

ОТДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

ИЕРОМОНАХ ФИЛОФЕЙ (АРТЮШИН)

СУББОТСТВО ЗАКОНА И МИЛОСЕРДИЕ ГОСПОДИНА СУББОТЫ (МФ. 12, 1–8)

К вопросу о богословии «двух Заветов»
в Евангелии от Матфея

УДК 22.06

Аннотация

Проблема соотношения Ветхого и Нового Заветов является одним из перспективных, но малоизученных направлений современного библейского богословия. Интерес к этой теме обусловлен прежде всего определенным скептицизмом в научных кругах при попытках обстоятельно рассмотреть и дать развернутое обоснование теме единства двух Заветов. В данной статье вопрос единства рассматривается на примере евангельского пассажа (Мф. 12, 1–8), в котором красной нитью проходят «богословие» и «герменевтика» почитания субботы. На основании иудейских и христианских источников, а также самого Евангелия от Матфея как связного и последовательного рассказа автор приходит к выводу, что учение Христа не отменяет древнее законодательство, а возводит его на высоту оригинального замысла Божия о человеке. Его смысл заключается в милосердии как основополагающем принципе в диалектике богочеловеческих взаимоотношений, примером которой является взаимная обусловленность и взаимодополняемость Ветхого и Нового Заветов в домостроительстве спасения.

Ключевые слова: Евангелие от Матфея, суббота, закон, Ветхий Завет, Новый Завет, единство, милосердие, спасение, раввинистическая экзегеза, фарисеи, иудаизм, нарративный анализ, текст, читатель, библейское богословие, герменевтика, диалектика, прагматика.

1. ИДЕЙНОЕ СВОЕОБРАЗИЕ И БОГОСЛОВСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАТФЕЯ

Обращаясь к литературным характеристикам и жанровым особенностям одного из наиболее полных, целостных и богословски выверенных описаний жизни и деяний Христа-Мессии — Евангелия от Матфея, — отметим некоторые темы и мотивы, которые создают своеобразный идейный фон для рассмотрения вопросов более глобального масштаба. Делая своими наблюдения одного из видных итальянских специалистов в области изучения данного Евангелия — М. Грилли (M. Grilli), укажем на то, что, «внимательно изучая евангельский текст, нельзя не заметить, что автор его, несомненно, укоренен в иудейской традиции». Кроме того, читая еще более пристально это повествование как единый и связный рассказ, невозможно упустить из виду и качественные стороны его содержания: все оно проникнуто семитским колоритом. То же самое можно сказать и о богословском лексиконе евангелиста Матфея: он говорит о Царстве Небесном¹, а не о Царстве Божьем; о власти *связывать* и *разрешать*², о *Законе* и *Пророках*. Типично и окружение Евангелия: оно палестино-иудейское. Типичны для этой культурной среды и постоянно используемые в нем риторические элементы: нумерические схемы, параллелизмы, инклюзии, хиазмы³, внутренние

¹ Ср. Мф. 13, 24, 31, 33, 44; 20, 1; 22, 2; 25, 1.

² Мф. 18, 18.

³ Инклюзия (от *lat. inclusio* < *includo* — «заключать, окружать») — риторический прием, заключающийся в том, что одно и то же слово повторяется в начале и в конце, в первом и последнем стихах, обозначая тем самым границы произведения или одной из его частей, которые становятся ею «обрамлены». Иногда она служит для эмфатизации какого-либо важного слова (ср.: Ионь 2, 1–11; Иер. 12, 10; Пс. 133, 2).

отсылки в тексте, — и само искусство композиции. Матфей владеет всеми этими литературными средствами выразительности и приемами блестяще, поскольку не только не мыслит себя в отрыве от иудаизма, но симпатизирует ему и хорошо знает его изнутри. Сами затрагиваемые им темы, среди которых привилегированное место занимают Тора и Пророки⁴, а также любовь как наибольшая заповедь и исполнение Закона⁵, являются основополагающими для раввинистической культуры.

Наконец, самобытное повествование Матфея буквально «сшито» из прямых цитат и аллюзий на ветхозаветные тексты⁶ и уделяет исключительное внимание израильскому народу в контексте Ветхого и Нового домостроительства спасения. Заметим также, что, пристально

Примером инклюзии служит и евангельский рассказ, которому посвящена данная статья: Мф. 12, 1–8 (*суббота: σάββατον*). Другие примеры инклюзий можно найти в комментарии: Davies, Allison. 2004. Vol. 1. P. 92–93. См.: Schökel 2000. P. 78.

Хиазм, или обратный параллелизм (*χιασμός* от греч. буквы *χ*), — это повторение слов, которые соответствуют или противопоставляются друг другу в обратном порядке, в соответствии со схемой: А, В | В' А' (ср.: Ис. 5, 20) или А, В, С | С', В', А' (ср.: Ис. 22, 22). См.: Bazyliński 2009. P. 184.

⁴ Стилизованное выражение «Закон и Пророки» (*ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*) встречается у Матфея трижды, в стратегически важных местах рассказа: ср. Мф. 7, 12; 11, 13; 22, 40. Ср.: Лк. 16, 16, 29; 24, 44; Ин. 1, 45.

⁵ Мф. 22, 37–40.

⁶ Как замечает Ж.-Л. Ска, в Евангелии от Матфея можно выделить три типа цитат: 1) прямые, вводимые непосредственно словами: «*Да сбудется реченное...*» — или, в кратком варианте, «*написано...*» (Мф. 1, 22–23; 21, 13); в некоторых случаях эти вводные формулы отсутствуют, цитаты являются имплицитными, но легко распознаются: ср. Мф. 10, 35–36; 2) скрытые аллюзии на великие события в истории Израиля или на некоторые фундаментальные — государственные и религиозные — институты израильского народа: например, исход и странствование в пустыне (Мф. 1–2); монархия, Храм, пророки (Мф. 1, 1; 9, 27; 12, 23; 15, 22...; 21, 11, 46). Не всегда удается с точностью понять их смысл. 3) типологические аллюзии — прообразы великих персонажей Ветхого Завета: Авраам, Моисей, Иисус Навин, Давид, Соломон... (ср. Мф. 1, 21). Подробнее об этом см.: Ska 2004. P. 16–18.

вглядываясь в прошлое, настоящее и будущее своего народа и пытаясь последовательно проследить, какое место занимает ветхий и новый Израиль — иудеи и христиане — в современных ему верующих общинах, евангелист обнаруживает явные параллели с богословием апостола Павла, несмотря на имеющиеся между ними объективные различия, присущие каждому из них человеческие черты. Действительно, в их понимании закона, праведности, любви и исторических судеб богоизбранного народа можно найти много общего; хотя, по существу, сама «история спасения» как ключевая категория их богословской герменевтики, вбирающая в себя все вышеперечисленные понятия, мыслится каждым из них в совершенно оригинальном ракурсе. «Налицо различие видений, но в то же время общая укорененность в иудаизме»⁷.

2. ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА ДВУХ ЗАВЕТОВ: STATUS QUAESTIONIS

С позиций герменевтики, при углубленном изучении богословской композиции и органичной связи Евангелия от Матфея с иудейской традицией, обращает на себя внимание проблема соотношения Ветхого и Нового Заветов. Решение ее может быть сведено к следующему заверению Спасителя: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить»⁸. Как понимать смысл этого исполнения, если и в самом Евангелии, и в произведениях других новозаветных авторов, преимущественно в посланиях апостола Павла, встречаются недвусмысленные высказывания, подвергающие жесткой критике иудейский Закон и тем самым вносящие очевидное противоречие в богословскую трактовку роли и места израильского народа в истории спасения?⁹

⁷ См.: Grilli 2011. P. 9.

⁸ Мф. 5, 17.

⁹ Среди наиболее авторитетных свидетельств следует обратить внимание на слова Нагорной проповеди, отмеченные противопоставлением — знаменитые *антитезы*:

Необходимо подчеркнуть, что наиболее распространенной является именно антитетическая модель, в соответствии с которой на основании старого иудейского мира воздвигается нечто новое — Царство Небесное как завершение всего искупительного дела Христова, а в условиях земного бытия это — Церковь, которой обещана неодолимость вратами адскими и пребывание в ней ее Основателя до скончания века¹⁰. С пришествием Христа все старое, ветхозаветное как бы отмирает, теряет свое прежнее прообразовательное значение, потому что явилась не сень грядущих благ¹¹, не образ, а сама Истина, к которой прообраз относится как к своему идеалу. И сам ветхозаветный Закон в деле оправдания человека теряет свое решающее значение; как учит апостол, *ослабленный плотью* Закон оказался бессильным освободить человека от закона греха и смерти¹². Христос Спаситель сообщил людям новый путь спасения и оправдания — через веру и покаяние, *потому что конец закона — Христос, к праведности всякого верующего*¹³.

В трудах западных ученых можно встретить совершенно различные мнения по данному вопросу, нередко противоречащие друг другу¹⁴.

«Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам» (Мф. 5, 21–22, 27–28, 31–32 и т. д.). Ср. также: 2 Кор. 3, 1–18; Гал. 4, 21–31; Рим. 9–11.

¹⁰ Мф. 16, 18; 28, 20.

¹¹ Евр. 10, 1.

¹² Рим. 8, 2–3.

¹³ Рим. 10, 4. Приводим здесь аргументацию прот. М. Сперанского, в определенном смысле являющуюся характерной для отечественной библейской науки по данному вопросу: Сперанский М., прот. 1964. С. 30.

¹⁴ Подробно эта проблема освещена в историко-эзегетическом эссе М. Грилли: см. след. примеч. Особый интерес здесь представляют герменевтические модели, подробно описанные и критически осмысленные автором. Они — следующие:

1) «конфликтальная», представленная Маркионом (ср.: *Tertullianus. Adversus Marcionem* 3, 6, 8–9 (R. Braun. P., 1994 (SC 399). P. 82–85); *Ireneus. Adversus haereses* 4, 34, 5 (A. Rousseau, B. Hemmerdinger, C. Mercier, L. Doutreleau. P., 1965 (SC 100). P. 861));

В связи с этим представляет интерес критическое и панорамное исследование М. Грилли, в котором проблема взаимоотношений Ветхого и Нового Заветов подвергается серьезному пересмотру¹⁵. В результате проведенного историко-богословского обзора герменевтических моделей этих взаимоотношений и экзегетического анализа избран-

2) типологическо-аллегорическая, коренящаяся прежде всего в экзегезе Оригена на Востоке (ср.: *Origenes. Commentarium in Ioannem* 1, 36 (С. Blanc. P., 1966 (SC 120). P. 79–81); *De Principiis* 4, 1, 6 (H. Crouzel, M. Simonetti. P., 1980. (SC 268). P. 280–283) и блж. Августина на Западе (*Augustinus. De catechizandis rudibus* 4, 8, 8–9 // PL 40, 327; *Enarratio in Psalmum* 143, 2 // PL 36, 67);

3) модель «обетование — исполнение» (*Epistula Barnabae* 1, 7; 4, 7; 5, 6; 12, 7 (P. Prigent, R. A Kraft. P., 1971 (SC 172). P. 78–79, 96–99, 108–109, 170–171); *Epifanius. Panarion (Adversus haereses)* 33, 3–4 (G. Quispel. P., 1966 (SC 24bis). P. 46–49); *Augustinus. Contra Faustum* 1, 18, 4 // PL 42, 349–350; *Hieronymus. In Hieremiam* 6, 26 (S. Reiter. Turnhout, 1960 (CCSL 74). P. 319);

4) модель «истории спасения»: *Heilsgeschichte (Ireneus. Adversus haereses* 6, 11, 8; 1, 22, 1 (A. Rousseau, L. Doutreleau. P., 1974, 1979 (SC 211, 263). P. 161–171; 308–311); *Augustinus. De civitate Dei* 1, 13; 21; 17, 3 // PL 41, 394–395; 526).

В результате ученый разрабатывает и предлагает свою собственную модель соотношения двух заветов, называя ее «диалогической»: единством «лицом к лицу» (ср. Быт. 2, 20; *Aponius. In Canticum Canticorum* 1, 6 (B. de Vregille, L. Neyrand. P., 1997 (SC 421). P. 156–157); *Clemens Romanus. Ad Corinthiensis* 1, 4, 1 — 6, 2; 20, 1 — 21, 9; 26, 1 — 28, 4 (A. Jaubert. P., 1971 (SC 167). P. 105–108, 134–139, 144–147). Ср.: Мещер 1998. С. 40–44. См. соответственно: Grilli 2007. P. 27–67; 185–198). Необходимо также подчеркнуть, что избранные ссылки на патристические источники могут быть значительно расширены и дополнены, на основании классического труда А. де Любака, в 4-х томах: *Lubac de 1959–1964*, — несомненно, оказавшего определенное влияние и на разработанные М. Грилли модели: в 1-м томе, например, теме «двух Заветов» и, в частности, «согласию двух Заветов» (“*Concorde des deux Testaments*”), посвящается отдельная глава: *Lubac de 1959–1964. P. 305–363; 328–355*.

¹⁵ Ср. само заглавие книги: «Каково взаимоотношение двух Заветов? Критические размышления о классических герменевтических моделях, затрагивающих тему единства Священного Писания». См.: Grilli 2007.

ных текстов Священного Писания¹⁶, ученый делает важные выводы, затрагивающие преемство и органическое единство двух Заветов. В его представлении, Ветхий Завет не перестает сохранять своего значения и по сей день, являясь Первым и в этом смысле «никогда не расторгжимым» заветом «единого домостроительства спасения»¹⁷. Мы будем следовать в отмеченном направлении, заключающем в себе несомненные перспективы, с точки зрения библейского богословия, и попытаемся рассмотреть этот вопрос в контексте всего Евангелия, взяв за основу необыкновенно органичный и последовательный рассказ евангелиста Матфея.

3. АКТУАЛЬНОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ: МФ. 12 КАК ЕВАНГЕЛИЕ В МИНИАТЮРЕ

В этой связи представляется очевидным, насколько плодотворно помещение евангельских текстов в богословскую панораму двух Заветов. Этот герменевтический принцип наглядно и объемно предстает, в частности в посланиях апостола Павла¹⁸, имея целью помочь православному читателю

¹⁶ Значительное место здесь отводится Нагорной проповеди (Мф. 5, 17–48) и посланиям ап. Павла. См.: Примеч. 37.

¹⁷ Эта проблема была сформулирована нами ранее в несколько ином контексте. См.: Филофей (Артюшин), иером. 2017. С. 29–30 (Примеч. 26). Как видим, М. Грилли следует в русле передовых исследований по библейскому богословию, причисляя себя к сторонникам «первенства» и исключительной ценности Ветхого Завета в сравнении с Новым. Широко распространенная сейчас на Западе традиция именованя Ветхого Завета «Первым заветом» восходит к Д. Сандерсу: Sanders 1987. P. 47–49. В свою очередь, о «никогда не расторгжимом» завете говорит известный немецкий богослов Н. Лофинк в одноименном труде: Lohfink 1989. Ср.: Mello 1987. P. 219. Grilli 2007. P. 10–12 (Примеч. 17); 188 (Примеч. 11).

¹⁸ Ср., в качестве наглядного примера эффективности, научной дальновидности и оправданности, с методологической точки зрения, подобного комплексного и систематического подхода презентацию М. Ковшова: Ковшов, Тодиев А., диак. 2017. С. 144–155.

дать однозначный и богословски аргументированный ответ на актуальные вопросы современной библеистики. Плодом такого исследования, наряду с укорененностью в святоотеческой традиции, естественно, станет и научная новизна, обеспечивающая возможность творческого подхода к изучению священного текста.

В рамках данного исследования мы рассмотрим один из ярких евангельских эпизодов, засвидетельствованный в синоптической традиции всеми тремя евангелистами¹⁹. Тем не менее уже при первом прочтении всех перечисленных текстов бросается в глаза рельефность и предельная детализация проблемы почитания субботы именно в версии Матфея. Действительно, данный текст содержит *in pace* богословскую программу всего Евангелия и является увертюрой к целой нарративной секции, в пределах которой Христос постепенно удаляется от Своего народа²⁰. Этот мотив наглядно просматривается уже на уровне лексики²¹: в 11-й главе Евангелия начинается противостояние с религиозной элитой израильского народа²². Универсальность и художественная выразительность данной

¹⁹ Мф. 12, 1–8; ср. пар.: Мк. 2, 23–28; Лк. 6, 1–5.

