Но, как предостерегал Марк в начале своего Евангелия, ссылаясь на Мал. 3, суд, опасность которого долго угрожала Израилю и который знаменовал предел долготерпения Божьего, наступил: Господь совершит свои намерения (см. 1990 Blomberg 1990:247-51).

Но что можно сказать о традициях, связанных с Пс. 117 (и Ис. 56), согласно которым храм должен был быть восстановлен? Ответ на этот вопрос, очевидно, поможет найти метафора камня. Возвращая нас к архитектурным образам точила и башни, эта метафора дает единственный намек на восстановление, указывая на то, что Иисус станет самым важным камнем нового храма (вероятно, поставленный на высоте венчающий камень [Cahill 1999]; ср. *T. Sol.* 23:4, цитата из Пс. 117, 22). 1QS VIII, 5-14 остается спорным текстом (Kamren 1999), и хотя сообщество Кумрана, судя по всему, ожидало эсхатологического земного храма (4Q174 I I, 1-7; возможно 11Q19 XXIX, 8-10), данный текст отражает подобную трактовку, характеризуя общину как «основание святая святых... драгоценный краеугольный камень... святейшее обиталище» (ср. CD-A III, 19-IV, 6; см. Brooke 1999), и таковым она соделается, во исполнение Ис. 40 изучая и соблюдая Тору (ср. 4Q174; см. de Roo 1999:50-51).

Если это так, то восстановление храма, которое ожидалось в согласии с тогдашними мессианскими интерпретациями Пс. 2 (4Q174; *Pss. Sol.* 17; ср. *Jub.* 1:17, где Бог строит свое святилище; *I En.* 90:28-29; 91:13b; и *Tg. Isa.* 53:5, где оно восстановлено мессианским рабом; см. Ådna 2000:40-89) и воспевалось по традициям нового исхода, связанным с Пс. 117, совершено Иисусом, а заново воссозданный Израиль собран во имя его (ср. *Tanḥ. Lev.* 6:4; 7:10, где Сион – краеугольный камень мира). И, быть может, в этом новом храме единственные жертвы будут жертвами Иисуса

(см. комментарий на Ис. 53 в Мк. 10, 45 выше; Ådna 2000:419-30; см. также комментарий на Исх. 24, 8 в Мк. 14, 24 ниже [«кровь завета»]) и обратите внимание на то, что казнь Иисуса совершается в то же самое время, когда приносят жертву *tamid*, а именно в третьем часу [Мк. 15, 25]) и его учеников (см. комментарий на Лев. 2, 13 в Мк. 9, 49 выше; далее, Lohmeier 1962). Это явствует из 1 Пет. 2, 4-7, где, цитируя Пс. 117, автор показывает, что Иисус, отверженный камень, является основанием духовного храма, в котором приносятся духовные жертвы (ср. Juel 1977:205).

Хотя притча прежде всего касается представителей официальных властей, виноградник, в отличие от Ис. 5, не уничтожен, как отмечает большинство толкователей. Однако, с точки зрения Марка, виноградник может быть только покорным воссозданным Израилем, собранным во имя Иисуса (ср. Мк. 3, 31-35). Как неоднократно указывал на то Иисус, тех, кто отвергает его весть, как это ни прискорбно, ждет только суд, (например, Мк. 3, 29; 4, 1-17; 7, 6-13; 8, 11-13.35-38). Другие, попечению которых вверен виноградник, – это Двенадцать, чье водительство в духе служения должно являть собою отражение примера самоотречения, данного Иисусом (Мк. 10, 42-45).

Таким образом, в новом исходе Марка Давидов отверженный сын-камень Иисус посредством воскресения становится главнейшим камнем нового храма-народа (Мк. 14, 58; ср. 1 Пет. 2, 4-7; обратите также внимание на слова «камни», «здания» и «дивные»<sup>59</sup> в Мк. 13, 1-2; см. Marcus 1992:119-25). Это действительно должно быть «от Господа» и «дивно в очах наших» (Мк. 12, 11), и подобные выражения, рожденные в созерцании дивных деяний Яхве, прозвучали впервые во времена исхода, когда Бог избавил и оправдал свой народ, поразив Египет (Исх. 15, 11; 34, 10), а потом вновь были изречены по случаю торжества победы Царя Яхве над народами мира (Пс. 97, 1-2 LXX [97, 1-2 СП]); эти же слова служат основанием провозглашения истины об эсхатологическом поражении народов в Михеевом видении нового исхода (Мих. 7, 15-20 LXX). В то же время в Книге Иезекииля новый исход также трактовался как воскресение (Иез. 37, 1-14), в котором царь из рода Давида будет надзирать над воссозданным народом и новым святилищем (Иез. 37, 15-28).

## Г. Богословское значение

В дополнение к тезисам, уже отмеченным в связи с толкованием Пс. 117 выше (а именно, что Иисус – мессия из рода Давида), следует подчеркнуть, что данная цитата не только оттеняет мотив оправдания вопреки отвержению, но также, вызывая в воображении архитектурные образы, имеет экклесиологическое измерение. Иисус – основание воссозданного виноградника Израиля (ср. Гал. 6), который также является эсхатологическим храмом в силу существующей связи между образом виноградника и неявно присутствующей в тексте храмовой символикой (ср. Ин. 2, 21; 1 Кор. 3, 16; 2 Кор. 6, 16; Еф. 2, 21; Откр. 21, 2).

<sup>59</sup> Один из английских переводов, NAS, передает эти слова так: «Учитель, смотри, какие дивные камни и какие дивные здания!» – Прим. перев.

### А. Контекст НЗ. Не зная силы Божьей

После того как представители храмовых властей уходят, члены других властных группировок в городе пытаются дискредитировать Иисуса, провоцируя конфликт, подобно тому, как это было в Мк. 2, 1 – 3, 6 (Dewey 1977:156-63). Рассказ саддукеев

---

**Мк. 12, 26**

...περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγεῖρονται οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βᾶτου πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων, Ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ [ὁ] θεὸς Ἰσαὰκ καὶ [ὁ] θεὸς Ἰακώβ.

А о мертвых, что они воскреснут, разве не читали вы в книге Моисея, как Бог при купине сказал ему: Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова?

**МТ Исх. 3, 6**

אֲנֹכִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב

**LXX Исх. 3, 6**

...ἐγὼ εἶμι ὁ θεὸς τοῦ πατρός σου θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ.

**СП Исх. 3, 6**

Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова.

(Мк. 12, 18-27) о братьях, которые брали замуж одну женщину и, не оставив после себя детей, умирали, касается закона о левиратном браке (Втор. 25, 5-10; Быт. 38; Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 4.254-56; 4Q524 15-22, 7-8; раввины подробно рассматривали вопрос о левиратном браке в трактате *Иевамот* и в других текстах), и в их устах он призван доказать нелепость понятия воскресения (возможно, потому что оно подразумевается в Мк. 12, 10-11). Затруднение, которым они пытались озадачить Иисуса, имеет своей основой мнение, что Тора, единственный признаваемый ими авторитет, и человеческие отношения останутся неизменными во мнимом, по их убеждению, грядущем мире.

Они заблуждаются, – гласит ответ Иисуса, – потому что не знают ни Торы (как и те, кто приходил к нему ранее из храма), ни силы Божьей. Во-первых, он исключает

из дискуссии проблему брака, утверждая, что человеческие отношения не останутся неизменными, так как, будучи воскрешены (силой Бога), люди будут в этом отношении подобны ангелам, и не будут ни жениться, ни выходить замуж (Мк. 12, 25; ср. 1Q28b IV, 24-25; *b. Ber.* 17a; *1 En.* 104:4-6; *2 Bar.* 51:5-10; см. Davies and Allison 1988-1997:3:227-28). Во-вторых, он обличает их в том, что они не познали силы Божьей, и, обращаясь к Священным Писаниям, он оглашает самоименование Бога из Исх. 3, 6 (повторяющееся в Исх. 3, 15-16). LXX В представляет собой буквальный перевод МТ, версия же Марка соответствует LXX А, где употреблен артикль перед *theos Abraam*.

### Б. Исх. 3, 6 в контексте

Исх. 3, 1-12 – текст, в котором запечатлен момент, когда Бог полагает начало искуплению своего народа, открывая имя свое, и который служит зачином более крупного текста о посланничестве Моисея, Исх. 3, 1 – 4, 17 (Sarna 1991:12); текст слагается



из теофании и призыва. Как таковой, данный текст отражает схему присутствие–отклик, которая обладает чрезвычайным значением не только для Синайской встречи, столь важной для Израиля, но и для всей истории народа в целом (Durham 1987:30). В этой определяющей встрече можно выделить три важнейших момента: (1) Бог, который глаголет (ср. Исх. 20, 1-17); (2) святость Бога, приближаться к которой возможно, только следуя строгим установлениям (ср. Исх. 40, 34-35); и (3) самоименование Бога – «Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» – Бог тот, кто в роды родов являет себя верным своему завету, заключенному с отцами (ср. Исх. 6, 1-8; 34, 6-7) (см. Sarna 1991:13).

На основании последнего Бог услышал вопль своих людей и сошел, обнажив свою могущественную десницу, чтобы избавить их от неволи и поселить их на доброй земле (Исх. 3, 7-8; в богословском смысле, – в новом Эдеме [см. Fretheim 1991:59]). В блестяще построенном тексте, слагающемся из местоимений в эмфатических формах и глагола *huh* («быть»), от которого происходит имя самосущего и дарующего жизнь Яхве, в ответ на жалобу Моисея – «Кто я... чтобы?...» (Исх. 3, 11) – звучит утверждение божественного «Я» – «Я буду с тобою» (Исх. 3, 12а [см. Durham 1987:33]). Важно не то, кто Моисей, а то, каков тот, кто пребывает с Моисеем; таким образом, важно откровение имени (Исх. 3, 13-22). Яхве обещает дать особый знак: Израиль как народ встретится с тем, чье имя «Я ЕСМЬ», и вступит в завет жизни с ним на Синае (Исх. 3, 12б). Благодаря тому, чье имя «Я ЕСМЬ», Израиль обретет бытие.

Эта мысль раскрывается в полноте в сцене обмена, происходящего далее между Яхве и все еще сомневающимся Моисеем (Исх. 4, 1-11). Змей является символом воскресения в Египте, но теперь змей-посох Моисея являет собой то, что Моисей как исполнитель воли Яхве теперь обладает властью над Египтом – властью давать жизнь и насыпать смерть, устроить порядок и сеять хаос (см. Currid 1977:88-94). Кроме того, ему дана власть над проказой, живой смертью (ср. Чис. 12, 12; 4 Цар. 5, 7), которую один только Яхве силен исцелить, а также способность превращать воду в кровь – и то и другое олицетворяет жизнь и составляет ее основу. Этим отчасти объясняется гнев Бога, когда он наконец требует, пользуясь образом ритуального «отверзания уст», связанного с оживлением истуканов богов (Lorton 1999), чтобы Моисей сказал ему, кто дает способность говорить, слышать и видеть, – важнейшие силы, которыми наделен человек. Все в этом тексте проникнуто мыслью о полнейшей верховной власти Яхве над всем и вся в человеческом бытии и даже над самим бытием (ср. Втор. 32, 39).

### ***В. Исх. 3, 6 в иудаизме***

Примечательно, что в иудейской литературе ссылок на эту часть Исх. 3, 6 немного. Иезекииль Трагик 105 просто упоминает об этом, повествуя об исходе. В одном из раввинистических писаний, *Pesiq. Rab.* 33:8, сказано, что особая форма *'ānōkī* выражает привязанность, теплые чувства, в подтверждение чего дается множество ссылок на тексты, где Бог говорит от своего имени, среди которых есть и Исх. 3, 6, а *Tanḥ. Gen.* 8:27 сообщает, что, связав свое имя с Иаковом, Бог никогда больше не связывал его ни с каким другим человеком.

Сама формула, в которой звучат имена праотцев (вне всякой явной связи с Исх. 3) повторяется в многочисленных текстах и выражает верность Бога, избавившего народ

из Египта (Быт. 50, 24; Исх. 2, 24; 3, 15-16; 6, 8; Втор. 1, 8; 6, 10; ср. 4 Цар. 13, 23; Сир. 51, 12 [еврейский текст]; 2 Мак. 1, 2), из изгнания (Лев. 26, 42; Иер. 33, 26; Вар. 2, 34; *T. Mos.* 3, 9; 4 *Var.* 6, 21) и от смерти, потому что верные будут живы у Бога, как живы у него Авраам, Исаак и Иаков (4 Мак. 7, 18-19; 16, 25 [ср. 4 Мак. 13, 17]; *T. Levi* 15:4; 18:11-14; *T. Jud.* 25:1; ср. у *Ber.* 2:2 [IX.G], где дается ссылка на Втор. 34, 4 в подкрепление мысли о том, что праведные даже по смерти именуются живыми; *b. Ber.* 18a). Филон Александрийский, в *Abraham* 50-55 говорит о том, что Бог сочетал свое нетленное имя с Авраамом, Исааком и Иаковом, но под этим он подразумевает их добродетели, а не смертное человеческое естество. В *b. Sanh.* 90b имена патриархов явно не упоминаются, однако дается ссылка на обетование завета Бога в Исх. 6, 4 дать им (патриархам) землю, которое может быть исполнено, только если они воскреснут.

### Г. Использование Исх. 3, 6 в Евангелии от Марка

По-видимому, чтобы окончательно убедить саддукеев, Иисус Евангелия от Марка обращается к Торе (ср. Гамалиил в *b. Sanh.* 90b). Следует ли Иисус строго правилам раввинистической аргументации (Cohn-Sherbok 1981 [но см. Downing 1982]) или нет, важно то, что его загадочный ответ не противоречит раввинской логике, поскольку заставляет читателя глубже вникнуть в суть вопроса, рассматривая все доводы за и против (см. Juel 1988:43-45; различные варианты трактовки текста рассмотрены в работе Davies and Allison 1988-1997:3:231-33).

Хотя, как мы видели, формула, в которой звучат имена праотцев, издавна ассоциировалась с верным обетованием Бога избавить народ (ср., например, Исх. 2, 24; Лев. 26, 42; см. Dreyfus 1959), тот факт, что Иисус ссылается на Исх. 3, 6, прочно связывает его доводы не только с Торой, но также с тем местом, где сам Бог изрек это самоименование, причем в контексте искупления, которое он совершил в силе, осуществляя исход Израиля. Таким образом, дело не в самой фразе, а скорее в естестве Бога, который изрек ее. А в контексте Исх. 3 это следует понимать как совершенство и силу самосущего Я ЕСМЬ, от которого исходит устройство и жизнь творения, венцом какого является человек, сотворенный по образу его (само родословие свидетельствует о силе Бога извести жизнь из «мертвых» тел Авраама и Сары; см. Быт. 17, 1-21; ср. Рим. 4, 19; Евр. 11, 11-12; см. Janzen 1985). Поскольку Бог являл верность в употреблении этой ни с чем не сравнимой силы, дабы соблюсти завет, не может быть, чтобы те, с кем ему угодно отождествлять себя, также не участвовали в этой жизни. В контексте вопроса саддукеев это может означать только воскресение (вопреки убеждению Филона Александрийского, которого волновал единственный вопрос об участии освободившейся от оков тела разумной души [см. Dreyfus 1959]). Отрицать это означает отрицать самое имя и естество Бога, и, возможно, этим объясняется резкий и краткий ответ Иисуса: «Вы весьма заблуждаетесь» (ср. недовольство Бога Моисеем). И, конечно, неверие в истину о воскресении не может принести утешения злым виноградарям: Бог может воскресить своего Сына и воскресит его.

## Д. Богословское значение

Вполне понятно, что Иисус заостряет внимание на главном значении текста в связи с истиной о естестве Бога и его отношениях с его народом. А поскольку одним из качеств Божьего естества является жизнь, то же, в конечном итоге, будет свойственно всем, кто возложил упование на него. Рассматривая текст с точки зрения сотериологии, можно отметить: Иисус подтверждает справедливость богодухновенных слов, что Господь истинно «для тела» (ср. 1 Кор. 6, 13б-14) и что воскресение – неотъемлемая составляющая эсхатологической надежды его народа (ср. 1 Кор. 15).

– Мк. 12, 29-31 –

### А. Контекст НЗ. Первая из всех заповедей

Будучи свидетелем спора и впечатленный ответом Иисуса, один из книжников обращается к нему. Марк ничего не говорит о его намерениях, но, поскольку он не предварил свой вопрос почтительным обращением к Иисусу (ср. Мк. 10, 17), а в конце воздает ему почести, и поскольку никто уже не смел спрашивать Его, можно предположить, что изначально книжник относился к Иисусу с недоверием, но, побеседовав с ним, не мог сдерживать восхищения. В согласии с давней традицией иудейских учителей, стремившихся сжато выразить суть Торы, он спрашивает: «Какая первая из всех заповедей?» (Мк. 14, 28; см. особенно Мих. 6, 8; также Ис. 66, 2; Иер. 22, 3; Зах. 8, 16-17; Пс. 15; 23; Мк. *Exod.* 15:26; *b. Ber.* 63а; *b. Šabb.* 31а; *b. Mak.* 23b; *Tanḥ. Deut.* 5).

Иисус отвечает, но повторяет две заповеди. Первая – возлюби Господа Бога твоего... (Мк. 12, 29-30), – строго говоря, является приказом. С нее начинается Шема (см. Втор. 6, 4-9; 11, 13-21; ср. Чис. 15, 37-41; см. Sanders 1992:195-96), и в устах Иисуса она в целом отражает текст Втор. 6, 4-5 LXX (сам этот текст имеет целый ряд текстуальных вариантов [см. Gundry 1967:22-24]), но он также добавляет фразу *kai ex holēs tēs dianoias sou* после второго однородного члена (возможно, отвечая на интеллектуальные запросы книжника [Gundry 1993: 711]) и заменяет *dynameōs* LXX на *ischyos*. Текст второй заповеди точно отражает МТ/LXX Лев. 19, 18б.

### Б. Двойная цитата

1. *Втор. 6, 4-5 в контексте.* Моисей, обратившись вновь к Декалогу, данному на Хориве (Втор, 5, 1-21) и рассмотрев свою посредническую роль, исполненную там (Втор. 5, 22-33), он начинает вторую речь – во Втор. 6, 1-3 изложено введение: «Вот заповеди», и переходит к сути своего увещания, завета и всей книги. Отрывок Втор. 6, 4-19 состоит из трех частей. Текст начинается со сжатого пересказа в форме проповеди первой заповеди, убеждающей это поколение и грядущие роды хранить веру (Втор. 6, 4-9 [см. Tigay 1966:78]; ср. «Слушай, Израиль» во Втор. 5, 1) и далее переходит в предостережение о том, что, получив благословение Яхве, израильтяне не должны забывать его (Втор. 6, 10-15); заканчивается текст словами, перекликающимися

с Втор. 5, 32-33, служащими напоминанием об обязанности народа хранить все заповеди Яхве (Втор. 6, 16-19) (см. McConville 2002:139).

Втор. 6, 4 содержит знакомый текст молитвы Шема, и хотя следующее утверждение хорошо известно, нюансы содержательной еврейской фразы *yhwh 'ēlōhênū yhwh 'ehād* в точности передать нелегко (Weinfeld 1991:337-38). Ясно, что Израиль должен поклоняться только Яхве (нашему Богу), но в то же время данная фраза указывает на бесподобность Яхве (он не похож на других богов [С. J. H. Wright 1996:96]), и на его единство, или целостность (он один избавил Израиля, он один может благословить народ, и он один имеет право требовать от народа послушания [Tigay 1966:78; McConville 2002:141]). Таким образом, язык Второзакония напоминает фразеологию верности по завету и отношений отца-сына (Craigie 1976:170), и это первая книга Торы, которая призывает Израиля любить Яхве всем естеством, с полной самоотдачей, даже до смерти (Втор. 6, 5 [см. Weinfeld 1991:351-52]). Это означает, что израильтяне должны храпить эти слова (т. е. все учение Моисея) в сердцах своих (Втор. 6, 6), эти слова должны постоянно звучать в их жизни и составлять само ее средоточие, дабы их можно было передать детям их (Втор. 6, 7; ср. Пс. 118, 13.46; Притч. 6, 21-22), и эти слова должно, в символическом смысле, всегда держать перед глазами (Втор. 6, 8-9).

**Мк. 12, 29-31**

... ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι Πρῶτῃ ἐστίν, Ἄκουε, Ἰσραὴλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν, καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου. δευτέρα αὕτη, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν.

Иисус отвечал ему: первая из всех заповедей: слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею, - вот первая заповедь! Вторая подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя. Иной большей сих заповеди нет.

**МТ Втор. 6, 4-5**

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד׃  
וְאַהֲבַתְּ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל-לְבָבְךָ וּבְכָל-נַפְשְׁךָ  
וּבְכָל-מְדַבְּרֶיךָ

**Лев. 19, 18**

וְאַהֲבַתְּ לְרֵעֶיךָ כָּמוֹתְךָ אָנִי

**LXX Втор. 6, 4-5**

... ἄκουε Ἰσραηλ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου.

**Лев. 19, 18**

... ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

**СП Втор. 6, 4-5**

Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь один есть; и любви Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими.

**Лев. 19, 18**

... любви ближнего твоего, как самого себя. Я Господь [Бог ваш].

Хранить эту верность для израильтян особенно важно, когда они наслаждаются благословением земли, которую Яхве даровал им. Они должны чтить одного только Яхве, служить ему единому и клясться им одним (Втор. 6, 13-15; ср. сетование Яхве на то, что Израиль клянется ложно в Ис. 48, 1, и факт, что раб соделался *'āsām*; см. комментарий на Мк. 10, 45 выше). Во Второзаконии понятия праведности и блага тесно связаны, и наставление Моисея служит отражением этой связи:

он говорит, что если израильтяне будут делать справедливое и доброе (Втор. 6, 18; ср. Втор. 30, 15), им будет благо (Втор. 6, 24-25). Но это может исполниться только в контексте непоколебимой и неизменной любви по завету к Богу, которая, в согласии с его заповедями, проявляется в подражании его благости и действенной любви к ближнему (см. Moberly 1999:138-40; Tigay 1966:79).

2. *Втор. 6, 4-5 в иудаизме.* Иосиф Флавий, рассуждая о предписаниях иудейской религии и законе, хотя и не ссылается на Втор. 6, все же отмечает, что первая заповедь, главенствующая над всеми другими, касается Бога (*Прот. Апиона* 2.190). В период Второго Храма существовал литургический обычай декламировать Декалог, Шема и молитву *'Emet wēyassib* (*m. Tamid* 5:1; *m. Ber.* 2:2); отчасти это объяснялось тем, что исповедание Шема, как полагали, воплощало в себе Десятословие (*y. Ber.* 1:4 [III]; ср. *m. 'Abot* 2) и служило отражением особых отношений Израиля с Яхве (*Mek. Exod.* 23:13-18; *b. Hag.* 3a; *Pirque R. El.* 4; *S. Eli. Rab.* [28] 26; *S. Eli. Zut.* 21).

Согласно раввинистическим писаниям (речь идет о наиболее существенных из множества ссылок, особенно в трактате *Брахот*), любовь к Богу считалась чем-то более сильным, чем страх перед ним (*Sipre Deut.* 32; *b. Sotah* 31a; ср. *y. Sotah* 5:5 [I.A]). Декламировать Шема означало брать на себя иго царства небесного (*m. Ber.* 2:2; *t. Pesah.* 3 [2]:19; *y. Ber.* 2:1 [II.G-H]; *b. Pesah.* 56a; ср. *Tanḥ. Gen.* 12:1, 9), но если человек делал это, не надев филиakterии, его поступок приравнивали к лжесвидетельству (*b. Ber.* 14b).

Сознавая, что стих Втор. 6, 5 требовал деятельного отношения, они добавляли к этому трехчастному призыву повеления, касающиеся определенных действий (*m. Ber.* 9:5; *Sipre Deut.* 32 [ср. 41]; *Tg. Ps.-J.*; *b. Pesah.* 25a; *b. Yoma* 82a [ср. 86a]; *b. Sanh.* 74a): слова «всем сердцем твоим» относятся к человеческой склонности к добру и к злу, фраза «всю душу твою» означает требование любить Бога даже ценою жизни (*y. Ber.* 9:7, 14b; *b. Ber.* 61b), а выражение «всеми силами твоими» означает «всем, что тебе принадлежит» (это толкование засвидетельствовано ранее в Сир. [евр.] 7, 30-31; 1QS I, 11-12; CD-A 12:10; ср. *Tg. Onq.*; *Tg. Neof.*; см. также *Tg. Ezek.* 11:19-20; Деян. 5, 1-11).

Хотя это непосредственно и не относится к рассматриваемому нами здесь вопросу, учитывая ту роль, которую играют нечистые духи в Евангелии от Марка, стоит отметить предостережение в тексте, следующем сразу за Втор. 6, 10-19; законодатель предостерегает народ от опасности забыть и последовать иным богам, а в период Второго Храма считалось, что такие действия вдохновлены сатаной, или велиалом, и связаны с поклонением ему (ср., например, 1QS I, 16-18; *Ascen. Isa.* 2:2; Мф. 4, 1-11/Лк. 4, 1-13; см. Weinfeld 1991:355-56; Urbach 1979:472-75).

3. *Лев. 19, 18б в контексте.* Являясь частью более крупной единицы текста, которая касается обновления завета (Лев. 17 – 26), эта речь (Лев. 19, 1-37) призвана напомнить Израилью о том, что его жизнь должна служить отражением святости Яхве (Лев. 19, 1). В ней не найти четко выраженной структуры, но ее компоненты объединены призывом к святости, разъяснением Декалога и принципом любви к ближнему как к самому себе (Hartley 1992:310-12). Первое собрание законов (Лев. 19, 3-18) начинается с нескольких парадигматических заповедей, отражающих основы общественной и духовной жизни Израиля (Лев. 19, 3-8

[см. Hartley 1992:312-13]), а потом излагается наш текст, представляющий собой пять уставов, регулирующих отношения с ближними (Лев. 19, 9-18).

В тексте рассмотрен целый спектр социальных проблем, включая запрещение ложно клясться именем Яхве и, таким образом, попирает его славу перед другими, извращать правосудие в судах и замышлять убийство. Хотя о Лев. 19, 16а обычно говорят как о запрещении клеветать, рассматриваемая фраза может буквально переводиться как «действовать как торговец, или купец»<sup>60</sup>, что указывает на то, что нельзя действовать исключительно ради выгоды или поступать порочно и предательски (Иер. 6, 28; Иез. 22, 9; ср. *Sipra* 89а; см. Levine 1989:98). Однако риторический прием умножения числа лиц, в отношениях с которыми состоит адресат (товарищ, друг, люди, брат, соотечественник<sup>61</sup>), имеет целью заострить внимание на заключительном двустипии (Лев. 19, 17-18 [см. 1979 Wenham: 267]). В интересах правосудия и здоровых отношений израильтяне не должны ненавидеть друг друга в сердцах своих, но призваны обсуждать спорные случаи публично, чтобы выяснить, обоснована ли та или иная жалоба (Лев. 19, 17 [см. Hartley 1992:316]). Искать мести и «враждовать в сердце» так же запрещается; напротив, нужно любить (ср. 2 Пар. 19, 2 [см. Malamat 1990]) всякого израильтянина или пришельца, поселившегося в Израиле (Лев. 19, 34), с которыми человек связан общением, и помогать таковому, как если бы это был он сам. Человек по природе ищет блага себе самому, но теперь его воля должна быть направлена на то, чтобы делать добро и другим людям.

Наконец необходимо обратить внимание на следующее обстоятельство: то, что в этом тексте звучат требования богослужебного и этического характера, свидетельствует о необходимости уподобления всех сторон жизни Израиля образу святости и совершенства Яхве во всей целостности и полноте.

4. *Лев. 19, 18б в иудаизме.* Речь Иез. 22, 6-12, в которой осуждается Израиль и его князя, заимствует многое из Лев. 19 (Levine 1989:95), и иудейские учителя более позднего времени усматривали в ней толкование Декалога, из которого можно вывести большинство важнейших законов Торы (*Lev. Rab.* 24). Заповедь о любви к ближнему стала в иудаизме квинтэссенцией закона задолго до первого столетия (ср., например, *Jub.* 7:20; 36:7-8; CD-A VI, 20-21; 1QS I, 9-10; Филон Александрийский, *Spec. Laws* 2.53; *Доброд.* 15; *Abraham* 208; *T. Reub.* 6:9; *T. Jud.* 18:3; *T. Iss.* 5:2; 7:6; *T. Zeb.* 5:3; *T. Dan* 5:3; см. Berger 1972:143-68; см. также ссылки ниже). Равви Акива утверждал, что Лев. 19, 18 включает в себе весь закон (*Sipra* 200), а золотое правило равви Гиллеля гласит: «Что ненавистно тебе, того не делай ближнему своему» (*b. Šabb.* 31а; ср. *t. Pe'ah* 4:19; *Gen. Rab.* 24:7; интересно отметить, что эта заповедь также часто использовалась с целью уменьшить мучения осужденного при отправлении смертной казни [например, *b. Pesah.* 75а; *b. Ketub.* 37б; *b. Šotah* 8б], однако нельзя было избавлять идолопоклонника от наказания, ссылаясь на эту заповедь [*Sipre Deut.* 89]). Нелюбовь к ближнему в конечном счете приводит к убийству (*Sipre Deut.* 186/7; 235).

Но кто такой ближний? В Лев. 19, 18 под этим словом изначально подразумевались израильтяне и пришельцы, поселившиеся в Израиле (*T. Gad* 6:1), однако впослед-

<sup>60</sup> В Синодальном переводе: «переносчик». – Прим. перев.

<sup>61</sup> Речь идет о древнееврейском тексте. В Синодальном переводе отражены не все эти термины. – Прим. перев.

ствии одни толковали эту заповедь более узко (например, CD-A VI, 20-21; 1QS I, 9-10; ср. 1QS II, 24; V, 25; 1QM I, 1), в то время как другие считали, что под ее действие подпадают все люди (*Let. Aris.* 131; 228; Тов. 4, 15а; Филон Александрийский, *Hypothetica* 7.6; *T. Iss.* 5:2; *Mek. Exod.* 15:22-26; *T. Zeb.* 5:1).

Наконец, в свете конфликта, отраженного в Евангелии от Марка, следует обратить внимание на то, что 1QS V, 24-VI, 1, в духе Лев. 19, 17-18, требует, чтобы споры разрешались в правде, смирении и любви с почтением к человеку. Судебной тяжбе должно предшествовать официальное порицание виновного (CD-A IX, 2-8 [см. Kugel 1987]), а предъявлять обвинения без свидетелей, в гневе и ярости или с тем, чтобы опорочить человека, означало искать мести и проявлять ненависть, а значит, нарушать Лев. 19, 18 (4Q270 6 III, 17-18).

5. *Сочетание Втор. 6, 4-5 и Лев. 19, 18б в иудаизме.* Несмотря на то что Шема и заповедь любить ближнего явно не связаны между собой, они оказываются связанными в силу того, что и тот и другой текст чрезвычайно важен, чем объясняется факт соединения заповеди любви к Богу и заповеди любви к ближним, и эти два повеления могут трактоваться как отражение сути двух «скрижалей» закона (Lohmeier 1953:258). Эти две заповеди можно найти в нескольких текстах, хотя и без ссылок на Библию, а иногда они входят в пространные перечни заповедей, например, у Филона Александрийского, согласно которому любить только Бога или только людей означает быть добродетельным только наполовину (*Декалог* 109-110; *Spec. Laws* 1.299-300, 324; 2.63; *Abraham* 208; *Доброд.* 15), в псевдоэпиграфах (*Jub.* 36:7-8; *T. Iss.* 7:6; *T. Дан* 5:3; *T. Benj.* 3:3-5) и раввинистических писаниях (*Sipre Deut.* 323; *Sipra* 89b). *Седер Элияху Рабба* (28) 26, хотя и не дает явной ссылки на Лев. 19, проницательно интерпретирует Втор. 6, 5: согласно данному тексту, израильтяне должны поступать так, чтобы Яхве любили другие, видя, с какой любовью израильтяне относятся к ближним (*b. Yoma* 86a).

## ***В. Использование Втор. 6, 4; Лев. 19, 18б в Евангелии от Марка***

Хотя факт явного связывания Иисусом Евангелия от Марка этих двух важнейших текстов, судя по всему, не имеет параллелей в других текстах, подчеркивание двух обязанностей – верности единому истинному Богу и любви к ближнему, – отражено и в других источниках. Ответ Иисуса и сердечное принятие его иерусалимским книжником свидетельствует о том, что Иисус разделяет мнения лучших представителей своего поколения в понимании важнейших вопросов Торы. В свете крещения Иисуса это – Тора кроткого слуги, свет, на который уповают народы (см. комментарий на Ис. 42, 1 в Мк. 1, 11 выше).

Данный текст находится в конце повествования о спорах в Иерусалиме и как часть последнего учения Иисуса в столице он также несет особую смысловую нагрузку. И позднее Иисус будет говорить о своем мессианстве (Мк. 14, 64), но здесь впервые он, возлюбленный мессианский Сын Божий, который призван блюсти чистоту поклонения Израиля и храма и которого ученики должны слушать (Мк. 9, 7), властным словом своим определяет самую сущность Торы, по которой он жил (например, Мк. 1, 40-44; 3, 1-6; 7, 1-23). Жизнь самого Иисуса, в свете Втор. 6, предвосхищает более позднее

раввинистическое понятие о воплощении в жизнь упомянутого трехчастного призыва (например, *m. Ber.* 9:5). Иисус так же призвал своих учеников, ради царства Божьего, решительно бороться со своими человеческими слабостями (Мк. 9, 42-48), положить жизнь свою за него и за его евангелие (Мк. 8, 34-35), и почитать следование за ним выше всех земных ценностей (Мк. 10, 17-31). Говоря о себе так, Иисус претендует на преданность, какую более поздняя традиция предписывала оказывать только Богу. Говоря о Лев. 19, 18, следует отметить, что он искал блага всем, кто приходил к нему, включая язычников (хотя в некоторых случаях их вера должна была быть испытана [Мк. 7, 24-30]; см. Marcus 1999:468-69), даже если это означало преступить религиозные правила или традиции (например, Мк. 3, 1-6; ср. Мк. 7, 1-4). Так же должны были поступать и ученики, которых он предостерег об опасности давать повод к преткновению малых или отвергать тех, кто носит имя Иисуса.

Удивительный комментарий книжника к словам Иисуса переключается с этими призывами, затрагивая важную библейскую истину о том, что подлинная и искренняя любовь к единому истинному Богу (ср. Втор. 4, 35) и любовь к ближнему намного важнее всяких жертвоприношений (например, 1 Цар. 15, 22; Ос. 6, 6; ср. Пс. 39, 7; 50, 18; Ис. 1, 10-17; Иер. 6, 19-20; 7, 22-23; Ам. 5, 22; Мих. 6, 6-8; *ʿAbot R. Nat.* 4:2; *b. Sukkah* 49b; *Deut. Rab.* 5, 15). Возможно, именно эта истина лежит в основе представления Кумранского сообщества о том, что исполнение этих заповедей служит лучшим искуплением греха, чем всеожожения и жертвы, ибо эти заповеди воплощают в себе божественную волю (1QS IX, 3-4; также Мессия в 4Q226 10 I, 13 [так Baumgarten 1990; 1999]). Исходя из допущения, что эти различные попытки выразить самую суть Торы никогда не имели целью обесмыслить жертвоприношения (согласно *m. ʿAbot* 1:2, мир покоится на трех вещах: законе, жертвоприношении и проявлениях любви; ср. *b. Sukkah* 49b), в контексте Евангелия от Марка ответ книжника оттеняет намеки в учении Иисуса на то, что храмовое богослужение, возможно, вскоре прекратится (см. С. А. Evans 2001b:262).

Более широкий контекст этого отрывка, в которой отражена враждебность противников Иисуса, высвечивает динамику иного рода, динамику отрицательную. Поскольку Иисус говорит во имя Божье, враждебность вождей по отношению к нему означает то, что они не любят Бога (ср. Ин. 5, 42-43; 8, 42). Этот отрывок заканчивается тем, что Иисус обличает книжников и рассказывает о бедной вдове, и все это составляет последнее осуждение бесплодного дерева, ибо те, символом кого оно является, не любили своих ближних (Мк. 12, 38-40).

Во Втор. 6, 13 Израиль, пребывавший в земле обетованной, получил предостережение о том, что должен клясться одним только Яхве, и причем в искренности сердца. Но как в важнейшем тексте Ис. 48, 1-2 слепой и глухой Израиль клялся ложно, так и в Евангелии от Марка (например, Мк. 3, 29; 7, 6-8; 9, 12-13; 11, 17), чем объясняется то, что Иисус предостерегает людей об опасности хулы на Духа (ведь искушая его и соблазняясь о нем, они становятся на сторону Велиала), а также то, что он понимает собственную смерть как *ʿāsām* (Мк. 10, 45). Кроме того, явно нарушая заповеди Лев. 19, 17-18 о подражании святости Бога, вожди Израиля продолжают враждовать в сердцах своих и строить козни Иисусу, хотя в открытом споре он вновь и вновь доказал, что невиновен.



Согласно Марку, этот одинокий книжник показывает, как должны мыслить и поступать учителя Израиля, однако ситуация становится все более и более напряженной. Противники Иисуса высказали сомнение относительно его власти возвестить о разрушении храма, но ответ Иисуса свидетельствует о правоверности его взглядов и даже более того (Gundry 1993:713). Его право быть учителем Израиля несомненно.

### **Г. Богословское значение**

С точки зрения христологии, в этих двух заповедях Иисус выражает саму суть Торы, которую он воплощает в своей жизни и смерти. Далее, если трехчастный призыв более поздних раввинистических писаний отражает ранние традиции, то ретроспективно требования Иисуса, обращенные к его ученикам, по-видимому, указывают на то, что он говорил о себе как о равном Богу. В экклезиологическом смысле эти заповеди – также новая Тора, по которой должны жить его последователи, призванные нести крест (ср. Мф. 7, 12; 1 Кор. 16, 22; Гал. 5, 14).

– Мк. 12, 36 –

### **А. Контекст НЗ. Давидов Сын, Давидов Господь**

Отразив нападки врагов и получив искреннее одобрение, Иисус идет в наступление, задавая свой замысловатый, даже загадочный вопрос. Его слова организованы хиастически – в центре конструкции находится цитата, Пс. 109, 1 (109, 1 LXX) (Marcus 1992:130), – и, исходя из убеждения, что Давид говорит пророчески (употребление слова *ně'ut* характерно для пророческих речей; ср. 2 Цар. 23, 2; 11Q5 XXVII, 4-11; *b. Sukkah* 25a; также Деян. 1, 16), он ставит под сомнение правильность понятия книжников о Мессии. Не считая замены слова «подножие» LXX на предлог «под»<sup>62</sup> и изъятия артикля перед первым *kyrios*, цитата следует LXX. Хотя в LXX используется слово *kyrios* в отношении и говорящего, и того, о ком говорится (в евр. тексте употреблены слова *yhwh* и *'ādôn*), в синтаксисе различие сохраняется.

### **Б. Пс. 109, 1 в контексте**

Завершая небольшое собрание псалмов, приписываемых Давиду (Пс. 107 – 109), составляющих пятую книгу псалмов, Пс. 109 (109 LXX) является царским псалмом (см. Allen 1983:83-83; Kraus 1986:111). Большинство современных ученых придерживаются мнения, что адресат – либо Давид, либо его царственные потомки, и, возможно, в псалме речь идет о воцелении на престол. Композиция и содержание текста указывают на то, что Пс. 109 представляет собой новую интерпретацию Пс. 2 (Zenger 1998:90). В обоих текстах говорится о покорении народов (Пс. 2, 1-3.8-12; 109, 1-2), уничтожении

<sup>62</sup> В Синодальном переводе эта замена не отражена: и в Пс. 109, 1, и в Мк. 12, 36 употреблено выражение «подножие». – Прим. перев.

врагов Израиля (Пс. 2, 9; 109, 5-6) и гнев Яхве на непокорных царей (Пс. 2, 5а; 109, 5). Победа несомненна и в том и в другом псалме, потому что царь из рода Давида участвует во вселенском владычестве Яхве, оставаясь при этом в подчинении у него, будь то как сын (Пс. 2, 7; ср. Пс. 109, 3 LXX: *exegennēsa se*) или как тот, кто восседает одесную Яхве (Пс. 109, 1; ср. *Midr. Ps. 2:7*).

В Псалме 109, однако, более отчетливо выражены некоторые важные идеи. Образ царя, восседающего одесную Яхве, более явно, чем образ сына Пс. 2, 7, свидетельствует о величии, максимально возможной власти и чести, исключаяющей только узурпацию (ср., например, 1 Пар. 28, 5; 29, 23; 2 Пар. 9, 8), а потому благословению (ср. Быт. 48, 13-14) и участию во владычестве (Исх. 15, 6; Пс. 79, 18; 97, 1) и праведности (Пс. 47, 11). В Пс. 2 народы совещаются против помазанника Господня, тогда как в Пс. 109 они окружают его («среди врагов Твоих» [Пс. 109, 2]). В Пс. 2 Яхве призывает царя просить, чтобы он даровал ему народы в наследие (Пс. 2, 8), тогда как в Пс. 109 царь восседает, а Бог в это время подвизается за него (Пс. 109, 1; ср. Пс. 109, 5-6). Последнее – достаточно известный мотив священной войны (например, Исх. 14, 13; 2 Пар. 20, 17; ср. Ис. 7, 4-9), и именно в этом заключается залог Давидовых побед (2 Цар. 5, 10.17-25; 8, 6.14). Очевидно, народы пренебрегли предостережением, прозвучавшим в Пс. 2, и не покорились помазаннику Божьему, чем объясняется внушающее ужас следствие вмешательства Яхве в Пс. 109, 5-6: со-

крушенные головы и наполненная трупами земля (ср. заключение Ис. 66, 24).

**Мк. 12, 36**

... αὐτὸς Δαυὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου, Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθροὺς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου.

Ибо сам Давид сказал Духом Святым: сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих.

**МТ Пс. 110, 1**

נ נאם יהוה לאדני שב לימיני עד-אשית אִיבִיךָ  
הַדָּם לְרַגְלֶיךָ

**LXX Пс. 109, 1**

...εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθροὺς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.

**СП Пс. 109, 1**

Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих.

Примечательно то, что в Пс. 109, 4 царь из рода Давида именуется особым образом – он назван священником согласно или благодаря<sup>63</sup> Мелхиседеку (выражение *‘al-dibrāfi* тяжело перевести однозначно; ср. LXX: *kata tēn taxin*). Упомянутый в ВЗ, кроме этого текста, только в Быт. 14, 18-20 (ср. Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 1.180; Филон Александрийский, *Alleg. Interp.* 3.79-82), Мелхиседек был священником Бога Всевышнего, чье превосходство Аврам признал в том, что благословился им и отдал ему десятину. Выгеснив священников-царей иевусеев, цари из рода Давида отправляли различные священнические обязанности (Rooke 1998; Day 1998:73-75). Так, Давид, облаченный в священнический льняной ефод, внес ковчег в Иерусалим (2 Цар. 6, 14-15) и принес жертву (2 Цар. 6, 13.17-18; 24, 25;

<sup>63</sup> В Синодальном переводе: «по чину». – Прим. перев.

ср. Соломон [например, 3 Цар. 3, 4.15; 8, 5.62-64; 9, 25), а согрешив, он, подобно первосвященнику, сделал виновным весь народ (2 Цар. 24; ср. Лев. 4, 3). Звучащее обетование заставляет вспомнить об этом дарованном свыше наследии и возвещает о его восстановлении (ср. Иер. 30, 21; см. Jones 1992:381-83).

### ***В. Пс. 109, 1 в иудаизме***

Особая трактовка идеи возвеличения в Пс. 109, вероятно, оказала влияние на два других текста, которые, как мы уже видели, интерпретировались эсхатологически: (1) возвеличение в Ис. 52, 13 покорного Страдающего Раба, образ которого Таргум трактовал в мессианском смысле, но не упоминал о страдании, который вознесется и возвеличится, каковые определения в Книге Исаии прилагаются только к Богу (например, Ис. 6, 1; 14, 13-14; 33, 10); и (2) возвеличение сына человеческого в Дан. 7, 13, который вместе со святыми будет увенчан вечным владычеством и славой, каковые определения, опять-таки, обычно прилагаются к Яхве (*Ezek. Trag.* 68-69 пишет о Моисее, восседающем на высоком престоле, но без ссылки на Пс. 109; см. Hay 1973:26; Hengel 1995:180-84).

Вероятно, по причине того что в Пс. 109 говорится о восседании царя из рода Давида на престоле Божьем, ссылки на него встречаются нечасто в литературе междузаветного периода (Hengel 1995:179; Hay 1973). Соединение в нем царского и священнического мотивов, возможно, послужила идейной подоплекой попыток преуспевших в военном отношении священнического рода Хасмонеев узаконить слияние священнического и царского достоинств (например, 1 Мак. 14, 41; *T. Mos.* 6:1; *Jub.* 32:1; ср. Пс. 109, 4; *T. Levi* 8:3, 14; см. Hay 1973:25).

В Свитках Мертвого моря 11Q13 описано возвращение Мелхиседека в конце дней (II, 4), дабы под его водительством совершалось избавление Израиля в новом исходе (Ис. 61, 1). Совершая искупление общины, он освободит людей от грехов их (II, 6-8), изольет возмездие Божье на Велиала и его духов (II, 13), освободит его пленников, положит начало державному владычеству Бога (Ис. 52, 7 в II, 16, 24) и будет вознесен в присутствии Бога (II, 9-11). Считалось, что Мелхиседек – ангельское существо, но, возможно, он человек и мессианское лицо (Rainbow 1997). Хотя это и спорный вопрос, вполне вероятно, что на этот кумранский текст оказал влияние Пс. 109 (Rainbow 1997:184; Marcus 1992:133). Точно так же 4Q491c 1, 11, очевидно, заимствует образы Пс. 109, давая описание лица, которое после победы и оправдания священнического сообщества в эсхатологической битве восходит на престол и пребывает среди богов.

Книга Подобий *1En.* (главы 37–71), написанная, очевидно, в первом столетии, тоже отражает влияние Пс. 109: в ней «Избранный», так же характеризуемый с помощью выражений, использованных при создании образов Исаина раба и Даниилова сына человеческого, восседает на престоле Божьем в конце дней (*1 En.* 51:3; 55:4; 61:8; 62:2 [см. Black 1992; VanderKam 1992]). Немногим позднее равви Акиву укоряли в осквернении божественного присутствия, потому что он усматривал в Дан. 7, 9 два престола – один для Бога и один для Давида (*b. Hag.* 14a; *b. Sanh.* 38b; ср. также *Хей-халот Раббати*, где Давид получает сияющий венец и огненный престол подле Бога

[Hengel 1995:195]), – опять-таки, эти мотивы, вероятно, обязаны своим появлением в тексте влиянием Пс. 109 (но ср. *Midr. Ps.* 18:29; см. Juell 1988:138).

*T. Job* 33:3 содержит аллюзию на Пс. 109, 1: праведный, но страдающий Иов оправдывает себя, указывая на то, что его престол пребывает одесную Бога. *T. Levi* говорит о новом священнике, который будет разуметь слово Бога (*T. Levi* 18:2), и звезда его взойдет на небесах, как царь (*T. Levi* 18:3; ср. Пс. 109, 3); у него не будет преемника (*T. Levi* 18:8; ср. Пс. 109, 4), и он свяжет Велиара и даст детям своим власть попирать злых духов (*T. Levi* 18:12; ср. Пс. 109, 1; с христианскими вставками *T. Levi* 18:6-7, 9). В *Mek. Exod.* 15:7-8 дана ссылка на Пс. 109, 1-4, чтобы описать, как Яхве восстает на врагов своих.

Таргум интерпретирует псалом эсхатологически: Давид поставлен вождем грядущего века в силу праведности, каковую он стяжал (*Tg. Ps.* 110:4). В более поздних раввинистических писаниях Бог побеждает царей, как в Быт. 14, в то время как Авраам сидит одесную него (*b. Sanh.* 108b; ср. *Midr. Ps.* 110:4; *Tanh. Gen.* 3:17; 4:3), а в *b. Sukkah* 52b Мелхиседек возвращается в мессианскую эпоху.

В *Midr. Ps.* 18:29 Мессия восседает по правую сторону Бога, а Авраам – по левую (ссылка на Пс. 109, 1.5; ср. Пс. 109, 2, который в *Gen. Rab.* 85:9 и *Num. Rab.* 18:23 отнесен к Мессии). *Midr. Ps.* 2:9 (на Пс. 2, 7), ссылаясь на Пс. 109, 1, Ис. 52, 13 и Дан. 7, 13-14, свидетельствует, что дети Израиля – сыны. Давид, по многим благодеяниям его, восседает одесную присутствия Божьего (*S. Eli. Rab.* 18).

Словом, Пс. 109, очевидно, послужил источником двум направлениям мысли: идее совмещения священнического и царского достоинства в одном лице (Хасмонеи; 11Q13) и идее высшего эсхатологического возвеличения, прежде всего мессианского лица, или сына человеческого – часто после претерпения страдания от рук противников его и Бога (ср., например, Ис. 52; Дан. 7).

### Г. Использование Пс. 109, 1 в Евангелии от Марка

Было высказано суждение о том, что Иисус отверг распространенное в народе мнение, что Христос будет сыном Давида (например, P. J. Achtemeier 1978; ср. Chilton 1982). Однако то, что до сего момента Марк пользовался различными мессианскими текстами ВЗ и что в текстах, связанных с пришествием Иисуса в Иерусалим (Мк. 10, 47-48; 11, 10) он сосредоточил множество утверждений касательно мессии из рода Давида, убеждают нас в обратном (Marcus 1992:151-52; C. A. Evans 2001b:274-75). И дело также не просто в том, что Иисус Евангелия от Марка трактует мессианство не так, как понимал его Израиль. Это уже и так вполне ясно. Заданный им вопрос имеет такой смысл: правы ли книжники, считая Мессию только сыном Давидовым (ср. *Pss. Sol.* 17:21; *b. Sanh.* 98a), тогда как сам Давид, говоря Духом, называет его Господом (C. A. Evans 2001b:274-75; *pothen* не обязательно подразумевает отрицание и часто используется тогда, когда речь идет о неясных и странных обстоятельствах, требующих объяснения [R. E. Watts 2000:287]).

Хотя вопрос формы здесь налицо, – Писания нигде не именуют Мессию Сыном Давида, тогда как в Пс. 2, истолкованном в мессианском смысле, Бог называет его *своим* Сыном (ср. Gundry 1993:723), – на самом деле вопрос состоит вот в чем: как следует понимать

утверждение о том, что Мессия – Господь Давида? А говоря о Евангелии от Марка, что означает, в свете использования Пс. 2 в текстах о крещении Иисуса и преображении, а также – ранее упомянутых параллелей между Пс. 2 и Пс. 109, что Иисус сын (Бога)?

Подобно тому как Ис. 52, 13 – 53, 12, Дан. 7, 9-14, 11Q13, *1 En.* и равви Акива очерчивают траекторию возвеличения, имеющую своим истоком Пс. 109, многое в Евангелии от Марка, как мы видели, указывает на то, что Иисус действительно намного больше, чем просто человек, потомок Давида (Marcus 1988:136-37). Иисус Евангелия от Марка уже отождествил себя с превознесенными лицами Дан. 7 и Ис. 52 – 53 (например, Мк. 2, 10.28; 8, 38; 10, 45; 14, 62), а оба эти текста в иудейской традиции связаны с Пс. 109. Но Марков Иисус превосходнее даже небесных лиц литературы междузаветного времени. Составная цитата, в которой в самом начале Евангелия возведен новый исход, указывает не на мессианское лицо, но самого Бога, таинственным образом пребывающего среди своего народа. Таким образом, Иисус осуществляет власть, принадлежащую одному только Богу, возвещая прощение греха (Мк. 2, 5-7), запрещая морю, а затем идя по волнам его (Мк. 4, 39-41; 6, 49-52) и повелевая больным исцелиться вместо того, чтобы просить об их исцелении; поэтому не удивительно, что вопли отступивших бесов свидетельствовали, что он не просто человек, пусть даже и облеченный мессианской властью (ср. 11Q13; *T. Levi* 18). Как утверждал книжник в предшествующей перикопе, есть лишь один Бог (и одна власть на небесах) (ср. использование Втор. 6, 4 в синагоге [Segal 1977:139; Marcus 1992:145]). Поразительно то, что Иисус только что ответил на вопрос доброго книжника, возвестив, что Господь Бог наш есть Господь единый (Мк. 12, 29). Что это могло бы означать для самого Иисуса Евангелия от Марка, если сразу после этого он обратил внимание на тот факт, что Давид назвал Мессию Господом?

Подобным образом поступки Иисуса и возведение им Торы в храме свидетельствуют о том, что он обладает высшей властью над чистотой богослужения Израиля. Если это так, то цитата указывает не только на священническую власть Иисуса, но также на то, что эта власть, в силу связи ее с образом Мелхиседека, заменяет собой власть служителей земного храма (ср. *T. Levi* 18; Евр. 7).

Наконец, если бы вопрос касался только природы мессианской идентичности Иисуса, то первой строфы Пс. 109, 1 было бы достаточно. Однако прибавленное обетование Яхве соделать врагов его подножием ног его делает картину их поражения еще более мрачной и более явной: враги Иисуса – враги Бога, и им уготована погибель.

Согласно Марку, Пс. 117 в эпизоде вхождения Иисуса в Иерусалим служит отчасти песнью хвалы, в которой воспеваются его победы над бесовскими полчищами (ср. 11Q13 П, 13). Как и предостерегал псалмопевец в Пс. 2, Господь послал свой могущественный жезл с Сиона (Пс. 109, 2), но, как это ни парадоксально, на тех, кто пребывал в Сионе, – силою, действовавшей в Иисусе, заставив умолкнуть вождей Израиля (Мк. 12, 34б) (см. Marcus 1992:135). Знаменательно то, что эта часть Пс. 109 подкрепляет идею притчи о злых виноградарях: те, кто отказался благословить Иисуса из дома Божьего и вместо этого замыслил убить его, будут сокрушены и положены в подножие ног его самим Яхве.

В крещении и преображении Марков Иисус был назван Сыном Божьим, но свидетелями этого откровения были немногие. Однако так же, как Пс. 109 и его траектории представляют собой разработку тем и идей Пс. 2, по мере того как повествование Марка приближается к своей кульминации, Иисус открыто выступает против книжников, обличая их в ошибочности их мессианских ожиданий. Иисус не может быть просто мессианским сыном Давида;

он также превознесенный Господь Давида, Сын Божий, который, как свидетельствует о том рассказ Марка о деяниях его необычайной и сверхъестественной власти, восседает одесную Бога, являясь причастником его благословения, власти и праведности. Кроме того, Бог устроит так, что он будет господствовать среди врагов своих, сокрушит царей в день гнева его и, если потребуется, их твердыню – храм (гл. 13; ср. Иер. 7, 11 в Мк. 11, 17б). Чем это обернется, скоро станет явным, когда в последний момент столкновения с врагами Марков Иисус вновь обратится к Пс. 109, 1.

#### *Д. Богословское значение*

Главное в тексте – его христология. Иисус не может быть просто человеком, пусть и облеченным мессианским достоинством. И его действия, какими они представлены в Евангелии от Марка, не могут быть действиями ангельского существа, пусть и превознесенного до небес, – только Яхве прощает грехи и властвует над морем. Говоря об экклезиологии, необходимо отметить: учитывая, что воссозданный Израиль собирается во имя Иисуса, самое явное предостережение, прозвучавшее до настоящего времени, указывает на то, что в эсхатологическом плане нераскаянному народу и его вождям не уйти от суда Божьего.

– Мк. 13, 14 –

#### *А. Контекст НЗ. Мерзость запустения*

Сразу после нескольких ожесточенных столкновений с противниками Иисус произносит речь, в которой ясно звучит мысль о том, что храм ожидает печальная участь. Эту речь Иисуса из 13-й главы Марка многие ученые характеризуют как апокалиптическую, и действительно, она строго выдержана в пророческой традиции, поскольку Иисус возвещает о том, что «не пройдет род сей», как храм будет разрушен, (Мк. 13, 30). Поскольку непокорные вожди отвергли камень Божий, ни один камень земного храма не останется на другом (Мк. 13, 2). Хотя пространный характер речи отражает серьезность вопроса – и это не удивительно, учитывая центральное место, которое занимает храм в Священных Писаниях и духовном самосознании Израиля, – Иисус прежде всего заботится о подготовке и «неразрушимости» своих последователей. (В этой главе множество аллюзий на ВЗ [см. Hartman 1966:156-57; Dyer 1998:101-15; N. T. Wright 1996:339-65]. Рамки данного исследования не позволяют проанализировать все эти тексты, поэтому я ограничусь рассмотрением цитат и некоторых наиболее явных аллюзий).

Сначала оставив без ответа вопрос учеников относительно того, когда это произойдет, Иисус предостерегает их о грядущем обольщении и гонениях (Мк. 13, 3-13). Это, однако, всего лишь предвестие великой скорби, которая сама по себе является знаменем гибели храма посреди бедствий (Мк. 13, 14-23). По моему мнению, в этих стихах описаны ужасные события, непосредственно предшествовавшие этому разрушению во время первого восстания в 70 г. н. э. (France 2002:519; N. T. Wright 1996:339-65;

но см. Beasley-Murray 1993:407-8). Чтобы избежать бедствия, ученикам нужно будет увидеть «мерзость запустения», стоящую там, где ей<sup>64</sup> не должно быть (Мк. 13, 14). Само это выражение, *to bdelygma tēs erēmōseōs* можно найти в Дан. 12, 11 LXX, тогда как выражение *bdelygma erēmōseōs* употреблено в Дан. 11, 31 (также Дан. 12, 11 Феодотион), а *bdelygma tōn erēmōseōn* фигурирует в Дан. 9, 27 (LXX; Феодотион; ср. *hē hamartia erēmōseōs* [Дан. 8, 13 LXX; Феодотион]). Все эти выражения являются переводами еврейского *šiqqūs šōtēm*: «отвратительная вещь [обычно определение, прилагаемое к идолам], которая опустошает (или, возможно, устрашает)» (France 2002: 523), хотя контекст Евангелия от Марка указывает на то, что первый вариант перевода предпочтительнее.