²⁰ Мф. 12, 1–16, 20. Ей можно дать следующее заглавие: «Иисус покидает Израиль». Ср.: Luz 1990. S. 225 (“Rückzug” Jesu). По мнению М. Грилли, данная секция имеет еще более широкие границы и начинается с 4-й главы: ср. Мф. 4, 17, где используется типичный для евангелиста маркер открытия новой нарративной секции: Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς. Ее главной темой являются «дела Христа» (τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ: Мф. 11, 2), которые, как мы увидим вскоре, являются исключительно делами милосердия: Grilli 2011. P. 11–12. Нарративная композиция всего Евангелия, на которую мы будем ссылаться при изучении избранных текстов, была разработана нами ранее. См.: Филофей (Артюшин), иером. 2017. С. 24–25.

²¹ Евангелистом трижды используется глагол ἀναχωρέω (отступать, удаляться). См. Мф. 12, 15; 14, 13; 15, 21. Ср. также: Мф. 13, 36а; 16, 4b.

²² Серию евангельских конфликтов открывает диспут по поводу власти отпускать грехи: ср. Мф. 9, 2–8, — вслед за которым идут еще два: трапеза с мытарями и грешниками (ст. 9–13) и диспут с учениками Иоанна о посте (14–17). Из этого видно, что для нарративной техники Матфея характерны композиционные «триады». Ср. ниже:

евангельской композиции проявляется в связности и последовательности развиваемых в ней богословских тем и мотивов, которые вновь и вновь попадают в поле зрения читателя, производя на него эффект *déjà-vu*²³.

Евангельский пассаж, на котором сосредоточится наш богословско-экзегетический анализ, имеет четкую структуру, он достаточно лаконичен и, говоря на языке метафор, стратегически «сшит» из прямых ветхозаветных цитат²⁴ и аллюзий²⁵; именно на их основании и строится аргументация. С формальной стороны, данный отрывок входит в состав следующих, более обширных разделов: Мф. 12, 1–50 («Конфликт с фарисеями»); 12, 1–21 («Суббота Христа»)²⁶. Уже при первом чтении текста бросается в глаза четко выраженный лексический спектр его семантического поля: мотив субботы, представленный в стратегически важных частях рассказа и характеризующий наиболее яркие моменты повествования:

Мф. 12, 1–21. Кроме того, обращает на себя внимание и техника противопоставлений, проявляющаяся в стратегическом расположении евангелистом материала. Так, между 11 и 12-й главами наблюдаются следующие структурные соответствия: вслед за описанием чудес Христовых (12, 1–21; ср. 11, 2–6) звучат строгие предостережения (12, 22–37; 11, 2–19) и, наконец, само провозглашение суда над Израилем (12, 38–45; 11, 20–24), которому противопоставлена проповедь спасения общине (12, 46–50; 11, 25–30). См.: Luz 1990. S. 225.

²³ Речь идет о следующих нарративных секциях, обнаруживающих между собой много общего в содержательном плане: Мф. 11–12 и 13, 53–16, 20. Общими являются, например, отвержение противниками сил Христа (*δυνάμεις*: Мф. 11, 20–24; 14, 2; ср. 13, 54–58); требование знамений (*σημεῖον*: Мф. 12, 38 и след.; 16, 1 и след.); соблазн для неприятелей (*σκανδαλίζω*: Мф. 11, 6; 13, 57; 15, 12.); исцеление слепых — слепота противников (Мф. 12, 22–24; 15, 14.30; ср. 9, 27–31); оставление Израиля (Мф. 12, 15; 14, 13; 15, 21; ср. 8, 16 и след.); наставления ученикам (Мф. 13, 10–23.36 и след.; 15, 11–20; ср. 17, 19 и след.) и др. См.: Luz 1990. S. 225–226.

²⁴ Ос. 6, 6.

²⁵ В издании Нестле—Аланда (NA²⁷) находим следующие ссылки, в порядке очередности: Втор. 5, 14; 23, 26; Исх. 20, 10 (Ин. 5, 10); 1 Цар. 21, 7; Лев. 24, 5–9; 2 Макк. 10, 3; Исх. 40, 23 и т. д.; Числ. 28, 9 (Ин. 7, 22 и след.).

²⁶ См.: Luz 1990. S. 226.

начало и концовка; возражение фарисеев; ответ Иисуса²⁷. Следующим важным мотивом является милосердие²⁸, на котором евангелист настаивает на протяжении всего Евангелия и, может быть, даже более сильно, чем евангелист Лука²⁹. Также обращает на себя внимание сопряженность мотивов осуждения и невиновности, намеренно противопоставленных Христом³⁰, а также актуализация Ветхого Завета на основании единой терминологии при описании голода и насыщения учеников³¹. Также в нарративную ткань рассказа вплетен мотив понимания, на котором сосредотачивает внимание Иисус, критикуя своих оппонентов. Он отмечает своеобразный полемический ритм повествования в его последовательном

²⁷ См. соответственно: Мф. 12, 1,8; 2; 5.

²⁸ ἔλεος; Мф. 12, 7.

²⁹ Sic, Grilli 2011. P. 61. К Данте восходит знаменитое сравнение евангелиста Луки с «описателем кротости Христа» (*mansuetudo Christi*) (см.: Dante. De Monarchia 1, 16, 2 // Barbi 1960). В самом деле, термин *mansuetudo*, путем аллегорезы ассоциировавшийся в латинской экзегетической традиции с тельцом — символом евангелиста Луки, обозначал *vultus characteristicus* Самого Христа, как, например, в законченной формулировке свт. Исидора Севильского: «Лука через таинственный образ тельца проповедует о Христе, принесенном в жертву за нас» (“Lucas per mysticum vituli vultum Christum pro nobis immolatum praedicat”) (*Isidorus Hispalensis. Allegoriae quaedam sacrae Scripturae* 133 // PL 83, 117); она восходит к блаж. Августину: «Христос сравнивается с тельцом» и «Лука возвещается в тельце» (“Christus comparatur Vitulo”, “Lucas annuntiat in Vitulo”) (ср.: *Augustinus. Enarratio in Psalmum* 90 1, 6 // PL 37, 1153; *Tractatus in Joannis Evangelium* 36, VIII, 5–6 // PL 35, 1665). См.: Sarolli 1970.

Ключевым аргументом в пользу того, чтобы называть, в свою очередь, и Матфея «евангелистом ἔλεος» (милосердия), служит, по мысли М. Грилли, тот факт, что только в его Евангелии дважды цитируется и необыкновенно рельефно выступает знаменитое пророчество Осии (Ос. 6, 6). См. Мф. 9, 13а. Добавим, что на грандиозном по своим масштабам историческом полотне, которое разворачивает Данте перед глазами читателей, может занять достойное место и нарративный портрет милосердного Христа в изображении евангелиста Матфея.

³⁰ Ср. Мф. 12, 5б (ἀναίτιος) и 7б (κατεδικάσατε).

³¹ Ср. Мф. 12, 1. 3–4 (πεινάω — ἐσθίω).

развитии и раскрывает аргументационную стратегию Христа как Защитника невинных: ἀναγινώσκω³²!

Таким образом, большая часть отрывка посвящена обличительной речи Христа, которая выстроена и упорядочена для достижения совершенно определенной цели, апеллирует исключительно к авторитету Писания и выдвигает на передний план Его Самого как *Господина субботы, Который больше, чем храм*³³. Мессианское величие Иисуса является одним из характерных редакционных акцентов евангелиста Матфея, который развивается на протяжении всего Евангелия и достигает апогея в заключительном эпизоде, где Воскресший оставляет заветное завещание апостолам³⁴. Данный текст интересен еще и тем, что затрагивает немаловажный вопрос о почитании субботы. Что означают столь резкие, на первый взгляд, слова Христа? Можно ли утверждать на основании этого и последующих эпизодов³⁵, что тем самым Он отменяет институциональное значение субботы как дня покоя³⁶? Иными словами, какова роль Ветхого Завета, по мысли евангелиста: утрачивает ли он свое значение с пришествием Христа?³⁷

³² Мф. 12, 3.5.7.

³³ Мф. 12, 8.6.

³⁴ Мф. 28, 18b–20. В данном месте у Матфея используется выражение, более характерное для Евангелия от Иоанна, где оно повсеместно подчеркивает неземное величие и славу Воплощенного Слова, имеющего единство жизни с Богом: ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἶμι (Мф. 28, 20b; ср. Ин. 6, 41 и др.).

³⁵ Ср. Мф. 12, 9–14.

³⁶ Ср. Исх. 20, 8–11.

³⁷ Рассмотрению этого вопроса, ключевого для понимания целей и задач подлинного библейского богословия, посвящена упомянутая выше монография М. Грилли: Grilli 2007. В ней ученый последовательно и аргументированно обосновывает неправомочность подобных утверждений, изначально акцентирующих внимание на противоречиях, и на наиболее спорных текстах, например, на евангельских антитезах (Мф. 5, 21–48), напротив, свидетельствует о том, что их можно понимать иначе, т. е. не нарушая единства двух заветов.

Проецируя рассмотрение данной проблемы в библейско-богословский ракурс, будет полезно привлечь, помимо святоотеческих комментариев, и иудео-христианские источники, раввинистические комментарии, а также и современные западные исследования, что позволит увидеть с разных сторон, существуют ли конкретные пути для снятия противоречий и устранения полемики. Какую роль, в таком случае, может сыграть адекватный экзегетический метод?

4. МЕТОДОЛОГИЯ И ПЛАН ИССЛЕДОВАНИЯ: ДИДАКТИКО-ПРАКТИЧЕСКИЙ РАКУРС

В контексте затронутой проблемы мы и проанализируем данный евангельский эпизод, последовательно применив к нему инструментарий нарративного анализа³⁸, то есть разработав его структуру, выявив внутреннюю связность и последовательность текста, его аргументационную стратегию и установив значение ключевых слов и высказываний. В ходе исследования будут активно привлекаться уже упомянутые параллельные места из прочих синоптиков³⁹, что позволит еще более рельефно раскрыть идейное своеобразие первого Евангелия и его место в разработке библейского богословия Нового Завета в границах рассматриваемой темы.

С методологической точки зрения, представляется важным при проведении экзегетического анализа данного евангельского текста подчеркнуть его последовательность, оперативность и функциональность, выстроив определенный алгоритм исследования. Отдавая предпочтение одной из излюбленных нумерических схем евангелиста, мы выделим в нем три основных этапа. На первом этапе будут рассмотрены формальные характеристики евангельского текста на предмет его единства и связно-

³⁸ По вопросу используемой в данном исследовании научной терминологии, а также применимости и перспектив интеграции нарративного анализа, а вместе с ним и нарративного богословия, в экзегетическую модель православной библеистики, отсылаю к статье: Филофей (Артюшин), иером. 2016.

³⁹ Мк. 2, 23–28; Лк. 6, 1–5.

сти, найдены его ключевые понятия и идеи, обосновано наличие в нем специфических богословских тем и мотивов, отмечена роль контекста, разработана его внутренняя логическая структура.

На втором этапе разработанный план будет применен с той целью, чтобы подробно описать и «наполнить» смыслом⁴⁰ выделенные ранее ключевые богословские термины и концепты, выявить и проанализировать определенную «семантическую конфигурацию» всего текста как единого целого⁴¹. Несомненно, одним из наиболее перспективных направлений экзегетического анализа на данном этапе является изучение, систематизация и адаптация обширного фактологического материала, общего и частного характера, прямо или косвенно развивающего и уточняющего заявленную тему: богословские энциклопедии, словари, комментарии, монографии и статьи.

Третий и заключительный этап должен стать своеобразным моментом истины: нашей задачей более не будет установление смысла сказанного, но установление того воздействия, которое текст оказывает на своих слушателей: будь то читатели времен первохристианской общины или современная научная аудитория. Иными словами, библейская экзегетика, понимаемая в данном случае как преимущественно научно-исследовательский, историко-филологический и аналитический метод выливается в подлинную герменевтику как богословскую перспективу, указывающую для каждого современного читателя конкретное направление, вектор движения, в границах широкой исторической панорамы, вовлекающей в себя, с одной стороны, жизненные реалии миссионерского пути Христа

⁴⁰ В текстуальной лингвистике этот процесс носит название сатурации, или семантизации. Ср.: Grilli 2009. P. 20–21. Подробное описание семантических функций текста (например, информативность, экономия, избыточность, художественность и т. д.) можно найти в следующем учебном пособии: Валгина 2003. С. 152–158.

⁴¹ При разработке данной терминологии, равно как и методологической парадигмы и постановки исследования, был использован комментарий М. Грилли: Grilli 2009. P. 12–21.

с учениками и первых христиан, в равной мере отраженные в евангельских событиях, и путь его самого как внимательного собеседника и активного участника всех происходящих событий, с другой. Таким образом, событийную полноту и реальность евангельских повествований обеспечивает именно вовлеченность читателя в смысловую канву рассказа, его способность адекватно реагировать на прагматические импульсы (призывы к действию), провоцируемые самим текстом.

5. ЕДИНСТВО И СВЯЗНОСТЬ ТЕКСТА⁴²

Предварим наш анализ таблицей с расположенным в ней в упорядоченной последовательности оригинальным греческим текстом, снабженным русским переводом. В трех параллельных столбцах расположены соответственно: 1) нарративные детали, воссоздающие исторический фон, или ситуативный контекст, повествования; 2) основные глагольные формы, указывающие на последовательное и динамическое развитие сюжета; 3) прямая речь действующих лиц, или персонажей⁴³.

¹ Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐπορεύθη ὁ Ἰησοῦς
τοῖς σάββασιν διὰ τῶν σπορίμων·
οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπέφασαν
καὶ ἤρξαντο τίλλειν

⁴² Категории единства и связности являются основополагающими характеристиками любого текста. Подробнее об этом см.: Валгина 2003. С. 29–35. Как отмечает ученый, «целостность и связность — эти, по существу, основные конструктивные признаки текста — отражают содержательную и структурную сущность текста». И далее: «Целостность текста — это прежде всего единство тематическое, концептуальное, модальное. Смысловая цельность заключается в единстве темы — микротемы, макротемы, темы всего речевого произведения... Единство темы проявляется в регулярной повторяемости ключевых слов...» (С. 29–30).

⁴³ Используемая разбивка как методологический принцип т.н. «коммуникативного анализа» разработана М. Грилли на основании исследований по текстуальной лингвистике А. Никкаччи: Niccacci 1992, 1997. Ср.: Grilli 2009. P. 20. Примеч. 27.

СУББОТСТВО И МИЛОСЕРДИЕ ГОСПОДИНА СУББОТЫ

στάχους και ἐσθίειν.
2 οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἰδόντες εἶπαν αὐτῷ·
ἰδοὺ οἱ μαθηταὶ σου ποιοῦσιν
ὃ οὐκ ἔξεστιν ποιεῖν ἐν σαββάτῳ.
3 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς·
οὐκ ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυὶδ
ὅτε ἐπέινασεν καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ,
4 πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ
καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγον,
ὃ οὐκ ἔξον ἦν αὐτῷ φαγεῖν οὐδὲ
τοῖς μετ' αὐτοῦ εἰ μὴ τοῖς ἱερεῦσιν μόνοις;
5 ἢ οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ ὅτι
τοῖς σάββασι οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ
τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν καὶ ἀναίτιοι εἰσιν;
6 λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε.
7 εἰ δὲ ἐργάζεσθε τί ἐστίν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν,
οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς ἀναίτιους.
8 κύριος γὰρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

¹ В то время проходил Иисус

в субботу засеянными полями;

ученики же Его взалкали
и начали срывать

колосья и есть.

² Фарисеи, увидев это, сказали Ему:

вот, ученики Твои делают,
чего не должно делать в субботу.

³ Он же сказал им:

разве вы не читали, что сделал Давид,
когда взалкал сам и бывшие с ним?

⁴ Как он вошел в дом Божий
и ел хлебы предложения,

с фарисеями по случаю сорванных в поле колосьев — и входит в синагогу, где неожиданно⁴⁷ встречает сухорукого, новое действующее лицо⁴⁸. Предшествующие логии⁴⁹ сосредотачивают наше внимание на мессианском величии Христа, *кроткого и смиренного сердцем*⁵⁰. С богословской глубины этих ключевых слов Евангелия внимание читателя переходит к динамизму дальнейшего пути Мессии, отмеченному глаголом *πρεβόρμαι*.

С точки зрения содержания и стиля, этот текст представляет собой классический диспут и обращает наше внимание на целую серию ответных реакций со стороны различных персонажей, сталкивающихся с новизной Христовой проповеди: Иоанн Креститель; *род сей*, персонифицированные образы городов Хоразин и Вифсаида⁵¹. Единство и внутренняя связность повествования проявляются в четко выстроенной композиции отрывка: полемический выпад фарисеев, указывающих на виновность учеников перед лицом закона⁵², вызывает целую серию ответных выпадов со стороны Христа, построенных по нарастающей, *a minore ad maius*. Так,

⁴⁷ Внезапность происходящих событий обозначается в Евангелиях от Матфея и от Луки с помощью стандартного выражения *καὶ ἰδοὺ (и вот)*, этимологически ведущего происхождение от глагола *ὀράω*, inf. *ἰδεῖν*, impr. *ἰδέ*, interj. *ἴδε (вот, смотри!)*. Ср.: Мк. 3, 34; 15, 4; 16, 6; Ин. 1, 29; 3, 26. В Евангелии от Марка в подобных случаях используется иной грамматический вариант данной конструкции (*καὶ εὐθὺς: и тотчас*), указывающий более на мгновенность и скорость следования событий друг за другом. Ср. Мк. 1, 10.12.

⁴⁸ В параллельных местах у прочих синоптиков наблюдается четкая цезура при переходе к новому эпизоду. Евангелист Марк говорит о возвращении Христа в синагогу (Мк. 3, 1), что переносит наш взор к предыдущим событиям первой недели служения Христа в Галилее (1, 39). Евангелист Лука говорит о *другой* субботе (*ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ*: Лк. 6, 6) и тем самым свидетельствует о том, что прошла, по крайней мере, целая неделя с момента последнего диспута в поле.

⁴⁹ Мф. 11, 25—27 и 28—30.

⁵⁰ Мф. 11, 29б.

⁵¹ См. соответственно: Мф. 11, 2 след.; ст. 16 и след.; ст. 20 и след.

⁵² Мф. 12, 2.

сначала приводится в пример поступок царя Давида, в случае крайней необходимости прибегнувшего к полномочиям священника⁵³. Затем, с этого исключительного случая внимание переносится на повседневность священнодействий, совершаемых священниками в субботние дни, что, по логике закона, трактуемого фарисеями буквально, должно было бы также означать нарушение, даже осквернение (βεβηλόω), святости дня покоя. И, наконец, кульминацией развиваемой аргументации становится указание на то, что или *Того, Кто больше храма*⁵⁴. Заключительные стихи подводят итог диспуту, актуализируя события прошлого с целью подчеркнуть невиновность учеников⁵⁵. Ностальгический возглас: «*Если бы вы знали*» — резюмирует два предыдущих риторических вопроса, апеллирующих к знанию фарисеев⁵⁶.

Итак, используемая культовая терминология (дом Божий, храм, хлебы предложения, священники, суббота), а также многочисленные параллели, указывающие на единство двух Заветов (ученики — священники, невиновные; Христос — царь Давид), служат важными аргументами в пользу единства и логической связности текста, указывающего на новое, мессианское, толкование закона — галаху Христа. Его величественная фигура действительно выходит на передний план в самом конце диспута, где Он принимает мессианский образ *Сына Человеческого* и провозглашается *Господином субботы*⁵⁷.

Ниже приведена коммуникативная структура изучаемого текста. Ее цель — не только выявить в нем смысловые ориентиры и понять, в чем заключается повествовательная стратегия риторики Христа, но и найти красноречивые указания на ее практическую действенность — прагматизм — в отношении читателя.

⁵³ Мф. 12, 3–4.

⁵⁴ Мф. 12, 6.

⁵⁵ Ἀνατίτος: Мф. 12, 5.7.

⁵⁶ Ср. соответственно: εἰ δὲ ἐγνώκατε: Мф. 12, 7; οὐκ ἀνέγνωτε: Мф. 12, 3–5.

⁵⁷ Мф. 12, 8.

Логическая структура текста: милосердие Господина субботы (Мф. 12, 1–8).

1. Вводная часть: ситуативный контекст (ст. 1).
2. Начало диспута: провокационный вопрос фарисеев (2).
3. Содержание диспута: развернутый ответ Иисуса (3–7):
 - а) первый пример из Писания (агада Христа): *Давид и бывшие с ним* (3–4);
 - б) второй пример из Закона (галаха Христа): *священники и суббота* (5);
 - с) третья сентенция — логия «о превосходстве»: *то, что больше Храма* (6);
 - д) заключение — вывод: *пророчество* (7).
4. Заключение — христологическое обоснование: логия о Сыне Человеческом (8).

6. СЕМАНТИЧЕСКАЯ КОНФИГУРАЦИЯ ТЕКСТА И ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКИЙ КОНТЕКСТ

Повествование начинается с идиллического указания евангелиста на величественную фигуру Христа, проходящего *засеянными полями*. Глагол *πορεύομαι* однозначно указывает на путь Мессии, все ближе подводящий Его к Страданиям и Кресту. На таком идеальном фоне вслед за Учителем появляются силуэты учеников, жадно срывающих колосья, чтобы утолить голод⁵⁸. Замечание евангелиста о том, что описываемые события происходили «в субботу» (*τοῖς σάββασι*), вносит в рассказ интригу и тем самым

⁵⁸ В греч.: *ἐπείνασαν*. Значение ситуативного контекста проясняется на примере синоптического анализа. Матфей — единственный из евангелистов, кто «настаивает» на голоде учеников, используя глагол *πείνω* и тем самым как бы предвосхищая указание на голод царя Давида в 3 ст.: *ἐπείνασεν*. В Евангелиях от Марка и Луки более отчетливо живописуются действия учеников: подталкиваемые голодом, они начинают «творить [свой собственный] путь [в поле]» (*ὁδὸν ποιεῖν*), срывая колосья (Мк. 2, 23) и *растирая их руками*, как уточняет евангелист Лука (Лк. 6, 1).

уже подготавливает выход на сцену непримиримых оппонентов Христа — фарисеев. Налицо завязка сюжета, в котором с самого начала определены главные действующие лица, «театр действий» и предмет дискуссии.

Полемический выпад фарисеев, неожиданно встающих перед взором читателя, основан на конкретных фактах. Не случайно в поле зрения оппонентов попадают именно действия учеников⁵⁹, что не исключает и возможности того, что они уже продолжительное время пристально наблюдали за Христом и учениками. В самой формулировке провокационного вопроса заметно стремление подчеркнуть социальный контраст между учителями Закона и последователями Учителя-Христа: «*Вот, твои ученики...*». Второй немаловажный акцент затрагивает именно сферу действий: чего не подобает творить в субботу. В отличие от прочих евангелистов, у Матфея вместо прямого вопроса, более привычного в данной ситуации, используется несколько неожиданная формулировка: «*Вот, ученики Твои делают, чего не должно делать в субботу*»⁶⁰. Однако такая хладнокровная констатация факта — наподобие судебного вердикта, — которая возводит непреодолимый барьер и обращает наше внимание на намеренное повторение глагола «делать», имеет целью еще более воздействовать на слушателей.

Поднимаемый в этой реплике ветхозаветный контекст почитания субботы⁶¹ необыкновенно интересен, поскольку уже в конце I — начале II в. по Р. Х. в иудейской среде в непосредственной близости к проповеди Христа бытовали совершенно различные взгляды по вопросу интерпретации древнего законодательства, так называемой галахи⁶².

⁵⁹ Среди синоптиков только Матфей употребляет причастие ἰδόντες, которое является одним из маркеров диспутов в евангельской традиции. Ср.: Мф. 9, 11; 21, 15; Мк. 7, 2; Лк. 19, 7; ср. Мф. 28, 17.

⁶⁰ Мф. 12, 2; ср.: Мф. 9, 11; парал. Мк. 2, 24; Лк. 6, 2.

⁶¹ См. Исх. 20, 10; Суд. 5, 10.

⁶² Ср. евр.: הֲלָכָה. Значение данного *terminus technicus* восходит к евр. корню הָלַךְ, означающему «ходить»: исполнение Торы в самой Библии сравнивается с путем, по которому народ Божий должен идти. Ср. Исх. 18, 20; Еф. 2, 10. Таким образом, галаха, в отличие от агады (см. ниже: Примеч. 98), является расширительным толко-

Так, в Мишне, в трактате Йома, посвященном подробному описанию нормативной базы и практической реализации ритуалов, сопровождающих празднование Дня Очищения⁶³, содержится следующее предписание: «...еще сказал равви Матфей, сын Хараша: тому, кто страдает горлом, можно давать лекарства в рот в субботу, потому что здесь имеется возможная опасность для жизни, а возможная опасность для жизни оттесняет субботу»⁶⁴. В древнейшем галахическом мидраше⁶⁵ на книгу

ванием Торы, Закона. Кроме того, в более узком смысле, этот термин может обозначать решающую правовую норму в какой-либо правовой области иудейского закона либо сам динамизм как его отличительное качество: Sinclair 1997. P. 293.

⁶³ Ср.: Лев. 16, 2–34; 23, 26–32; Числ. 29, 7–11.

⁶⁴ Трактат Йома (т. Yoma) 8, 6. Немного ниже (§7) в Талмуде приводится похожий и, возможно, еще более красноречивый пример: «Если над кем-нибудь обрушилось здание (в День Очищения) и неизвестно, там ли он или не там, жив он или мертв, язычник он или еврей, то должно раскопать кучу; если его нашли живым, то копают дальше, если же он окажется мертв, то его оставляют» (цит. по изданию: Переферкович 1903. Т. 2. С. 351).

⁶⁵ Термин «мидраш» (מִדְרָשׁ) восходит к евр. корню פָּרַשׁ (искать, исследовать, спрашивать) и является наиболее важным, основополагающим литературным жанром в раввинистической традиции, поскольку «обозначает прежде всего особенные приемы раввинистической экзегезы и связан с поиском (li-derosh; евр.: לְרַשׁ — И. Ф.): т. е. именно с «поиском» значений и ответов в [самих] стихах Библии. Размышление, сама мысль в действительности являются не чем иным, как интерпретацией текста, «составлением мидраша»! По мнению М. Моттолезе, «здесь появляется, в самом центре иудейской мысли, в частности в наиболее важном направлении пост-библейского иудаизма, фарисейско-раввинистического (называемого также «классическим иудаизмом»), который приобретает четкие очертания ок. I в. по Р. Х., центральная диалектика. С одной стороны, без сомнения, иудаизм приобретает действительно «текстоцентрический облик»: хорошо видно, как происходит прогрессивная централизация Писания в религии Израиля; израильский народ становится действительно «народом Книги». Культура, а вместе с ней и культ вращаются вокруг Книги, вокруг событий, рассказанных в Книге, вокруг [правовых] норм, изложенных Книгой... Но в то же время и сразу же — и это является другой стороной диалектики — речь идет об «облике герменевтическом»: [сам] текст требует «объяснения»; слово предполагает комментарий; открываются интерпретационные процессы, которым нет конца... (Mottolese 2017. P. 2–3).

Исход — Мехильта Шемот — это основополагающее правило констатируется еще более ярко и пространно: «Равви Акиба сказал: если в случае убийства⁶⁶ дозволяется пренебречь храмовой службой, которая устраняет субботу, то подавно можно пренебречь субботой ради спасения жизни... Равви Йосе Галилейский говорит: в стихе “однако субботы мои соблюдайте”⁶⁷, слово “однако” (“ах”⁶⁸) указывает на ограничение; есть субботы (т. е. случаи), когда ты можешь не субботствовать (при спасении жизни человеческой, обрезании и храмовой службе⁶⁹), и есть субботы, которые ты должен соблюдать. Равви Симон, сын Менаси, толкует: “...Суббота передана вам, а не вы переданы субботе”. Равви Ионафан толкует: “и пусть хранят сыны Израилевы субботу, праздную субботы в роды свои”⁷⁰: нарушь одну субботу (в случае опасности для жизни), дабы иметь возможность хранить много суббот»⁷¹.

⁶⁶ Ср. Исх. 22, 1 [2]: *Если кто застанет вора подкапывающего и ударит его, так что он умрет, то кровь не вменится ему.* Ср. Исх. 21, 14.

⁶⁷ Исх. 31, 13.

⁶⁸ Евр.: אָח . Данная частица, в зависимости от контекста, может приобретать разные значения: как усилительно-эмфатическое (*воистину, конечно*: ср. 3 Цар. 22, 32) либо ограничительное (*только*: ср. Быт. 7, 23), так и противительное (*однако*: ср. Иер. 34, 4). Ср. ad locum: Holladay 2000 (HOL 411). Именно это последнее значение и обыгрывается в цитируемом мидраше. В Синодальном переводе, как бы то ни было, эта частица теряет свое исконное значение, заключающееся в акцентировании внимания на следующих за ней словах, и переводится упрощенно: *Скажи сынам Израилевым так: субботы Мои соблюдайте...* Ср., к примеру, пер. Вульгаты: *loquere filiis Israhel et dices ad eos videte ut* (дословно «смотрите, чтобы...»). Выделение наше. — *И. Ф.* sabbatum meum custodiatis.

⁶⁹ Ср.: Трактаг Шаббат (m. Shab) 16, 16. Приведем полностью указанную цитату из Тосефты («дополнение» к Мишне), проливающую свет на непреходящую важность человеческой личности, даже по смерти: «Запрещается спасать труп из огня в субботу. Р. Симон, сын Елеазара, сказал: Я слышал, что труп спасать можно». Цит. по: Переферкович 1903. Т. 2. С. 81.

⁷⁰ Исх. 31, 16.

⁷¹ Мехильта на книгу Исход (Mekh. Exod.) 31, 12. Цит. по: Переферкович 1905. Т. 7. С. 201.

Нельзя не удивиться поразительному созвучию вышеприведенной максимы с общеизвестными словами из Евангелия от Марка: «*Суббота для человека, а не человек для субботы*»⁷², сказанными именно в контексте диспута по поводу сорванных колосьев. Как ни странно, евангелисты Матфей и Лука опускают эти, ключевые в данном контексте, безапелляционные слова и тем самым сглаживают намеренно резкий контраст, который те создают в потоке речи по сравнению с предыдущими репликами Христа и фарисеев⁷³. По мнению широко известного исследователя межзаветной литературы Д. Чарльсворта, в этой максиме, вероятно, слышатся отголоски полемики исторического Иисуса⁷⁴ с отличавшейся необыкновенной строгостью фарисейской школой Шаммая⁷⁵ либо с уставом религиозной общины ессеев, которые, по всей видимости, отличались еще большим экстремизмом в толковании закона, чем прочие иудейские современники Христа⁷⁶.

В оригинале: *מסורה לכם שבת מסורין לשבת אהם וא'*. Цит. по критич. изд.: Hoffmann 1905. S. 160.

⁷² Мк. 2, 27. Ср. similiter: Макк. 5, 19: *Но Господь избрал не для места народ, а для народа это место.*

⁷³ Ср.: Мк. 2, 27–28; Мф. 12, 8; Лк. 6, 5.

⁷⁴ К вопросу об историческом Иисусе и истории Его поисков, а также о связанных с ними научных гипотезах, выдвигаемых в контексте историко-критических исследований см.: Brown 2010; Ткаченко 2016.