### Б. Мерзость запустения в ВЗ

Существует единое мнение о том, что все четыре упомянутых стиха из Книги Даниила (включая Дан. 8, 13) касаются действий «небольшого рога» (Дан. 8, 9), Антиоха Епифана, который в 167 г. до н. э. «поверг истину на землю», уничтожив свитки Торы (Дан. 8, 12), отменил ежедневную жертву и поставил мерзость запустения (ср. 1 Мак. 1, 54; 6, 7; 2 Мак. 6, 1-5). Это выражение, как полагают, является насмешкой, основанной на использовании сходно звучащего выражения «Господь Небес» (*ba'alsōtēm*), сирийского аналога Зевса Олимпийского, которому Селевкиды посвятили храм (2 Мак. 6, 2 [см. Goldingay 1989:212]), но на самом деле неизвестно, о ком идет речь, поскольку в тексте говорится об изображении (ср. 1 Мак. 1, 54; см. Lascosque 1979:199), или об алтаре для языческого жертвоприношения (Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 12.253; ср. 2 Мак. 6, 5; 1 Мак. 1, 59), или о самих жертвах (Lust 2001), или о священных камнях (ср. 1 Мак. 4, 43). Как бы то ни было, данное событие неизгладимо запечатлелось в иудейском сознании, и это

#### Мк. 13, 14

Ὅταν δὲ ἴδῃτε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ, ὁ ἀναγινώσκων νοεῖται, τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη.

Когда же увидите мерзость запустения, реченную пророком Даниилом, стоящую, где не должно, - читающий да разумеет, - тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы.

МТ Дан. 9, 27; 11, 31; 12, 11

ממש ריש

Дан. 8, 13; 9, 27; 11, 31; 12, 11

ממש

#### LXX Дан. 8, 13

...καὶ ἤκουον ἐτέρου ἀγίου λαλοῦντος καὶ εἶπεν ὁ ἕτερος τῷ φελμουни τῷ λαλοῦντι ἕως τίνος τὸ ὄραμα στήσεται καὶ ἡ θυσία ἡ ἀρθείσα καὶ ἡ ἁμαρτία ἐρημώσεως ἡ δοθείσα καὶ τὰ ἅγια ἐρημωθήσεται εἰς καταπάτημα.

Дан. 9, 27; 11, 31; 12, 11

βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων

Дан. 8, 13; 9, 27; 11, 31; 12, 11

ἐρημώσεως

СП Дан. 8, 13 (см. также Дан. 9, 27; 11, 31; 12, 11)

И услышал я одного святого говорящего, и сказал этот святой кому-то, вопрошавшему: 'на сколько времени простирается это видение о ежедневной жертве и об опустошительном нечестии, когда святыня и воинство будут попираемы?'

<sup>64</sup> У автора: "it/he" (оно, или он). – Прим. перев.

выражение «стало символическим обозначением неописуемого оскорбления святости дома Божьего и самого Бога» (С. А. Evans 2001b:318).

Важный экзегетический вопрос касается Дан. 8, 12, где это опустошение происходит в непокорности, или из-за непокорности (*bēpāsa*<sup>65</sup>). Дж. Голдингей и Дж. Коллинз читают «в (акте) противления» (т. е., Антиохова), потому что Даниил нигде явно не относит бедствие, о котором говорит, на счет преступлений Израиля. Как ни странно, хотя оба автора черпают много сведений из 1 – 2 Мак., ни один из них не упоминает в данной связи 1 Мак. 1, 11-15.43, а Коллинз просто ссылается на 2 Мак. 7, 18 (но не на 2 Мак. 7, 32), где недвусмысленно сказано о виновности склонного к идолопоклонству Израиля. Кроме того, Дан. 9, 20-27 («непокорность»<sup>65</sup> [Дан. 9, 24]; ср. Лев. 26, 27-45), Дан. 11, 30-35 и Дан. 12, 10 указывают на то, что одной из причин бедствий действительно был грех Израиля (ср. *Tanḥ. Gen.* 1:23), даже если в центре внимания текста Даниила – Антиохово нечестие (Porteous 1965:141; Fishbane 1988:487-90; Lucas 2002:241-42, 250-52).

В этой связи следует отметить, что соединение двух данных словосочетаний (*šqs/bdehlygma* и *šmm/erēmōsis*) и связанных понятий было уже свершившимся фактом (см. Ford 1979:155-56). В эпилоге Кодекса Святости отрывок Лев. 26, 30-33, аллюзия на который есть в Дан. 9 (Fishbane 1988:487-90), предостерегает, что земля Израиля и святилища придут в запустение, если Израиль нарушит завет и впадет в идолопоклонство. В своей известной Храмовой Проповеди Иеремия говорит, что идолопоклоннические мерзости Израиля оскверняют дом самого Яхве, что приведет к его опустошению, как случилось с Силомом (Иер. 7, 30-34; ср. Иер. 9, 10-14; 13, 24-27). Иезекииль также говорит о том, что мерзостное идолопоклонство Израиля оскверняет святилище и приведет к опустошению земли (Иез. 5, 9-14; 6, 4-14; 33, 27-29). Этим объясняется печальное заключение 2-й Книги Паралипоменон: несмотря на то что Яхве являл сострадание Израилю, не переставая посылать к народу своих пророков (ср. Мк. 12, 1-9), все первосвященники и простые израильтяне закоснели в своих мерзостях, оскверняя его дом и приближая тем самым день разрушения храма и опустошения земли (2 Пар. 36, 14-21; ср. 4 Цар. 21, 2-13).

### ***В. Мерзость запустения в иудаизме***

Как мы отметили выше, согласно рассказу 1 Мак. 1, 54 о прекращении ежедневной жертвы, мерзость запустения – это altarь (1 Мак. 1, 59). В *Tanḥ. Gen.* 1:23, запустение<sup>66</sup> Дан. 8, 13 происходит из-за грехов Израиля, а согласно *b. Ta'an.* 28b мерзость запустения Дан. 12, 11 состояла из двух идолов (ср. *m. Ta'an.* 4:6; см. Gaston 1970:24).

### ***Г. Использование выражения «мерзость запустения» в Евангелии от Марка***

Все исследователи едины во мнении, что Иисус предостерегает о том, что в храме совершится святотатство, подобное описанному в Книге Даниила, и это будет означать, что

<sup>65</sup> В Синодальном переводе: «преступление». – Прим. перев.

<sup>66</sup> В Синодальном переводе используется словосочетание «опустошительное нечестие». – Прим. перев.



ученикам представилась последняя возможность спасти свою жизнь бегством. Но в чем именно будет заключаться это святотатство, ясно не вполне. Было предложено несколько вариантов (например, знамена империи, изображение Калигулы, незаконное поставление первосвященника из zelотов, вхождение в храм Тита, языческая статуя, обожествленный человек, монеты империи [ср. 2 Фес. 2, 3-4]). Все эти идеи неудачны, потому что всего этого не произошло, или имели место раньше либо позже и не привели к опустошению храма (например, С. А. Evans 2001b:318-19).

Но, быть может, попытки с детальной точностью установить, что является мерзостью запустения, необоснованны. В Мк. 13 речь идет об историческом событии, однако при этом используются общие места пророческих речей. Как и в других подобных текстах, написанных пророческим языком, главное – это значение события, а не точное его описание (N. T. Wright 1996:339-65; Gundry 1993:754-800; С. А. Evans [2001b:320], трактовка которого излишне конкретизированная и который полагает, что пророчество пока еще не исполнилось). Кроме того, слова Марка «читающий да разумеет», его единственное подобное наставление, и необычное соединение причастия мужского рода *hestēkota* с *td bdeylgma* среднего рода указывают на то, что в тексте есть некий важный нюанс, особенно если выражение «мерзость» также является общим местом пророческих книг. Таким образом, возможно, эти слова указывают на единичное действие или отдельного человека, однако они могут (как в вышеупомянутых текстах ВЗ) относиться к ряду взаимосвязанных событий, касающихся идолопоклонства, – событий, в которых участвует несколько человек и совершается несколько действий, приводящих к Данииловой «мерзости», хотя не обязательно, чтобы это во всех отношениях соответствовало описанному в исходном тексте.

Кроме того, в Евангелии от Марка, как и у пророков, непокорность Израиля, воплощением которой являются вожди народа и которая охарактеризована с помощью метафор идолопоклонства (например, слепота, глухота [Мк. 4, 12]) приводит к тому, что Иисус наконец возвещает о разрушении храма (Мк. 11, 17). Не удивительно, что Иисус цитирует Храмовую Проповедь Иеремии, которая явно связывает приближающееся опустошение святилища (Иер. 7, 32-34; ср. Мк. 13, 17-19) с мерзостями Израиля. Связь с книгой Даниила возникает вследствие реинтерпретации (см. Daube 1956:325-29, 418-37). На сей раз это не Антиох, но, как ни парадоксально, непокорные вожди Израиля (будь то первосвященники, старейшины и (или) zelоты), чья идолопоклонническая слепота толкает их на то, чтобы вести брань с людьми Бога и убить Сына Человеческого, и чьи действия, как это ни ужасно, уподоблены мерзостям небольшого рога (ср. Притч. 21, 27). Таким образом, вожди народа, отвергнув Иисуса, сами того не подозревая, стали виновниками вереницы весьма печальных событий (ср. иронический комментарий в Ин. 11, 48).

Согласно этой трактовке, мерзость, о которой предостерегает Иисус, вероятно, представляет собой то, что началось со злоупотреблений и проявлений непокорности, свидетелем которых был он сам (см. Иер. 7, 11, ср. Иер. 7, 10; 8, 12 в Мк. 11, 17 выше) и достигло своего страшного апогея в захвате храма zelотами с последующими ужасами (ср. Иосиф Флавий, *Иуд. война* 4.150-167, 196-207, 388; см. Lane 1974:469; France 2002:525; возможно, Марк употребляет причастие мужского рода, чтобы указать на то, что осквернение было осуществлено человеком, но не употребляет формы множественного числа в указанном выражении, чтобы сохранить связь с текстом Даниила).

Здесь также могут быть некоторые нюансы смысла, не заметные при поверхностном рассмотрении. Если сам Иисус – краеугольный камень нового храма Божьего, то его распятие, безусловно, является актом ужасающего осквернения храма (Мк. 14, 58). Таким образом, разорванная завеса в смерти Иисуса служит пророческим знамением того, что храм также, по сути, мертв. Поскольку люди изгнали присутствие Божье в лице Иисуса, Бог показывает, что он так же отринул свой дом и Иерусалим, что обернется захватом храма зелотами, и те, кто имеет очи, чтобы видеть, узрит это.

#### *Д. Богословское значение*

Говоря об эсхатологии текста, необходимо отметить: Иисус возвещает, что вместо того, чтобы исполнились славные Исаиины чаяния, Иерусалим ожидает будущее, еще более мрачное, чем даже темные дни «небольшого рога». Мало того, непокорные вожди Израиля сами навлекли это на себя. Для Иисуса их мерзости столь же ужасны, как и худшее, что могло произойти в истории Израиля, – идолопоклонническое осквернение храма Антиохом. Хотя такие утверждения могут казаться крайними, на самом деле они служат дополнением высокой христологии Марка. Как иначе можно было говорить о результате деяний тех, кто убил Сына Человеческого Дан. 7, в котором пребывал сам Яхве?

– Мк. 13, 24-25 –

#### *А. Контекст НЗ. Конец века*

Описав ужасные бедствия, за которыми последует разрушение храма, Иисус наконец говорит об этом (Gundry 1993:754). Каким и должен быть рассказ о столь знаменательном событии, по своему монументальному стилю он напоминает пророческие книги Писаний Израиля, и в него вплетено множество аллюзий на общие места этих текстов. Мк. 13, 24б насыщен пророческими образами и перекликается со многими текстами (Иез. 32, 7; Иоил. 2, 10.31; 3, 15; Мал. 8, 9), но ближайшая его параллель – Ис. 13, 10 LXX. Источник Мк. 13, 25а установить сложнее, но обычно данный текст возводят к Ис. 34, 4 LXX, единственному тексту ВЗ, где говорится о падении звезд в контексте суда.

#### *Б. Составная цитата*

1. *Ис. 13, 10 в контексте.* Собрание пророчеств о народах призвано не столько обличить народы или подтвердить, что Израиль будет спасен, сколько объяснить Израилю смысл различных событий во свидетельство высшего владычества Яхве над делами мирового масштаба (Childs 2001:114) и, в частности, над человеческими помышлениями (С. R. Seitz 1993:122). Хотя ученые спорят о деталях исторического контекста пространного главного пророчества (см. Erlandsson 1970; С. R. Seitz 1993:115-38), Ис. 13, 1 – 14, 32 служит той призмой, через которую следует рассматривать другие пророчества; данный текст слагается прежде всего из двух крупных единиц, одна из которых посвящена теме разрушения Вавилона, изображенного

как надменный город мирового значения (Ис. 13, 2-22), другая же представляет собой плачевную песнь, воспетую по царю Вавилона (Ис. 14, 46-21).

После надписания (Ис. 13, 1) начинается собственно пророчество: Яхве как Божественный Воин (Miller 1986) призвал из отдаленной страны, от края неба свое ужасающее и шумное воинство, которое он посвятил<sup>67</sup>, чтобы дать выход гневу своему и опустошить всю землю (*kol-hā'āreš* [Ис. 13, 2-5]). Слова Иисуса заимствованы из следующего отрывка (Ис. 13, 6-16). Перекликаясь со словами плача (Ис. 13, 6-8 [см. Wolff 1964:55]), они служат описанием мрачного эсхатологического дня Господня, когда Бог придет, дабы опустошить землю и истребить с нее грешников (Ис. 13, 9б; ср. Ам. 5, 18-20; Соф. 1, 16-18). Гордость высокомерных и дерзость тиранов будут уничтожены (Ис. 13, 11б), и суд, от которого невозможно будет спастись, будет столь суров, что мало кому удастся выжить (Ис. 13, 12). Глубочайшее богословское значение этого события выражено метафорой вселенского хаоса. Землетрясения, колебания небес (Ис. 13, 13) и, в противоположность Быт. 1, 14-18, помрачение солнца, луны и звезд, которые обычно служат для указания времен, – все эти страшные явления свидетельствуют о великом нечестии Вавилона и ярости гнева Яхве.

Но эти два суда связаны посредством Ис. 14, 1-4а. Яхве исполняет свои намерения, разрушая Вавилон и низлагая его царя: он возвратит Израиля из изгнания и, предвосхищая события глав 40 – 55 и основные идеи глав 56 – 66, примет в число своих избранных пришельцев (Ис. 14, 1 [см. Childs 2001:126]; см. комментарий на Ис. 56, 7 в Мк. 12, 17 выше; обратите также внимание на Ис. 14, 2б, текст, в котором говорится о том, что Израиль пленит пленивших его, в свете того, что Иисус связал сатану [см. комментарий на Мк. 3, 27 выше]).

2. *Ис. 13, 10 в иудаизме.* Иудейская традиция связывает Ис. 13, 10 с несколькими знаменательными событиями. Это исход и потопление войска фараона (*Mek. Exod. 15:5-6*), грехопадение Адама и утрата им того положения, которое он занимал прежде (*Tanh. 1:18*),

---



---

### Мк. 13, 24-25

Ἀλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες, καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται.

Но в те дни, после скорби той, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются.

### МТ Ис. 13, 10

וְיָרֵא לְאֵינִי חֲרָהּ וְיִתְחַצְּצַהּ שְׁמֶשׁ הַ

### Ис. 34, 4

וְלִגְלוּ כִסְפֵי הַשָּׁמַיִם וְכָל-בְּרָצָהּ יִבֹּל בְּיָבֵל

### LXX Ис. 13, 10

καὶ ἐλιγίησεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται.

### Ис. 34, 4

...καὶ ἐλιγίησεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται.

### СП Ис. 13, 10

... солнце меркнет при восходе своем, и луна не сияет светом своим.

### Ис. 34, 4

...и небеса свернутся, как свиток книжный; и все воинство их падет.

---



---

<sup>67</sup> В Синодальном переводе: «призвал». – Прим. перев.

день, когда возникло препятствие в восстановлении храма (*Song Rab.* 5:5) и конец века (*Sib. Or.* 8). Предыдущий стих, Ис. 13, 9, иудейские тексты связывают с язвами и поражениями (*Mek. Exod.* 12:11-14, 21-24), и в нем говорится не об избавлении Израиля, которое еще далеко, а об истреблении языческих народов, которое близко (*Pesiq. Rab.* 41:3).

Говоря об общих для всего ВЗ мотивах, следует отметить: поскольку порядок и устройство творения, а также смена времен зависит от слова Божьего (Быт. 1; Иер. 33, 25-26; ср. казни исхода), упразднение этого порядка, проявляющееся отчасти в помрачении небесных светил, есть суд Божий, изливающийся на идолопоклоннические народы (Ис. 24, 23; Иез. 30, 3-4.18; 32, 6-8; Иоил. 3, 15) и на Израиля (Ис. 5, 25.30; Иер. 4, 23-28; 15, 9; Иоил. 2, 10.30-31; Ам. 8, 7-10), и часто этот суд осуществляется посредством того, что, по водительству Бога, один народ истребляет другого (Ис. 13, 10-13; 34, 4; Иез. 32, 6-8; ср. Авв. 3, 6-11).

Подобным образом в литературе междузаветного времени образы солнца и луны, не дающих света, служат свидетельством суда, которому Бог подвергает человечество (*T. Levi* 4:1; *T. Mos.* 10:5; 3 *Ezd.* 7, 39-40). В более поздней иудейской традиции отражено мнение о том, что, поскольку Тора была исполнительницей воли Бога при сотворении мира и поддерживает его (например, *Exod. Rab.* 47:4; *Lev. Rab.* 35:4; *Num. Rab.* 10:1; *b. Pesah.* 68b; *Midr. Ps.* 6:1; *S. Eli. Rab.* 18; ср. *b. Šabb.* 88a; 137b; *b. Meg.* 31b; *b. Ned.* 31b-32a) и поскольку миротворение было совершено ради Израиля (3 *Ezd.* 6, 55; 2 *Bar.* 14:17-19; *T. Mos.* 1:12), отказ или неспособность Израиля принять либо сохранить Тору приводит к тому, что светила небесные не дают света (например, *b. ‘Abod. Zar.* 3a; *Exod. Rab.* 47:5; ср. *Midr. Ps.* 20:3). Поэтому затмение – плохое предзнаменование, ибо оно предвещает страдание (*b. Sukkah* 29a). Особый статус Израиля означает то, что его уничтожение руками народов также приведет к уничтожению небес и земли (*Esther Rab.* 7:11; *Exod. Rab.* 15:6).

3. *Ис. 34, 4 в контексте.* Ис. 34 относится к более крупной единице текста, которую образуют главы 28 – 35, характер первой части каковой (главы 28 – 33) в значительной степени определяют пророчества о бедствиях, связанные с происшедшим ранее нашествием ассирийского войска на Иерусалим, тогда как вторая часть (главы 34 – 35) связывает между собой текст о божественном суде, которому подвергаются высокомерные народы в главах 13 – 23 (гл. 34) и текст, повествующий о возвращении из изгнания под знаком нового исхода, – мотив, который проходит красной нитью через вторую часть книги (гл. 35) (см. Veuken 1992b). Ранее архетипическим врагом был Вавилон, теперь же эта сомнительная честь перешла к Эдому, народу, наиболее сурово обличаемому пророками (возможно, вследствие причастности этого «брата» к опустошению Иерусалима, учиненному войском Навуходоносора [ср., например, Пс. 136, 7; Иез. 35, 15; Авд. 8 – 14; ср. Ис. 63, 1-6; Иер. 49, 7-22; Иез. 25, 12-14; 35; Ам. 1, 11-12] см. Cresson 1972; Bartlett 1989:184-86).

В начальном отрывке (Ис. 34, 1-4) пророк призывает народы на суд Божий, дабы они услышали приговор относительно грядущего ужасного их истребления, воплощением которого становится участь Эдома. Наш текст, Ис. 34, 4, отображает вселенские масштабы этого истребления посредством описания небесных катаклизмов: звезды истлеют, и небеса свернутся, как свиток книжный. Но эта ужасная картина – только

прелюдия к подлинным бедствиям. Вскоре действие перемещается на землю. В остальной части пророчества нарисован страшный (хотя и более строгий по сравнению с некоторыми древними ближневосточными аналогами) образ упившегося кровью меча Яхве, разящего вождей Эдома и закалая его народ в неописуемом буйстве (Ис. 34, 5-7 [см. Sweeney 1996:439]), превращая его (здесь используется новая метафора), подобно Содому (Ис. 34, 9-10), в вечный хаос, предшествовавший творению (Ис. 34, 10.116.17 [см. Goldingay 2001:195]), где нет человека и где могут обитать только дикие животные (ср. Вавилон в Ис. 13, 21-22).

Но как и в главах 13 – 14, здесь также используются совершенно противоположные образы, – впечатляющее падение Эдома является необходимым дополнением видения спасения Израиля (Gosse 1990; Discou 1991): Яхве ведет свой некогда слепой, глухой, немой и хромой, но теперь исцеленный народ по цветущей славой нового творения пустыне в Сион (гл. 35). Согласно К. Р. Зейтцу (1993:238-39), эти две главы связаны между собой благодаря параллелям между Ис. 35, 1-2 и новой Песнью о Винограднике Ис. 27, 6: опустошение Эдома и превращение его в пустыню – участь всякого народа, который дерзнет посягнуть на виноградник Яхве.

4. Ис. 34, 4 в иудаизме. LXX В отражает традицию, которая связывает звезды с *hai dynameis* (ср. *Song Rab.* 8:14, где о них говорится как о злых ангелах, представителях Эдома) и согласно которой их падение с небес служит знаменем конца века (*Sib. Or.* 3:82; 8:233), равно как и другие необычные явления (*1 En.* 80:4-7; *3 Езд.* 4:4-5; *Sib. Or.* 3:75-90).

Раввинистическая литература связывает Ис. 34, 4 с заменой ветхого творения новым, воскресением, причем со ссылкой на Ос. 6, 2 (*Pirqe R. El.* 51; см. комментарий на Мк. 8, 31 выше) и эсхатологическим судом над грешниками (*Pesiq. Rab Kah.* S. 2:1). Эдом, обвиняемый в 2 Езд. 4, 45 в сожжении храма во время вавилонского вторжения, позже становится в раввинистических писаниях обычным именованием Рима (например, *Tg. Isa.* 34:9; *Gen. Rab.* 42:2; 44:15; *Midr. Ps.* 68:15; 97:1; *b. Yoma* 10a; *b. Sanh.* 12a; *b. Git.* 56a; *b. Pesah.* 118b; *b. Meg.* 6a; *Exod. Rab.* 23:11; *Pesiq. Rab Kah.* 4:1), который также ассоциировался с четвертым зверем (например, *Gen. Rab.* 44:18; *Exod. Rab.* 23:11; 25:8; *Lev. Rab.* 13:5; 29:10; *Num. Rab.* 10:2) и который подвергнется особенно суровому суду за уничтожение храма (например, *b. Git.* 57b; *Exod. Rab.* 35:5; ср. *Midr. Ps.* 97:1). В конечном итоге, Эдом, или Рим будет сокрушен Мессией (*Pirqe. R. El.* 44), и возмездие ему будет знаменовать восстановление храма (*Pesiq. Rab Kah.* S. 5:3).

## **В. Использование Ис. 13, 10; 34, 4 в Евангелии от Марка**

Опять-таки, здесь Иисус не пытается воспроизвести с фотореалистической точностью то, что было изречено некогда пророком; он хочет донести до слушателей значение события (Allison [1998:160-62], который с поразительным упорством отказывается признать факт использования пророческой гиперболы). Пророческая речь повествует о событиях вселенских масштабов, и ее предметом является нечто большее, нежели падение города, хотя в ней находит отражение и это событие (Natina 1996); и эта монументальность согласуется с распространенным в иудаизме мнением, что храм находился в центре сотворенного мира, которое началось с Сиона (Levenson 1984). Кроме того, уже Амос считал, что космический хаос являлся следствием нежелания Израиля

исполнять заповеди Торы. Как мы видели, многие наиболее резкие обличения Иисуса, направленные против вождей Израиля, касались именно этого обстоятельства. Поэтому, в согласии с более поздней иудейской традицией, связанной с Ис. 13, Иисус указывает на то, что это событие сопоставимо по значимости с такими событиями, как грехопадение, уничтожение войска фараона в море, задержка восстановления храма и конец дней. Мир, каким он был, приближается к своему концу (Moloney 2002:266).

Еще более возмутительным было то, что он отнес к Израилю пророчества, направленные против двух народов, которые являлись воплощением идолопоклоннической и высокомерной враждебности по отношению к Богу (France 2002: 533). По убеждению Иисуса, подобные Антиоху вожди Израиля, расхитив виноградник Божий, извратили тот смысл, который вкладывали некогда в понятие «святой град Иерусалим» (например, Ис. 2, 2-5; Иез. 5, 5; *Tanh. Lev. 7*), превратив его в отступника, подобного Эдому, и в город мира сего, как Вавилон, восстающий против всевластия Бога, – оба эти народа участвовали в разрушении храма. Поэтому сам Иерусалим подвергнется такому же суду (Verheyden 1997, Иисус, таким образом, оставляет без изменений изначальный смысл обоих текстов). Но еще более парадоксально то, что тогда как более поздняя традиция говорит об Эдоме, иначе Риме, как о том, кого ждет особое возмездие, потому что он разрушил храм, согласно данной Иисусом трактовке Ис. 13, теперь римские армии – посвященные Божьи, призванные судить Эдом-Иерусалим. Гиперболические ужасы и истребления великой скорби Мк. 13, 14-23 также полностью согласуются с общими местами двух пророчеств Исаии, но все же сохраняют связь с образами Книги Даниила благодаря аллюзии Мк. 13, 19 на Дан. 12, 1 (Hooker 1991:315-16).

Наконец, в обоих случаях суд Божий был тесно связан с темой искупления Израиля под знаком нового исхода – ключевой темой Евангелия от Марка. В Ис. 13 – 14 отражено ожидание вхождения в Израиль пришельцев (Ис. 14, 1; ср. Ис. 56, 7 в Мк. 11, 17), а сочетание в Ис. 34 – 35 образов виноградника (С. R. Seitz 1993) и возвращения вслед за Яхве излеченных людей в Сион отражено в притче Иисуса о винограднике и исцелении им Вартимея (см. комментарий на Мк. 11, 9-10 выше).

### ***Г. Богословское значение***

Основное богословское значение использования Иисусом этих двух отрывков – экклезиологическое. Враждебный Иерусалим вошел в число высокомерных и идолопоклоннических городов мира сего, и его участь не будет отлична от участи всех других таких тиранов. Его падение знаменует Божье эсхатологическое вмешательство вселенских масштабов в дела «земли» и начало нового творения с восстановленным народом-храмом, с которым он будет обитать, составляя его новое средоточие.

– Мк. 13, 26-27 –

### ***А. Контекст НЗ. На Облаках небесных***

Тогда, говорит Иисус, ученики увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках с великой силой и славой, и тогда он пошлет своих ангелов, чтобы собрать его избранных от четырех ветров (Мк. 13, 26-27). Первая часть утверждения, как принято считать,

является точной аллюзией на Дан. 7, 13-14, а вторая часть – сочетанием аллюзий на Зах. 2, 6 (2, 10 LXX) (*ek tōn tessarōn anēmōn tou ouranou synaxō*) и на Втор. 30, 4 (*ap' akrou tou ouranou heōs akrou tou ouranou ekeithen synaxeī*), причем с заменой главного глагола на *episyntagō* и первого *tou ouranou* на *gēs*.

**Б. Составная аллюзия**

1. Дан. 7, 13-14 в контексте и в иудаизме. См. комментарий на Мк. 2, 10; 8, 38 выше. Отметим здесь еще раз, что возвеличение мессиянского Сына Человеческого означает то, что он осуществляет великую власть, судя непокорные народы и даря спасение избранным.

2. Зах. 2, 6 в контексте. Главное место в первых восьми главах Книги Захарии занимает вопрос восстановления после плена. После ряда пророчеств, призывающих возвращающихся изгнанников не подражать своим отцам (Зах. 1, 1-6) и возвещающих о возвращении Яхве в Сион (Зах. 1, 7-17), окончании владычества чужеземцев (Зах. 1, 18-21) и будущем потомстве Иерусалима (Зах. 2, 1-5), в Зах. 2, 6-13 звучит призыв к изгнанникам возвращаться домой. Вероятно, вдохновленный тем, что было положено основание нового храма, пророк, черпая образы и идеи из Книги Исаии (Sweeney 1989:588), дает истолкование предыдущих видений (Meyers and Meyers 1988–1993:1:176-77).

Повторяющиеся дважды вводные междометия, *hōu hōu/ō ō*, обычно указывают на некую угрозу, если следующему за тем наставлению не будут повиноваться (Redditt 1989:59). Здесь они указывают по крайней мере на безотлагательность (Meyers and Meyers 1988–1993:1:162). Изгнанники, именуемые здесь Сионом

---



---

Мк. 13, 26-27

...καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης. καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐπισυναῖξει τοὺς ἐκλεκτοὺς [αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.

Тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках с силою многою и славою. И тогда Он пошлет Ангелов Своих и соберет избранных Своих от четырех ветров, от края земли до края неба.

МТ Дан. 7, 13-14

וַיָּרֶוּ עַם-עֲנַנֵי שְׁמַיָּא כְּבַר אַנְיָ

Зах. 2, 10

הוּי הוּי וְנָסוּ מִרְגְּזָא פְּנֵי נְאֻם־יְהוָה כִּי בְּאֲרָבַע רִחוּתוֹ הַשָּׁמַיִם פִּרְשָׁתִי אֲתָכֶם נְאֻם־יְהוָה

Втор. 30, 4

אֲסֻחֶם־יְהוָה נִדְּדָא בְּקֶצֶף הַשָּׁמַיִם מִשָּׁם קִבְּצָא יְהוָה אֱלֹהֵי

LXX Дан. 7, 13-14

...ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετὸ

Зах. 2, 10

...ὦ ὦ φεύγετε ἀπὸ γῆς βορρᾶ λέγει κύριος διότι ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ οὐρανοῦ συναῖξω ὑμᾶς λέγει κύριος.