⁷⁵ Расцвет деятельности знаменитых Гиллеля и Шаммая в Иудее приходится на время царствования Ирода Великого, ок. 40 г. до н. э. — 10 г. н. э. Они жили еще до того, как появился титул «раввина», и были известны просто по почетному имени Старших. Как отмечает С. Вайлен, по мнению современных историков, оба они были фарисеями. Если Шаммай был строгим конструктивистом, то Гиллель, напротив, — более снисходителен. Важно подчеркнуть, однако, что в Мишне упоминается лишь о девяти разногласиях между ними самими. Большинство конфликтов происходили между основанными ими школами: Бэйт Хиллель и Бэйт Шаммай. Как свидетельствует традиция, этот конфликт с течением времени все более возрастал. См.: Wylen 2005. P. 55.

⁷⁶ Как отмечает Д. Чарльсворт, «набожные иудеи I в. принимали всерьез заповедь о соблюдении субботы как дня покоя (Втор. 5, 12). Раввины спорили между собой о том,

Подходя ближе к рассмотрению более частного случая открытого нарушения субботнего законодательства, отметим, что в Талмуде, в трактате Шаббат, подробно перечислены тридцать девять категорий и видов работ, запрещенных в субботу. Среди них находим и имеющие непосредственное отношение к нашему эпизоду виды деятельности: «посев, пахота, жатва, вязка снопов, молотьба, веяние, сортировка, помол, просевание, вымешивание теста, печение...»⁷⁷. В среде раввинов и дораввинских законников срывание колосьев действительно рассматривалось как одна из субкатегорий сбора урожая; в связи с чем, уже

что было разрешено делать в субботу, причем школа Шаммая почти всегда выступала в защиту более строгих правил, чем школа Гиллеля (m. Shab 1, 8; 3, 1). Раввины разрешали некоторые виды деятельности в субботу, такие как: укрывать горячую пищу платьем (Ibid. 4, 1), перебрасывать что-либо с одного балкона на другой (Ibid. 11, 2) или с одного судна на другое (Ibid. 11, 5). Они ратовали за то, чтобы снабдить закон казусами, при которых вина не вменялась бы: за непреднамеренные (Ibid. 7, 1) и намеренные, но, возможно, необходимые случаи нарушения [субботы] (Ibid. 7, 1; 7, 3). Санкции были мягкими, [было достаточно] лишь принести в Храме жертву за грех (Ibid. 7, 3; 11, 6). Было предусмотрено допущение и в случае намеренного осквернения субботы, когда, к примеру, только что родившая женщина нуждается в уходе (Ibid. 18, 3), либо когда над младенцем требуется совершить обрезание (Ibid. 18, 3; 19, 2)». Обращаясь к «Дамасскому документу» (общепринятое сокращенное обозначение CD), содержащему устав кумранской общины ессеев, ученый фиксирует поразительный контраст: в большей части текста (CD 10, 14 — 11, 18), состоящего из двух столбцов, находятся предписания, касающиеся надлежащего соблюдения субботы. В некоторых случаях они «шокируют своей строгостью; в субботу запрещено одалживать что-либо своему другу, или поднимать мелкий камешек, либо вытирать пыль в доме». Такой исключительный ригоризм проливает свет и на радикализм полемических выпадов Иисуса. См.: Charlesworth 1988. P. 66—67. См. ниже: Примеч. 80.

⁷⁷ Трактат Шаббат (m. Shab) 7, 2. Цит. по: Переферкович 1903. Т. 2. С. 44. На основании всех вышеприведенных примеров и цитат, а также учитывая специфику жертвоприношений и священнодействий, совершавшихся в Храме, о чем речь пойдет далее, будет интересно продолжить этот перечень: «ловля оленя, убой его, снятие с него кожи... стройка дома, разборка его... тушение огня, зажигание огня...». См.: Ibid.

позднее, в Мишне, этот вид деятельности, наряду с прочими, попал в список работ, *specialiter* запрещенных именно в субботу⁷⁸.

Возвращаясь вновь к рассматриваемому эпизоду, укажем на его тесную связь с последующим рассказом об исцеления сухорукого, выстроенном в виде сцены, сменяющей и в то же время развивающей предыдущую⁷⁹. Здесь Христос еще более авторитетно отмечает все доводы противников, апеллируя к здравому смыслу своих слушателей из иудейской элиты и, соответственно, вводя распространенный в раввинистических кругах аргумент *ad hominem*: «Кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит? Сколько же лучше человек овцы!»⁸⁰

⁷⁸ Vermes 2003. P. 24–25.

⁷⁹ Мф. 12, 9–14.

⁸⁰ Мф. 12, 11–12. Среди евангелистов только Матфей приводит такое развернутое обоснование легитимности своих действий, в то время как Марк и Лука ограничиваются лишь указанием на необходимость *творить добро*, а не *зло*, *спасти*, а не *погубить* в субботу (ср.: Мк. 3, 4; Лк. 6, 9). Важным доводом в пользу историчности этих слов служит упомянутый выше Дамасский Документ, в котором встречается поразительно похожий принцип, предостерегающий ессеев не помогать животному, упавшему в «водоем» или «колодець» «в субботу» (CD 11, 13–14). По мнению Д. Чарльсворта, этот пример можно, с большой долей вероятности, считать следом «негативного влияния» ессеев на Иисуса. Его «очевидность является значительной, поскольку это не позволяет принять в качестве возможного вариант, что всякое возможное влияние ессеев могло происходить *только вслед за* Иисусом и со стороны членов ранних христианских общин, которые прежде были ессеями. Представляется в высшей степени неправдоподобным, чтобы христиане из язычников могли разработать антиессейскую полемику и вложить ее в уста Иисуса или чтобы обратившиеся ессеи могли создать речение, антитетическое по отношению к ессейской традиции и вложить его в уста того, кого они теперь уже считали своим Господом» (Charlesworth 1988. P. 67). Остается заметить, что сфера взаимовлияния евангельской и ессейской традиций не ограничивается лишь негативной стороной. К примерам «положительного влияния», в терминах Д. Чарльсворта, следует отнести первое блаженство Нагорной проповеди: Мф. 5, 3; пар. Лк. 6, 20b). См.: Ibid. P. 68–71.

Как отмечает один из наиболее видных специалистов по истории раннего иудаизма, британский ученый Г. Вирмеш, «ригористы среди законников, бесспорно, проводили различие между опасными для жизни и менее тяжкими заболеваниями, но более либеральное крыло в среде раввинов классифицировало исцеление от любой болезни как относящееся, в конечном итоге, к сфере спасения человеческой жизни... Однако то обстоятельство, что Иисус и поздние раввины, в особенности представители наиболее расположенной к такому снисходительному отношению школы Гиллеля Старшего, следовали той же самой доктринальной тенденции [в отношении толкования Закона], ставит большой знак вопроса вслед за утверждениями евангелистов⁸¹, что фарисеи, которые были свидетелями этого исцеления, придерживались того мнения, что Иисус совершил тягчайшее преступление»⁸². Читая заключительные строки эпизода исцеления сухорукого, мы впервые встречаем в Евангелии открытое указание на сговор фарисеев с целью погубить Христа⁸³. Более того, из повествования евангелиста Матфея наиболее отчетливо видно, что отправной точкой противостояния является именно субботний эпизод в поле, с самого начала обусловивший антагонистический настрой иудейских религиозных лидеров⁸⁴. Теперь они уже открыто подстерегают и стремятся уловить его в словах и подорвать значимость самих мессианских дел, а именно «дел спасения», на которых настаивает евангелист на протяжении всего повествования.

В свете вышесказанного не вызывает сомнений тот факт, что рассматриваемый цикл евангельских рассказов о субботе⁸⁵ определенно

⁸¹ Мк. 3, 6; Мф. 12, 14; Лк. 6, 11.

⁸² Vermes 2003. P. 47.

⁸³ Мф. 12, 14 пар.

⁸⁴ Подробно рассматривает и анализирует такой поведенческий тип (*"antagonistic attitude"*) фарисеев в Евангелии от Матфея Ё.-Э. Янг в рамках своей монографии, целиком посвященной трактовке темы субботы в контексте первого Евангелия: Yang 1997. P. 170.

⁸⁵ В Евангелии от Марка эти диспуты выстроены в целую, стратегически расположенную всего в одной главе коммуникативную цепь: ср. Мк. 2, 1–12.14–17.18–28; Мк. 3, 1–6. Всего их насчитывается пять. У Матфея в схожей форме расположены три

заклучает в себе обильный полемический материал, призванный усилить контрасты и наполнить содержанием форму диспута: «действия учеников (срывающих колосья. — *И. Ф.*), со всей очевидностью, просто не могли быть приравнены к воровству⁸⁶, и либерально настроенные евреи всех времен нашли бы этот вопрос тривиальным»⁸⁷. Таким образом, для того чтобы адекватно понять и оценить описанные в Евангелиях диспуты, необходимо принять во внимание, по крайней мере, три фактора: во-первых, понятия праведности, законопослушности и внешней нравственной безупречности, довольно часто чисто механически ассоциирующиеся у нас с обликом фарисеев, не всегда соответствовали действительности. Так, в Талмуде, в трактате Сота, перечисляются различные категории фарисеев: от праведников до лицемеров, — что проливает свет на неоднородность, а равно и на небезукоризненность приводимых ими трактовок Закона: «Когда был разрушен второй храм, размножились фарисеи («подвижники»), которые не ели мяса и не пили вина... С тех пор как умер равви Меир, нет более слагателей притч. С тех пор как умер Бен-Аззай, нет более прилежных. Со смертью Бен-Зомы прекратились толкователи... Со смертью равви Ханины, сына Досы, прекратились люди дела (чудотворцы)... Равви Финеес, сын Иaira, говорит: с тех пор как разрушен Храм, стали стыдиться хаверы и благоверные и стали покрывать главу (от стыда), и стали опускаться люди дела... Равви Элизер Великий говорит: ...мудрецы (ученые) стали как «соферы» (школьные учителя), а «соферы» как «хаззаны» (начальные учителя),

диспута, объединенные темой почитания субботы: Мф. 12, 1—14.22—37; у Луки в данном контексте встречаются всего два диспута: Лк. 6, 1—11. Отметим, что для Матфея важно рассмотреть эту тему в как можно более широком контексте. Поэтому вся 12-я глава в нем может рассматриваться как один единый день слов и дел Мессии: упомянутая выше «суббота Христа». Ср. также многозначительное указание на субботу в Мф. 24, 20 и возможные интерпретации его коммуникативного потенциала в контексте богословия общины Матфея: Yang 1997. P. 230 и далее.

⁸⁶ Ср. Втор. 23, 25.

⁸⁷ Vermes 2003. P. 24.

а “хаззаны” как ам-ха-арецы (т. е. язычники. — *И. Ф.*), ам-ха-арецы опускаются все ниже, и никто не ходатайствует, никто не просит. На кого нам опереться? На Отца нашего, что на небесах»⁸⁸.

Во-вторых, упомянутые нами диспуты «не затрагивали вопросов жизни и смерти, а скорее, степень неотложности исцелений, которая была разрешена Законом, — область, в которой раввины имели различные мнения по данному вопросу»⁸⁹. В таком случае становится понятной многозначительная ремарка одного из евангелистов, обличающая весь трагизм и внутреннюю изнанку действий фарисеев (выделение наше. — *И. Ф.*): «...должно ли в субботу добро делать, или зло делать? душу спасти, или погубить? Но они молчали. И, возрев на них с гневом, скорбя об ожесточении сердец их, говорит...»⁹⁰. Следуя указанной логике — логике Милосердного Христа, *Кроткого и Смиренного сердцем Раба Господня*⁹¹, мы можем вместе с М. Фритц, авторитетной исследовательницей раввинистического наследия и культуры, продолжить эти красноречивые слова священного автора и пояснить, что «они молчали, так как знали, что [Законом] было разрешено спасти жизнь в субботу. В самом деле, раввины сурово критиковали того, кто промедлил в том, чтобы помочь опасно больному человеку, поскольку каждое промедление могло стать [для него] вопросом жизни и смерти»⁹².

В-третьих, Сам Христос в Евангелиях открыто исповедует свою приверженность иудейским обычаям, соблюдая, в том числе, и зако-

⁸⁸ Трактат Сота (m. Sota) 9, 15. Цит. по: Переферкович 1903. Т. 3. С. 333–334.

⁸⁹ Fritz 2017. P. 19.

⁹⁰ Мк. 3, 4–5.

⁹¹ Ср. Мф. 11, 29; 12, 17–21. Следует обратить внимание на то, что данная ветхозаветная цитата из первой песни Раба Господня (Ис. 42, 1–9) приводится евангелистом непосредственно после первых трех диспутов, создавая резкий контраст не только по отношению к предыдущим, но и последующим стихам, где обильные исцеления — «дела милосердия» — Мессии вновь подадут фарисеям повод к обвинениям в адрес Того, Кто совершает чудотворения силою веельзевула, князя бесовского (Мф. 12, 14).

⁹² Schechter 1961. P. 152; цит. по: Fritz. 2017. P. 19.

нодательство субботнего дня. Так, евангелист Марк с самых первых страниц своего рассказа замечает: «*И приходят в Капернаум; и вскоре в субботу вошел Он в синагогу и учил*»⁹³. Евангелист Лука, предвзято изложение стратегически важного эпизода об инаугурации общественного служения Христа⁹⁴ дает еще более существенный комментарий: «*И пришел в Назарет, где был воспитан, и вошел, по обыкновению Своему, в день субботний в синагогу, и встал читать*»⁹⁵. Проповедь и истолкование Писания в синагоге в лучших традициях иудейского церемониала становятся своеобразной увертюрой ко всему последующему пути Мессии, но не ограничиваются лишь этой функцией: они с самого начала наполняют его прообразовательным смыслом, черпая этот высший, Божественный, смысл именно из ветхозаветных слов пророка Исаии⁹⁶.

⁹³ Мк. 1, 21. Синод. пер. (*и вскоре...*) не передает важного семантического нюанса стилизованного греч. выражения *καὶ εὐθὺς*, смысл которого заключается в указании на стремительность развития событий: *и тотчас...* См. выше: Примеч. 47.

⁹⁴ Речь идет о знаменитом Назаретском манифесте Христа (Лк. 4, 16–30), поднимающем ключевые темы и вопросы и закладывающем герменевтическую программу всего Евангелия. Подробнее об этом см.: Artyushin 2014. Р. 111–161.

⁹⁵ Лк. 4, 16 (Разрядка курсива наша. — И. Ф.)

⁹⁶ В цитате, приведенной евангелистом (Лк. 4, 18–19), совмещено два пророчества из т.н. «корпуса Трито-Исаии»: Ис. 58, 6; 61, 1–2. Исключая из второго пророчества указание на день мщения (צַדִּיקִים), Христос в Евангелии от Луки сосредотачивает все внимание слушателей на лете Господнем приятном (ἐν ἡμερῶν κυρίου δεχτός; евр. יוֹם־טוֹב). В данном контексте не вызывает сомнений, что евангелист, как рассказчик, преследует двойную цель: с одной стороны, он намеренно описывает с особой торжественностью «первую субботу проповеди Христа», вслед за которой обязательно последуют и другие (ср. Лк. 6, 6): на это прямо указывает необыкновенно редкое в НЗ выражение *κατὰ τὸ εἰωθός* (ср.: Деян. 17, 2; Мк. 10, 1; Мф. 27, 15). Более того, он обставляет почитание этого субботнего дня такими важными ритуальными подробностями, которые легко запечатлеваются в уме и буквально встают перед глазами внимательного читателя. Достаточно сравнить зачин и концовку этого уникального в евангельской традиции и удивительного по идиллической тональности синагогального богослужения: *Ему подали книгу, пророка Исаии; и Он, раскрыв книгу, нашел место, где было написано...*

Исходя из приведенных аргументов становится ясно, почему в Евангелии от Матфея Христос не дает фарисеям прямого ответа на поставленный вопрос, а апеллирует непосредственно к авторитету Писания, в котором и находит высшее выражение воля Бога. Случай с Давидом и бывшими с ним, описанный в 1 Цар. 21, 1—6, становится наглядной иллюстрацией всего происходящего, несмотря на очевидную разницу в историческом контексте и мотивации обоих событий. Как известно, Давид, даже еще не будучи царем, был вынужден искать пропитания в храме ввиду продолжавшихся преследований со стороны Саула, в состоянии отчаявшегося беглеца, перед лицом смертельной опасности. Действительно, по описанию книги Царств, Давид приходит в Номву к священнику Ахимелеху совершенно один и со смирением обращается к нему, не прося ничего, кроме простого хлеба, для себя и своих спутников, которых он намеренно оставил позади из опасения за их жизнь, намереваясь сам позднее принести им все необходимое. Как видим, из лаконичной реплики Христа, в которой стратегическую роль связующего звена играет мотив сильного голода, который утоляется

И, закрыв книгу и отдав служителю, сел; и глаза всех в синагоге были устремлены на Него. И Он начал говорить им... (Лк. 4, 17.20—21а). С другой стороны, — и в этом заключается прагматизм евангельского рассказа, — описываемая «суббота Христа» непосредственно входит в тот сотериологический ракурс, который также наглядно просматривается в повествовании и становится еще более осязаемым, если принять во внимание тот факт, что оригинальным языком, на котором текст этого пророчества прозвучал из уст исторического Иисуса, был именно еврейский. Ключевым термином в нем является רָצוֹן (желание, благоволение, снисходительность, помощь), которому в Евангелиях соответствует греч. ἔλεος: оба этих термина — богословских *par excellence* — имеют необыкновенно широкий спектр значений, которые творчески осмысливаются и интегрируются каждым из евангелистов в своей богословской композиции. См. об этом ниже. Ср.: Vacchiocchi 1980. P. 145—146; Rordorf 1968. P. 67—68; См. *status quaestionis* в: Yang 1997. P. 243—246. По вопросу подлинно иудейского контекста и колорита жизни и учения Христа, подтверждаемого в т.ч. и на основании археологических свидетельств, отсылаю к монографии: Wylen 2005.