Втор. 30, 4

...ἐὰν ἦ ἡ διασπορά σου ἀπ' ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἐκεῖθεν συναῖξει σε κύριος ὁ θεός σου.

СП Дан. 7, 13-14

... вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий.

Зах. 2, 6

Эй, эй! бегите из северной страны, говорит Господь: ибо по четырем ветрам небесным Я рассеял вас, говорит Господь.

Втор. 30, 4

Хотя бы ты был рассеян до края неба, и оттуда соберет тебя Господь Бог твой.

---



---

(Зах. 2, 7а [LXX: *eis Ziōn*]; ср. Ис. 52, 1-12) которых Яхве прежде рассеял по четырем ветрам небесным, должны бежать из плена в земле северной, Вавилоне (Зах. 2, 6; ср. Иер. 1, 13-14; 6, 22). Яхве вскоре сокрушит силу Вавилона (Зах. 1, 18-21), ибо поразив его народ, враги коснулись зеницы ока его (ср. Втор. 32, 10 [зрачок – чрезвычайно чувствительное место]), и теперь он обратит руку свою (ср. Ис. 11, 15; 19, 16) против них, и сами они станут добычей (Зах. 2, 8-9; ср. Исх. 12, 35-36). Затем, в Зах. 2, 10-11 пророк призывает своих слушателей радоваться, возвещая, – и эти слова перекликаются с в Ис. 56, 3-8, – о том, что многие народы присоединятся к Господу и станут его народом (ср. Ис. 2, 2-4; 66, 18-24; см. Petersen 1984: 181), вероятно, по завету (ср. Ис. 42, 6; 56, 3-8; Иер. 50, 5), когда Яхве, вновь избрав Иерусалим (Зах. 2, 12), взойдет на престол в своем обновленном храме (Зах. 2, 13; ср. Агг. 2, 20-23).

3. *Зах. 2, 6 в иудаизме.* Таргум добавляет к слову «Сион» слово «собрание» (Зах. 2, 7.10), заменяет слово «рука» в Зах. 2, 9 на словосочетание «сильное бедствие», включает в текст слова о том, что люди наследуют землю (*Tg. Zech. 2:16*), и добавляет Зах. 2, 13 утверждение о том, что все нечестивые погибнут. Зах. 2, 6 редко упоминается в раввинистических писаниях, а в тех текстах, где на него даются ссылки, он используется, чтобы доказать, что, как мир не может существовать без ветров, так он не может существовать и без Израиля, но, рассеяв Израиля, Бог, по сути, защитил свое творение (*b. Ta'an. 3b; b. 'Abod. Zar. 10b*).

4. *Втор. 30, 4 в контексте.* Более широкий контекст данного стиха рассматривается в пункте «Б» комментария на Мк. 3, 4 выше. После описания проклятой земли, ставшей подобной земле Содома (Втор. 29, 20-28) следует наш текст, который относится к первой части, Втор. 30, 1-10, заключительного отрывка (Втор. 30, 1-20), где изгнание подразумевается и где предлагается надежда тому грядущему поколению. Яхве обещает, что, когда его люди вспомнят и обратятся к нему всем сердцем и душой (Втор. 30, 2), – единственное, что они могут сделать, будучи рабами чужеземных властителей, (Craigie 1976:363), – он помилует их. Он возвратит им то, что принадлежало им (ср. Иер. 30, 18; 33, 26), и соберет их, даже если они будут изгнаны до края небес (Втор. 30, 4), и они, превосходя числом своих отцов, будут вновь обладать землей (Втор. 30, 5). В отличие от Втор. 10, 16, где израильтяне слышали призыв обрезать свои сердца, здесь сказано, что сам Яхве соделает это (Втор. 30, 6; ср. Иер. 31, 31-34; Иез. 36, 24-32; см. McConville 2002:427). Они будут любить его всем сердцем и душой и будут благоденствовать (Втор. 30, 6.9), соблюдая все его заповеди (Втор. 30, 8), тогда как он обратит проклятия завета на их угнетателей (Втор. 30, 7). Особенно интересно то, что в тексте акцентируются мотивы обращения, любви и повиновения Богу всем сердцем и душой (Втор. 30, 2.6.10) посредством соблюдения заповедей (Втор. 30, 8.10), – эти мотивы вновь и вновь звучат во Второзаконии (Tigay 1966:285).

5. *Втор. 30, 4 в иудаизме.* Втор. 30, 4 появляется только в раввинистических писаниях. В *Мек. Exod. 12:37-42* дана ссылка на Втор. 30, 3 во свидетельство того, что Шехина возвратится, а в *Num. Rab. 23:14*, ссылаясь на Ис. 11, 12; 35, 10, автор утверж-



дает, что Втор. 30, 4 исполнится во время грядущее (ср. *Tanḥ. Num.* 10.10. III, где добавляется Ис. 51, 3).

Четыре ветра (в этом пространственном значении) и края небес и земли – обозначение всего известного в те времена мира (например, Иер. 49, 36; Зах. 6, 5; Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 8.80; *Иуд. война* 4.262; Филон Александрийский, *Cherubim* 99; *Migration* 181; *3 Езд.* 13, 5; *T. Ash.* 7:3). Человеческое высокомерие стремится управлять миром (Дан. 8, 8; 11, 4), но когда Яхве действует, концы земли знают об этом (Пс. 21, 28; 58, 13; 97, 3; Ис. 52, 10), – отсюда молитва во исполнение его обетования (Пс. 2, 8), дабы владычество его царя из рода Давида так же распространилось до краев земли (Пс. 71, 8). Рассеяв изгнанников по четырем краям земли, Яхве, вне всякого сомнения, силен возвратить их (Ис. 11, 12; 41, 9; 43, 6; Иез. 39, 27-28; Зах. 10, 6-11), чем объясняется более поздняя идея о том, что Мессия соберет изгнанников (например, *Pss. Sol.* 8:28; 11:1-4; 17:21-28; *Tg. Isa.* 53:8; *Tg. Nos.* 14:8; *Tg. Mic.* 5:1-3).

### **В. Использование Дан. 7, 13-14; Зах. 2, 6; Втор. 30, 4 в Евангелии от Марка**

Теперь Иисус возвращается к прозвучавшему ранее, в Мк. 8, 38, предостережению. Иерусалим, идолопоклоннический город мира сего (Вавилон-Эдом), отвергнув его слова, постыжен и заменен царством Божиим (ср. Мк. 1, 14-15), которым правит восшедший на престол мессианский Сын Человеческий. Его власть и слава (Дан. 7, 14), как и было в жизни Давида, суть продолжение Божьей власти и славы (ср. Пс. 63, 2; 1 Пар. 29, 11; см. Roberts 2002), ибо воскресший и превознесенный Иисус совершает избавление своих избранных от скотоподобных народов посредством ангелов. В контексте примеров из древних текстов, изображающих победное шествие властелина (см. Catchpole 1984), это – действительно парусия, и вторая Иисусова, но только для Иерусалима, а не для всего мира (вот, быть может, почему Марк не говорит об этом прямо). Отверженный в первом своем мирном пришествии, на сей раз он грядет в силе, дабы державно востребовать подчинения, и как и было в других подобных случаях второго пришествия, о чем свидетельствует литература древности, следствием этого является разрушение непокорного города (ср. Александр и Тир [Duff 1992:61-62]), – вот чем объясняется ссылка на два Исаииных текста в Мк. 13, 24-25.

Однако грядущий Сын Человеческий действительно исполняет обетование Бога спасти его народ (Зах. 2, 6; Втор. 30, 4). Согласно Марку, новый исход уже начался в Иисусе, но здесь этот новый исход становится более масштабным, ибо охватывает уже и тех, кто находится за пределами земли Израиля и кто должен еще услышать благовестие о возвращении Яхве в Сион (Мк. 1, 14-15; 13, 9-11). Но как уже должно быть ясно, это, согласно Марку, будет воссозданный Израиль, куда войдут также и пришельцы, поскольку Сын Человеческий теперь владычествует над всеми народами, племенами и языками (Дан. 7, 14; ср. Ис. 56, 7 в Мк. 11, 17), которые исполняют волю Божью, слушая Иисуса (ср. Мк. 3, 32-35; 8, 34-38). (Как хорошо понимали другие иудейские традиции, мятежники в Израиле будут осуждены наравне с народами [Elliott 2000; ср. France 2002:534]).

Согласно этому представлению, это собрание соотносится с намерением Бога приобрести себе народ из различных наций мира, иудеев и язычников, через веру во Христа его (см., например, Деян. 15). Собрание этих людей, однако, будет символизировать не Иерусалим, который должен быть разрушен (ср. Пс. 146, 2), а новый храм, краеугольный камень которого – Иисус. Согласно такой трактовке, разрушение храма и начало развертывания пророческого видения народа Божьего из числа всех народов – два знаменья, свидетельствующие об оправдании Иисуса (France 2002:535).

Есть здесь и другие совпадения. Как и в Книге Захарии, это возвращение из изгнания совершается как раз тогда, когда Вавилон – здесь подразумевается Иерусалим – подвергается суду (ср. добавление *Tg. Zech. 2:13* относительно гибели нечестивых), потому что делать зло сыну Яхве Израилю означает делать зло ему самому (ср. Мк. 12, 8-9). В обоих случаях искупленные должны бежать. В Книге Захарии народ Божий именуется Сионом, посреди которого обитает Яхве в своем восстановленном храме, тогда как в Евангелии от Марка Иисус полагает начало новому духовному народу-храму (ср. Ис. 54, 1 в Гал. 4, 26-27; Откр. 21). И как в видении Захарии многие народы присоединялись к Господу, так и Сын Человеческий собирает своих избранных со всего мира.

Видение возвращения Книги Второзакония акцентировало внимание на необходимости повиноваться Торе всем сердцем и душой. Это также более всего волновало Иисуса (например, Мк. 3, 1-6; 12, 28-34). Согласно Марку, Бог в лице Иисуса действовал милосердно и сострадательно, дабы восстановить свой народ (например, Мк. 1, 41; 5, 19; 6, 34; 8, 2; 9, 22; 10, 47-48). Согласно одной более поздней иудейской традиции Втор. 30 содержит обетование о возвращении Шешины: это произойдет, когда искупленные Ис. 35, 10 возвратятся с радостью в Сион. Марк также знает, что в Иисусе присутствие Божье возвратилось к его народу, чем объясняется то, что теперь зрячий Вартимей с радостью возвращается в Иерусалим в числе последователей Иисуса.

### ***Г. Богословское значение***

Большинство богословских тем, которые разрабатывались в предшествующих текстах, продолжают раскрываться и в данном тексте. В контексте христологии Иисус – вззошедший на престол Сын Человеческий, в лице которого, пользуясь эсхатологической терминологией, будет осуществляться вселенское владычество Яхве над скотоподобными народами, в число каковых теперь входит и отступнический Иерусалим. С точки зрения экклезиологии, Иисус и его народ, слагающийся из верных израильтян и многих из народов мира, теперь составляют Израиль Божий (ср. Гал. 6, 16).

– Мк. 14, 24 –

### ***А. Контекст НЗ. Кровь Завета***

Учитывая, что в Евангелии от Марка тема нового исхода занимает центральное место, кульминация повествования происходит в тексте, посвященном Пасхе. О характере той трапезы можно дискутировать (см., например, McKnight 2005:243-73), но важно то, что, согласно Марку, это Пасха (Мк. 14, 12-16). После преломления хлеба Иисус

взял чашу, и возвестил: «...сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая» (Мк. 14, 24). Интересно отметить, что Марков Иисус соединяет два текста. Первая часть, *to haima mou tēs diathēkēs*, в которой объясняется значение его крови, перекликается с Исх. 24, 8 LXX, но здесь *touto estin* употреблено вместо *idou/hinnēh* и вставлено *mou* (в меньшей степени – с Зах. 9, 11, стихом, который сам является конспективной аллюзией на Исх. 24).

Вторая часть, *to ekchynomenon hyper pollōn*, которая сообщает, как этот завет должен быть установлен и ради кого, часто интерпретируется как еще одна толковательная аллюзия на Ис. 53, 12. Иногда приводится возражение, что пролитие крови просто указывает на то, что смерть была насильственной и несправедливой (например, Быт. 9, 6; Втор. 19, 10; 4 Цар. 21, 16; Пс. 105, 38; Ис. 59, 7) и что в LXX *ekxeō* (ср. Марково *ekchynnō*, которое не встречается в LXX) никогда не используется в качестве эквивалента *‘ārā* Ис. 53, 12 (Hooker 1959:82; Pesch 1976–1977:2:358-59). Однако *ekchynnō* – вполне приемлемый перевод указанного слова (France 1982:122; Moo 1983:131; Gundry 1967:59). Пролитие крови так-

же используется в различных контекстах, связанных с жертвоприношениями, включая освящение и искупление (Исх. 29, 12; Лев. 4, 7.18.25.30.34; 8, 15; ср. Пс. 105, 38), а смерть раба была насильственной и жертвенной (кровь *‘āsām* также выплескивалась на жертвенник [Лев. 5, 6-7.15-19; 7, 1-6]). Кроме того, факт глубокого влияния Ис. 53 на понимание Марковым Иисусом своей смерти, особенно в Мк. 10, 45, где уже сказано о многих, не может не навести на мысль о том, что словосочетание *hyper pollōn* взято из Ис. 53, 12 (France 1982:122; Grimm 1981:832; Pesch 1976-1977:2:538; Gundry 1993:832; Marcus 1992:187). Если это так, то отрицать прямое заимствование в данном случае будет нелогично (см. R. E. Watts 2000:356-62).

Наконец, некоторые усматривают в тексте Марка аллюзию на *diathēkēn kainēn*, новый завет в Иер. 38, 31 LXX (31, 31 СП) (например, С. А. Evans 2001b:392), но поскольку Марк не употребляет слово «новый», невозможно говорить об этом с полной уверенностью (ср. Лк. 22, 20).

## Б. Составная цитата

1. *Исх. 24, 8 в контексте.* Во исполнении обетования о знамении, посредством чего было подтверждено призвание Моисея (Исх. 3, 12 [см. Schenker 1994:491]), Исх. 19, 1 – 24, 18 повествует о пришествии Яхве к своему народу у Синая. После того

---

Мк. 14, 24

... καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

И сказал им: сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая.

MT Исх. 24, 8

יִקַּח מֹשֶׁה אֶת-הַדָּם וַיִּזְרֹק עַל-הָעָם וַיֹּאמֶר ה' דָּם-הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת יְהוָה עִמָּכֶם

LXX Исх. 24, 8

... λαβὼν δὲ Μωϋσῆς τὸ αἷμα κατεσκέδασεν τοῦ λαοῦ καὶ εἶπεν ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς.

СП Исх. 24, 8 (см. также Ис. 53, 11-12)

И взял Моисей крови и окропил народ, говоря: вот кровь завета, который Господь заключил с вами.

---

как прозвучало предостережение о том, что народ должен слушаться вестника завета (Исх. 23, 32-33 [см. комментарий на Мк. 1, 2-3 выше]), наступает момент, когда должны быть торжественно даны клятвы завета (Исх. 24, 1-18).

Народ соглашается (Исх. 24, 3.7; ср. Исх. 19, 8) исполнять все слова Яхве (то есть Декалог [Исх. 20, 1-17] и Книгу Завета [Исх. 20, 22 – 23, 33], в основе которой также лежит Декалог [см. Durham 1987:337]), которые Моисей записывает (Исх. 24, 4а). Затем Моисей поставляет двенадцать столбов-свидетелей (Исх. 24, 4б) и приносит жертвы, что, вероятно, служит знамением искупления, или посвящения и, как следствие, благословения (ср. Исх. 24, 8 в Таргумах *псевдо-Ионафана* и *Онкелос*; см. Sarna 1991:117). Затем наступает один из знаменательнейших моментов библейского повествования: он выливает половину жертвенной крови на жертвенник присутствия (Исх. 24, 6) и, по прочтении из книги завета (Исх. 24, 7), окропляет оставшейся кровью людей (Исх. 24, 8), таким образом навеки связав Израиль с Яхве (ср. Быт. 15, 9-21; Иер. 34, 18-19; см. Sarna 1991:117).

В этом контексте было высказано несколько идей. Являясь символом жизни, кровь на жертвеннике свидетельствует о том, что жизнь является даром Бога, а пребывая на людях, указывает на то, что они являются восприемниками и причастниками этого дара (Fretheim 1991:258-59). Кроме того, этот обряд не только служит подтверждением призвания Израиля – народ уже является сыном Бога (ср. Исх. 4, 22), – но он также ясно свидетельствует о призвании народа как принадлежащего Яхве «царства священников и народа святого» (Исх. 19, 6; ср. Лев. 8, 23-24; см. Nicholson 1982:86; Fretheim 1991:258-59), предпосылкой чего является завет Бога, заключенный с Авраамом, и его замыслы относительно народов мира (Быт. 26, 4-5).

Как и весь исход в целом, этот завет, в котором поклонение и послушание неразрывно связаны (Исх. 24, 16.36.7.9-11), заключен по изволению Яхве (Исх. 24, 8), и именно присутствие Яхве является его средоточием (Durham 1987:348). Поэтому сразу после трапезы на горе Бога, служащей знамением утверждения завета (Исх. 24, 9-11), и дарования скрижалей (Исх. 24, 12-18), начинается подготовка к созиданию скинии, где Бог будет обитать среди народа своего, и в основном этой теме посвящена последняя треть книги (Исх. 25, 1 – 31, 17; 35, 1 – 40, 38).

2. *Исх. 24, 8 в иудаизме.* Есть лишь еще одно место в Священных Писаниях Израиля, где кровь и завет связаны, – это Зах. 9, 11. Сжато отражая Исх. 24, 8, этот стих служит основанием, по аналогии с прежним искуплением Израиля, для восстановления земли под знаком нового исхода (Зах. 9, 1-8), для поставления грядущего царя (Зах. 9, 9-10) и избавления пленников (Зах. 9, 11-17; ср. Исх. 5, 1-2; см. Meyers and Meyers 1988-1993:139, 175). Возможно, как реакция на упразднение христианством обрезания, раввины в своих писаниях несколько раз связывают с Исх. 24, 8 этот обряд на том основании, что он часто фигурирует в связи с заветом (например, *b. Ned.* 31b; *b. Šabb.* 134a; 135b; 137b; ср. *b. Yebam.* 46b). *Lev. Rab.* 6:5 представляет собой пространную дискуссию, в которой кровь трактуется как указание на кару за нарушение завета, а в *Num. Rab.* 9:47 клятва, которой клянется женщина, подозреваемая в измене, – это клятва завета. Помнить о крови завета Исх. 24, 5-8 означает приводить в действие то, что обещано в Зах. 9, 11 (*Lev. Rab.* 6:5; 19:6).

С другой стороны, тот факт, что непосредственно предшествующий стих Исх. 24, 7 – Израиль обещает повиноваться, и притом Торе, – часто встречается в раввинистической литературе, указывает на нерасторжимую связь между послушанием и заветом, хотя часто – в контексте греховности Израиля (например, *Sipre Deut.* 306; 319; *b. Šabb.* 88a; *Exod. Rab.* 1:36; *Lev. Rab.* 1:1; *Midr. Ps.* 1:20; 75:1; *Tanḥ. Gen.* 3:21). Словом, соблюдать Тору означает хранить завет.

3. Ис. 53, 11-12 в контексте и в иудаизме. См. комментарий на Мк. 8, 31; 10, 45 выше.

### **В. Использование Исх. 24, 8; Ис. 53, 11-12 в Евангелии от Марка**

Со свойственной ему манерой изъясняться загадочно и лаконично, Иисус Евангелия от Марка связывает две в остальных отношениях самостоятельные толковательные традиции со значением своей смерти – Пасху и Исх. 24 (McKnight [2005:306-8] прав, обращая внимание на самостоятельность этих традиций, но он приходит к явно нелогичному заключению, утверждая, что Иисус никак не мог связать эти две традиции, потому что никто другой этого не делал). Прежде всего аллюзия на Ис. 53 приводит на память слова Мк. 10, 45, стиха, в котором смерть Иисуса как Исаиной жертвы *’āšām* была связана с искуплением Израиля под знаком нового исхода. В согласии с этим убеждением, теперь он, как это ни удивительно, поставляет себя самого в средоточие великой памятной трапезы Израиля, перемещая ее смысловой центр тяжести с прошлого в будущее, предвосхищая тем самым свою смерть (более поздняя иудейская традиция также усматривала в Пасхе ожидание грядущего избавления [*Mek. Exod.* 12:42; *Tg. Ps.-J. Exod.* 21:42; *Frg. Tg. Exod.* 15:18; ср. *Frg. Tg. Exod.* 12:42; *Exod. Rab.* 18:12; 51:1; см. Jeremias 1977:207]). Отныне его жертва, его пролитая кровь будет воспоминаема как осуществление Пасхи эсхатологического искупления Израиля (ср. Таргумы, в которых жертвоприношение Исх. 24 также трактовалось как искупление; см. С. А. Evans 2001b:388). Если в словах Иисуса есть аллюзия на Зах. 9, 11, то теперь этот текст будет связан с этой кровью завета.

Пасха, однако, никогда не была самоцелью. Целью, на которую она указала, был завет Исх. 24, который, в силу призвания, связал народ как его царство священников с Яхве. Иисус, связывая то и другое, – чего никто до него не делал, – не только сгущает события, явившиеся основополагающими для самого бытия Израиля и поставляет их в связь со всей историей народа, но также, в контексте нового исхода и воссоздания Израиля, придает им новое значение, связанное с его личностью и деяниями (см. С. S. Mann 1986:575).

Выводы, следующие из этого, просто поразительные. Ничего не говоря о смерти всех праведных мучеников минувшего (см. комментарий на Мк. 8, 31 выше), Иисус утверждает, что одна только его смерть действительна, ибо в ней он взял на себя наказание Израиля (ср. Ис. 53, 5-6). Не довольствуясь памятованием Пасхи, он заменяет это действие другим, – а если он так поступает с этим праздником, то что сказать об остальных? – и соединяет его с трапезой, положившей начало отношениям завета Исх. 24, – единственного текста, где соединены кровь завета и ритуальная трапеза

(см. Aalen 1963). Кроме того, проводя различие между своей Пасхой и своей жертвой, и тем, что совершается в храме, он упраздняет и это учреждение, по крайней мере, косвенно (см. McKnight 2005:326). Но это также согласуется с истиной о том, что он соделался краеугольным камнем нового народа-храма. Более того, Синайский завет, как ясно дал понять Моисей, был деянием Яхве (Исх. 24, 8), но здесь завет поставляет Иисус. Там представители Израиля утвердили завет в праздничной трапезе в присутствии Бога; здесь эти Двенадцать, представителей восстановленных колен (например, Иер. 31, 27-28; 50, 4; Иез. 34, 11-24; ср. Мф. 19, 28 и Лк. 22, 30) делают то же вместе с Иисусом (Мк. 14, 16-17; ср. Мк. 3, 13-19) (см. Muhlre 1985). Это действие едва ли менее провокационное, чем то, что он совершил в храме. Конечно, сразу возникает вопрос: какой властью он это совершает? И тут же вспоминается вопрос, который задали ученики после того, как он в первый раз запретил буре: кто же это? Но ведь Марк как раз и вел своих читателей в этом направлении все это время.

В более поздней иудейской традиции текст Исх. 24 использовался прежде всего в двух отношениях. Во-первых, он служил толковательной основой для идеи пролития крови в обрезании. Согласно трактовке Марка, обрезание как знак вхождения в завет должно теперь быть связано с Иисусом. Во-вторых, и чаще, текст Исх. 24 трактовался как призыв к исполнению Торы (Исх. 24, 7), и это понятно, поскольку это было важнейшим обязательством, которое взял на себя Израиль по завету (как ни странно, McKnight [2005:308-9] говорит об одном – о том, что Иисуса волновал вопрос соблюдения Торы, – но отрицает другое – что его волновал вопрос хранения завета). То, что в сжатом изложении Марка не указывается никаких деталей завета, должно быть уравновешено тем обстоятельством, что в Евангелии Иисус постоянно подчеркивает необходимость исполнения Торы, и фактом, что Марк начинает свое повествование с упоминания о Малахиинном вестнике завета. Следовательно, призвание Израиля быть «царством священников», выраженное в терминах видения Ис. 40 – 66 вхождения язычников, а значит, «многих» (см., например, комментариев на Ис. 5, 7 в Мк. 11, 17 выше), не может быть исполнено без Иисуса, преданности ему одному (см. Dodd 1971:108-9) и его Торы, исполнение которой сопряжено с несением креста (см. France 2002:570).

Наконец, мы должны отметить, что, даже если Марк явно не говорит об этом, это согласуется с деянием раба, который, как дважды объявляет Яхве, поставлен в завет для народа, что, вероятно, означает: для верующих в самом Израиле и оставшихся в живых из народов, которые обратятся к нему (ср. Ис. 42, 6; 49, 6-8; см. van Winkle 1985).

### *Г. Богословское значение*

Говоря о более непосредственном значении текста, следует отметить, что использование Иисусом Исх. 24 служит продолжением экзекзиологического аргумента Марка, утверждающего, что народ Божий обретает свою идентичность по призванию как его царство священников в преданности Иисусу, его мессианскому Сыну (ср. 1 Пет. 2, 9; Откр. 1, 6; 5, 10). С точки зрения сотериологии и эсхатологии, Исх. 24 указывает на то, что смерть Иисуса является и новой Пасхой, и искупительной, или очистительной жертвой Исх. 24 (ср. Рим. 3, 25; 1 Кор. 5, 7; 11, 25; Еф. 1, 7; Евр. 9; 1 Пет. 1, 18-19; Откр. 5, 6).

Говоря о более глубоком значении текста, следует подчеркнуть, что в тексте также говорится о самом Боге. В этой трапезе нового завета воссозданному Израилю,

как некогда Израилю древнему, открывается лик Бога, который в Иисусе полагает жизнь свою за своих врагов (как об этом свидетельствует Евангелие от Иоанна [см. Vauckham 1998]).

– Мк. 14, 27 –

### А. Контекст НЗ. Пораженный пастырь

Сразу после трапезы Марков Иисус, цитируя Зах. 13, 7, сообщает Двенадцати, что они отпадут. По форме слова Евангелия от Марка ближе к МТ, текст же LXX является предметом многих споров (Gundry 1967:25-27). Замена формы повелительного наклонения формой будущего времени первого лица единственного числа, *paiaxō*, объясняется просто тем, что так смысл текста первоисточника выражен более экономно (ср. Ис. 53, 10; см. France 2002:575).

### Б. Зах. 13, 7 в контексте

Зах. 13, 7-9 относится к более загадочной и трудной для постижения части книги (главы 9 – 14), а именно к заключительной единице (главы 12 – 14), которая отмечена эсхатологическим рефреном «в тот день» (он повторяется шестнадцать раз). В центре внимания по-прежнему – возвращение Яхве в свой храм (Зах. 9, 1-8) и будущее Иерусалима как мирового центра (Зах. 14, 16-21), хотя теперь все в тексте окрашено в грустные тона, что связано с несбывшимися надеждами, которые связывались некогда с возвращением в Сион (см. Childs 1979:483). После слова о Иерусалиме (Зах. 12, 1-9) внимание переключается на восстановленный дом Давида (Зах. 12, 10 – 13, 1) и прекращение пророчества (Зах. 13, 2-6), а затем следует трудный текст Зах. 13, 7-9, в котором вновь звучит затронутая ранее тема пастыря (Зах. 10, 1-3; 11, 4-17; ср. Иер. 23; Иез. 34; 37).

Яхве призывает свой меч поразить «пастыря моего», его сильного друга<sup>68</sup> (*geber* <sup>ʿ</sup>*amīfi*; ср. Лев. 6, 2 [5, 21 МТ]; 18, 20, где определение <sup>ʿ</sup>*amīfi* прилагается к близкому знакомому, соседу), и рассеять собрание, когда он обратит свою руку против малых (Зах. 13, 7б; ср. Иер. 49, 20; 50, 45). Выживет только остаток жителей земли (ср. Зах. 12, 1-2; см. Conrad 1999:189), но будучи очищены Яхве (ср. Мал. 3, 2-3), эти люди обратятся к нему и будут принадлежать ему в обновлении завета. Это явствует

---

Мк. 14, 27

Πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται.

... поражу пастыря, и рассеются овцы.

МТ Зах. 13, 7

יה יהתהרעו הנהרעו הנהרעו הנהרעו הנהרעו

LXX Зах. 13, 7

...πατάξατε τοὺς ποιμένους καὶ ἐσπάσατε τὰ πρόβατα.

СП Зах. 13, 7

...порази пастыря, и рассеются овцы!

---

<sup>68</sup> В Синодальном переводе: «ближнего Моего». – Прим. перев.

из текста, однако возникает целый ряд вопросов: кто этот пастырь (ответ на этот вопрос зависит отчасти от того, какое отношение он имеет к пастырю из Зах. 11, 17 и к пронзенному Зах. 12, 10), почему он поражен и когда?

Литературы по этому вопросу достаточно. Одни исследователи считают, что это ничтожный пастырь, который изменил своему призванию и против которого уже был призван меч (Зах. 11, 17; ср. Иер. 25, 34-38, единственный другой текст, где меч<sup>69</sup> призван против пастухов, и они нечестивы; см. Person 1993:134; Conrad 1999:189-90; Redditt 1989; Mason 2003:130). Другие полагают, что, по замыслу автора, это загадочная личность, но, по-видимому, праведник и будущий вождь народа, который, как раб Ис. 53, поражен Яхве, дабы очистить народ его (Baldwin 1972:198; ср. Larkin 1994:177). А некоторые ученые убеждены: поскольку определения «пастырь» и «друг» более всего подходят лицу из рода Давида и поскольку данный стих перекликается с Зах. 12, 10, он является тем же самым мессианским лицом, страдание которого приводит к окончательному восстановлению Израиля (Lamarche 1961:138-47; France 1982:108; Moo 1983:176-78; Cook 1993; Duguid 1995:274-76). Точно так же, поскольку рассеяние в Иер. 23, 1-6 и Иез. 34 связано с надеждами на пастыря-царя из рода Давида и *geber* (это определение никогда не прилагается к пророкам, но в одном случае используется в отношении Давида [2 Цар. 23, 1]), он действительно потомок Давида, но лицо допленного времени, которое, вследствие своего греха, принимает насильственную смерть, чем объясняются трудности, претерпеваемые ныне рассеянными овцами (ср. Иер. 21, 5-7; см. Meyers and Meyers 1988-1993:2:385-88). Есть еще одна группа ученых, которые просто отмечают, что это – вождь (R. L. Smith 1984: 283), возможно, пророк (O'Brien 2004:270), или даже персидский монарх (Sweeney 1989:696; ср. «пастырь Кир» в Ис. 44, 24-28; 45, 1-19).

Трудность состоит в том, что Захария не говорит об этом ясно и, возможно, он не делает этого намеренно. Необходимо признать, что мы знаем только то, что пастырь – сильный вождь, что поражение его, вероятно, происходит после возвращения Израиля в Сион, когда порочные вожди творят свои беззакония (главы 11 – 12), и что это приводит к рассеянию стада, дабы был очищен остаток, который будет истинно полагаться на Яхве, и что это содействует эсхатологическому обновлению завета.

### ***В. Зах. 13, 7 в иудаизме***

CD-B XIX, 6-14 интерпретирует Зах. 13, 7 эсхатологически, как время бедствия, когда Бог посетит землю. Пастырь – это, возможно, Учитель Праведности, хотя, опять-таки, возможно, это нечестивый вождь – в таком тексте, как отрывок из Книги Захарии, об этом ясно не сказано. Малые – это те, кто вошел в завет (XIX, 16), и это община, или Израиль, или даже и то и другое (см. Elliott 2000:60-64). Вожди народа, отступники, неверны (XIX, 15). Но, в согласии с истиной о двух участках в Зах. 13, 8-9, эти вожди, вместе с грешниками, будет уничтожены Мессией (XIX, 10b, 13), в то время как нищие

<sup>69</sup> В некоторых английских переводах сказано: «земля их сделалась пустыней от меча притеснителя и от ярости гнева сго» (Иер. 24, 38). В Синодальном переводе: «земля их сделалась пустынею от ярости опустошителя и от пламенного гнева Его». – Прим. перев.



стада, страдающая община, хранящие завет, избегнут бедствия (XIX, 9b-10a). Если *Sib. Or.* 3:544; 5:103 являются аллюзиями на Зах. 13, 8, значит, и в этом источнике текст из Книги Захарии трактуется эсхатологически.

Как и в других текстах, Таргум переводит слово «пастырь» словом «царь» (например, Зах. 10, 2; 11, 3; 13, 7), – друг – это его князь, – и вследствие смерти царя князья рассеиваются, потому что Господь поражает его подданных. Но этот перевод используется и в тех текстах, где говорится о добрых царях, и в тех отрывках, которые повествуют о злых владыках (ср. Зах. 10, 2-4), и, как и в самой Книге Захарии, никаких уточняющих сведений не дается.

Хотя в более поздних раввинистических писаниях нет явных упоминаний о нашем стихе, некоторые традиции трактуют Зах. 13, 8-9 эсхатологически. Выражение «две части» относится к великому множеству идолопоклонников (*Tanh. Deut.* 5:8) идущему в погибель (*b. Sanh.* 111a), а очищенная «третья часть» – это Израиль (*Tanh. Deut.* 5:10; *Tanh. Lev.* 2:4, цитата из Ис. 19, 24; ср. *Tanh. Num.* 3:16; *Num. Rab.* 15:14; *Deut. Rab.* 2:33) или кающиеся (*Song Rab.* 1:22; ср. *b. Roš Haš.* 17a).

### Г. Использование Зах. 13, 7 в Евангелии от Марка

Слова Иисуса, которые он изрек после трапезы, утвердившей верность по завету, прозвучали резко. Но Захария предвидел, что слепоглухонный Израиль будет ведом порочными пастырями и что потребуются радикальные меры для того, чтобы Иерусалим и народ Божий исполнили свое призвание. Иисус Евангелия от Марка был убежден, что этой радикальной мерой должна стать его смерть (см. С. А. Evans 2001b:403; Marcus 1992:159).

Как указывает на то словосочетание «Я поражу» с глаголом, имеющий форму первого лица, страдание Иисуса необходимо (Мк. 8, 31), так как, в конечном итоге, за этим страданием стоит Бог (ср. Ис. 53, 10; см. Hooker 1991:344; Gundry 1993:847; кто еще может говорить «Я»<sup>70</sup>). Иисус знает, что будет. Но акцент, как и у Захарии, сделан на том обстоятельстве, что ученики рассеются (ср. Мк. 14, 26-31.66-72; см. Wilcox 1970–1971). Несмотря на все их притязания, жажду власти (Мк. 9, 33-34; 10, 35-37) и желание «пасти» других (Мк. 9, 38; 10, 42-44), эти Двенадцать будут наконец вынуждены признать, что они также – всего-навсего малые (Зах. 13, 7б; ср. Мк. 9, 42-48), которые сами преткнутся (Мк. 14, 31.50).

Поражение пастыря, вероятно, охватывающее собою все страдание (Моо 1983:186), в конечном итоге, обернется погибелью для неверных, в случае Марка – Иерусалима (гл. 13), а следовательно, будущее – в Галилее, где все это и началось (Мк. 16, 7). Но как у Захарии и CD-B, намерения Господа состоятся, и этот пастырь, – Захария этого не предвидел – воскреснет и поведет за собой свой очищенный остаток (см. France 2002:577).

<sup>70</sup> В греческом и русском текстах местоимение не употреблено, в английском оно не может не быть употреблено в силу особенностей языка. – Прим. перев.

## Д. Богословское значение

В согласии с Марковым видением нового исхода и некоторыми иудейскими традициями, Иисус Евангелия от Марка интерпретирует Зах. 13 эсхатологически. Благодаря его страданию появится очищенный остаток, и народы будут собраны для поклонения (Зах. 13, 27). С точки зрения экклезиологии, Иисус также рассматривает Израиль как остаток, но, как и следовало ожидать, это – Израиль, собранный во имя его и состоящий в завете с ним, а не утвержденный на Торе или уставе общины *Дамасского документа* (см. Bruce 1961:344; Marcus 1992:159). Говоря о христологии, необходимо отметить: Книга Захарии, *Дамасский документ* и Таргум не уточняют, кто есть пастырь, здесь же, в Евангелии от Марка, он предстает перед читателями как мессианский раб и Сын Человеческий. И тогда как в Книге Захарии очищенный остаток призывал имя Божье, здесь, у Марка, верные узрят в Галилее Иисуса.

– Мк. 14, 62 –

## А. Контекст НЗ. Сидящий одесную

В разговоре, который, вероятно, явился предварительным слушанием, устроенным представителями власти, с тем чтобы подготовить все обвинения против Иисуса, его конфликт с ними достигает своего апогея (Зах. 14, 53-65; ср. Зах. 8, 31; 11, 27-28). В христологической кульминации Евангелия Иисус впервые публично заявляет о том, что он – мессианский Сын Человеческий.

Упоминание Марка о предъявленном Иисусу обвинении, что, по его словам, он разрушит храм (*naos*) рукотворенный – само это уже было возмутительным, потому что слово *cheiropoiētos* указывает на идолопоклонство (LXX: Лев. 26, 1.30; Ис. 2, 18; 10, 11; Дан. 5, 4.23; 6, 28), особенно если более позднее раввинистическое мнение о том, что Бог создал храм, было уже распространено (ср. *Mek. Exod.* 5:17-21; см. С. А. Evans 2001b:446), – и заменит его через три дня другим (*allon*), имеющим божественное происхождение (ср. 2 *Bar.* 4:3), вполне согласуется с тем, о чем евангелист говорил ранее. Как бы мы ни трактовали нежелание Иисуса отвечать, упоминание о *naos* важно для Марка (ср. Мк. 15, 29.38) и оно согласуется с действием, которое Иисус совершил в храме, его отсылкой к образу отверженного камня Пс. 117, сочетанию мотивов царского и священнического достоинства в Пс. 109 и беседой на горе Елеонской.

Решающий момент, однако, наступает тогда, когда первосвященник задает вопрос относительно мессианской личности Иисуса. Учитывая то, какой была реакция на притчу о злых виноградарях, маловероятно, чтобы представители просвещенной элиты Израиля не поняли, какое значение Иисус придавал факту своего вхождения в Иерусалим, использованию Иер. 7 в храме и прозвучавшей ранее насмешке, связанной с Пс. 109. Первосвященник Евангелия от Марка, очевидно, полагая, что прямой вопрос – наилучший способ раз и навсегда решить проблему, высокомерно спрашивает: «Ты ли Мессия, Сын Благословенного» (эти два определения прилагаются к одному и тому же лицу [Marcus 1988]). Его реакция на ответ Иисуса свидетельствует о том, что он получил все, что ему было нужно, и даже более того.

Дискуссия о том, что в действительности составляет богохульство, слишком обширна, чтобы можно было рассмотреть этот вопрос здесь (см. Востк 2000). По моему мнению, возмущение вызвало не столько утверждение Иисуса, сколько то, что подразумевалось в словах, которые он при-  
 совокупил к нему: это выдержка из Писания, составная аллюзия, каких в его словах немало, – на сей раз он сослался на Дан. 7, 13 и Пс. 109, 1 (109, 1 LXX). Причастие *erchomenon* и предлог *meta* в тексте Марка ближе к тексту Дан. 7, 13 Феодотиона, но форма высказывания изменена, чтобы сделать акцент на выражении «Сын Человеческий» (которое у Марка обычно употребляется с определенным артиклем), и все высказывание построено как хиастическая конструкция, в центре которой – аллюзия на Пс. 109, однако без существенного изменения смысла. В контексте Пс. 109 понятно, что, поскольку Иисус пользуется формой первого лица, говоря «Я», необходимо было изменить форму повелительного наклонения второго лица LXX «седи» и изъять притяжательное местоимение первого лица «моей»<sup>71</sup>, тогда как употребление им причастия настоящего времени «сидящего» указывает на исполнение обетования. Иносказание «сила» призвано подчеркнуть, одесную кого он сидит (ср. 1 En. 62:7; 'Abot R. Nat. 37:12; Sipre Num. 112), и то, что оно включено в аллюзию на текст Даниила, очевидно, призвано подчеркнуть близость Иисуса к Богу (Gundry 1993:886). Возможно, этот образ также использован для того, чтобы у слушателей возникла ассоциация с образом Божьего жезла силы, которым он действует во благо царя в день его силы, чтобы подчеркнуть, вопрос какой важности решается (*dynamis* [Пс. 109, 2-3 LXX]). То, что Дан. 7 и Пс. 109 здесь связаны, не вызывает удивления, так как последний текст, вероятно, повлиял на первый, и сочетание этих текстов можно найти в некоторых традициях первого века, связанных с образом Сына Человеческого (например, 1 En., 3 Езд.; ср. более поздний текст *Midr. Ps.* 2:9; см. комментарий на Мк. 2, 10; 12, 36 выше).

---



---

 Мк. 14, 62

...καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

... и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных.

## МТ Дан. 7, 13

יְהוֹה הָיִית בְּחַזְוֵי לִילֵיָא וְאָרוּ עִם-עַנְנֵי שְׁמַיָא בְּבָרַשׁ  
 שְׁמַיָא

## Пс. 110, 1

יְאָם יְהוָה לְאֹדְנֵי שֵׁב לְיַמֵּינֵי עַד-אֲשֵׁרִית אֵימְרֵי הַדָּם  
 לְרַגְלֵיךָ

## LXX Дан. 7, 13

...ἐθεώρουν ἐν ὄραματι τῆς νυκτὸς καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετὸ

## Пс. 109, 1

... εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἀν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου

## СП Дан. 7, 13

Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий.

## Пс. 109, 1

Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих.

---



---

<sup>71</sup> В Синодальном переводе в Пс. 109, 1 это местоимение не употреблено. Там сказано: «одесную Меня». В греческом тексте и английских переводах дословно сказано: «у моей правой руки». – Прим. перев.

## **Б. Составная цитата (аллюзия)**

1. Дан. 7, 13 в контексте и в иудаизме. См. комментариев на Мк. 2, 10; 8, 38; 13, 26-27 выше.

2. Пс. 109, 1 в контексте и в иудаизме. См. комментариев на Мк. 12, 36 выше.

## **В. Использование Дан. 7, 13; Пс. 109, 1 в Евангелии от Марка**

То, что Иисус Евангелия от Марка соединил Дан. 7 и Пс. 109, служит отражением его глубокой убежденности в том, что он – мессианский Сын Человеческий. Однако, поскольку Иисус уже находится под подозрением в том, что выступал против храма, – действие, которое само по себе, очевидно, могло привести к смертной казни (см. Иосиф Флавий, *Иуд. война* 6.300-309; если иудей, введший в храм язычников и тем самым осквернивший это место, должен был быть казнен [Деян. 21, 27-36], то что сказать об иудее, из слов которого явствовало, что он делает нечто худшее? [см. С. А. Evans 2001b: 446]), его поступок был тем более возмутительным в силу ряда обстоятельств. Согласно Пс. 109 и Дан. 7, в день искупления Израиля Господь наделит избранного исполнителя своей воли особым статусом, но Иисус, простой человек, утверждает, что будет сидеть одесную Бога, а значит, присваивает себе исключительные права и власть, принадлежащие Богу, и это – совсем другое дело (Воск 2000:202-6). Поступать так на собственном суде, ссылаясь при этом на Дан. 7, текст, который сам по себе отражает ситуацию, связанную с противостоянием в суде, где грядущий на облаках сын человеческий получает оправдание перед лицом звероподобных и идолопоклоннических народов, означает провоцировать мятеж (ср. *T. Job* 33:3, где праведный, но страдающий Иов оправдывает себя, указывая на свой престол, находящийся одесную Бога).

Если добавить к этому обетование Пс. 109, связанное с образом Мелхиседека, влекущее за собой переустройство духовной и общественной жизни, а значит, отстранения от должностей служителей земного храма, вместе с сокрушением Яхве врагов Мессии (опять-таки, служителей храма), – то все становится предельно ясным. Иисус Евангелия от Марка не только притязает на наивысший мыслимый статус, но также говорит о своих противниках как о врагах Яхве (ср. 11Q13, где враг Мелхиседека – дьявол; *T. Levi* 18) а точнее, как о нечистом и кровожадном четвертом звере Дан. 7, из чего следует, что первосвященник – богохульный небольшой рог, который ведет несправедную войну против святых (см. N. T. Wright 1996:524-28). Оскорбление едва ли было бы меньшим, если бы, как в широко распространенной поздней традиции, четвертый зверь уже отождествлялся с Эдомом, или Римом. Ответ первосвященника, который сам был помазанником, не вызывает удивления.

Предостережение Пс. 2 (Мк. 1, 11; ср. Пс. 2, 10-11), усиленное мотивом победы, коренного изменения в порядке вещей Пс. 117 (Мк. 11, 9-10; 12, 10-11) и откровения Пс. 109, 1 в Мк. 12, 36, теперь звучит с особой силой, осуждая неверных пастырей Израиля. Кроме того, слово Иисуса «увидите», в противоположность видению Даниила, созвучно словам Иисуса «род сей» в Мк. 13, 30 (ср. Мк. 9, 1). Первосвященник и его помощники удостоверятся в истинности притязаний Иисуса на своем веку (см. France 2002: 611). С точки зрения Иисуса, действие мерзости, которое подразумевается в его втором предсказании (Мк. 9, 31) и которое,

в конечном итоге, приведет в его второй парусии к запустению непокорного города, уже развивается полным ходом (см. комментарий на Мк. 13, 26-27 выше).

### *Г. Богословское значение*

С точки зрения эсхатологии, обращение Иисуса к этим двум текстам указывает на то, что кризисный момент в истории Израиля наступил. Христологическое значение текста то же самое: с самого начала Евангелия от Марка было ясно, что Иисус обладает удивительной властью. Здесь, в другой решающий момент, он предстает как представитель верного Израиля, мессианский Сын Человеческий, делящий власть с Богом. Подобным образом, в экклезиологическом смысле, те, кто следует за ним, составляют истинный остаток Израиля, а служители храма, в противоположность ему, как ни парадоксально, уподобились Даниилову четвертому зверю и небольшому рогу.

– Мк. 15, 24.29.34 –

### *А. Контекст НЗ. Праведный Страдалец*

Марков рассказ о страданиях насыщен аллюзиями на псалмы в которых говорится о страданиях праведников (см. Marcus 1992:172-84; Moo 1983:264-83; A. Y. Collins 1997). Изображение Марком представителей властей, которые намереваются взять Иисуса хитростью и убить (Мк. 14, 1; ср. Пс. 10, 7-8), отвечает описанию врагов псалмопевца, которые употребляют хитрость, клевету и лжесвидетельство, замышляя погубить невинного (Kraus 1986:130). Есть и других параллели с этими псалмами, и их огромное множество: предательство «ядущего со мною» (Мк. 14, 18; Пс. 40, 10), душа Иисуса скорбит смертельно (Мк. 14, 34; Пс. 41, 5.11; 42, 5), то, что он предается в руки грешников (Мк. 14, 41; Пс. 35, 12; 70, 4; 81, 4; 139, 5-9), враги, ищущие улики, чтобы оправдать его смерть (Мк. 14, 55; Пс. 36, 32; 53, 5), лжесвидетели (Мк. 14, 57; Пс. 26, 12; 34, 11), молчание Иисуса (Мк. 14, 61; 15, 4-5; Пс. 37, 14-16; ср. Ис. 53, 7), то, что Иисусу дали укуса (Мк. 15, 36; Пс. 68, 22), и что друзья наблюдали за казнью, стоя в отдалении (Мк. 15, 40; Пс. 37, 12). Не все такие ссылки в равной степени очевидны и не все появляются в тексте потому, что евангелист целенаправленно стремился их включить в него, но общее впечатление явственно указывает на то, что Марк рассматривает страдание Иисуса через призму этого жанра. (Возможные аллюзии на Ис. 53 в Мк. 14, 61.65, а также влияние этого текста на предсказания о страдании и на Мк. 10, 45 рассмотрены в работе R. E. Watts 2000:362-65).

Мы, однако, должны обратить особе внимание на то, что повествование о распятии несет на себя явный и глубокий отпечаток Пс. 21 (21 LXX): воины делят одежду Иисуса (Мк. 15, 24; ср. Пс. 21, 19), зеваки осмеивают его и, проходя, кивают головой (Мк. 15, 29; ср. Пс. 21, 8), а Иисус вопиет о том, что Бог оставил его (Мк. 15, 34; ср. Пс. 21, 2) (см. France 2002:640; другие возможные параллели рассмотрены в работе Marcus 1992:175).

**Б. Пс. 21, 2.8.19 в контексте**

**Мк. 15, 24.29.34**

...καὶ σταυροῦσιν αὐτὸν καὶ διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον ἐπ’ αὐτὰ τίς τίς ἄρη.

...Καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινούμεντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες, Οὐὰ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις

...καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρα ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ, Ἐλωι ἔλωι λεμα σαβαχθανι; ὁ ἐστὶν μεθερμηρευόμενον Ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με

Распявшие Его делили одежды Его, бросая жребий, кому что взять.

Проходящие злословили Его, кивая головами своими и говоря: э! разрушающий храм, и в три дня созидающий!

В девятом часу возопил Иисус громким голосом: Элои! Элои! ламма савахфани? - что значит: Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?

**МТ Пс. 22, 2.8.19**

אֱלֹהֵי אֲבֹתַי לָמָּה עָזַבְתָּנִי  
לֹא-יָצִיא יְיָ לְעֵינַי

יְיָ יְהוָה יִפְּלוּ יְדָי לְעַלְבֵּי וְיִפְּלוּ יְדָי לְעַלְבֵּי

**LXX Пс. 21, 2.8.19**

...ὁ θεὸς ὁ θεός μου πρόσχες μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπές με

...πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με

...διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν μου ἔβαλον κλῆρον

**СП Пс. 21, 2.8.19**

Боже мой! Боже мой! [внемли мне] для чего Ты оставил меня?

Все, видящие меня, ругаются надо мною.

...делят ризы мои между собою и об одежде моей бросают жребий.

Пс. 21, который входит в состав первой книги Псалтири (Пс. 1 – 40), приписывают Давиду (что вполне правильно, поскольку так трактовал этот псалом в первом столетии Иисус Евангелия от Марка). Интересно, что в этом псалме сочетаются такие жанры, как плач, молитва и хваление; в начале текста звучат ноты глубокого бедствия и страдания (Пс. 21, 1-22), а завершается он бурной хвалой и благодарением за дарованное избавление (Пс. 21, 23-32) (см. Craigie 1982:198). Учитывая представительную роль Давида, вполне естественно, что литургические составляющие псалма отражают общественные аспекты спасения, даруемого Яхве (Пс. 21, 24.27.28-32).

Начальные стихи служат отражением ужасающей ситуации – псалмопевец испытывает гнетущее чувство богооставленности (Пс. 21, 2-3) – и этой картине противопоставлено видение святости Бога (Пс. 21, 4), его царствования на Сионе (ср. Пс. 98, 1-2; Ис. 57, 15; см. Kraus 1988-1989:1) и его верности, которую он в прошлом являл тем, кто уповал на него (Пс. 21, 5-6).

Однако Давид стал предметом издевательств, и его враги смеются над его упованием (Пс. 21, 7-9). Для этих опасных противников, от которых он не может избавиться (Пс. 21, 13-14.17), его ужасные, нечеловеческие страдания (Пс. 21, 15-16.18) являются свидетельством того, что Бог оставил его (Пс. 21, 8-9) (см. Davis 1992:97). Они делят последние клочки его человеческого достоинства, как если бы он уже был мертв (Пс. 21, 19 [см. Matthews and Benjamin 1993:147, 203]). Однако Давид не перестает взывать и просить о божественном вмешательстве (Пс. 21, 12.20-22).

Затем происходит неожиданный поворот событий, и он внезапно возглашает:

«Ты услышал меня!»<sup>72</sup> (Пс. 21, 22б). Торжествуя во спасении Яхве, Давид призывает своих слушателей присоединиться к нему и пополнить растущий круг тех, кто воздаст хвалу Всевышнему, дабы не только концы земли, но даже мертвые и грядущие поколения признали, что Яхве осуществляет вселенское владычество над народами (Пс. 21, 28-32 [см. Davis 1992:101]). В согласии с верой Сиона во вселенское владычество Яхве (Kraus 1988–1989:1:300), вся земля должна познать, что «он соделал это»<sup>73</sup> (Пс. 21, 32) дабы они поклонялись ему.

### ***В. Пс. 21, 2, 8, 19 в иудаизме***

Хотя в гимнах Кумрана нет буквальных выдержек из псалмов, в которых говорится о страдании праведных, в частности, из Пс. 21, в них (1QH<sup>a</sup>) используются образы из этих текстов (Moore 1983:230n3; Steichele 1980:246; нельзя с полной уверенностью говорить о том, что 1QH<sup>a</sup> XIII, 31 содержит явную аллюзию на Пс. 21, 16 [Marcus 1992:178]). Община, судя по всему, видела в них свое эсхатологическое оправдание и торжество над Велиалом и его слугами. Та же герменевтика, очевидно, отражена и в 4Q88. Начинаясь со слов Пс. 21, 16-18, этот текст завершается рядом эсхатологических гимнов, в которых выражено ожидание, во-первых, победы Сиона, враги которого сокрушены и хвалу которого слышит весь мир (VIII, 6-8; ср. Пс. 21, 28-29), во-вторых, нового изобилия благ земли, так что бедные насытятся (IX, 14; ср. Пс. 21, 27), и, в-третьих, радости Иуды, ликующего оттого, что враг повержен, и все это – к вечной славе Яхве (X, 7-14; ср. Пс. 21, 30-32). Здесь также страдание Пс. 21 – предлюдия к эсхатологическому оправданию общины (см. Marcus 1992:178).

Мотив оправдания праведного страдальца можно найти также в различных писаниях междузаветного времени (например, Прем. 2, 12-24; 5, 1-8; 2 Bar: 15:7-8; 48:49-50), хотя, опять-таки, в этих текстах нет явных цитат или бесспорных аллюзий на Пс. 21.

Таргум, вполне естественно, принимает как данность то, что враги Давида – это языческие цари (Пс. 21, 13-22). В согласии с убежденностью а владычестве Яхве над всей вселенной, которая лежит в основе начального обращения псалма и его заключения, псалом отражает эсхатологический мотив о пришествии народов для поклонения (Пс. 22, 28; ср. Ис. 2).

Однако, несмотря на наличие нескольких этих эсхатологических трактовок, до сих пор не найдено убедительных доказательств того, что Пс. 21 трактовали в мессианском смысле. Возможно, поскольку таким тяжким страданиям подвергался и такое чувство богооставленности преотерпевал Израиль (ср. *Midr. Ps. 22:7*, текст, согласно которому Давид, пророчествовал о царице Есфири), было немислимо, чтобы такая же участь выпала Мессии (ср. Мк. 8, 31-32; см. также *Tg. Isa. 52:13-53:12*, где Израиль и народы страдают, Мессия же только торжествует).

### ***Г. Использование Пс. 21, 2.8.19 в Евангелии от Марка***

Факт намеренного отнесения Марком Пс. 21 к Иисусу, мессианскому Сыну Человеческому, не имеет прецедентов ни в одной из традиций, которые нам известны. Но Пс. 2 был уже перетолкован совершенно по-новому в преображении: теперь восстановление храма и народа Божьего совершится через смерть страдающего раба, его мессианского сына.

<sup>72</sup> В Синодальном переводе этот текст передан не так: «услышав, избавь меня». – Прим. перев.

<sup>73</sup> В Синодальном переводе смысл несколько иной: «придут и будут возвещать правду Его людям, которые родятся, что сотворил Господь». – Прим. перев.

А учитывая то, что предсказание страдания прозвучало несколько раз, есть все основания полагать, что в Пс. 21 говорится не только об Израиле или Сионе, но и о величайшем эсхатологическом сыне великого Давида. Главный вопрос – рассчитывает ли Марк, что его читатели сами додумают недосказанное, и будут ожидать оправдания Иисуса. Все в традиции, касается ли она праведного страдальца в общем (Прем., 2 *Var.*) или Пс. 21 в частности (4Q88, Таргум) и, конечно, повествование Марка указывает на то, что читатели должны сами додумать недосказанное (France 2002:652-53, нет никакой причины полагать, что мотивы страдания и оправдания не могут быть связаны, как в псалме).

Как мы отметили ранее, различные трактовки Пс. 2; 117; 109, известные во времена Иисуса, свидетельствуют об эсхатологической поддержке, которую Яхве окажет своему мессианскому царю – эта идея присутствует в мотиве воскресения после трех дней предсказаний страдания и подразумевается в изречении о сыне-камне (Мк. 12, 10-11). В Пс. 21 также подразумевается то, что Яхве силен защитить своих. Таким образом, не желая умалить значение страданий Иисуса, мы должны признать: трудно понять, почему Марк приложил так много усилий, чтобы напомнить читателям о Пс. 21, если бы он также не ожидал, что его сведущие читатели будут твердо знать, что произойдет дальше: решительный поворот событий и избавление. И как отмечает Дж. Маркус (1992:182), именно это и происходит. В согласии с заключением Пс. 21, представитель язычников исповедует, что Иисус – Сын Божий (Мк. 15, 39; ср. Пс. 21, 28), произносятся слова о владычестве Бога (Мк. 15, 43; ср. Пс. 21, 29), жизнь обретена вновь (Мк. 16, 6; ср. Пс. 21, 30) и звучит призыв возвещать благовестие (Мк. 16, 7; ср. Пс. 21, 31-32) (см. Marcus 1992:182). Более того, то, что Марк не ссылается на те стихи псалма, где говорится об избавлении, вовсе не свидетельствует о том, что такого ожидания не было; напротив, риторическое молчание вкупе с напряженностью, возникающей вследствие изменения порядка изложения стихов псалма на обратный в Евангелии (Пс. 21, 19.8.2) и достигающей высшей точки в душераздирающем вопле страдальца, только усиливает это ожидание, учитывая, что первые читатели Марка уже знали, чем все закончится.