путниками незамедлительно⁹⁷, довольно трудно представить себе, в каком безвыходном положении пребывал будущий царь и до какой степени смирения и благородства он возвысился, совершая подобный акт милосердия. Сама повествовательная манера пересказа священного текста (агада⁹⁸ Христа), в лучших традициях раввинистических толкований⁹⁹, изобличает свободу Новозаветного Толкователя Закона

⁹⁷ В прочих Евангелиях эта подробность передается еще более ярко: Давид сам берет хлеба предложения (Лк. 6, 4) и раздает их другим (Мк. 2, 26; Лк. 6, 4). При сравнении этих двух эпизодов, в контексте Ветхого и Нового Заветов, необходимо уточнить, что в тексте 1 Цар. 21, 3—6 нет прямого указания на голод *Давида и бывших с ним*, хотя о нем, безусловно, свидетельствуют сами действия персонажей в сюжетном замысле рассказа. В таком случае, с формальной точки зрения, смысловое единство двух рассказов обеспечивает упоминание о (хлебных) колосьях — хлебах предложения. Подробнее об этом и других, в строгом смысле, несоответствиях евангельского рассказа Матфея экзегетическим критериям применения аналогии (упомянутый ниже прием *g'zērā' šāwā*) см. в: Yang 1997. P. 173 и далее.

⁹⁸ От евр. חִפְּלִי > חִפְּלִי (hifil): рассказывать, излагать, говорить. Агада, по сути, является «нарративным жанром, вбирающим в себя рассказы, мудрые изречения, нравственные сентенции и вопросы веры» и в качестве герменевтического приема призванным привлечь внимание и обострить слух верующей аудитории. Это достигалось раввинами, с одной стороны, за счет упрощения, «семплификации», с другой же — обогащения исходного повествовательного материала разного рода рассказами, речениями и историями, пользовавшимися большой популярностью. См.: Epiquez 2009. P. 44.

⁹⁹ Стоит заметить, что этот случай с Давидом был обильно прокомментирован в раввинистической литературе, причем *locus comunitis* в ней является стремление оправдать действия царя и даже обезопасить его от каких-либо подозрений в нарушении закона. По мнению раввинов, голод может быть связан с опасностью для жизни, а опасность для жизни, в свою очередь, служит основанием для нарушения субботней заповеди (ср.: m. Yoma 8, 6). Однако, как отмечает У. Луц, толкование закона в устах Христа является чисто раввинистическим, но «до определенных границ: [по мнению тех же раввинов,] нельзя обосновать галаху с по мощью лишь одного аггадического примера». Матфея же, как это видно из ст. 7, интересует не столько сама возможность исключения, допускаемого в данной критической ситуации, сколько формулировка основополагающего истолковательного принципа в отношении закона: Luz 1990. S. 230—231. Ссылки на талмудические источники см.: Там же.

и Его творческое осмысление самого ветхозаветного текста при проведении аналогий. В иудейской экзегетической традиции такая практика интертекстуальной интерпретации использовалась повсеместно; кроме того, она засвидетельствована в одном из семи, ставших классическими, герменевтических принципов (*middôt*), сформулированных великим Гиллелем¹⁰⁰, — *g^ezēgā' šāwâ* (умозаключение по аналогии), суть которого сводится к следующему: два или более текстов, нередко совершенно различные по содержанию, становятся объектом сравнения и взаимной интерпретации на основании одного общего или близкого по значению термина либо фразы, посредством которых проясняется самый контекст их употребления¹⁰¹. О богословской нагрузке, которую несет на себе такой экзегетический прием, свидетельствуют примеры подобного рода в посланиях апостола Павла¹⁰².

Таким образом, в словах Христа звучит призыв выйти за пределы узкопонимаемого в данной ситуации законодательства и обратить взоры к исторической реальности более широкого масштаба: к истории спасения, у истоков которой стоит Бог и в которую уже вписан золотыми буквами образ великого царя, сам по себе взывающий к милосердию и сострадательности. Отсюда и постоянное обращение Учителя к фарисеям как к потенциальным ученикам: «*Не читали ли вы?*» На этот раз Он апеллирует непосредственно к Закону, диктуя вопрошающим Свою галаху, полностью соответствующую, к примеру, тем толкованиям, которые в начале II в. давал Закону знаменитый

¹⁰⁰ Число правил на протяжении истории варьировалось: если Гиллель в I в. до Р. Х. выделял только семь правил, то раввин Йишмаэль во I–II вв. по Р. Х. насчитывал их уже 13, а раввин Элиэзер во II в. по Р. Х. — уже 32: Capelli, Menestrina 2017. P. 205.

¹⁰¹ Дословный перевод евр. *הַרְבֵּי הַדְּבָרִים* — примерно следующий: «одинаковая категория (или решение)». Подобный пример находим и в НЗ: ср. Деян. 13, 32–37, с аллюзиями на тексты ВЗ: Пс. 15, 10b^{LXX} и Ис. 55, 3b^{LXX}, — где ключевой является лексема *שֶׁשֶׁמֶת* (святой). Ср.: Capelli, Menestrina 2017. P. 205.

¹⁰² Ср. 1 Кор. 3, 19–20 [Иов. 5, 13; Пс. 93, 11^{LXX}]. См.: Bazyliński 2009. P. 196–197. Подробно этот вопрос освещается в следующей статье: Plag 2005. P. 135–140.

равви Акива¹⁰³, с той лишь разницей, что на тот момент Храм был уже разрушен и потому само это галахическое правило не имело более практической значимости¹⁰⁴. На фоне усиливающегося контраста, вводимого глаголом βεβήλω, который в данном ритуальном контексте имеет еще более острую полемическую окраску, означая буквально «осквернять, бесчестить [субботу]», не вызывает сомнений аргументационная тактика Христа, по примеру фарисеев щепетильно форсирующего и драматизирующего события. Намеренно плеонастическое упоминание о субботе и субботах во множественном числе (τοῖς σάββασι), а равным образом и о лицах и предметах священных: Закон, храм, священники (νόμος, ἱερεῖς, ἱερόν) — создает в самой Его речи очаг напряжения, ввиду радикализма мотива осквернения, противопоставляемого всему этому спектру проявлений сакральности; мотива, который, несомненно, воскрешал в памяти правоверных иудеев самые трагические страницы недавней истории, например: осквернение иерусалимского Храма в эпоху Маккавеев¹⁰⁵.

В контексте всего сказанного немаловажен и сам формальный, технический, принцип, на который опирается такой эмоционально яркий,

¹⁰³ Равви Акива и Йишмаэль, по аналогии с Гиллелем и Шаммаем, были основателями двух школ, которые в исторической ретроспективе пришли на смену предыдущим, к 100 г. по Р. Х. уже исчезнувшим. Новое разделение между либералами и консерваторами обосновал Собор 71 раввина, состоявшийся в Синедрióне. Акива сделался повсеместно известным и величайшим раввином своего времени. Необходимо заметить, что большинство талмудических законов цитируются именно под именем Акивы. Согласно его толкованиям, «во всей Торе нет ни единого постороннего слова. Каждое повторение, каждая фраза или буква, которая, строго говоря, является посторонней, была помещена в Тору [Самим] Богом как призыв к интерпретации»: Wylen 2005. P. 57.

¹⁰⁴ См.: Vermes 2003. P. 25.

¹⁰⁵ Это событие, произошедшее в 164 г. до Р. Х., в правление Антиоха IV Епифана (175–163 до Р. Х.), описано в: 1 Макк. 2, 12; Иудиф. 9, 8. Ср. Деян. 24, 6; *Heliodorus*. *Aethiopia* 2, 25, 3; 10, 36, 3 / *Héliodore*. Vol. 1, 3. 1960. P. 79.121. См.: GELNT 1998–2000; Bauer 1979. P. 138.

богословски насыщенный и намеренно развернутый ответ: он построен по музыкальному принципу *crescendo* в виде сменяющих друг друга и дидактически метко выстроенных толкований Писания и Закона. Тем самым герменевтика Христа, постепенно и неуклонно посвящающего фарисеев, а через них и собственных учеников в богословские глубины Своего учения, вбирает в себя новый принцип, также общеизвестный в раввинистических кругах: *qal wa-hómer*¹⁰⁶, или *a minori ad maius* (от меньшего к большему). Такой риторический прием производит необходимый эффект на основании стратегически выстроенной и потому яркой сюжетной линии властного монолога Христа, где, на первый взгляд, действует несколько иной принцип: от частного к общему¹⁰⁷. Действительно, от исключительного и потому притягательного по своей силе примера (*casus unicus*) — жертвенного поступка беглеца Давида, обратившегося за помощью к служителю культа, чтобы добыть пропитание для своих слуг (деяние поистине царского достоинства), — внимание слушателей переходит на широкую, но не менее близкую любому верующему сердцу панораму (*locus generalis*) обрядовых установлений Закона, где священные храмовые ритуалы и жертвы за грехи народа имели конечной целью не что иное, как его духовное обновление, внутреннее перерождение и освящение.

¹⁰⁶ В евр. קַל וְחָמֵר — «легкий и тяжелый». Яркий пример использования этого правила находим в упомянутом выше эпизоде исцеления сухорукого, следующего непосредственно за рассматриваемым диспутом: Мф. 12, 11–12.

¹⁰⁷ Этот принцип также входил в обиход раввинистических толкований: ср. принцип: *kelal u-fraṭ u-fraṭ u-klal* (евр. כלל ופרט ופרט וכלל: от общего к частному и от частного к общему); он, к примеру, проиллюстрирован в словах ап. Павла (Рим. 13, 8–10), являющихся к тому же прекрасным комментарием к манифесту милосердия, разворачиваемому Христом в Евангелии от Матфея: *Не оставляйтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон [общее]. Ибо заповеди: «не прелюбодействуй», «не убивай», «не кради», «не лжесвидетельствуй», «не пожелай чужого» [частное] и все другие заключаются в сем слове: «люби ближнего твоего, как самого себя» [частное]. Любовь не делает ближнему зла; итак, любовь есть исполнение закона [общее].* См.: Capelli, Menestrina 2017. P. 206.

Итак, Христос, в лучших традициях ветхозаветных пророков, возвышает само значение Закона, переводя его из сферы чисто правовой в духовно-нравственную. Два новых мотива, осквернение субботней святости и невинность перед лицом Закона священников, совершающих священные действия в храме, подытоживают свидетельства Писания в защиту учеников, которые находят в лице Нового Давида, своего милосердного Учителя, не только безупречного Адвоката, но в первую очередь любящего Отца, по примеру Давида, окружающего их всесторонней заботой¹⁰⁸.

Логия, которая доводит до смыслового завершения судебную тираду Мессии и становится ее кульминацией, поражает прямолинейностью и безапелляционностью: «...но говорю вам, что здесь Тот, Кто больше Храма»¹⁰⁹. Теперь уже на передний план выходит мессианская фигура Христа, Сына Человеческого, рисующего автопортрет по аналогии с той обличительной речью, которую Он произнесет немного позднее, как бы подводя черту под бесплодными выпадами и напрасным поиском знамений со стороны фарисеев и вновь воскрешая в памяти идиллическую

¹⁰⁸ Типология «Христос — царь Давид», несомненно присутствующая в данном эпизоде у Матфея, особенно отчетливо прослеживается и развивается на протяжении всего Евангелия. Более того, сам факт, что Матфей представляет Иисуса как «Мессию из рода Давидова», является «одним из наиболее неопровержимых достижений богословия евангелиста»: Kim 2005. P. 235. Отдельные новозаветные авторы, предшественники Матфея, уже прие знали происхождение Иисуса от Давида (ср., например: Рим. 1, 3–4); однако именно этот евангелист настаивает на нем больше других. Важно добавить, что данную типологическую модель Матфей перечитывает заново в свете двух необычайно важных богословских аспектов: чудотворения и милосердия (ср. Мф. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30.31; 21, 14–15). Подробнее об органической связи ветхозаветного образа Давида как кроткого и милосердного царя с отличительными мессианскими чертами Христа в Евангелии от Матфея и о ее возможной интерпретации см.: Kim 2004. P. 234–250. Ср.: Yang 1997. P. 176.

¹⁰⁹ Мф. 12, 6. В греч. тексте стоит вводное λέγω δὲ ὑμῖν, маркирующее особо торжественный контекст речений Христа, как правило, в контексте христологического откровения. По меткому замечанию Ё.-Э. Янга, основной темой этой евангельской секции (Мф. 11–12) является именно христология: Yang 1997. P. 142.

картину славного прошлого Израиля на примере рельефных образов новых глашатаев спасения и печальников своего народа: царя Соломона и пророка Ионы¹¹⁰. Во всех этих контекстах сопоставление с Храмом, Соломоном и Ионой заключает в себе немаловажный прагматический потенциал: Христос ставит Себя выше Закона и выше ветхозаветных праведников не в смысле превосходства, а в смысле исполнения и актуализации до последней черты и йоты¹¹¹ древнего законодательства и древних идеалов праведности и святости. Сами понятия «древности» и «ветхости», применительно к единому Завету с Богом, не являются уже более приемлемыми и достаточно адекватными для того, чтобы передать всю новизну и радикализм тех перемен, которые вносит в ветхозаветную историю учение и самый пример милосердных слов и дел Учителя, «Книжника Нового и Старого»¹¹², Богослова двух Заветов. Именно осознания необходимости исполнить, довести до совершенства Закон, наполнить «молодым вином новые мехи»¹¹³ и не хватает евангельским фарисеям, которые в контексте Нового Завета представляют собой скорее нарративный типаж, доведенный в Евангелии до гротеска, антиидеал буквоедства, буквализма, морализма и лицемерия, исторические корни которого скрываются в сложных перипетиях жизненной ситуации (*Sitz im Leben*) первохристианской евангельской общины. Возникающий на этом

¹¹⁰ Мф. 12, 41–42. Ср. пар. Лк. 11, 31–32. Во всех перечисленных примерах греч. текст сохраняет в себе загадку, поскольку содержит формы среднего рода: μεῖζον (ст. 12) и πλεῖον (41–42), т. е. буквально «то, что больше». Такая амбивалентность является характерным элементом проповеди Христа, заинтересованного в том, чтобы сделать достоянием малого числа избранных «мессианскую загадку» (ср. Мк. 1, 25; 3, 12; 7, 36; 8, 30), и служит важным аргументом в поддержку ее историчности. Ср.: Luz 1990. S. 231. Примеч. 37.

¹¹¹ Ср. Мф. 5, 18: *Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота (ἰῶτα) или ни одна черта (κεφαλαί) не прейдет из закона, пока не исполнится все.*

¹¹² Ср. Мф. 13, 52 и одноименный научно-популярный комментарий М. Грилли: «Книжник Ветхого и Нового...» (Grilli 2009).

¹¹³ Ср. Мф. 9, 16–17 парал.

фоне стереотип формальной праведности, превзойти которую Христос и призывает своих учеников, апеллируя к так называемой «большей праведности, преизобилующей» плодами любви и милосердия¹¹⁴, в конечном итоге, вновь и вновь возвращает их, а вместе с ними и нас, в лоно Закона, в котором привилегия быть большим или меньшим зависит исключительно от того, насколько хорошо они поймут и начнут исполнять, «творить» малейшую заповедь евангельской Торы и учить этому других¹¹⁵.

Итак, логики о Том, Кто больше Храма, больше Соломона и Ионы, затрагивают непосредственно авторитет ученика в толковании воли Божией, изложенной в Декалоге, и расставляют в рассмотрении этого кардинально важного вопроса новые смысловые акценты. Кроме того, развернутое учение Христа о Том, Кто больше, переносит наше внимание из чисто вербальной сферы — сферы информации — в сферу воздействия речи на слушателей — прагматики, ведь сами слова здесь не только рисуют идеал фарисея, законоучителя, законника — от раввина до простого ученика, но и в определенном смысле диктуют всем без исключения императив воплотить его в жизнь. Единственное условие, необходимое для этого, заключается в том, чтобы, во-первых, исполнить Закон. Во-вторых, исполнение Закона означает не совершенное упразднение его, но, скорее, преемство с ним¹¹⁶.

Пример такого последовательного продолжения, преемства, Нового Завета по отношению к Ветхому предлагается *tout court*. Пророчески звучит начальный возглас к заключительной реплике речи Мессии: «[О] *если бы вы знали*», — указывающий на безысходность сложившейся ситуации. Это трогательное восклицание, исполненное жалости, сожаления

¹¹⁴ Мф. 5, 20: ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεόν... Ср. пер. Вульгаты: nisi abundaverit iustitia vestra plus quam...

¹¹⁵ Мф. 5, 19. Обратим внимание на исключительный интерес Матфея к вопросу о том, как стать *большим* в Царствии Небесном (Мф. 18, 14). Ср. парал.: Мк. 9, 34–37; Лк. 9, 46–48.

¹¹⁶ Fritz 2017. P. 20.

и выражающее жалобу, что необыкновенно свойственно ветхозаветным пророческим оракулам¹¹⁷, соответствует двум предыдущим вопрошаниям Христа: «Разве вы не читали?» — раскрывая тем самым один из Его излюбленных дидактических приемов¹¹⁸, в котором черпает силы герменевтика «двух Заветов». Суть ее заключается в диалектическом единстве:

¹¹⁷ Ср. исследование П. Бовати, посвященное исследованию особого пророческого жанра — судебной жалобы, петиции, состязания, иска. В еврейском языке все эти значения заключает в себе термин צַדִּיקָא. По мнению итальянского ученого, в этом необыкновенно эмоциональном и экспрессивном и не лишенном крайне резких высказываний (ср. Ос. 9, 4; 11–16) судебном разбирательстве Бога и пророка со своим «жестоко-войным» народом (ср. Исх. 32, 9), постоянным объектом обвинений, конечной целью которого является опытное познание и обращение к Богу как заключительный этап Божественного Откровения и исполнение Его спасительной воли, и заключается вся пророческая литература (Bovati 1986. P. 359). См.: Artyushin 2014. P. 529. Примеч. 51.

¹¹⁸ Ср., например, эпизод с *богатыми юношей* (Мф. 19, 16–26), в котором на вопрос последнего о *жизни вечной* (ст. 16) Христос отвечает другим вопросом (17), затем следует новый вопрос собеседника (18а), и только непосредственно за ним следует ответ Христа (18b–20). Остается добавить, что стратегический прием ответа вопросом на вопрос — также чисто раввинистический. Укажем и на то, что такой «диалектический» прием является необыкновенно действенным, с герменевтической точки зрения, и ярко характеризует не только педагогические и дидактические принципы талмудических школ (ср.: Wypen 2005. P. 70–75), но и саму экзегетическую модель раввинистических комментариев: «...еврейская религия живет за счет постоянной диалектики между “письменной Торой” и “Торой устной”, между *Scriptura* и *Traditio*. Они образуют два очага одного круга — языкового круга (и круга Откровения), который все время исключительно динамичен... Диалектические отношения устанавливаются между текстом и интерпретацией — или, используя более уточненную терминологию... — раввинистическая культура имеет текстоцентрическую природу, но вместе с тем и преимущественно герменевтическую. Одного *текста* недостаточно, он требует *интерпретации* (и, возможно, скажем здесь *en passant*, именно это препятствует возникновению фундаментализма) (курсив наш. — И. Ф.). С одной стороны, Книга остается неоспоримо *primum* и *medium* для всевозможных размышлений (и кажется, что она заключает в себе все). С другой, мощь интерпретационной деятельности проявляется с необыкновенной силой (и кажется, что она переходит за пределы самого текста)» (Mottolose 2017. P. 4).

вопросы, которые задает Учитель, *de facto* имеют целью сформировать в учениках Царства целостное представление о предмете, рассмотреть проблему с разных сторон и на основании поставленных вопросов, аналогий и противопоставлений привести их к опытному разумению того, на чем покоится центр тяжести, на чем *весь Закон и Пророки висят*¹¹⁹: что является первостепенным, а что — лишь только контрастным обрамлением либо уточняющим комментарием основополагающей истины. Однокоренные лексемы ἀνέγνωτε (дважды) и ἐγνώχετε, отделенные друг от друга полновластным λέγω δὲ ὑμῖν, — своеобразный нарративный водораздел всей речи. Они отбивают ритм монолога Христа, в котором слышатся ностальгия и несбывшиеся надежды Учителя: «*Не читали ли вы? — но Я говорю вам — знали бы вы...*».

Препопданный урок прочтения и истолкования священного текста резюмируется в прямой цитате из пророчества Осии¹²⁰, которое величественно и картинно выражает Божественную волю, в виде диалектического противопоставления: *милости хочу, а не жертвы*¹²¹. С коммуникативной точки зрения интересно продолжить эту цитату, к чему

¹¹⁹ Мф. 22, 40. Ср. рус. пер.: ...на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки.

¹²⁰ Ос. 6, 6.

¹²¹ Большинство ученых сходится во мнении на том, что греч. отрицание καὶ οὐ (ср. евр. וְלֹא) в этой цитате следует понимать не в смысле абсолютного антитезиса, исключаяющего второй элемент (жертвы), а в смысле сравнения, сопоставления (ср. греч. ἢ; евр. הֲ), которое не случайно находится непосредственно в следующем полустии пророчества (Ос. 6, 6б: *и Боговедения более, нежели всеожжений*). В таком случае первый элемент выдвигается на первый план, приобретает большее значение, а перевод, соответственно, может быть скорректирован следующим образом: *Я желаю милости больше, чем жертвы*. По всей вероятности, именно такой смысл и вкладывал в эти слова сам пророк, что впоследствии нашло отражение в Таргуме и прочих иудейских экзегетических источниках. Подробно *status quaestionis* филологических и богословских нюансов данного стиха освещен в следующих комментариях: Luz 1990. S. 44–45; Davies, Allison 2004. P. 105.

имплицитно подталкивает сама риторика Христа, на протяжении всего диспута неустанно взывавшего к доводам разума, к способности творческого осмысления и уразумения слов Писания, со стороны фарисеев: «...и Боговедения [желаю] более, нежели всесожжений». В другом месте контекст данного пророчества еще более прозрачен: «Истреблен будет народ Мой за недостаток ведения: так как ты отверг ведение, то и Я отвергну тебя от священнодействия предо Мною; и как ты забыл закон Бога твоего, то и Я забуду детей твоих»¹²². Из этих слов, вводящих многозначительный контраст между священнодействиями в Храме и исполнением Божиего закона, становится понятна мотивация Христа, дополняющего эту панораму суда Божия важным элементом: указанием на присутствие в ней лиц, не виновных перед законом и тем не менее настойчиво осуждаемых беспощадными и непримиримыми ревнителями и блюстителями его обрядовой чистоты.

В этом смысле на страницах Евангелия милующая «высшая праведность» Мессии и пунитивная, наказующая, прямо пропорциональная по отношению к содеянному преступлению, «линейная справедливость» фарисеев, мнимых знатоков Закона, намеренно вступают между собой в неразрешимое противоречие. По нашему глубокому убеждению, снять его представляется возможным лишь при обращении к достоверным свидетельствам прошлого и внимательном изучении исторического опыта раннехристианской Церкви, с которым это противостояние непосредственно и неразрешимо связано. Подводя промежуточный итог проведённого анализу семантических коннотаций проблемы, укажем на то,

¹²² Ос. 4, 6. Термин «(Бого)ведение» (ἐπίγνωσις θεοῦ) в обоих случаях указывает на глубинную связь подлинного благочестия, т. е. опытного знания Бога, со знанием нужд ближнего, т. е. милосердием, любовью, благоволением. В этих словах так же, как и в Ос. 6, 6, вся смысловая нагрузка падает на подлинную «иерархию ценностей» (используя выражение Ж.-Л. Ска), которая «ставит «благость» (или «верность») и «знание Бога» (термин, который в ВЗ и, в особенности у Осии, обозначает также и закон, понимаемый в смысле воли Божией) выше жертвоприношений» (Ska 2004. P. 31. Примеч. 26).

что Милосердие (ἔλεος)¹²³ как Божественный и теперь уже, несомненно, жизненный принцип мессианской общины учеников Христовых служит для читателя маяком в опытном познании и практическом применении субботнего законодательства.

7. КОММУНИКАТИВНЫЙ КОНТЕКСТ И ПРАГМАТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ТЕКСТА

Заключительный этап проведенного нами экзегетического анализа предполагает синтетическое рассмотрение проблемы, теперь уже в новом ракурсе: в рамках исторической ситуации, имеющей непосредственную связь с вопросом почитания субботы. Начнем с самого евангельского текста, причем с заключительного и потому наиболее важного момента диспута, намеренно оставленного нами за пределами «семантической конфигурации»: финала богословской аргументации Мессии. Логия о Сыне Человеческом заключает в себе и немаловажный прагматический потенциал, поскольку не только вводит в повествование новый смысловой вектор — царственное господство¹²⁴ и власть Мессии, но и отмечает ключевой логический поворот по отношению ко всем предыдущим стихам: «...ибо Сын Человеческий есть господин и субботы»¹²⁵. В чем

¹²³ По вопросу детального рассмотрения проблематики, связанной с пониманием этого яркого богословского термина, имеющего целый спектр значений в евр. тексте (ср. *евр.* טַרְחָה), наряду с перечисленными нами выше (милость, благодать, расположение, верность), в контексте греческой античности, ВЗ, ранней иудейской литературы и НЗ, отсылаю к следующей статье в богословском словаре Г. Киттеля: Bultmann 1935. S. 474–483.

¹²⁴ Матфей более других евангелистов сосредотачивает на этом внимание: кульминацией в развитии данной темы становится «интронизация» Мессии в евангельском эпилоге (Мф. 28, 16–20), когда Воскресший *κύριος* облачается поистине властью Эсхатологического Владыки и Судии, как *παντοκράτωρ*, и получает от Бога полномочия вселенского масштаба: ср. *passivum divinum ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία* (дана мне всякая власть: ст. 18). Подробнее об этом см. в статье: Филофей (Артюшин), иером. 2016. С. 154–155.

¹²⁵ Мф. 12, 8. В нарративной терминологии в таком случае принято говорить о феномене *turning point* (крутой поворот событий), наиболее сильно воздействующий на восприятие

же заключается это Божественное Господство Христа, Его исключительная власть над Ветхим и Новым в законе? В каких категориях мог мыслить эту прерогативу Мессии сам евангелист: идет ли здесь речь о качественном превосходстве нового над старым либо эти слова могут быть поняты в совершенно ином смысле? И, наконец, подводя итог изученной полемике Христа с фарисеями, зададимся вопросом, какую роль играет с пришествием Мессии субботний день, сохраняет ли он свое значение для Его последователей в свете Воскресения?

В самом деле, мысленно переносясь в эпоху первых христиан — время становления и кристаллизации разнообразных нормативных положений, традиций и институтов в ранней Церкви, находим многочисленные письменные свидетельства, проливающие свет на проблему почитания субботы. Первое, что необходимо принять во внимание, — это окончательное отделение христиан от синагоги, исторически оформившееся в конце I — начале II в. по Р. Х.¹²⁶ Его результатом стало не только все более усиливающееся противостояние между христианами и иудеями, но и возникновение новых, дотоле неизведанных проблем, теперь уже внутри самой первохристианской общины, которая, как известно, состояла как из христиан, выходцев

читателя и сообщающий ему особый прагматический стимул. На уровне синтаксиса он выражается в употреблении причинной частицы γάρ (ибо, ведь), скандирующей решающий поворот событий в преддверии развязки сюжета. По определению Ж.-Л. Ска, *turning point* «обыкновенно обозначает начинающийся спад действия. В этот момент появляется элемент, который приводит движение нарратива к его логическому завершению. [Он] соответствует решающему изменению направления в драматическом действии» (Ska 2000. P. 27, 29). По вопросу взаимосвязи, взаимообусловленности и взаимовлияния данной нарративной категории с такими, как: *climax*, *resolution* и *denouement*, см.: Там же. С. 27–30.

¹²⁶ Как справедливо отмечают У. Геккель и П. Покорны, в самом Евангелии отчетливо видны следы этого недавно произошедшего разделения (ср. Мф. 23): «Возник драматический конфликт, который привел к вытеснению христиан из синагоги. Ко времени возникновения Евангелия община Матфея уже не была частью синагоги» (Покорны, Геккель 2012. С. 450–451). Всестороннему рассмотрению этого вопроса посвящена докторская диссертация М. Дейси: Dasy 2010.

из язычников, так и из иудео-христиан¹²⁷. Исторические корни этого болезненного разделения следует искать в событиях, последовавших непосредственно за разрушением Иерусалима в 70 г. по Р. Х., когда влияние Иерусалимской Церкви, находившейся в тесной связи с иудаизмом, стало постепенно сходить на нет. Как справедливо отмечает М. Фритц, по мере возрастания числа язычников в ранней Церкви и ее все большей эллинизации, постепенно утратилась ее связь со своими иудейскими корнями. Более того, в лоне самой Церкви наметилась тенденция к тому, чтобы провозгласить себя «напрямую против» иудаизма. Ее радикализм черпал силы в нараставшем конфликте и разделении и, как следствие, породил идеологию вытеснения¹²⁸, которая заключается в том, что завет Бога с еврейским народом был прерван и Церковь встала на его место в качестве нового народа Божия, благодаря восстановлению и исполнению нарушенного завета с Богом во Христе. Отголоски этого особенно отчетливо слышатся прежде всего в Послании Варнавы (70–150), где прямо говорится о том, что иудеи «потеряли навсегда то, что получил Моисей (т. е. завет. — И. Ф.), ибо Писание говорит: “Моисей был на горе и постился сорок дней и сорок ночей и принял завет от Господа, скрижали каменные, написанные рукою Божию”¹²⁹. Но они, обратившись к идолам, лишились его»¹³⁰. В этом послании говорится не только о завете, но и об иудейских религиозных обрядах, в том числе и о почитании субботы, которая отныне уступает место «восьмому дню, в который Иисус воскрес из мертвых»¹³¹.

¹²⁷ В применении к церковной общине евангелиста Матфея этот вопрос обстоятельно был рассмотрен нами в статье: Филофей (Артюшин), иером. 2017. С. 43–49.

¹²⁸ В англ.: *supersessionism*. Здесь и ниже в изложении данного вопроса следуем по преимуществу богословской аргументации М. Фритц: Fritz 2017. P. 19.

¹²⁹ Исх. 34, 28; 31, 18.