То же самое, очевидно, относится и к реакции собравшихся у креста (Мк. 15, 35-36). Хотя часто высказывают мнение, что упоминание об Илии было следствием неверно понятого слова *elōi*, дело обстоит совсем иначе. Ранее мы отмечали, что Илия, как принято было считать, должен был стать совершителем избавления Израиля (будь то в эсхатологическом смысле [см. комментарий на Мк. 1, 2-3 выше] или в жизни отдельных людей во времена бедствия [*b. 'Abod. Zar. 17b; b. Ta'an. 21a*]). Как раз потому, что зеваки также слышат в вопле Иисуса ожидание избавления, они ждут, не придет ли Илия (см. С. А. Evans 2001b:508-9). Их ожидание в целом имеет под собой основание, пусть даже отсроченное избавление намного более удивительное, чем они могли ожидать, и совершает его не Илия, а сам Бог. Подобным образом, исповедание сотника имеет больше смысла, если Иисусов возглас громкий является возгласом ликования, а не полный отчаяния последний вопль предсмертной агонии (см. France 2002:655).

С другой стороны, подобно тому как автор CD-B, очевидно, усматривал в Пс. 21 низложение грешников, в смерти Иисуса рвется завеса храма (*naos*) (Мк. 15, 38; ср. разверзающиеся небеса в Мк. 1, 10; мысль Юлэнси [1991], ссылающегося на Иосифа Флавия, *Иуд. война* 5.214, о том, что это была внешняя «небесная» завеса, не имеет под собой основания). Являясь решительным ответом на осмеяние Мк. 15, 29-30, это – знамение и, возможно, нача-



ло грядущего разрушения земного храма (ср. гл. 13; *Liv. Pro.* 12:11-12; *T. Levi* 10:3; также предзнаменования у Иосифа Флавия, *Иуд. война.* 6.288-315; *y. Sotah* 6:3; *b. Yoma* 39b; *b. Git* 56a), грядущего оправдания Иисуса и устроения нового храма.

Наконец, переключаясь с исповеданием Петра, исповедание сотником Иисуса как *huios theou*, впервые в Евангелии изошедшее из уст язычника, и притом прозвучавшее без предварительного призыва (ср. Пс. 21, 28), указывает на начало собрания народов, предвозвещаемое различными текстами ВЗ, на которые ссылался Марк (например, Ис. 56, 7 в Мк. 11, 17).

#### Д. Богословское значение

Как и следовало ожидать, в данном тексте продолжают разрабатываться те же самые темы. Хотя Пс. 21, возможно, и не трактовался как непосредственное мессианское пророчество, Бог, вдохновивший его, неизменен. Что он сделал для Давида, он, вне всякого сомнения, сделает для величайшего сына великого Давида. Таким образом, в христологическом смысле Иисус – мессия из рода Давида, страдание которого приводит к тому, что имя Яхве провозглашают во всей вселенной. В экклезиологическом и эсхатологическом отношении исповедание сотника превосходит собой исполнение пророческого упования на то, что народы придут и поклонятся. Воскресение Иисуса будет воистину провозглашаться во всем мире.

Итак, мы вернулись к исходной точке. В сцене крещения Бог возвестил посредством Пс. 2, что Иисус – его мессианский Сын. Он тот, кто очистит его народ, Иерусалим и храм, унаследует народы и будет править до концов земли. Здесь, в смерти Иисуса, в согласии с мотивом «страдания», появившимся вследствие того, что преображение связало Пс. 2 с первым предсказанием страдания, начинает мало по малу исполняться то обетование. Когда завеса в древнем храме разрывается, Исаиины чаяния нового исхода и надежда на то, что Израиль станет светом народам, приносят первые плоды в лице римского сотника, который, вопреки культуре императора, присоединяет свой голос к прозвучавшим ранее двум божественным свидетельствам и провозглашает, что Иисус – Сын Божий. Таким образом, здесь, несмотря на неподготовленность официального Израиля, положено начало новому, очищенному и восстановленному храму для всех народов, в котором обитает присутствие Бога (Ис. 56, 7).

Наконец, Марк сохраняет загадочный характер своего Евангелия до самого конца. Он начал свое повествование в контексте схемы надежд Исаии на новый исход, и он завершает свой рассказ в том же русле. В своей книге пророк Исаия вновь и вновь увещевал своих слушателей не бояться (Ис. 40, 9; 41, 10.13.14; 43, 1.5; 44, 2.8; ср. Ис. 51, 7.13; 54, 4.14; R. E. Watts 1990a:35–49). Если слава Бога должна была идти к народам, дабы оставшиеся в живых из их обратились нему и были спасены (Ис. 45, 22), то очень многое зависело от того, как будут свидетельствовать о нем его народ-раб (ср. Ис. 40, 9; 52, 7-9). Точно так же рассказ Марка заканчивается на неопределенной ноте: с одной стороны, благая весть должна провозглашаться во всем мире (Мк. 8, 35; 13, 10), с другой – женщины, искавшие Иисуса, страшась, пребывают в молчании (Мк. 16, 8). Что это, – неявно выраженное предостережение? Если народы должны услышать благую весть и большее число язычников присоединиться к исповеданию сотника, то читатели Марка должны побороть страх и, став верными рабами Христа и его свидетелями, возвещать благовестие. Но, быть может, сам факт существования Евангелия от Марка дает недвусмысленный и воодушевляющий ответ на это затруднение: нашелся некто, кто смело нарушил молчание. Читатели Марка должны продолжить начатое доброе дело.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Бломберг Крейг. *Интерпретация притчей*. М.: ББИ, 2005.
- Додд Ч. Г. *Основатель христианства*. М.: Наука, 1993.
- Райт Н. Т. *Иисус и победа Бога*. М.: ББИ, 2004.
- Aalen, S. 1963. "Das Abendmahl als Opfermahl." *NovT* 6: 128–52.
- Abegg, M., Jr., P. Flint, and E. Ulrich. 1999. *The Dead Sea Scrolls Bible*. New York: HarperSanFrancisco.
- Achtemeier, E. 1982. *The Community and Message of Isaiah 56–66: A Theological Commentary*. Minneapolis: Augsburg.
- Achtemeier, P. J. 1978. "'And He Followed Him': Miracles and Discipleship in Mark 10:46–52." *Semeia* 11: 115–45.
- Ådna, J. 2000. *Jesu Stellung zum Tempel: Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner essianischen Sendung*. WUNT 2/119. Tübingen: Mohr Siebeck.
- \_\_\_\_\_. 2004. "The Servant of Isaiah 53 as Triumphant and Interceding Messiah: The Reception of Isaiah 52:13–53:12 in the Targum of Isaiah with Special Attention to the Concept of Messiah." Pages 189–224 in *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*. Edited by B. Janowski and P. Stuhlmacher. Translated by D. P. Bailey. Grand Rapids: Eerdmans.
- Albertz, R. 1978. "Hintergrund und Bedeutung des Elternggebots im Dekalog." *ZAW* 90: 384–74.
- Allen, L. C. 1983. *Psalms 101–150*. WBC 21. Waco: Word.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Ezekiel 1–19*. WBC 28. Dallas: Word.
- Allison, D. C. 1998. *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*. Minneapolis: Fortress.
- Ambrozic, A. M. 1972. *The Hidden Kingdom: A Redaction-Critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark's Gospel*. CBQMS 2. Washington, DC: Catholic Biblical Society of America.
- Andersen, F. I. 1980. *Hosea*. AB 24. New York: Doubleday.
- Anderson, A. A. 1972. *The Book of Psalms*. 2 vols. NCB. London: Oliphants.
- Anderson, B. W. 1962. "Exodus Typology in Second Isaiah." Pages 177–95 in *Israel's Prophetic Heritage*. Edited by B. W. Anderson and W. Harrelson. New York: Harper.
- Anderson, D. R. 2001. *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*. SBL 21. New York: Lang.
- Annen, F. 1976. *Heil für die Heiden: Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom be- sessenen Gerasener (Mk 5,1–20 parr.)*. FTS 20. Frankfurt: Knecht.
- Bailey, J. N. 2000. "Vowing Away the Fifth Commandment: Matthew 15:3–6/Mark 7:9–13." *ResQ* 42: 193–209.
- Baldwin, J. G. 1972. *Haggai, Zechariah, Malachi*. TOTC 24. London: Tyndale.
- Baltzer, K. 1999. *Deuter-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40–55*. Translated by M. Kohl. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- Banks, R. 1975. *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*. SNTSMS 28. Cambridge: Cambridge University Press.
- Banwell, B. O. 1965. "A Suggested Analysis of Isaiah xl–lxvi." *Exp-Tim* 76: 166.
- Barrett, C. K. 1959. "The Background of Mark 10:45." Pages 1–18 in *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson*. Edited by A. J. B. Higgins. Manchester: Manchester University Press.

- \_\_\_\_\_. 1970. *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*. London: SPCK.
- Bartlett, J. R. 1989. *Edom and the Edomites*. JSOTSup 77. Sheffield: JSOT Press.
- Basser, H. W. 1998. "The Jewish Roots of the Transfiguration." BRev 14: 30–35.
- Bauckham, R. 1985. "The Son of Man: 'A Man in My Position' or 'Someone'?" JSNT 23: 23–33.
- \_\_\_\_\_. 1988. "Jesus' Demonstration in the Temple." Pages 72–89 in *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*. Edited by B. Lindars. Cambridge: Clarke.
- \_\_\_\_\_. 1998. *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Baumgarten, J. M. 1990. "The 4Q Zadokite Fragments on Skin Disease." JJS 41: 54–56.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Messianic Forgiveness of Sin in CD 14:19 (4Q266 10 I 12–13)." Pages 537–44 in *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*. Edited by D. W. Parry and E. Ulrich. STDJ 30. Leiden: Brill.
- Bautch, R. J. 2003. *Developments in Genre between Post-exilic Penitential Prayers and the Psalms of Communal Lament*. SBLAB 7. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Beale, G. 1991. "Isaiah vi 9–13: A Retributive Taunt against Idolatry." VT 41: 257–78.
- \_\_\_\_\_. 1998. *John's Use of the Old Testament in Revelation*. JSNTSup 166. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Beasley-Murray, G. R. 1993. *Jesus and the Last Days: The Interpretation of the Olivet Discourse*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Beavis, M. A. 1989. *Mark's Audience: The Literary and Social Setting of Mark 4.11–12*. JSNTSup 33. Sheffield: JSOT Press.
- Becker, J. 1964. *Das Heil Gottes: Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament*. SUNT 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Becker, U. 2001. "Elia, Mose und Jesus: Zur Bedeutung von Mk 9,2–10." BN 110: 5–11.
- Begrich, J. 1969. *Studien zu Deuterocesaja*. TB 20. Munich: Kaiser.
- Bentzen, A. 1970. *King and Messiah*. Edited by G. W. Anderson. 2nd ed. Oxford: Blackwell.
- Berder, M. 1996. "*La pierre rejetée par les bâtisseurs*": Psaume 118,22–23 et son emploi dans les traditions juives et dans le Nouveau Testament. EBib 31. Paris: Gabalda.
- Bergen, R. D. 1996. *1, 2 Samuel*. NAC 7. Nashville: Broadman & Holman.
- Berger, K. 1972. *Die Gesetzesauslegung Jesu: Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament; Teil I, Markus und Parallelen*. WMANT 40. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Best, E. 1970. "Discipleship in Mark: Mark viii.22–x.52." SJT 23: 323–37.
- \_\_\_\_\_. 1978. "The Miracles in Mark." RevExp 75: 539–54.
- \_\_\_\_\_. 1990. *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology*. SNTSMS 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Betz, O. 1958. "Jesu heiliger Krieg." NovT 2: 116–37.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Die Übersetzung von Jes 53 (LXX, Targum) und die Theologia Crucis des Paulus." Pages 197–216 in *Jesus, der Herr der Kirche: Aufsätze zur biblischen Theologie-II*. WUNT 52. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Beuken, W. A. M. 1972. "MIŠPĀ: The First Servant Song and Its Context." VT 22: 1–30.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Jesaja*. Vol. 2. POUt. Nijkerk: Callenbach.

- \_\_\_\_\_. 1990. "The Main Theme of Trito-Isaiah: 'The Servants of Yahweh.'" *JSOT* 47: 67–87.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Isaiah Chapters LXV–LXVI: Trito-Isaiah and the Closure of the Book of Isaiah." Pages 204–21 in *Congress Volume: Leuven 1989*. VTSup 43. Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_. 1992a. "Isa 29,15–24: Perversion Reverted." Pages 43–64 in *The Scriptures and the Scrolls: Studies in Honour of A. S. van der Woude on the Occasion of His 65th Birthday*. Edited by F. Garcia Martinez, A. Hilhorst, and C. J. Labuschagne. VTSup 49. Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_. 1992b. "Isaiah 34: Lament in Isaianic Context." *OTE* 5: 78–102.
- \_\_\_\_\_. 2004. "The Manifestation of Yahweh and the Commission of Isaiah: Isaiah 6 Read against the Background of Isaiah 1." *CTJ* 39: 72–87.
- Beyerlin, W. 1973. "Schichten im 80. Psalm." Pages 9–24 in *Das Wort und die Wörter: Festschrift Gerhard Friedrich zum 65. Geburtstag*. Edited by H. Balz and S. Schulz. Stuttgart: Kohlhammer.
- Black, M. 1953. "The Servant of the Lord and Son of Man." *SJT* 6: 4–8.
- \_\_\_\_\_. 1975. "Die Apotheose Israels: Eine neue Interpretation des danielischen 'Menschensohns.'" Pages 92–99 in *Jesus und der Menschensohn: Für Anton Vögtle*. Edited by R. Pesch and R. Schnackenburg. Freiburg: Herder.
- \_\_\_\_\_. 1992. "The Messianism of the Parables of Enoch." Pages 145–68 in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Edited by J. H. Charlesworth. Minneapolis: Fortress.
- Blackburn, B. 1991. *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions*. WUNT 2/40. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Blenkinsopp, J. 1961. "The Oracle of Judah and the Messianic Entry." *JBL* 80: 55–64.
- \_\_\_\_\_. 1997. "The Servant and the Servants in Isaiah and the Formation of the Book." Pages 155–74 in vol. 1 of *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*. Edited by C. C. Broyles and C. A. Evans. VTSup 70/1. Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_. 2000–2003. *Isaiah*. 3 vols. AB 19, 19A, 19B. New York: Doubleday.
- Blidstein, G. J. 1975. *Honor Thy Father and Mother: Filial Responsibility in Jewish Law and Ethics*. New York: KTAV.
- Block, D. I. 1997. *The Book of Ezekiel: 1–24*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Blomberg, C. L. 1986. "The Miracles as Parables." Pages 327–59 in *The Miracles of Jesus*. Vol. 6 of *Gospel Perspectives*. Edited by D. Wenham and C. Blomberg. Sheffield: JSOT Press.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Interpreting the Parables*. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Bock, D. L. 2000. *Blasphemy and Exaltation in Judaism: The Charge against Jesus in Mark 14:53–65*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Bockmuehl, M. 2000. *Jewish Law in Gentile Churches: Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics*. Edinburgh: T&T Clark.
- Bolt, P. G. 2004. *The Cross from a Distance: Atonement in Mark's Gospel*. NSBT 18. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Bons, E. 1992. "Zu jsd II 'beratschlagen' (Ps 2,2; 31,14; CD2,7)." *Zeitschrift für Althebraistik* 5: 209–17.

- Booth, R. P. 1986. *Jesus and the Laws of Purity: Tradition History and Legal History in Mark 7*. JSNTSup 13. Sheffield: JSOT Press.
- Borg, M. J. 1988. *Conflict, Holiness, and Politics in the Teachings of Jesus*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Boucher, M. 1977. *The Mysterious Parable: A Literary Study*. CBQMS 6. Washington, DC: Catholic Biblical Commission.
- Bousset, W. 1926. *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*. 3rd ed. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Box, G. H. 1912. *The Ezra-Apocalypse, Being Chapters 3–14 of the Book Commonly Known as 4 Ezra (or II Esdras)*. London: Pitman.
- Brekelmans, C. H. W. 1965. "The Saints of the Most High and Their Kingdom." OTS 14: 305–29.
- Bretschler, P. G. 1968. "Exodus 4: 22–23 and the Voice from Heaven." JBL 87: 301–11.
- Brewer, David Instone. 1992. *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*. TSAJ 30. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Brichto, H. C. 1963. *The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible*. JBLMS. 13. Philadelphia: Society of Biblical Literature.
- Bright, J. 1965. *Jeremiah*. AB 21. New York: Doubleday.
- Brock, S. 1990. "The Two Ways and the Palestinian Targum." Pages 139–52 in *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*. Edited by P. R. Davies and R. T. White. JSOTSup 100. Sheffield: JSOT Press.
- Brooke, G. J. 1997. "Isaiah in the Pesharim and Other Qumran Texts." Pages 609–32 in vol. 2 of *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*. Edited by C. C. Broyles and C. A. Evans. VTSup 70/2. Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Miqdash Adam, Eden and the Qumran Community." Pages 285–301 in *Gemeinde ohne Tempel/Community without Temple: Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*. Edited by E. Beate, A. Lange, and P. Pilhofer. WUNT 118. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Brown, M. L. 1995. *Israel's Divine Healer*. SOTBT. Grand Rapids: Zondervan.
- Brownlee, W. H. 1964. *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible: With Special Reference to the Book of Isaiah*. New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1971. "Psalms 1–2 as a Coronation Liturgy." Bib 57: 321–36.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Ezekiel 1–19*. WBC 28. Waco: Word.
- Bruce, F. F. 1961. "The Book of Zechariah and the Passion Narrative." BJRL 43: 342–45.
- Brueggemann, W. 1970. "Of the Same Flesh and Bone (Gn 2,23a)." CBQ 32: 532–42.
- \_\_\_\_\_. 1988. *To Pluck Up, to Tear Down: A Commentary on the Book of Jeremiah 1–25*. ITC. Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_. 1990. *First and Second Samuel*. IBC. Louisville: John Knox.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Isaiah 40–66*. WestBC. Louisville: Westminster John Knox.
- Burke, D. G. 1982. *The Poetry of Baruch: A Reconstruction and Analysis of the Original Hebrew Text of Baruch 3:9–5:9*. SBLSCS 10. Chico, CA: Scholars Press.
- Burkett, D. 1999. *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*. SNTSMS 107. Cambridge: Cambridge University Press.

- Burkill, T. A. 1963. *Mysterious Revelation: An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Buse, I. 1956. "The Markan Account of the Baptism of Jesus and Isaiah LXIII." *JTS* 7: 74–75.
- Cadoux, C. J. 1941. "The Imperative Use of *dei* in the New Testament." *JTS* 42: 165–73.
- Cahill, M. 1999. "Not a Cornerstone! Translating Ps 118,22 in the Jewish and Christian Scriptures." *RB* 106: 345–57.
- Campbell, J. G. 1995. "Essene-Qumran Origins in the Exile: A Scriptural Basis." *JJS* 46: 143–56.
- Caragounis, C. C. 1986. *The Son of Man: Vision and Interpretation*. WUNT 38. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Carmignac, J. 1965. "Les citations de l'Ancien Testament dans 'La guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres.'" *RB* 63: 234–60, 375–90.
- Carroll, R. P. 1986. *Jeremiah*. OTL. London: SCM.
- Casey, M. 1979. *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7*. London: SPCK.
- \_\_\_\_\_. 1987. "General, Generic and Indefinite: The Use of the Term 'Son of Man' in Aramaic Sources and in the Teaching of Jesus." *JSNT* 29: 21–56.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Method in Our Madness, and Madness in Their Methods: Some Approaches to the Son of Man Problem in Recent Scholarship." *JSNT* 42: 17–43.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Aramaic Idiom and the Son of Man Problem: A Response to Owen and Shepherd." *JSNT* 25: 3–32.
- Catchpole, D. R. 1984. "The 'Triumphal' Entry." Pages 319–34 in *Jesus and the Politics of His Day*. Edited by E. Bammel and C. F. D. Moule. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ceresko, A. R. 1994. "The Rhetorical Strategy of the Fourth Servant Song (Isaiah 52: 13–53:12): Poetry and the Exodus-New Exodus." *CBQ* 56: 42–55.
- Charles, R. H. 1929. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. Oxford: Clarendon.
- Charlesworth, J. H. 1997. "Intertextuality: Isaiah 40:3 and the Serek Ha-Yahad." Pages 197–224 in *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*. Edited by C. A. Evans and S. Talmon. BIS 28. Leiden: Brill.
- Childs, B. S. 1974. *Exodus*. OTL. London: SCM.
- \_\_\_\_\_. 1978. "The Canonical Shape of the Prophetic Literature." *Int* 32: 46–55.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Isaiah*. OTL. Louisville: Westminster John Knox.
- Chilton, B. D. 1979. *God in Strength: Jesus' Announcement of the Kingdom*. SNTSU B/1. Freistadt: Plochl.
- \_\_\_\_\_. 1982. "Jesus ben David: Reflections on the Davidssohnfrage." *JSNT* 14: 88–112.
- \_\_\_\_\_. 1984. *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Own Interpretation of Isaiah*. London: SPCK.
- \_\_\_\_\_, trans. and ed. 1987. *The Isaiah Targum*. ArBib 11. Wilmington, DE: Glazier.
- \_\_\_\_\_. 1994. "The Kingdom of God in Recent Discussion." Pages 255–80 in *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*. Edited by B. D. Chilton and C. A. Evans. NTS 19. Leiden: Brill.
- Churgin, P. 1944. "The Period of the Second Temple: A Period of Exile." *Horeb* 8: 1–66.

- Clements, R. E. 1980a. *Isaiah 1–39*. NCBC. London: Marshall, Morgan & Scott.
- \_\_\_\_\_. 1980b. “The Prophecies of Isaiah and the Fall of Jerusalem in 587 B.C.” VT 30: 421–36.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Ezekiel*. WestBC. Louisville: Westminster John Knox.
- Clifford, R. J. 1980. “The Function of Idol Passages in Second Isaiah.” CBQ 42: 450–64.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Fair Spoken and Persuading: An Interpretation of Second Isaiah*. TI. New York: Paulist Press.
- Clines, D. J. A. 1968. “The Image of God in Man.” TynBul 19: 53–103.
- \_\_\_\_\_. 1976. *I, He, We, and They—A Literary Approach to Isaiah 53*. JSOTSup 3. Sheffield: JSOT Press.
- Cogan, M., and H. Tadmor. 1988. *II Kings*. AB 11. New York: Doubleday.
- Cohn-Sherbok, D. M. 1979. “An Analysis of Jesus’ Arguments concerning the Plucking of Grain on the Sabbath.” JSNT 2: 31–41.
- \_\_\_\_\_. 1981. “Jesus’ Defense of the Resurrection of the Dead.” JSNT 11: 64–73.
- Collins, A. Y. 1997. “The Appropriation of the Psalms of Individual Lament by Mark.” Pages 223–41 in *The Scriptures in the Gospels*. Edited by C. M. Tuckett. BETL 131. Leuven: Leuven University Press.
- Collins, J. J. 1974. “The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel.” JBL 93: 50–66.
- \_\_\_\_\_. 1992. “The Son of Man in First-Century Judaism.” NTS 38: 448–66.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Daniel*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- \_\_\_\_\_. 1995. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. ABRL. New York: Doubleday.
- \_\_\_\_\_. 1998. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans.
- Conrad, E. W. 1999. *Zechariah*. RNBC. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Cook, S. L. 1993. “The Metamorphosis of a Shepherd: The Tradition History of Zechariah 11:17 + 13:7–9.” CBQ 55: 453–66.
- Coutts, J. 1964. “‘Those Outside’ (Mark 4, 10–12).” SE II: 155–57.
- Craigie, P. C. 1976. *The Book of Deuteronomy*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Psalms 1–50*. WBC 19. Waco: Word.
- Craigie, P. C., P. H. Kelley, and J. F. Drinkard Jr. 1991. *Jeremiah 1–25*. WBC 26. Waco: Word.
- Cranfield, C. E. B. 1955. “A Study of St. Mark 1.9–11.” SJT 8: 55–63.
- \_\_\_\_\_. 1959. *The Gospel according to St. Mark*. CGTC. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cresson, B. C. 1972. “The Condemnation of the Edomites in Post-Exilic Judaism.” Pages 125–48 in *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of William Franklin Stinespring*. Edited by J. M. Efrid. Durham, NC: Duke University Press.
- Cross, F. M. 1973. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cullmann, O. 1950. *Baptism in the New Testament*. Translated by J. K. S. Reid. SBT 1. London: SCM.
- Currid, J. D. 1977. *Ancient Egypt and the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Academic.

- Dahood, M. 1970. *Psalms III, 101–150*. AB 17A. New York: Doubleday.
- Dalman, G. H. 1902. *The Words of Jesus: Considered in the Light of Post-biblical Jewish Writings and the Aramaic Language*. Translated by D. M. Kay. Edinburgh: T&T Clark.
- Daly, R. 1977. “The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac.” CBQ 39: 45–75.
- Daube, D. 1956. *The New Testament and Rabbinic Judaism*. London: Athlone.
- \_\_\_\_\_. 1972–1973. “Responsibilities of Master and Disciples in the Gospels.” NTS 19: 1–15.
- Dautzenberg, G. 1966. *Sein Leben bewahren: Ψυχή in den Herrenworten der Evangelien*. SANT 14. Munich: Kösel.
- Davies, W. and D. C. Allison Jr. 1988–1997. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. 3 vols. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Davies, W. D., and B. D. Chilton. 1978. “The Aqedah: A Revised Tradition History.” CBQ 40: 514–46.
- Davis, E. F. 1992. “Exploding the Limits: Form and Function in Psalm 22.” JSOT 53: 93–105.
- Day, J. 1998. “The Canaanite Inheritance of the Israelite Monarchy.” Pages 72–90 in *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. Edited by J. Day. JSOTSup 270. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- de Jonge, M. 1960. “Christian Influences on the Testament of the Twelve Patriarchs.” NovT 4: 99–117.
- \_\_\_\_\_. 1988. “Jesus’ Death for Others and the Death of the Maccabean Martyrs.” Pages 142–51 in *Text and Testimony: Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. Klijn*. Edited by T. J. Baarda et al. Kampen: Kok.
- de Jonge, M., and A. S. van der Woude. 1965–1966. “11Q Melchizedek and the New Testament.” NTS 12: 301–26.
- de Roo, J. C. R. 1999. “David’s Deeds in the Dead Sea Scrolls.” DSD 6: 44–65.
- Delitzsch, F. 1973. *Isaiah*. Vol. 7 of *Commentary on the Old Testament*. Translated by J. Martin. Grand Rapids: Eerdmans.
- Derrett, J. D. M. 1977a. *Glimpses of the Legal and Social Presuppositions of the Authors*. Vol. 1 of *Studies in the New Testament*. Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_. 1977b. “Judaica in St. Mark.” Pages 85–100 in *Glimpses of the Legal and Social Presuppositions of the Authors*. Vol. 1 of *Studies in the New Testament*. Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_. 1978. “‘The Stone That the Builders Rejected.’” Pages 60–67 in *Midrash in Action and as a Literary Device*. Vol. 2 of *Studies in the New Testament*. Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_. 1984a. “Christ and the Power of Choice (Mark 3:1–6).” Bib 65: 168–88.
- \_\_\_\_\_. 1984b. “Contributions to the Study of the Gerasene Demoniac.” JSNT 3: 2–17.
- \_\_\_\_\_. 2001a. “He Who Has Ears to Hear, Let Him Hear (Mark 4:9 and Parallels).” DRev 119: 255–68.
- \_\_\_\_\_. 2001b. “Preaching to the Coast (Mark 4:1).” EvQ 73: 195–203.
- Dewey, J. 1977. *Markan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure, and Theology in Mark 2:1–3:6*. SBLDS 48. Chico, CA: Scholars Press.
- Dicou, B. 1991. “Literary Function and Literary History of Isaiah 34.” BN 58: 30–45.
- Dietrich, W. 1976. *Jesaja und die Politik*. BEvT 74. Munich: Kaiser.