¹³⁰ Epistula Barnabae 4, 6с–7. Ср.: 14, 5 (P. Prigent, R. A. Kraft. P., 1971 (SC 172). P. 96–99, 178–181). Цит. по: Дунаев 2008. С. 91.

¹³¹ Epistula Barnabae 15, 1–9 (P. Prigent, R. A. Kraft. P., 1971 (SC 172). P. 182–189). Продолжая список антииудейских цитат, укажем на «Разговор с Трифоном Иудеем» св. Иустина Философа, где восьмой день, по мысли апологета, связывается с обрезанием,

Несмотря на такую негативную оценку «иудейской субботы» в этом и целом ряде других христианских источников, общеизвестно, что в IV в. в эллинистическом Египте, в частности в Александрии, и на остальных территориях эллинистического христианского Востока практиковалось совместное почитание субботнего и воскресного дня, продолжавшееся, по крайней мере, до V в. В исследовании Р. Крафта приводится перечень цитат из христианских авторов и произведений IV в., проливающих свет

но не перестает называться первым: «И заповедь об обрезании, повелевающая, чтобы младенцы обрезывались непременно в восьмой день (ср. Быт. 17, 12 — *И. Ф.*), была прообразом истинного обрезания, которым мы обрезались от заблуждения и греха через Господа нашего Иисуса Христа, воскресшего из мертвых в первый день недели...» (Bobichon 2003. P. 288—287). Цит. по: Преображенский П., прот. 1995. С. 198. Ср.: 2 Enoch 33, 1—2 “And I appointed the eighth day also, that the eighth day should be the first-created after my work, and that the first seven revolve in the form of the seventh thousand, and that at the beginning of the eighth thousand there should be a time of not-counting, endless, with neither years nor months nor weeks nor days nor hours”: Charles 1913. P. 451. Позднее свт. Киприан Карфагенский называет «восьмой день» днем после субботы, днем воскресения, когда Господь подает духовное обрезание: *Cyprianus. Carthagineense Concilium sub Cypriano tertium* 3, 3, 1 // PL 3, 1053. Ср.: Ep. 64 (G. Hartel. Vindobonae, 1871 (CSEL 3). P. 719). Свт. Амвросий Медиоланский развивает эту мысль, называя восьмой день днем совершенного обрезания, который был передан всему человечеству: *Ambrosius. Ep. 31, 6* (Maug. 44): Orontiano (O. Faller. Vindobonae, 1968 (CSEL 82). P. 218—219): «Ветхий Завет знает эту восьмерицу, которую по-латыни мы называем октавой; как говорит Екклесиаст: *Давай часть тем семи и даже тем восьми* (Еккл. 11, 2). Седмерица принадлежит Ветхому Завету, восьмерица — Новому, когда Христос воскрес и воссиял день нового спасения, тот день, о котором говорит пророк: *Возрадуемся и возвеселимся в этот день, который сотворил Господь* (Пс. 117, 24). В этот день в сердца человеческие излился свет полного и совершенного обрезания (*fulgor plenae adque perfectae circumcisionis*)». Цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. 2014. С. 343. В сочинении, приписываемом свт. Афанасию Великому, также число «семь» оказывается символом Ветхого Завета, а «восемь» — Нового: *Athanasius. De sabbatis et circumcisione* [Sp.] 4 // PG 28, 138BC. Позднее блж. Августин выразит ту же мысль в «Граде Божием», делая радикальные выводы именно в отношении преемства двух Заветов: *Quid enim aliud circumcisio significat, quam vetustate exuta naturam renovatam? Et quid aliud quam Christum octavus dies, qui hebdomada complete, hoc est post*

на непреходящее значение субботы и ее особую, отличительную литургическую функцию в жизни ранней Церкви, наряду с богослужением воскресного дня¹³². К примеру, свт. Епифаний Саламинский (Кипрский) в своем «Изложении веры» говорит, что «в некоторых местах и по субботним дням совершаются синаксы¹³³ (христианские собрания. — *И. Ф.*)». В послании Псевдо-Игнатия к Магнезийцам¹³⁴ находим еще более убедительное свидетельство в пользу субботы: «...и потому не будем более суббоотствовать по-иудейски и увеселяться в праздности... Но каждый из вас пусть суббоотствует духовно, увеселяясь в изучении законов... И после того как он почитит субботу, пусть каждый христианолюбец празднует день Господень, день Воскресный, Царский, день наиболее величественный из всех»¹³⁵.

sabbatum, resurrexit? Parentum mutantur et nomina, omnia resonant novitatem, et in Testamento vetere adumbratur novum. Quid est enim quod dicitur Testamentum vetus, nisi occultatio novi? Et quid est aliud quod dicitur novum, nisi veteris revelatio? (*Augustinus. De civitate Dei* 16, 26, 2 // PL 41, 505). Ср. русский пер.: Ибо что другое значит обрезание, как не возобновление, по отложении ветхости, природы? И что иное обозначает восьмой день, как не Христа, Который по истечении седмицы, т. е. после субботы, воскрес? Изменяются даже имена родителей; все носит печать новизны, и Заветом Ветхим осеняется Новый. Ибо что называется заветом Ветхим, как не прикровение Нового, и что — Новым, как не откровение Ветхого? (Цит. по: Августин, блж. 1998. С. 150). Приведенный, далеко не полный перечень святоотеческих цитат основан на следующих исследованиях: Fritz 2017. P. 22–23. Примеч. 9; Vacchiocchi 1999. P. 275–307.

¹³² Kraft 1965. P. 18–33.

¹³³ *Epifanius. Panarion. De fide* 24, 7C (K. Holl. B., 1933 (GCS 37). S. 525). Ср. выше: *Ibid.* 24, 2–7. Все перечисленные там предписания, затрагивающие почитание святости Великой Субботы, могут быть с тем же успехом перенесены и на святость «малой субботы», намеренно противопоставляемой здесь литургическому циклу Страстной седмицы.

¹³⁴ Речь идет об анонимном христианском авторе (из Антиохии или Сирии), который значительно расширил послания свт. Игнатия Антиохийского примерно в то же самое время, что и упомянутый выше свт. Епифаний закончил написание «Панариона», т. е. около 380 г. См.: Kraft 1965. P. 23–24.

¹³⁵ *Ps.-Ignatius. Ad Magnesianses* 9, 3–4 (F. X. Funk, F. Diekamp. Tübingen, 1913. Vol. 2. S. 234–258).

В заключение, проанализируем следующее свидетельство из «Апостольских постановлений», древнейшего из дошедших до нас сборников церковных законов: «Я, Петр, и я, Павел, постановляем: рабы пусть работают пять дней, а в субботу и в день Господень пусть пребывают в церкви ради учения благочестия, ибо суббота, сказали мы, имеет образ создания, а день Господень — воскресения»¹³⁶.

Отмеченная в последней цитате связь субботы с сотворением мира является, на наш взгляд, важнейшим аргументом в защиту уникальности и нерасторжимости Божественного замысла, который кроется в Ветхом Завете и, соответственно, в словах Христа, вновь и вновь обращающих умы и сердца подлинных учеников к исконному, единственно возможному, оригинальному смыслу, заключенному в этом замысле Бога о субботе действительно всемирного масштаба. Слова Бытописателя раскрывают этот смысл, открывают волю Божию о спасении человека и устанавливают важнейший богословский критерий для понимания места Ветхого в Новом Завете и наоборот: *«Так совершены небо и земля и все воинство их. И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал. И благословил Бог седьмой день, и освятил его, ибо в оный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал»*¹³⁷. Переводя рассмотрение данного вопроса в метафизическую плоскость, укажем на то, что в субботнем благословении и покое кроется глубинная диалектика между имманентностью Бога по отношению к сотворенному миру на протяжении первых шести дней творения, дней вовлеченности Бога в дело особого Промысла о человеке¹³⁸, и Его трансцендентностью в день

¹³⁶ Constitutiones Apostolorum 8, 33, 2 (M. Metzger. P., 1987 (SC 336). P. 240–241. Цит. по: Постановления апостольские 2008. С. 227).

¹³⁷ Быт. 2, 1–3.

¹³⁸ Ср. параллельный текст в Быт. 2, 4–8, из которого видно, что сотворение человека является не просто продолжением, а настоящей кульминацией всего дела творения. См. след. примеч.

седьмой, который становится уникальным даром Бога сотворенному человеку, даром Божественной любви и милосердия¹³⁹. Дар этот состоит в свободе и цельности всего человеческого бытия, заключенного в диалектическом единстве между шестью днями дел и одним днем покоя. Это единство никак не может быть понято в привычных для современного человека категориях суточного цикла, сменяющих друг друга минут, часов, дней и вносимых ими в нашу жизнь ограничений. Напротив, в исконно библейском смысле такая временная динамика и напряжение, возникающее между числами «шесть» и «один», характеризующее всю «драму творения», означает вовсе не фрагментарность, а полноту заключенной между этими двумя полюсами реальности¹⁴⁰.

Завершая проведенное исследование попыткой богословского синтеза, приведем злободневные слова британского монаха-ученого — *beatæ theologiae* — Г. Дикса, отстаивавшего актуальность и литургическую роль субботы в жизни современного человека: «До сих пор все еще слишком часто полагают, что почитание христианского воскресенья является продолжением, в несколько иной форме, [почитания] иудейской субботы... но главные идеи, лежащие в основе двух этих видов почитания, были с самого начала достаточно отличны друг от друга. Воскресенье было, с точки

¹³⁹ В раввинистической традиции намеренное сопоставление рассказов об установлении субботы и «двойном» благословении ее со стороны Бога (ср. необычное повторение: и благословил, и освятит; евр. בְּרַכָּהוּ וְשִׁבְּחָהוּ — Быт. 2, 3) и предшествующего ему описания сотворения Адама и Евы и беседы с ними (ср. Быт. 1, 26–31 и 2, 1–3) основано на их непосредственной близости друг к другу в тексте книги Бытия: действительно, такая стратегическая связь двух пассажей, по мнению раввинов, могла иметь только один смысл. Он заключался в том, что суббота была формальным установлением обручения Бога с человеком: *И обручу тебя Мне навек* (Ос. 2, 19). См.: Fritz 2008. P. 103, 113

¹⁴⁰ Ср.: Fritz 2017. P. 15. В библейских рассказах этот риторический прием — меризм — используется необыкновенно часто: сам термин происходит от греч. μερισμός («разделение», «распределение») и обозначает совокупность или единое целое, сводя их к двум элементам (не являющимся крайними), выбранным из полного перечня, или разделяя их на две половины. Ср.: Втор. 4, 6; Пс. 36, 7; 49, 3. См.: Bazyliński 2009. P. 190–191.

зрения первых христиан, лишь только днем, предписанным для [совершения] общего богослужения, посредством провозглашения Откровения Господня и смерти Господней, до тех пор пока Он не придет... в первые три века не предпринималось никаких попыток обосновать почитание воскресного дня с помощью четвертой заповеди... христиане и вовсе не испытывали колебаний для того, чтобы рассматривать воскресенье как обычный рабочий день так же, как и их [иудейские] соседи, после того как они уже сходили на синакс и [приняли участие] в Евхаристии в церкви»¹⁴¹.

Возвращаясь теперь к богословию субботы, отметим, что именно в этом, необыкновенно глубоком измерении полноты, на которую указывает само священное число «семь», столь важное и для иудейской, и для христианской традиций, и заключается «драма человека», столь живописно и реалистично отраженная в Евангелии. Именно до такой полноты бытия, полноправной имманентности и трансцендентности по примеру Бога, и стремится возвысить человека Христос как Господин субботы: с одной стороны, указывая ему на необходимость ежедневно *творить добро, а не зло*, воплощая в жизнь Божественный императив: *будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд*¹⁴²; а с другой, — уже здесь, на земле, вступать с Богом в единый завет обручения святости и покою той эсхатологической реальности, Той нескончаемой Субботы, того непрекращающегося праздника, прообразом и исторической увертюрой которого являлся Псалом 92, исполнявшийся в Храме левитами в день субботний¹⁴³ — «Песнь

¹⁴¹ Dix 1975. P. 336. Цит. по: Fritz 2017. P. 20.

¹⁴² Лк. 6, 36. Интересно, что евангелист Матфей, с формальной точки зрения, радикализирует этот принцип, поставляя на место *милосердия совершенство* (ср. Мф. 5, 48: τέλειοι; Лк.: οἰκτίρμονες), но при этом ничуть не умаляя ни отменяя этим значение первого: Совершенство мыслится именно в категориях *исполнения*, взаимопроникновения, взаимовлияния и актуализации ветхого в новом.

¹⁴³ Таково надписание этого псалма в еврейском тексте: מְזוֹמָר שִׁיר לַיהוָה הַשַּׁבָּת (*Песнь на день субботний. Благо есть славить Господа и петь имени Твоему, Всевышний*). В тексте этого хвалебного псалма находим стратегически переплетенными рассмотренные

на день субботний» — песнь на грядущий день совершеннейшей субботы и покоя в жизни вечной¹⁴⁴.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Амвросий Медиоланский, свт. 2014 — *Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений*. М., 2014. Т. 4. Ч. 1. [*Sviatitel' Amvrosii Mediolanskii. Sbranie tvoreni* (Saint Ambrose of Milan. Collection of works). Moscow, 2014. Tom 4. Chast' 1.]
- Августин, блж. 1998 — *Августин Аврелий*. Творения. Т. 4. О граде Божиим. Книги XIV—XXII. СПб. — Киев, 1998. [*Avgustin Avrelii. Tvoreniia. Tom 4. O grade Bozhiem. Knigi XIV—XXII (Works. Volume 4. City of God. Books XIV—XXII). Saint Petersburg — Kiev, 1998.*]
- Дунаев 2008 — Письмо апостола Варнавы // Писания мужей апостольских. Творения святых отцов и учителей Церкви / Под ред. А. Г. Дунаева. М., 2008. С. 87—115. [*Poslanie apostola Varnavy (Epistles of the Apostle Barnabus) // Pisaniia muzhei apostol'skikh. Tvoreniia sviatykh ottsov i uchitelei Tserkvi. Izdatel'skii Sovet Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (The writings of the apostolic fathers. Works of holy fathers and teachers of the Church) / Pod redaktsiei A. G. Dunaeva. Moscow, 2008. P. 87—115.*]
- Переферкович 1903, 1905 — Талмуд. Мишна и Тосефта / Критич. пер. Н. Переферковича. СПб., ¹1903. Т. 2. Кн. 3—4; ²1905. Т. 3. Кн. 5—6; Т. 5; Т. 7. Кн. 13. [*Talmud. Mishna i Tosefta / Kriticheskii perevod N. Pereferkovicha. Saint Petersburg, ¹1903. Tom 2. Kniga 3—4; ²1905. Tom 3. Kniga 5—6; Tom 5; Tom 7. Kniga 13.*]
- Постановления апостольские 2008 — Постановления апостольские. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. [*Postanovleniia apostol'skie (Apostolic decrees). The Holy Trinity-St. Sergius Lavra, 2008.*]

выше евангельские мотивы: *милость* и истина (ст. 2), премудрость Божиих *помышлений* и *неразумие* невежд и людей *несмысленных* (5—6), *творение беззакония* со стороны нечестивцев (7.9), *праведность* Бога и человека (12.15), *плоды правды* (14).

¹⁴⁴ Трактат Тамид (m. Tamid) 7, 4. Цит по: Переферкович 1903. Т. 5. С. 397. Многочисленные свидетельства сотериологических коннотаций субботы в иудейских источниках, а также обширная библиография по данному вопросу доступны в статье: Stefanovic 2011. P. 261—284.

- Преображенский П., прот. 1995 — Разговор св. Иустина с Трифоном иудеем // Св. Иустин. Философ и мученик. Творения / Под ред. прот. П. Преображенского. М., 1995 (Библиотека отцов и учителей Церкви). С. 123–358. [Razgovor sviatogo Iustina s Trifonom iudeem (The conversation of st. Justin and Triphon the Jew) // Sviatoi Iustin. Filosof i muchenik. Tvoreniia. (St. Justin. Philosopher and martyr. Works) / Pod redaktsiei protoiereia P. Preobrazhenskogo. Moscow, 1995 (Biblioteka ottsov i uchitelei Tserkvi). P. 123–358.]
- Barbi 1960 — Le opere di Dante. Testo critico della Società dantesca italiana / Ed. M. Barbi et al. Firenze, 1960. URL: <http://www.danteonline.it/italiano/opere.asp?idope=4&id-lang=OR> (дата обращения 22.11.2017).
- Bobichon 2003 — *Justin Martyr*. Dialogue avec Tryphon / Ed. Ph. Bobichon. Fribourg, 2003. Vol. 1 (Paradosis: études de littérature et de théologie anciennes 47.1).
- Héliodore 1960 — *Héliodore*. Les Éthiopique (Théagène et Charicléé) / Ed. R. M. Ratsenbury, T. W. Lumb, J. P. Maillon. P., 1960. Vol. 1. Livres 1–3; Vol. 3. Livres 8–10.
- Hoffmann 1905 — Mechilta de-Rabbi Simon b. Jochai: ein halachischer und haggadischer Kommentar zu Exodus, nach handschriftlichen und gedruckten Quellen rekonstruiert und mit erklärenden Anmerkungen und einer Einleitung versehen / Hsbg. Dr. D. Hoffmann. Frankfurt a. M., 1905.
- Nestle, Aland 1993 — *Nestle E., Aland K. Novum Testamentum Graece*. Stuttgart, 1993.

ЛИТЕРАТУРА

- Валгина 2003 — Валгина Н. С. Теория текста. Учебное пособие. М., 2003. [Valgina N. S. Teoriia teksta. Uchebnoe posobie (Textual theory. Textbook). Moscow, 2003.]
- Ковшов, Тодиев А., диак. 2017 — Ковшов М. В., Тодиев А., диак. Цели и задачи научно-исследовательского проекта «Концепция “двух веков” в корпусе текстов ап. Павла» // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. Материалы международной научно-богословской конференции, посвященной 70-летию возрождения СПбДА. 16–17 ноября 2016 г. Ч. 1. Библистика. Богословие. Церковное искусство и архитектура. СПб., 2017. С. 144–155. [Kovshov M. V., Todiev A., daikon. Tseli i zadachi nauchno-issledovatel'skogo proekta “Kontsepsiia ‘dvukh vekov’ v korpusе tekstov ap. Pavla” (Goals and objectives of the research project “The concept of “two centuries” in the corpus of texts Apostle Paul”) // Aktual'nye

- voprosy sovremennoogo bogosloviia i tserkovnoi nauki. Materialy mezhdunarodnoi nauchno-bogoslovskoi konferentsii, posviashchennoi 70-letiiu vozrozhdeniia Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii. 16–17 noiabria 2016 goda. Chat' 1. Bibleistika. Bogoslovie. Tserkovnoe iskusstvo i arkhitektura (Topical issues of modern theology and church science. Materials of the international scientific and theological conference dedicated to the 70th anniversary of the revival of the Saint Petersburg Theological Academy. November 16–17, 2016. Part 1. Biblical studies. Theology. Church art and architecture). Saint Petersburg, 2017. P. 144–155.]
- Мецгер 1998 — *Мецгер Б. М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. М., 1998 (Современная библеистика). [*Metzger B. M.* Kanon Novogo Zaveta. Vozniknovenie, razvitie, znachenie (Canon of the New Testament. Appearance, development, meaning). Moscow, 1998 (Sovremennaia bibleistika).]
- Покорны, Геккель 2012 — *Покорны П., Геккель У.* Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета. М., 2012 (Современная библеистика). [*Pokorný P., Heckel W.* Vvedenie v Novyi Zavet. Obzor literatury i bogosloviia Novogo Zaveta (Introduction to the New Testament. A review of the literature and theology of the New Testament). Moscow, 2012 (Sovremennaia bibleistika).]
- Сперанский М., прот. 1964 — *Сперанский М., прот.* Святой апостол и евангелист Матфей. Историко-экзегетический очерк // БТ. 1964. Вып. 3. С. 5–33. [*Speransky M., archpriest.* Sviatoi apostol i evangelist Matfei. Istoriko-ekzegeticheskii ocherk (The Holy Apostle and Evangelist Matthew. Historical and exegetical essay) // Bogoslovskie Trudy (Theological Works). 1964. Vypusk 3. P. 5–33.]
- Ткаченко 2016 — *Ткаченко А. А.* Поиск исторического Иисуса и синоптическая проблема: состояние на начало XXI в. // Современная библеистика и Предание Церкви: Материалы VII Международной богословской конференции Русской Православной Церкви. М., 2016. С. 185–198. [*Tkachenko A. A.* Poisk istoricheskogo Iisusa i sinopticheskaia problema: sostoianie na nachalo XXI veka (Search for the historical Jesus and the synoptic problem: the state at the beginning of the XXI century.) // Sovremennaia bibleistika i Predanie Tserkvi: Materialy VII Mezhdunarodnoi bogoslovskoi konferentsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (Modern Biblical Studies and the Tradition of the Church: Materials of the VII International Theological Conference of the Russian Orthodox Church). Moscow, 2016. P. 185–198.]

- Филофей (Артюшин), иером. 2015 — *Филофей (Артюшин), иером.* Современный метод нарративного анализа и перспективы его использования в православной библеистике // БВ. 2015. № 16–17. Вып. 1–2. С. 23–55. [*Philotheus (Artiushin), hieromonk.* Sovremenniy metod narrativnogo analiza i perspektivy ego ispol'zovaniia v pravoslavnoi bibleistike (Modern method of narrative analysis and prospects for its use in Orthodox biblical studies) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2015. № 16–17. Vypusk 1–2. P. 23–55.]
- Филофей (Артюшин), иером. 2016 — *Филофей (Артюшин), иером.* Путь Мессии в Евангелии от Матфея: текст и богословие в свете нарративного анализа // Сборник трудов Кафедры Библеистики МДА. 2016. № 3. С. 142–159. [*Philotheus (Artiushin), hieromonk.* Put' Messii v Evangelii ot Matfeia: tekst i bogoslovie v svete narrativnogo analiza (The Way of the Messiah in the Gospel of Matthew: Text and Theology in light of narrative analysis) // Sbornik trudov Kafedry Bibleistiki Moskovskoi Dukhovnoi Akademii (Collected Works of the Department of Bible Studies Moscow Theological Academy). 2016. № 3. P. 142–159.]
- Филофей (Артюшин), иером. 2017 — *Филофей (Артюшин), иером.* «Идите, научите все народы...»: Христос и ученики в Евангелии от Матфея // БВ. 2017. № 24–25. Вып. 1–2. С. 21–55. [*Philotheus (Artiushin), hieromonk.* "Idite, nauchite vse narody...": Khristos i ucheniki v Evangelii ot Matfeia ("Go, teach all nations...") Christ and the disciples in Matthew's Gospel // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2017. № 24–25. Vypusk 1–2. P. 21–55.]
- Artyushin 2014 — *Artyushin S.* Raccontare la salvezza attraverso lo sguardo. Portata salvifica e implicazioni pragmatiche del "vedere Gesù" nel Vangelo di Luca. R., 2014 (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 203).
- Bacchiocchi 1980 — *Bacchiocchi S.* Divine Rest for Human Restlessness. A Theological Study of the Good News of the Sabbath for Today. R., 1980.
- Bacchiocchi 1999 — *Bacchiocchi S.* From Sabbath to Sunday. A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity. Biblical Perspectives. R., 1999.
- Bauer 1979 — *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* / Ed. W. Bauer, F. W. Gingrich, F. W. Danker. Chicago — L., 1979.
- Bazyliński 2009 — *Bazyliński S.* Guida alla ricerca biblica. R., 2009 (Subsidia Biblica 35).
- Bovati 1986 — *Bovati P.* Ristabilire la giustizia: procedure, vocabolario, orientamenti. R., 1986 (Analecta Biblica 110).

- Brown 2010 — *Brown C.* Исторический Иисус, поиски // Словарь Нового Завета. Т. 1. Иисус и Евангелия / Под. ред. Г. Д. Макнайт С. М. И. Говард. М., 2010. С. 290–305 (Современная библеистика).
- Bultmann 1935 — *Bultmann R.* Ἔλεος, ἐλεέω, ἐλεήμων, ἐλεημοσύνη, ἀνέλεος, ἀνελεήμων // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Ed. G. Kittel, G. Friedrich. Stuttgart, 1935. Bd. 2. S. 474–483.
- Capelli, Menestrina 2017 — I grandi interpreti della Bibbia nella tradizione ebraica // Vademecum per il lettore della Bibbia / Ed. P. Capelli, G. Menestrina. Brescia, 2017 (Biblia. Associazione laica di cultura biblica). P. 203–218.
- Charles 1913 — 2 Enoch, or the Book of the Secrets of Enoch // The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English: with introductions and critical and explanatory notes to the several books. Vol. 2. Pseudepigrapha / Ed. R. H. Charles. Oxford, 1913. P. 425–469.
- Charlesworth 1988 — *Charlesworth J. H.* Jesus Within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries. New York, 1988 (The Anchor Bible Reference Library).
- Dacy 2010 — *Dacy M.* The Separation of Early Christianity from Judaism. Ph.D. Thesis (University of Sidney, 2001). New York, 2010.
- Davies, Allison 2004 — *Davies W. D., Allison D. C.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. L. — New York, 2004. Vol. 1–2.
- Dix 1975 — *Dix G.* The Shape of the Liturgy. L., 1975.
- Enriquez 2009 — *Enriquez D.* L'ermeneutica ebraica delle origini tra filosofia e sapere rabbinico // Mediaeval Sophia: studi e ricerche sui saperi medievali. 2009. Vol. 5. P. 28–59.
- Fritz 2008 — *Fritz M. P.* And I Will Betroth You to Myself Forever // *Fritz M. P.* Daughter of a Voice. I — Thou Encounters in the Book of Genesis. Bloomington (IN), 2008.
- Fritz 2017 — *Fritz M. P.* Sabbath Rest and Sunday Worship: We Are Entitled to Both // Spirituality and the Jewish-Christian Dialogue: The Way Supplement. 2017. Vol. 97. P. 38–51. URL: <https://batkol.info/festivals/the-sabbath/sabbath-rest-sunday-worship/> (дата обращения 16.11.2017). P. 38–51.
- GELNT 1998–2000 — A Greek-English Lexicon of the New Testament. Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testament / Ed. J. H. Thayer. Electronic edition. New York, 1998–2000.
- Grilli 2007 — *Grilli M.* Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture. Bologna, 2007.

- Grilli 2009 — *Grilli M.* L'impotenza che salva. Il mistero della croce in Mc 8, 27–10, 52. Lettura in chiave comunicativa. Bologna, 2009.
- Grilli 2011 — *Grilli M.* Scriba dell'Antico e del Nuovo. Il Vangelo di Matteo. Bologna, 2011.
- Holladay 2000 — *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament Based upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner / Ed. W. M. Holladay.* Leiden — Boston — Köln, 2000.
- Kim 2004 — *Kim J. R.* “Perché io sono mite e umile di cuore” (Mt. 11, 29): studio esegetico-teologico sull'umiltà del Messia secondo Matteo: dimensione cristologica e risvolti ecologici. R., 2005 (Tesi Gregoriana. Serie Theologica 120).
- Kraft 1965 — *Kraft R. A.* Some Notes on Sabbath Observance in Early Christianity // *St. Andrew's University Seminar Studies.* 1965. Vol. 3. P. 18–33.
- Lohfink 1989 — *Lohfink N.* Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog. Freiburg im Breisgau, 1989.
- Lubac de 1959–1964 — *Lubac de H.* Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. P., 1959–1964. Vol. 1–4 (Théologie 41, 42, 59).
- Luz 1990 — *Luz U.* Das Evangelium nach Matthäus. Bd. 2. (Mt. 8–17). Neukirchen — Vluyn, 1990.
- Mello 1987 — *Mello A.* Questa è la nuova alleanza nel mio sangue. Tesi sull'unità dell'antica e della nuova alleanza // *Studi ecumenici.* 1987. Vol. 5. P. 209–220.
- Mottolese 2017 — *Mottolese M.* La Parola—Scrittura nel pensiero e nell'esperienza del giudaismo rabbinico. URL: http://www.progettoculturale.it/cc_i_new_v3/allegati/6797/Mottolese-Relazione.pdf (дата обращения 10.11.2017).
- Niccacci 1992 — *Niccacci A.* Dall'aoristo all'imperfetto o dal primo piano allo sfondo. Un paragone tra sintassi greca e sintassi ebraica // *Liber Annuus.* 1992. Vol. 42. P. 85–108.
- Niccacci 1997 — *Niccacci A.* La narrativa di Mc 1 // *Entrarono in Cafarnaò.* Festschrift V. Ravanelli / Ed. M. Adinolfi, K. Kaswalder. Jerusalem, 1997. P. 59–71.
- Plag 2005 — *Plag C.* Paulus und die Gezerah schawa. Zur Übernahme rabbinischer Aua slegungskunst // *Judaica.* 2005. Vol. 50. № 2–3. P. 135–140.
- Rordorf 1968 — *Rordorf W.* Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church / Ed. A. A. K. Graham. Philadelphia, 1968.
- Sanders 1987 — *Sanders J. R.* First Testament and Second // *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and culture.* 1987. Vol. 17. P. 47–49.

- Sarolli 1970 — *Sarolli G. R.* Luca, santo // Enciclopedia Dantesca. R., 1970. URL: [http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-luca_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-luca_(Enciclopedia-Dantesca)/) (дата обращения 22.11.2017).
- Schechter 1961 — *Schechter S.* Aspects of Rabbinic Theology. New York, 1961.
- Schökel 2000 — *Schökel L. A.* A Manual of Hebrew Poetics. R., 2000 (Subsidia Biblica 11).
- Sinclair 1997 — *Sinclair D.* Halakhah // The Oxford Dictionary of the Jewish Religion / Ed. R. J. Z. Werblowsky, W. Geoffrey. New York — Oxford, 1997. P. 293–294.
- Ska 2004 — *Ska J.-L.* Cose nuove e cose antiche (Mt. 13, 52). Pagine scelte del Vangelo di Matteo. Bologna, 2004.
- Stefanovic 2011 — *Stefanovic R.* “The Lord’s Day” of Revelation 1, 10 in the Current Debate // Andrew’s University Studies. 2011. Vol. 49. № 2. P. 261–284.
- Vermes 2003 — *Vermes G.* The Authentic Gospel of Jesus. L., 2003.
- Wylen 2005 — *Wylen S. M.* The Seventy Faces of Torah. The Jewish Way of Reading the Sacred Scriptures. New York, Mahwah (NJ), 2005.
- Yang 1997 — *Yang Y.-E.* Jesus and the Sabbath in Matthew’s Gospel. Sheffield, 1997 (Journal of the Study of the New Testament. Supplement Series 139).

Abstract

Philotheus (Artyushin), hieromonk. Sabbath of the law and the mercy of the Lord of the Sabbath (Mt. 12, 1–8): On the question of the theology of the “two testaments” in the Gospel of Matthew

The problem of the relationship between the Old and New Testaments is one of the most promising, but little studied directions of modern biblical theology. Interest in this topic is due primarily to a certain skepticism in the scientific community when trying to consider in detail and give a detailed justification for the theme of the unity of the two Covenants. In this article, the question of unity is examined on the example of the gospel passage (Mt. 12, 1–8), in which theology and the hermeneutics of the worship of the Sabbath are a recurring theme. Based on Jewish and Christian sources, as well as Matthew’s gospel as a coherent and consistent story, the A. comes to the conclusion that the teaching of Christ does not abolish ancient legislation, but elevates it to the height of God’s original plan for man. Its meaning is in charity as a fundamental principle in the dialectic of divine-human relationships, an example of which is

ИЕРОМОНАХ ФИЛОФЕЙ (АРТЮШИН)

the mutual conditioning and complementary character of the Old and New Testaments in the economy of salvation.

Keywords: Gospel of Matthew, Sabbath, law, Old Testament, New Testament, unity, mercy, salvation, rabbinic exegesis, Pharisees, Judaism, narrative analysis, text, reader, biblical theology, hermeneutics, dialectics, pragmatics.