- Dijkstra, M. 1978. "De koninklijke Knecht: Voorstelling en investituur van de Knecht des Heren in Jesaja 42." Pages 41–52 in *De Knecht: Studies rondom Deutero-Jesaja; door collega's en oudleerlingen aangeboden aan J. L. Koole*. Edited by H. H. Grosheide et al. Kampen: Kok.
- Dodd, C. H. 1952. *According to the Scriptures: The Sub-structure of New Testament Theology*. London: Nisbet.
- \_\_\_\_\_. 1971. *The Founder of Christianity*. London: Collins.
- Donahue, J. R. 1986. "Recent Studies on the Origin of the 'Son of Man' in the Gospels." CBQ 48: 484–98.
- Donahue, J. R., and D. J. Harrington. 2002. *The Gospel of Mark*. SP 2. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Donaldson, T. L. 1985. *Jesus on the Mountain: A Study in Matthean Theology*. JSNTSup 8. Sheffield: JSOT Press.
- Dormeyer, D. 1997. "Mk 1,1–15 als Prolog des ersten idealbiographischen Evangeliums von Jesus Christus." BibInt 5: 181–211.
- dos Santos, E. C. 1973. *An Expanded Index for the Hatch-Redpath Concordance to the Septuagint*. Jerusalem: Dugith.
- Downing, F. G. 1982. "The Resurrection of the Dead: Jesus and Philo." JSNT 15: 42–50.
- Dreyfus, F.-P. 1959. "L'argument scripturaire de Jesus en faveur de la resurrection des morts (Marc, XII,26,27)." RB 66: 213–25.
- Driver, S. R. 1906. *The Minor Prophets*. Edinburgh: Jack.
- Duff, P. B. 1992. "The March of the Divine Warrior and the Advent of the Greco-Roman King: Mark's Account of Jesus' Entry into Jerusalem." JBL 111: 55–71.
- Duguid, I. 1995. "Messianic Themes in Zechariah 9–14." Pages 265–80 in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Edited by P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, and G. J. Wenham. THS. Grand Rapids: Baker Academic.
- Dumbrell, W. J. 1984. "Worship in Isaiah 6." RTR 43: 1–8.
- \_\_\_\_\_. 1985. "The Purpose of the Book of Isaiah." TynBul 36: 111–28.
- Dunn, J. D. G. 2003. *Jesus Remembered*. CM 1. Grand Rapids: Eerdmans.
- Durham, J. I. 1987. *Exodus*. WBC 3. Waco: Word.
- Dyer, K. D. 1998. *The Prophecy on the Mount: Mark 13 and the Gathering of the New Community*. ITS 2. Bern: Lang.
- Earl, D. C. 1972. "Prologue-Form in Ancient Historiography." ANRW I.2:842–56.
- Edwards, J. R. 1989. "Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives." NovT 31: 193–216.
- Eichrodt, W. 1970. *Ezekiel*. OTL. Translated by C. Quin. Philadelphia: Westminster.
- Eissfeldt, O. 1962. "The Promises of Grace to David in Isaiah 55:1–5." Pages 196–207 in *Israel's Prophetic Heritage*. Edited by B. W. Anderson and W. Harrelson. New York: Harper.
- Elliger, K. 1933. *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*. BWANT 63. Stuttgart: Kohlhammer.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Deuterojesaja*. BKAT 11/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Das Buch der zwölf kleinen Propheten II: Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi*. ATD 25/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Elliott, M. A. 2000. *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Embry, B. 2002. "The Psalms of Solomon and the New Testament: Intertextuality and the Need for a Re-evaluation." JSP 13: 99–136.
- Emerton, J. A. 1958. "The Origin of the Son of Man Imagery." JTS 9: 225–42.
- Erlandsson, S. 1970. *The Burden of Babylon: A Study of Isaiah 13:2–14:23*. ConBOT 4. Lund: Gleerup.
- Evans, C. A. 1989a. "Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?" CBQ 51: 237–70.
- \_\_\_\_\_. 1989b. *To See and Not Perceive: Isaiah 6.9–10 in Early Jewish and Christian Interpretation*. JSOTSup 64. Sheffield: JSOT Press.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Jesus and the Continuing Exile of Israel." Pages 77–100 in *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God*. Edited by C. C. Newman. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Mark's Incipit and the Pirene Calender Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel." JGJ 1: 67–81.
- \_\_\_\_\_. 2001a. "Daniel in the New Testament: Visions of God's Kingdom." Pages 490–527 in vol. 2 of *The Book of Daniel: Composition and Reception*. Edited by J. J. Collins and P. W. Flint. VTSup 83/2. Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_. 2001b. *Mark 8:27–16:20*. WBC 34B. Nashville: Nelson.
- \_\_\_\_\_. 2003. "Defeating Satan and Liberating Israel: Jesus and Daniel's Visions." JSHJ 1: 161–70.
- Evans, M. J. 2000. *1 and 2 Samuel*. NIBCOT 6. Peabody, MA: Hendrickson.
- Exum, J. C. 1979. "Isaiah 28–32: A Literary Approach." SBLSP 16–17: 2:123–51.
- \_\_\_\_\_. 1981. "Of Broken Pots, Fluttering Birds, and Visions in the Night: Extended Simile and Poetic Technique in Isaiah." CBQ 43: 331–52.
- Farrer, A. M. 1951. *A Study in St. Mark*. London: Dacre Press.
- Fascher, A. 1954. "Theologische Beobachtungen zu dei." Pages 228–54 in *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann: Zu seinem siebenzigsten Geburtstag am 20. August 1954*. Edited by W. Eltester. BZNW 21. Berlin: Töpelmann.
- Feuillet, A. 1953. "Le fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique." RB 60: 170–202, 321–46.
- \_\_\_\_\_. 1959. "Le baptême de Jésus d'après l'Évangile selon Saint Marc (1,9–11)." CBQ 21: 468–90.
- Fichtner, J. 1951. "Jahves Plan in der Botschaft des Jesaja." ZAW 63: 16–33.
- Fishbane, M. 1988. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon.
- Fitzer, G. 1957. "Die Sunde wider der Heiligen Geist." TZ 13: 161–82.
- Fitzmyer, J. A. 1987. "Aramaic Evidence Affecting the Interpretation of Hosanna in the New Testament." Pages 110–18 in *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for His 60th Birthday*. Edited by G. F. Hawthorne and O. Betz. Grand Rapids: Eerdmans.
- Flusser, D. 1981. *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*. JC 4. Bern: Lang.

- Fokkelman, J. P. 1986. *The Crossing Fates (I Sam. 13–31 and II Sam. 1)*. Vol. 2 of *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses*. SSN 23. Assen: Van Gorcum.
- Ford, D. 1979. *The Abomination of Desolation in Biblical Eschatology*. Washington, DC: University Press of America.
- France, R. T. 1980. "Mark and the Teaching of Jesus." Pages 101–36 in *Studies of History and Tradition in the Four Gospels*. Vol. 1 of *Gospel Perspectives*. Edited by R. T. France and D. Wenham. Sheffield: JSOT Press.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*. Grand Rapids: Baker Academic.
- \_\_\_\_\_. 2002. *The Gospel of Mark*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fretheim, T. E. 1991. *Exodus*. IBC. Louisville: John Knox.
- Fuller, R. H. 1954. *The Mission and Achievement of Jesus: An Examination of the Presuppositions of New Testament Theology*. SBT 12. London: SCM.
- \_\_\_\_\_. 1963. *Interpreting the Miracles*. Philadelphia: Westminster.
- Funk, R. W. 1973. "The Looking-Glass Tree Is for the Birds." *Int* 27: 3–9.
- Gamberoni, J. 1964. "Das Elterngesetz im Alten Testament." *BZ* 8: 161–90.
- Gaston, L. 1962. "Beelzebul." *TZ* 18: 247–55.
- \_\_\_\_\_. 1970. *No Stone upon Another: Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*. NovTSup 23. Leiden: Brill.
- Gathercole, S. 2004. "The Son of Man in Mark's Gospel." *ExpTim* 11: 366–72.
- Geddert, T. J. 1989. *Watchwords: Mark 13 in Markan Eschatology*. JSNTSup 26. Sheffield: JSOT Press.
- Gerhardsson, B. 1968. "The Parable of the Sower and Its Interpretation." *NTS* 14: 165–93.
- Gibson, J. B. 1986. "The Rebuke of the Disciples in Mark 8.14–21." *JSNT* 27: 31–47.
- Ginsberg, H. L. 1953. "The Oldest Interpretation of the Suffering Servant." *VT* 3: 400–404.
- Ginzberg, L. 1925. "David in the Rabbinical Literature." *JE* 4:453–57.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Legends of the Jews*. Translated by H. Szold and P. Radin. 2nd ed. 2 vols. Skokie, IL: Varda.
- Gitay, Y. 1991. *Isaiah and His Audience: The Structure and Meaning of Isaiah 1–12*. SSN 30. Assen: Van Gorcum.
- Glazier-McDonald, B. 1987. *Malachi, the Divine Messenger*. SBLDS 98. Atlanta: Scholars Press.
- Gnilka, J. 1961. *Der Verstockung Israels: Isaias 6,9–10 in der Theologie der Synoptiker*. SANT 3. Munich: Kösel.
- \_\_\_\_\_. 1978–1979. *Das Evangelium nach Markus*. 2 vols. EKKNT 2. Zurich: Benziger.
- Goldingay, J. 1979. "The Arrangement of Isaiah XLI–XLV." *VT* 29: 289–99.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Daniel*. WBC 30. Waco: Word.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Isaiah*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Gosse, B. 1990. "Oracles contre les nations et structures comparées des livres d'Isaïe et d'Ezéchiel." *BN* 54: 19–21.
- Goulder, M. 2002. "Psalm 8 and the Son of Man." *NTS* 40: 18–29.
- Grant, R. M. 1948. "The Coming of the Kingdom." *JBL* 67: 297–303.
- Green, J. B. 1997. *The Gospel of Luke*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.

- Grimm, W. 1981. *Weil ich dich liebe: Die Verkundigen Jesu und Deuterocesaja*. ANTJ 1. Bern: Lang.
- Grønbaek, J. H. 1971. *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1 Sam. 15–2 Sam. 5): Tradition und Komposition*. Translated by H. Leisterer. ATDan 10. Copenhagen: Prostant Apud Munksgaard.
- Grundmann, W. 1959. *Das Evangelium nach Markus*. THKNT 2. Berlin: Evangelische Verlaganstalt.
- Guelich, R. A. 1982. “‘The Beginning of the Gospel’: Mark 1:1–15.” BR 27: 5–15.  
 \_\_\_\_\_ . 1989. *Mark*. WBC 34a. Waco: Word.
- Gundry, R. H. 1967. *The Use of the Old Testament in St. Matthew’s Gospel: With Special Reference to the Messianic Hope*. NovTSup 18. Leiden: Brill.  
 \_\_\_\_\_ . 1993. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hals, R. M. 1989. *Ezekiel*. FOTL 19. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hamilton, V. P. 1990. *Genesis 1–17*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hanson, P. D. 1979. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Rev. ed. Philadelphia: Fortress.
- Hare, D. R. A. 1990. *The Son of Man Tradition*. Minneapolis: Fortress.
- Harrelson, W. 1980. *The Ten Commandments and Human Rights*. OBT 8. Philadelphia: Fortress.
- Hart, I. 1999. “Genesis 1:1–2:3 as a Prologue to the Book of Genesis.” TynBul 49: 315–36.
- Hartley, J. E. 1992. *Leviticus*. WBC 4. Waco: Word.
- Hartman, L. 1966. *Prophecy Interpreted: The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 par*. Translated by N. Tomkinson and J. Gray. ConBNT 1. Uppsala: Gleerup.
- Hatina, T. R. 1996. “The Focus of Mark 13:24–27: The Parousia or the Destruction of the Temple?” BBR 6: 43–66.  
 \_\_\_\_\_ . 2002. *In Search of a Context: The Function of Scripture in Mark’s Narrative*. London: Sheffield Academic Press.
- Hawkin, D. J. 1972. “The Incomprehension of the Disciples.” JBL 91: 491–500.
- Hay, D. M. 1973. *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*. SBLMS 18. Nashville: Abingdon.
- Heaton, E. W. 1956. *The Book of Daniel*. TBC. London: SCM.
- Heil, J. P. 1981. *Jesus Walking on the Sea: Meaning and Gospel Functions of Matt 14: 22–33, Mark 6:45–52 and John 6:15b–21*. AnBib 87. Rome: Pontifical Biblical Institute.  
 \_\_\_\_\_ . 1999. “A Note on ‘Elijah with Moses’ in Mark 9,4.” Bib 80: 115.
- Hengel, M. 1995. *Studies in Early Christology*. Edinburgh: T&T Clark.
- Hengel, M., and D. P. Bailey. 2004. “The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period.” Pages 75–146 in *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*. Edited by B. Janowski and P. Stuhlmacher. Translated by D. P. Bailey. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hertzberg, H. W. 1964. *I & II Samuel*. OTL. Philadelphia: Westminster.
- Hiers, R. H. 1985. “‘Binding’ and ‘Loosing’: The Matthean Authorizations.” JBL 104: 233–50.

- Hill, A. E. 1998. *Malachi*. AB 25D. New York: Doubleday.
- Hill, D. 1973. "'The Son of Man' in Psalm 80 v. 17." *NovT* 15: 261–69.
- Hobbs, E. C. 1958. "The Gospel of Mark and the Exodus." PhD diss., University of Chicago.
- Hofius, O. 1983. "Vergebungszuspruch und Vollmachtsfrage." Pages 114–27 in "Wenn nicht jetzt, wann dann?" Aufsätze für Hans-Joachim Kraus zum 65. Geburtstag. Edited by H.-G. Geyer et al. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Holladay, W. L. 1986. *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 1–25*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- Hooker, M. D. 1959. *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*. London: SPCK.
- \_\_\_\_\_. 1967. *The Son of Man in Mark: A Study of the Background of the Term "Son of Man" and Its Use in St. Mark's Gospel*. London: SPCK.
- \_\_\_\_\_. 1987. "What Doest Thou Here, Elijah?" Pages 59–70 in *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*. Edited by L. D. Hurst and N. T. Wright. Oxford: Clarendon.
- \_\_\_\_\_. 1988. "Mark." Pages 220–30 in *It Is Written: Scripture Citing Scripture; Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF*. Edited by D. A. Carson and H. G. M. Williamson. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1991. *The Gospel according to St. Mark*. BNTC. London: SPCK.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Mark's Parables of the Kingdom (Mark 4:1–34)." Pages 79–101 in *The Challenge of Jesus' Parables*. Edited by R. N. Longenecker. MNTS. Grand Rapids: Eerdmans.
- Horbury, W. 1985. "The Messianic Association of 'The Son of Man.'" *JTS* 36: 34–55.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Jewish Messianism and the Cult of Christ*. London: SCM.
- Hoskyns, E. C., and N. Davey. 1947. *The Riddle of the New Testament*. London: Faber & Faber.
- Huffman, N. A. 1978. "Atypical Features in the Parables of Jesus." *JBL* 97: 207–20.
- Hugenberger, G. P. 1994. *Marriage as a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage, Developed from the Perspective of Malachi*. VTSup 52. Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_. 1995. "The Servant of the Lord in the 'Servant Songs' of Isaiah: A Second Moses Figure." Pages 105–40 in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Edited by P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, and G. J. Wenham. THS. Grand Rapids: Baker Academic.
- Hultgren, A. J. 1979. *Jesus and His Adversaries: The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition*. Minneapolis: Augsburg.
- Hurtado, L. W. 1983. *Mark*. GNC. New York: Harper & Row.
- \_\_\_\_\_. 1988. *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. London: SCM.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Instone-Brewer, D. 2002. *Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Context*. Grand Rapids: Eerdmans.

- Iwe, J. C. 1999. *Jesus in the Synagogue of Capernaum: The Pericope and Its Programmatic Character for the Gospel of Mark; An Exegetico-Theological Study of Mark 1:21–28*. TGST 57. Rome: Editrice Pontifica Universita Gregoriana.
- Janowski, B. 2004. “He Bore Our Sins: Isaiah 53 and the Drama of Taking Another’s Place.” Pages 48–74 in *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*. Edited by B. Janowski and P. Stuhlmacher. Translated by D. P. Bailey. Grand Rapids: Eerdmans.
- Janzen, J. G. 1985. “Resurrection and Hermeneutics: On Exodus 3.6 in Mark 12.26.” JSNT 23: 43–58.
- Jensen, J. 1973. *The Use of tôrâ by Isaiah: His Debate with the Wisdom Tradition*. CBQMS 3. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America.
- \_\_\_\_\_. 1986. “Yahweh’s Plan in Isaiah and in the Rest of the Old Testament.” CBQ 48: 443–55.
- Jeremias, J. 1963. *The Parables of Jesus*. London: SCM.
- \_\_\_\_\_. 1967. “Παῖς θεου.” TDNT 5:654–717.
- \_\_\_\_\_. 1971a. “Die Drei-Tage-Worte der Evangelien.” Pages 221–29 in *Tradition und Glaube: Das frühe Christentum in seiner Umwelt; Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag*. Edited by G. Jeremias, H.-W. Kuhn, and H. Stegemann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- \_\_\_\_\_. 1971b. *New Testament Theology, Part I: The Proclamation of Jesus*. Translated by J. Bowden. New York: Scribner.
- \_\_\_\_\_. 1977. *The Eucharistic Words of Jesus*. Translated by N. Perrin. Philadelphia: Fortress.
- Jones, D. R. 1992. *Jeremiah*. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Juel, D. 1977. *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*. SBLDS 31. Missoula, MT: Scholars Press.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*. Philadelphia: Fortress.
- Just, F. 1998. “Was Blind Bartimaeus a ‘Son of Impurity’?” Paper presented at the annual meeting of the Society of Biblical Literature, Orlando, FL, 22 November 1998.
- Kaiser, O. 1962. *Die königliche Knecht: Eine traditions-geschichtliche-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuterijosaja*. FRLANT 70. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kallas, J. 1961. *The Significance of Miracles in the Synoptic Gospels*. London: SPCK.
- Kampen, J. I. 1999. “The Significance of the Temple in the Manuscripts of the Damascus Document.” Pages 185–97 in *The Dead Sea Scrolls at Fifty: Proceedings of the 1997 Society of Biblical Literature Qumran Section Meetings*. Edited by R. A. Kugler and E. M. Schuller. SBLEJL 15. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Käsemann, E. 1969. *Jesus Means Freedom*. Philadelphia: Fortress.
- Keck, L. E. 1966. “The Introduction to Mark’s Gospel.” NTS 12: 352–70.
- Kee, H. C. 1967. “The Terminology of Mark’s Exorcism Stories.” NTS 14: 232–46.
- \_\_\_\_\_. 1972. “The Transfiguration in Mark: Epiphany or Apocalyptic Vision?” Pages 137–52 in *Understanding the Sacred Text: Essays in Honor of Morton S. Enslin on the Hebrew Bible and Christian Beginnings*. Edited by J. Reumann. Valley Forge, PA: Judson.

- \_\_\_\_\_. 1975. "The Function of Scriptural Quotations and Allusions in Mark 11–16." Pages 165–85 in *Jesus und Paulus*. Edited by E. Earle Ellis and E. Grasser. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- \_\_\_\_\_. 1977. *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel*. Philadelphia: Westminster.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Miracle in the Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method*. New Haven: Yale University Press.
- Keegan, T. J. 1994. "The Parable of the Sower and Mark's Jewish Leaders." *CBQ* 56: 501–18.
- Kelber, W. H. 1979. *Mark's Story of Jesus*. Philadelphia: Fortress.
- Kertelge, K. 1970. *Die Wunder Jesu im Markusevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. SANT 23. Munich: Kösel.
- Kiesow, K. 1979. *Exodustexte im Jesajabuch: Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen*. OBO 24. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kim, J. C. 1962. "Verhältnis Jahwes zu den anderen Göttern in Deuterojesaja." PhD diss., University of Heidelberg.
- Kim, S. 1983. "The 'Son of Man' " as the Son of God. *WUNT* 30. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kingsbury, J. D. 1989. *Conflict in Mark: Jesus, Authorities, Disciples*. Minneapolis: Fortress.
- Kinman, B. 1995. *Jesus' Entry into Jerusalem: In the Context of Lukan Theology and the Politics of His Day*. AGJU 28. Leiden: Brill.
- Kirchevel, G. D. 1999. "The 'Son of Man' Passages in Mark." *BBR* 9: 181–87.
- Klauck, H.-J. 1981. "Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten." *BZ* 25: 223–48.
- Klein, H. 1979. "Zur Auslegung von Psalm 2: Ein Beitrag zum Thema: Gewalt und Gewaltlosigkeit." *TBei* 10: 63–71.
- Klein, R. W. 1983. *1 Samuel*. WBC 10. Waco: Word.
- Knibb, M. A. 1979. "Commentary on 2 Esdras." Pages 76–307 in *The First and Second Books of Esdras*. By R. J. Coggins and M. A. Knibb. CBC. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knierim, R. 1968. "The Vocation of Isaiah." *VT* 18: 47–68.
- Kowalski, B. 1994. "Die Wertung von Versagen und Unheil in der Geschichte." *Judaica* 50: 18–33.
- Kraus, H.-J. 1986. *Theology of the Psalms*. Translated by K. Crim. Minneapolis: Augsburg.
- \_\_\_\_\_. 1988–1989. *Psalms*. Translated by H. C. Oswald. 2 vols. Minneapolis: Augsburg.
- Kruse, H. 1977. "Das Reich Satans." *Bib* 58: 29–61.
- Kugel, J. L. 1987. "On Hidden Hatred and Open Reproach: Early Exegesis of Leviticus 19:17." *HTR* 80: 43–61.
- Kuntz, J. 1997. "The Form, Location and Function of Rhetorical Questions in the Book of Isaiah." Pages 121–41 in vol. 1 of *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*. Edited by C. C. Broyles and C. A. Evans. *VTSup* 70/1. Leiden: Brill.
- Lacocque, A. 1979. *The Book of Daniel*. Translated by D. Pellauer. London: SPCK.
- \_\_\_\_\_. 2001. "Allusions to Creation in Daniel 7." Pages 114–31 in vol. 1 of *The Book of Daniel: Composition and Reception*. *VTSup* 83/1. Edited by J. J. Collins and P. W. Flint. Leiden: Brill.

- Lagrange, M.-J. 1947. *Évangile selon Saint Marc*. Rev. ed. EBib. Paris: Gabalda.
- Lamarche, P. 1961. *Zacharie IX–XIV: Structure littéraires et messianisme*. EBib. Paris: Gabalda.
- Lambrech, J. 1974. "The Relatives of Jesus in Mark." *NovT* 16: 241–58.
- Landy, F. 1999. "Strategies of Concentration and Diffusion in Isaiah 6." *BibInt* 7: 58–86.
- Lane, W. L. 1974. *The Gospel of Mark*. NICNT 2. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lang, B. 1978. *Kein Aufstand in Jerusalem: Die Politik des Propheten Ezechiel*. SBB. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Lang, F. 1977. "Kompositionsanalyse des Markusevangeliums." *ZTK* 74: 1–24.
- Larkin, K. 1994. *The Eschatology of Second Zechariah: A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology*. CBET 6. Kampen: Kok Pharos.
- Legasse, S. 1962. "'L'homme fort' de Luc. xi 21–22." *NovT* 5: 5–9.
- Leivestad, R. 1954. *Christ the Conqueror: Ideas of Conflict and Victory in the New Testament*. London: SPCK.
- Lemcio, E. E. 1978. "External Evidence for the Structure and Function of Mark iv. 1–20, vii. 14–23 and viii. 14–21." *JTS* 29: 323–38.
- Lenchak, T. 1993. "Choose Life": A Rhetorical-Critical Investigation of Deut 28,69–30,20. *AnBib* 129. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- Lenglet, A. 1972. "La structure littéraire de Daniel 2–7." *Bib* 53: 169–90.
- Lentzen-Deis, F. 1970. *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern: Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*. FTS 4. Frankfurt: Knecht.
- Levenson, J. D. 1984. "The Temple and the World." *JR* 64: 275–98.
- Levine, B. A. 1989. *Leviticus*. JPSTC. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Numbers 1–20*. AB 4A. New York: Doubleday.
- Liebreich, L. J. 1954. "The Position of Chapter Six in the Book of Isaiah." *HUCA* 25: 37–40.
- \_\_\_\_\_. 1955–1957. "The Compilation of the Book of Isaiah." *JQR* 46: 259–77; 47: 114–38.
- Lindars, B. 1961. *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*. London: SCM.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Jesus Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels*. London: SPCK.
- Lohmeyer, E. 1953. *Das Evangelium des Markus*. 12th ed. KEK 1/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- \_\_\_\_\_. 1962. *Lord of the Temple: A Study of the Relation between Cult and Gospel*. Translated by S. Todd. Edinburgh: Oliver & Boyd.
- Lorton, D. 1999. "The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt." Pages 123–210 in *Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*. Edited by M. B. Dick. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Lövestam, E. 1968. *Spiritus Blasphemia: Eine Studie zu Mk 3,28f par Mt 12,31f, Lk 12,10*. ScrM 1. Lund: Gleerup.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Jesus and "This Generation": A New Testament Study*. Translated by M. Linnarud. ConBNT 25. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Lucas, E. 2002. *Daniel*. ApOTC 20. Leicester: Apollon.



- Lust, J. 2001. "Daniel in the New Testament: Visions of God's Kingdom." Pages 671–88 in vol. 2 of *The Book of Daniel: Composition and Reception*. Edited by J. J. Collins and P. W. Flint. VTSup 83/2. Leiden: Brill.
- MacLaurin, E. C. B. 1978. "Beelzeboul." *NovT* 20: 156–60.
- Malamat, A. 1990. "'Love Your Neighbor as Yourself': What It Really Means." *BAR* 16: 50–51.
- Malina, B. J., and R. L. Rohrbaugh. 1992. *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress.
- Mann, C. S. 1986. *Mark*. AB 27. New York: Doubleday.
- Mann, J. 1940. *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*. 2 vols. Cincinnati: Jewish Publication Society.
- Manson, T. W. 1947. "Mark II.27f." Pages 138–46 in *Coniectanea neotestamentica XI: In honorem Antonii Fridrichsen sexagenarii edenda curavit Seminarum Neotestamenticum Upsaliense*. Con-BNT 11. Lund: Gleerup.
- \_\_\_\_\_. 1948. *The Teaching of Jesus: Studies of Its Form and Content*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcus, J. 1986. *The Mystery of the Kingdom of God*. SBLDS 90: Atlanta: Scholars Press.
- \_\_\_\_\_. 1988. "Mark 14:61: 'Are You the Messiah-Son-of-God?'" *NovT* 31: 125–41.
- \_\_\_\_\_. 1992. *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. Louisville: Westminster John Knox.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Scripture and Tradition in Mark 7." Pages 177–95 in *The Scriptures in the Gospels*. Edited by C. M. Tuckett. BETL 131. Leuven: Leuven University Press.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Mark 1–8*. AB 27A. New York: Doubleday.
- \_\_\_\_\_. 2003a. "Son of Man as Son of Adam." *RevB* 110: 38–61.
- \_\_\_\_\_. 2003b. "Son of Man as Son of Adam, Part II: Exegesis." *RevB* 110: 370–86.
- Marshall, C. D. 1989. *Faith as a Theme in Mark's Narrative*. SNTSMS 64. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marshall, I. H. 1968–1969. "Son of God or Servant of Yahweh? A Reconsideration of Mark 1:11." *NTS* 15: 326–36.
- Martin, R. P. 1972. *Mark: Evangelist and Theologian*. Grand Rapids: Zondervan.
- Mason, R. 1990. *Preaching the Tradition: Homily and Hermeneutics after the Exile*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 2003. "The Use of Earlier Biblical Material in Zechariah 9–14: A Study in Inner Biblical Exegesis: Zechariah 13.7–9." Pages 117–30 in *Bringing Out the Treasure: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9–14*. Edited by M. J. Boda and M. H. Floyd, with R. Mason. JSOTSup 370. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Matera, F. J. 1982. *The Kingship of Jesus: Composition and Theology in Mark 15*. SBLDS 66. Chico, CA: Scholars Press.
- \_\_\_\_\_. 1989. "The Incomprehension of the Disciples and Peter's Confession (Mark 6,14–8,30)." *Bib* 70: 153–72.
- Matthews, V. C., and D. C. Benjamin. 1993. *Social World of Ancient Israel 1250–587 BCE*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Maurer, C. 1953. "Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums." *ZTK* 50: 1–38.

- Mauser, U. 1963. *Christ in the Wilderness: The Wilderness Theme in the Second Gospel and Its Basis in the Biblical Tradition*. SBT 39. London: SCM.
- Mays, J. L. 1969. *Hosea*. OTL. Philadelphia: Westminster.
- McArthur, H. K. 1971–1972. “On the Third Day.” NTS 18: 81–86.
- McCarter, P. K., Jr. 1980. *I Samuel*. AB 8. Garden City, NY: Doubleday.
- McConville, J. G. 1993. *Judgement and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah*. Leicester: Apollos.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Deuteronomy*. ApOTC. Leicester: Apollos.
- McKane, W. 1965. *Prophets and Wise Men*. SBT 44. London: SCM.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Jeremiah*. Vol. 1. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- McKenzie, J. L. 1968. *Second Isaiah*. AB 20. Garden City, NY: Doubleday.
- McKenzie, S. 1979. “Exodus Typology in Hosea.” ResQ 22: 100–108.
- McKenzie, S. K., and H. N. Wallace. 1983. “Covenant Themes in Malachi.” CBQ 45: 549–63.
- McKnight, S. 2005. *Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory*. Waco: Baylor University Press.
- McLaughlin, J. J. 1994. “Their Hearts Were Hardened: The Use of Isaiah 6,9–10 in the Book of Isaiah.” Bib 75: 1–25.
- Mead, Richard T. 1964. “A Dissenting Opinion about Respect for Context in Old Testament Quotations.” NTS 10: 279–89.
- Melugin, R. F. 1976. *The Formation of Isaiah 40–55*. BZAW 141. Berlin: de Gruyter.
- \_\_\_\_\_. 1991. “The Servant, God’s Call, and the Structure of Isaiah 40–48.” SBLSP 30: 21–30.
- Merrill, E. 1994. *Deuteronomy*. NAC 4. Nashville: Broadman & Holman.
- Mettinger, T. N. D. 1983. *A Farewell to the Servant Songs: A Critical Examination of an Exegetical Axiom*. ScrM 3. Lund: Gleerup.
- \_\_\_\_\_. 1997. “In Search of the Hidden Structure: YHWH as King in Isaiah 40–55.” Pages 143–54 in vol. 1 of *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*. Edited by C. C. Broyles and C. A. Evans. VTSup 70/1. Leiden: Brill.
- Metzger, M. 1991. “Zeder, Weinstock und Weltenbaum.” Pages 198–229 in *Ernten, was man sät: Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag*. Edited by D. R. Daniels, U. Glessmer, and M. Rösel. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Meyers, C. L., and E. M. Meyers. 1988–1993. *Zechariah*. 2 vols. AB 25B, 25C. New York: Doubleday.
- Milgrom, J. 1983. “Of Hems and Tassles.” BAR 9: 61–65.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Numbers*. JPSTC. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- \_\_\_\_\_. 1991–2001. *Leviticus*. 3 vols. AB 3, 3A, 3B. New York: Doubleday.
- Miller, P. D. 1986. “The Divine Council and the Prophetic Call to War.” VT 18: 100–107.
- Millgram, A. E. 1971. *Jewish Worship*. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Moberly, R. W. L. 1999. “Toward an Interpretation of the Shema.” Pages 124–44 in *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs*. Edited by C. Seitz and K. Greene-McCreight. Grand Rapids: Eerdmans.
- Moloney, F. J. 2002. *The Gospel of Mark*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Moo, D. J. 1983. *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*. Sheffield: Almond Press.

- Motyer, A. 1993. *The Prophecy of Isaiah*. Leicester: Inter-Varsity.
- Moule, C. F. D. 1969. "Mark 4:1–20 Yet Once More." Pages 95–113 in *Neotestamentica et Semitica: Studies in Honour of Matthew Black*. Edited by E. Ellis and M. Wilcox. Edinburgh: T&T Clark.
- \_\_\_\_\_. 1977. *The Origin of Christology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1995. "'The Son of Man': Some of the Facts." NTS 41: 277–79.
- Myers, C. 1988. *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Myhre, K. 1985. "'Paktens blod' i vinordet: En undersøkelse av henspillingen på Ex 24,8 i Mark 14,24/Matt 26,28." TTKi 55: 271–86.
- Neusner, J. 1973. *The Idea of Purity in Ancient Judaism*. SJLA 1. Leiden: Brill.
- Neyrey, J. H. 1986. "The Idea of Purity in Mark's Gospel." Semeia 35: 91–128.
- Nicholson, E. W. 1982. "The Covenant Ritual in Exodus XXIV 3–8." VT 32: 74–86.
- Nickelsburg, G. W. E. 1992. "Son of Man." ABD 6:137–50.
- Niditch, S. 1981. "The Composition of Isaiah 1." Bib 61: 509–29.
- Nielsen, K. 1979. "Das Bild des Gerichts (rib-pattern) in Jes. i–xii." VT 29: 309–24.
- Nineham, D. E. 1963. *The Gospel according to St. Mark*. PGC. London: Black.
- North, C. R. 1948. *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: An Historical and Critical Study*. London: Oxford University Press.
- North, R. 1967. "Separated Spiritual Substances in the Old Testament." CBQ 29: 419–49.
- Oakman, D. E. 1988. "Rulers' Houses, Thieves, and Usurpers." Forum 4: 109–23.
- O'Brien, J. M. 2004. *Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi*. AOTC. Nashville: Abingdon.
- Olyan, S. M. 2001. "The Exegetical Dimensions of Restrictions on the Blind and Lame in Texts from Qumran." DSD 8: 38–50.
- Orlinsky, H. M. 1977. "The So-Called 'Servant of the Lord' and 'Suffering Servant.'" Pages 1–133 in *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah*. By N. H. Snaith and H. M. Orlinsky. VTSup 14. Leiden: Brill.
- Ortlund, R. C. 1996. *Whoredom: God's Unfaithful Wife in Biblical Theology*. Leicester: Apollos.
- Oswalt, J. N. 1998. *The Book of Isaiah, Chapters 40–66*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Owen, P., and D. Shepherd. 2001. "Speaking Up for Qumran, Dalman and the Son of Man: Was Bar Enasha a Common Term for 'Man' in the Time of Jesus?" JSNT 81: 81–121.
- Painter, J. 1997. *Mark's Gospel: Worlds in Conflict*. NTR. London: Routledge.
- Pawlikowski, J. T. 1970. "On Renewing the Revolution of the Pharisees: A New Approach to Theology and Politics." Cross Currents 20: 415–34.
- Peisker, C. H. 1968. "Konsekutives İva in Markus 4:12." ZNW 59: 126–27.
- Perrin, N. 1971. "The Christology of Mark: A Study in Methodology." JR 51: 173–87.
- Person, R. F. 1993. *Second Zechariah and the Deuteronomistic School*. JSOTSup 167. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Pesch, R. 1976–1977. *Das Markusevangelium*. 2 vols. HTKNT 2. Freiburg: Herder.
- Petersen, D. L. 1977. *Late Israelite Prophecy: Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles*. SBLMS 23. Missoula, MT: Scholars Press.
- \_\_\_\_\_. 1979. "Isaiah 28: A Redaction Critical Study." SBLSP 2:27–45.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Haggai and Zechariah 1–8*. OTL. Philadelphia: Westminster.

- \_\_\_\_\_. 1995. *Zechariah 9–14 and Malachi*. OTL. London: SCM. Phelan, J. E., Jr. 1990. "The Function of Mark's Miracles." *CovQ* 48: 3–14.
- Phillips, A. 1970. *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue*. New York: Schocken.
- Pimental, P. 1988. "The 'Unclean Spirits' of St. Mark's Gospel." *ExpTim* 99: 173–75.
- Ploch, W. 1993. *Jesaja-Worte in der synoptischen Evangelientradition*. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Plöger, J. G. 1967. *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium*. BBB 26. Bonn: Hanstein.
- Poirier, J. C. 1996. "Why Did the Pharisees Wash Their Hands?" *JJS* 47: 217–33.
- \_\_\_\_\_. 2000. "The Interiority of True Religion in Mark 7,6–8." *ZNW* 91: 180–91.
- Polan, G. J. 1985. "Salvation in the Midst of Struggle." *TBT* 23: 90–97.
- Porteous, N. 1965. *Daniel*. OTL. London: SCM.
- Poythress, V. 1976. "The Holy Ones of the Most High in Daniel VII." *VT* 26: 208–13.
- Preuß, H. D. 1971. *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*. BWANT 92. Stuttgart: Kohlhammer.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Deuterijosaja: Eine Einführung in seine Botschaft*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Procksch, O. 1920. "Die Berufungsvision Hesekiels." Pages 141–49 in *Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft: Karl Budde zum siebenzigsten Geburtstag am 13. April 1920*. Edited by K. Marti. BZAW 34. Giessen: Töpelmann.
- Quesnell, Q. 1969. *The Mind of St. Mark: Interpretation and Method through the Exegesis of Mark 6.52*. AnBib 38. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- Raabe, P. 1984. "The Effect of Repetition in the Suffering Servant Song." *JBL* 103: 77–81.
- Rainbow, P. 1997. "Melchizedek as a Messiah at Qumran." *BBR* 7: 179–94.
- Räsänen, H. 1990. *The "Messianic Secret" in Mark*. Translated by C. Tuckett. SNTW. Edinburgh: T&T Clark.
- Redditt, P. 1989. "Israel's Shepherds: Hope and Pessimism in Zechariah 9–14." *CBQ* 51: 631–42.
- Rendtorff, R. 1984. "Zur Komposition des Buches Jesaja." *VT* 34: 295–320.
- Riesenfeld, H. 1947. *Jésus transfiguré: L'arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre-Seigneur*. ASNU 16. Copenhagen: Munksgaard.
- Rignell, L. G. 1957. "Isaiah Chapter 1: Some Exegetical Remarks with Special Reference to the Relationship between the Text and the Book of Deuteronomy." *ST* 11: 140–58.
- Ringgren, H. 1963. *The Faith of Qumran: Theology of the Dead Sea Scrolls*. Translated by E. T. Sander. Philadelphia: Fortress.
- Roberts, J. J. M. 1982. "Isaiah in Old Testament Theology." *Int* 36: 130–43.
- \_\_\_\_\_. 2002. "The Enthronement of Yhwh and David: The Abiding Theological Significance of the Kingship Language of the Psalms." *CBQ* 64: 679–86.
- Robinson, J. M. 1957. *The Problem of History in Mark*. SBT 21. London: SCM.
- Rogerson, J. A. 1970. "The Hebrew Conception of the Corporate Personality: A Re-examination." *JTS* 21: 1–16.
- Rooke, D. W. 1998. "Kingship as Priesthood: The Relationship between the High Priesthood and the Monarchy." Pages 187–208 in *King and Messiah in Israel and the An-*

- cient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. Edited by J. Day. JSOTSup 270. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Rooker, M. 1990. *Biblical Hebrew in Transition: The Language of the Book of Ezekiel*. JSOTSup 90. Sheffield: JSOT Press.
- Rordorf, W. 1968. *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church*. Translated by A. A. K. Graham. London: SCM.
- Roth, C. 1960. "The Cleansing of the Temple according to Zechariah xiv 21." *NovT* 4: 297–303.
- Rowe, R. D. 1982. "Is Daniel's 'Son of Man' Messianic?" Pages 71–96 in *Christ the Lord: Studies in Christology Presented to Donald Guthrie*. Edited by H. H. Rowdon. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- \_\_\_\_\_. 2002. *God's Kingdom and God's Son: The Background to Mark's Christology from Concepts of Kingship in the Psalms*. AGJU 50. Leiden: Brill.
- Rowland, C. 1982. *The Open Heaven*. London: SCM.
- Ruckstuhl, E. 1983. "Jesus as Gottessohn im Spiegel des markinischen Taufberichts." Pages 193–220 in *Die Mitte des Neuen Testaments: Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie; Festschrift für Eduard Schweizer zum siebzigsten Geburtstag*. Edited by U. Luz and H. Weder. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rudolph, D. J. 2002. "Jesus and the Food Laws: A Reassessment of Mark 7:19b." *EvQ* 74: 291–311.
- Ryle, E. H., and M. R. James. 1891. *Psalms of the Pharisees, Commonly Called the Psalms of Solomon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sanders, E. P. 1992. *Judaism: Practice and Belief 63 BCE–66 CE*. London: SCM.
- Sarna, N. M. 1989. *Genesis*. JPSTC. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Exodus*. JPSTC. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Sawyer, J. F. A. 1977. *From Moses to Patmos: New Perspectives in Old Testament Study*. London: SPCK.
- Schaberg, J. 1985. "Daniel 7, 12 and the New Testament Passion-Resurrection Predictions." *NTS* 31: 208–22.
- Schenker, A. 1994. "Les sacrifices d'alliance, Ex XXIV,3–8, dans leur portée narrative et religieuse: Contribution à l'étude de la berît dans l'Ancien Testament." *RB* 101: 481–94.
- Schneck, R. 1994. *Isaiah in the Gospel of Mark I–VIII*. BDS 1. Vallejo, CA: BIBAL Press.
- Schoors, A. 1973. *I Am God Your Saviour: A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL–LV*. VTSup 24. Leiden: Brill.
- Schreiner, J. 1967. "Das Buch jesajanischer Schule." Pages 142–62 in *Wort und Botschaft: Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme de Alten Testaments*. Edited by J. Schreiner. Würzburg: Echter.
- Schröten, J. 1995. *Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte des 118. Psalms*. BBB 95. Weinheim: Beltz Athenaum.
- Schultz, R. 1995. "The King in the Book of Isaiah." Pages 141–65 in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Edited by P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, and G. J. Wenham. THS. Grand Rapids: Baker Academic.
- Schüpphaus, J. 1977. *Die Psalmen Salomos: Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts*. ALGHJ 7. Leiden: Brill.

- Schürer, E. 1973–1986. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Edited by G. Vermes et al. 3 vols. Edinburgh: T&T Clark.
- Schwager, R. 1985. “Christ’s Death and the Prophetic Critique of Sacrifice.” *Semeia* 33: 109–23.
- Schweizer, E. 1971. *The Good News according to Mark*. Translated by D. H. Madvig. London: SPCK.
- Scott, B. B. 1981. *Jesus, Symbol-Maker of the Kingdom*. Philadelphia: Fortress.
- Segal, A. 1977. *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*. SJLA 25. Leiden: Brill.
- Seitz, C. R. 1990. “The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah.” *JBL* 109: 229–47.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Zion’s Final Destiny: The Development of the Book of Isaiah; a Reassessment of Isaiah 36–39*. Minneapolis: Fortress.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Isaiah 1–39*. IBC. Louisville: John Knox.
- Seitz, O. 1963. “Praeparatio Evangelica in the Markan Prologue.” *JBL* 82: 201–6.
- Seow, C. L. 1982. “Hosea 14:10 and the Foolish People Motif.” *CBQ* 44: 212–24.
- Signer, M. A. 1983. “King/Messiah: Rashi’s Exegesis of Psalm 2.” *Prooftexts* 3: 273–78.
- Skehan, P. W., and A. A. Di Lella. 1987. *The Wisdom of Ben Sira*. AB 39. Garden City, NY: Doubleday.
- Slater, T. B. 1995. “One Like a Son of Man in First-Century CE Judaism.” *NTS* 41: 183–98.
- Smith, D. E. 1990. “Narrative Beginnings in Ancient Literature and Theory.” *Semeia* 52: 1–9.
- Smith, J. M. P. 1951. *Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Smith, R. L. 1984. *Micah–Malachi*. WBC 32. Waco: Word.
- Smith, S. H. 1996. “The Function of the Son of David Tradition in Mark’s Gospel.” *NTS* 42: 523–29.
- Smolar, L., and M. Auerbach. 1983. *Studies in Targum Jonathan to the Prophets*. LBS. New York: KTAV.
- Snodgrass, K. 1980. “Streams of Tradition Emerging from Isaiah 40:1–5 and Their Adaptation in the New Testament.” *JSNT* 8: 24–45.
- \_\_\_\_\_. 1983. *The Parable of the Wicked Tenants: An Inquiry into Parable Interpretation*. WUNT 27. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sommer, B. 1998. *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40–66*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Sonnet, J.-P. 1992. “Le motif de l’endurcissement (Is 6,9–10) et la lecture d’‘Isaïe.’” *Bib* 73: 208–39.
- Spykerboer, H. C. 1978. “The Structure and Composition of Deutero-Isaiah.” PhD diss., University of Gronigen.
- \_\_\_\_\_. 1989. “Isaiah 55:1–5: The Climax of Deutero-Isaiah; an Invitation to Come to the New Jerusalem.” Pages 357–59 in *The Book of Isaiah/Le livre d’Isaïe: Les oracles et leurs relectures; unité et complexité de l’ouvrage*. Edited by J. Vermeylen. BETL 81. Leuven: Leuven University Press.
- Standhartinger, A. 2003. “Jesus, Elija und Mose auf dem Berg: Traditionsgeschichtliche Überlegungen zur Verklärungsgeschichte (Mk 9,2–8).” *BZ* 47: 66–85.

- Stanley, C. D. 1992. *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*. SNTSMS 74. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1999. "‘Pearls before Swine’: Did Paul’s Audiences Understand His Biblical Quotations?" *NovT* 41: 124–44.
- Starkova, K. B. 1992. "The Ideas of Second and Third Isaiah as Reflected in the Qumran Literature." *QC* 2: 51–62.
- Steck, O. H. 1972. "Bemerkungen zu Jesaja 6." *BZ* 16: 188–206.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Beobachtungen zur Anlage von Jes 65–66." *BN* 38/39: 103–16.
- Steichele, H.-J. 1980. *Der leidende Sohn Gottes: Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums; zugleich ein Beitrag zur Erhellung des überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen Altem und Neuem Testament*. BU 14. Regensburg: Pustet.
- Stendahl, K. 1968. *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*. 2nd ed. ASNU 20. Lund: Gleerup.
- Stettler, A. 2004. "Sanctification in the Jesus Tradition." *Bib* 85: 153–78.
- Stevens, B. A. 1987. "Divine Warrior in Mark." *BZ* 31: 101–9.
- Stock, A. 1987. "Hinge Transitions in Mark’s Gospel." *BTB* 15: 27–31.
- Stuart, D. 1987. *Hosea-Jonah*. WBC 31. Waco: Word Books.
- Stuhlmacher, P. 1968. *Das paulinische Evangelium: Vorgeschichte*. FRLANT 95. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stuhlmüller, C. 1970. *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*. AnBib 43. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- Stummer, F. 1926. "Einige keilschriftliche Parallelen zu Jes 40–66." *JBL* 45: 171–89.
- Suhl, A. 1965. *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*. Guttersloh: Mohn.
- Swartley, W. M. 1994. *Israel’s Scripture Traditions and the Synoptic Gospels*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Sweeney, M. A. 1988. *Isaiah 1–4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition*. BZAW 171. Berlin: de Gruyter.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi*. Vol. 2 of *The Twelve Prophets*. Berit Olam. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Isaiah 1–39: With an Introduction to Prophetic Literature*. FOTL 16. Grand Rapids: Eerdmans.
- Tate, M. E. 1990. *Psalms 51–100*. WBC 20. Waco: Word.
- Telford, W. R. 1980. *The Barren Temple and the Withered Tree: A Redaction-Critical Analysis of the Cursing of the Fig-Tree Pericope in Mark’s Gospel and Its Relation to the Cleansing of the Temple Tradition*. JSNTSup 1. Sheffield: JSOT Press.
- Theissen, G. 1983. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Translated by F. McDonagh. SNTW. Philadelphia: Fortress.
- Thompson, J. A. 1974. *Deuteronomy*. TOTC 5. Leicester: Inter-Varsity.
- \_\_\_\_\_. 1980. *The Book of Jeremiah*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Tigay, J. H. 1966. *Deuteronomy*. JPSTC. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Tödt, H. E. 1965. *The Son of Man in the Synoptic Tradition*. Translated by D. M. Barton. London: SCM.

- Tomasino, A. 1993. "Isaiah 1.1–2.4 and 63–66, and the Composition of the Isaianic Corpus." *JSOT* 57: 81–98.
- Treuer, J. C. 1962. "Mustard." *IBD* 3:476–77.
- Tuckett, C. 1982. "The Present Son of Man." *JSNT* 14: 58–81.
- Turner, C. H. 1926. "O UIOS MOU O AGAPHTOS." *JTS* 27: 113–29.
- Ulansey, D. 1991. "The Heavenly Veil Torn: Mark's Cosmic Inclusio." *JBL* 110: 123–25.
- Urbach, E. E. 1979. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. Translated by I. Abrahams. 2nd ed. Jerusalem: Magnes.
- Vancil, J. M. 1992. "Sheep, Shepherd." *ABD* 5:1187–90.
- VanderKam, J. 1992. "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71." Pages 169–91 in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Edited by J. H. Charlesworth. Minneapolis: Fortress.
- van der Merwe, B. J. 1966. "Echoes from the Teaching of Hosea in Isa. 40–55." *OTWSA* 7: 20–29.
- van der Ostern-Sacken, P. 1969. *Gott und Belial: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*. SUNT 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- van Iersel, B. M. F. 1988. *Reading Mark*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- \_\_\_\_\_. 1999. "A Dissident of Stature: The Jesus of Mark 3.20–35." *Concilium* 2: 65–72.
- van Winkle, D. W. 1985. "The Relationship of the Nations to Yahweh and to Israel in Isaiah XL–LV." *VT* 35: 446–58.
- Verheyden, J. 1997. "Describing the Parousia: The Cosmic Phenomena in Mk 13.24–25." Pages 525–50 in *The Scriptures in the Gospels*. Edited by C. M. Tuckett. BETL 131. Leuven: Leuven University Press.
- Verhoef, P. A. 1987. *The Books of Haggai and Malachi*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Vermes, G. 1961. *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*. StPB 4. Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_. 1967. "The Use of bar nash/bar nasha in Jewish Aramaic." Pages 310–28 in *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Edited by M. Black. Oxford: Clarendon.
- \_\_\_\_\_. 1973. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London: SCM.
- Vermeylen, J. 1977. *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique: Isaïe I–XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*. Vol. 1. EBib. Paris: Gabalda.
- Vielhauer, P. 1965. *Aufsätze zum Neuen Testament*. TB 31. Munich: Kaiser.
- Vieweger, D., and A. Böckler. 1996. "'Ich gebe Ägypten als Lösegeld für dich': Mk 10,45 und die jüdische Tradition zu Jes 43,3b.4." *ZAW* 108: 594–607.
- Völter, D. 1902. "Der Menschensohn in Dan 7,13." *ZNW* 3: 173–74.
- Vriezen, T. C. 1962. "Essentials of the Theology of Isaiah." Pages 126–46 in *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*. Edited by B. W. Anderson and W. Harrelson. New York: Harper.
- Wagner, R. J. 1997. "Psalm 118 in Luke-Acts: Tracing a Narrative Thread." Pages 154–78 in *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*. Edited by C. A. Evans and J. A. Sanders. *JSNTSup* 148. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Waldman, N. M. 1989. "The Imagery of Clothing, Covering, and Over-Powering." *JANES-CU* 19: 161–70.



- Walker, W. O. 1983. "The Son of Man: Some Recent Developments." CBQ 45: 584–607.
- Watts, J. D. W. 1985. *Isaiah 1–33*. WBC 24. Waco: Word.
- Watts, R. E. 1990a. "Consolation or Confrontation? Isaiah 40–55 and the Delay of the New Exodus." TynBul 41: 31–59.
- \_\_\_\_\_. 1990b. "The Meaning of 'ālāw yiqpēšū mēlākīm pīhem in Isaiah lii 15." VT 40: 327–35.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Jesus' Death, Isaiah 53, and Mark 10:45: A Crux Revisited." Pages 125–51 in *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*. Edited by W. H. Bellinger Jr. and W. R. Farmer. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Isaiah's New Exodus in Mark*. BSL. Grand Rapids: Baker Academic.
- \_\_\_\_\_. 2002. "The New Exodus/New Creational Restoration of the Image of God." Pages 15–41 in *What Does It Mean to Be Saved? Broadening Evangelical Horizons of Salvation*. Edited by J. J. Stackhouse Jr. Grand Rapids: Baker Academic.
- \_\_\_\_\_. 2004a. "Echoes from the Past: Israel's Ancient Traditions and the Role of the Nations in Isa 40–55." JSOT 28: 481–504.
- \_\_\_\_\_. 2004b. "Immanuel: Virgin Birth Proof-Text or Programmatic Warning of Things to Come? The Old Testament in Matthew." Pages 95–117 in *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New*. Edited by C. A. Evans. Peabody, MA: Hendrickson.
- \_\_\_\_\_. 2004c. "Jesus and the New Exodus Restoration of Daughter Zion: Mark 5:21–43 in Context." Pages 13–29 in *The New Testament in Its First Century Setting: Essays on Context and Background in Honour of B. W. Winter on His 65th Birthday*. Edited by P. J. Williams et al. Grand Rapids: Eerdmans.
- Webster, E. C. 1990. "The Rhetoric of Isaiah 63–65." JSOT 47: 89–102.
- Weeden, T. J. 1971. *Mark: Traditions in Conflict*. Philadelphia: Fortress.
- Weinfeld, M. 1991. *Deuteronomy 1–11*. AB 5. New York: Doubleday.
- Wenham, G. J. 1979. *The Book of Leviticus*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Genesis 1–15*. WBC 1. Waco: Word.
- Weren, W. J. C. 1998. "The Use of Isaiah 5,1–7 in the Parable of the Tenants (Mark 12,1–12; Matthew 21,33–46)." Bib 79: 1–26.
- Werner, F. 1981. "'Theologie' und 'Philologies': Zur Frage der Übersetzung von Mk 14, 24 'für die Vielen' oder 'für Alle'?" BL 54: 228–30.
- Westermann, C. 1964a. "Das Heilswort bei Deuterocesaja." EvT 24: 355–73.
- \_\_\_\_\_. 1964b. "Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesajas." Pages 92–170 in *Forschung am Alten Testament*. TB 24. Munich: Kaiser.
- \_\_\_\_\_. 1969. *Isaiah 40–66*. Translated by D. M. G. Stalker. OTL. London: SCM.
- Whybray, R. N. 1975. *Isaiah 40–55*. NCB. London: Oliphants.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Thanksgiving for a Liberated Prophet: An Interpretation of Isaiah Chapter 53*. JSOTSup 4. Sheffield: JSOT Press.
- Wifall, W. 1974. "David—Prototype of Israel's Future?" BTB 4: 94–107.
- Wijngaards, J. 1967. "Death and Resurrection in Covenantal Context (Hos. vi. 2)." VT 17: 226–39.
- Wilcox, M. 1970–1971. "The Denial-Sequence in Mark XIV.26–31, 66–72." NTS 17: 426–36.

- \_\_\_\_\_. 1984. *Semitismus in the New Testament*. ANRW II.25.2:978–1029.
- Wilcox, P., and D. Paton-Williams. 1988. “The Servant Songs in Deutero-Isaiah.” JSOT 42: 79–102.
- Wildberger, H. 1972–1982. *Jesaja*. 3 vols. BKAT 10. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Isaiah 1–12*. Translated by T. H. Trapp. CC. Minneapolis: Fortress.
- Williamson, H. G. M. 1978. “‘The Sure Mercies of David’: Subjective or Objective Genitive?” JSS 23:31–49.
- \_\_\_\_\_. 1989. “The Concept of Israel in Transition.” Pages 141–61 in *The World of Ancient Israel: Essays by Members of the Society for Old Testament Study*. Edited by R. E. Clements. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah’s Role in Composition and Redaction*. Oxford: Clarendon.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Variations on a Theme: King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah*. The Didsbury Lecture Series. Carlisle: Paternoster.
- Willis, J. T. 1990. “A Cry of Defiance—Psalm 2.” JSOT 47: 33–50.
- Wilson, A. 1986. *The Nations in Deutero-Isaiah: A Study in Composition and Structure*. ANETSt 1. Lewiston, NY: Mellen.
- Witte, M. 2004. “‘Aber Gott wird meine Seele erlosen’— Tod und Leben nach Psalm XLIX.” VT 50: 540–60.
- Wolff, H. W. 1964. “Der Aufruf zur Volksklage.” ZAW 76: 48–56.
- \_\_\_\_\_. 1974. *Hosea*. Edited by P. D. Hanson. Translated by G. Stansell. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- Wood, J. E. 1968. “Isaac Typology in the New Testament.” NTS 14: 583–89.
- Wright, C. J. H. 1996. *Deuteronomy*. NIBCOT. Peabody, MA: Hendrickson.
- Wright, N. T. 1992. *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress.
- Zakovitch, Y. 1977. “The Pattern of the Numerical Sequence Three-Four in the Bible.” PhD diss., Hebrew University.
- Zenger, E. 1998. “The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms: Psalms 107–145.” JSOT 80: 77–102.
- Ziesler, J. A. 1970. “The Transfiguration Story and the Markan Soteriology.” ExpTim 81: 263–68.
- Zimmerli, W. 1963. “Ich bin Jahwe.” Pages 11–40 in *Gottes Offenbarung*. TB 19. Munich: Kaiser.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Ezekiel 1–24*. Translated by R. E. Clements. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Ezekiel 25–48*. Translated by J. D. Martin. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.

## **СОДЕРЖАНИЕ**

Предисловие .....	5
Авторы .....	6
Таблица сокращений .....	7
Введение .....	33
<b>Евангелие от Матфея .....</b>	<b>41</b>
<b>Евангелие от Марка .....</b>	<b>239</b>

Науково-популярне видання

Біл Г. К., Карсон Д. А.  
**Старий Заповіт на сторінках Нового**  
(російською мовою)

Перекладачі *Владислав Четирко та Леонід Колкер*  
Головний редактор *Олександр Буковецький*  
Верстка *Ярослав Тимонько*  
Дизайн обкладинки *Ніколя Фарелі*

Підписано до друку 16.07.10. Формат 70x100/16.  
Папір офсетний. Друк офс. Гарнітура Times.  
Ум. друк. арк. 39,65. Тираж 1 000 прим.

Видавництво „Колоквіум”  
а/с 63, м. Черкаси, 18000.  
Тел. (0472) 71 25 16  
E-mail: [main@colbooks.org](mailto:main@colbooks.org)  
[www.colbooks.org](http://www.colbooks.org)

Свідоцтво про внесення до державного реєстру  
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції  
ДК №2331 від 3.11.2005 р.

Надруковано з оригінал-макету замовника  
СПД Карпенков О. І.

E-mail: [odessaihp@breezein.net](mailto:odessaihp@breezein.net)

Свідоцтво про внесення до державного реєстру  
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції  
ОД №21 від 20.01.2003 р.  
Printed in Ukraine

Изучая книги Нового Завета, читателю нередко приходится задумываться, откуда взялась та или иная ветхозаветная цитата или ссылка, к чему она относится и зачем ее использовал автор. В настоящем четырехтомном комментарии, уникальном по своему построению, команда маститых богословов предлагает вниманию читателя последовательное – от Евангелия от Матфея до Откровения Иоанна Богослова – обсуждение каждой цитаты, ссылки или учения, на котором основываются, иногда преображая их, тексты Нового Завета.

*Это, действительно, новый, невиданный до сих пор вид комментария. Внимание читателя предлагается последовательное толкование использования цитат и ссылок из Ветхого Завета автором каждой новозаветной книги. Настоящий комментарий станет незаменимым справочным пособием для любого человека, серьезно изучающего Святое Писание.*

**Ричард Бокэм**  
преподаватель Нового Завета  
Университет Ст. Эндрюз

*Наконец-то появился комментарий, в котором рассматривается использование всех ветхозаветных цитат и ссылок в Новом Завете. Глубина представленных исследований будет по праву оценена не только богословами и преподавателями, но и пасторами и студентами семинарий.*

**Томас Шрайнер**  
профессор Нового Завета  
Южная баптистская семинария

---

**Грегори Бил** – профессор Нового Завета в Уитон-колледже. Внес значительный вклад в современную библейскую герменевтику. Его комментарий на Откровение Иоанна – один из самых востребованных комментариев на эту книгу.

**Дональд Карсон** – профессор Нового Завета в богословской семинарии «Тринити» (Trinity Evangelical Divinity School). Автор и редактор более сорока книг, включая комментарии на Евангелие от Иоанна, Евангелие от Матфея и Послания Иоанна.

**На обложке:**

Картина Маши Шмакофф «Преображение» (Macha Chmakoff. Transfiguration)  
[www.chmakoff.com](http://www.chmakoff.com)



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
КОЛЛОВИУМ

