

Елена Федотова

НОВОЗАВЕТНЫЙ МОТИВ ОТРЕЧЕНИЯ ОТ РОДСТВА В РАМКАХ ЖАНРА ТИПОЛОГИЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ

«И начав от Моисея, из всех пророков
изъяснял им сказанное о Нем во всем
Писании». (Лк.24:27).

Была высказана мысль, что жанр синоптических Евангелий в целом можно охарактеризовать как «скрытую типологическую экзегезу»^{1,2}, и вся логика евангельского рассказа отвечает не повествовательной логике (с этой точки зрения рассказ представляется хаотическим набором несвязанных сцен), а именно логике «скрытой типологической экзегезы». Иными словами, биографические эпизоды выстроены авторами не в хронологическом порядке, а согласно задачам типологического представления действующих лиц, прежде всего – Иисуса. В такой организации материала смысл каждого эпизода сугубо зависит от окружающего контекста.

Мне хотелось бы рассмотреть конкретное следствие этого утверждения и показать, что в рамках такого подхода отдельные евангельские эпизоды можно прокомментировать нетрадиционно, но зато более последовательно с перспективы общих требований жанра.

Хороший пример – это эпизод – он есть у всех трех синоптиков (Мф.,12:46-50, Мк.3:31-35, Лк.8:19-21) – где Иисус, по-видимому, демонстративно отказывается от Матери и братьев: в ответ на известие об их приходе Иисус вопрошает: «Кто мать Моя? и кто братья Мои?» - что можно понять единственным образом: «не знаю этих людей» - и указав на учеников, Сам отвечает: «вот мать Моя и братья Мои. Ибо кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать».

Как биографический, эпизод воспринимается странно, и многих шокирует - настолько, что католические экзегеты, например, считают необходимым применить здесь род апологетики для того, чтобы помочь семье Иисуса занять достойное место среди верующих.

Традиционное толкование³⁻¹⁰ заключается в том, что Иисус возвещает приоритет духовного родства над узами крови, создание новой, духовной семьи верных (т.е. закладывает основание христианской концепции *familia Dei*) и Сам подает пример отказа от родства ради высшего служения. Указывали¹⁰ на ветхозаветный прецедент такого отказа от семьи – пассаж Втор.33:8-11, где Моисей благословляет колено Левия, представители которого как раз специализируются на служении Богу через культ и закон, ради чего должны отодвинуть свои семейные обязанности на второй план.

Однако приведенное толкование эпизода с родными Иисуса, по меньшей мере, односторонне – оно не учитывает общей мессианской типологии, скрытой в теме семьи в НЗ; эта тема явно связана с темой эсхатологии: грядущее разрушение семейных уз пророчит эсхатологическую ситуацию, которая, в свою очередь, содержит намек на мессианскую роль Иисуса.

Именно в этом ключе комментарии, по сути, вовлекают в общий круг все евангельские пассажи, имеющие отношение к теме отказа от семьи или разрушения семьи. И круг этот замыкается утверждением Иисуса (Мф10:37): «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, недостоин Меня...». Эти слова ставят Иисуса на место Того, Кому следует служить. Пример отказа от семьи подает Тот, ради Которого надо оставить семью.

Взятое вместе, все это наводит на мысль, что и пассаж Мф.12:46-50 предполагает более тесный мессианский контекст, чем того требует простое поучение или благой пример ученикам.

Мой тезис заключается в следующем: эпизод, очень вероятно, содержит аллюзию на пассаж Втор.33:8-11, тот самый, который задает первоначальную парадигму отказа от семьи; цель аллюзии – провести параллель между Иисусом и Моисеем, который неявно подразумевается под образом левита в ВЗ-ном отрывке.

Параллель с Моисеем должна продемонстрировать мессианский статус Иисуса, поскольку Моисей, как и Давид, чаще всего представляет мессианскую парадигму – и в иудейском, и в христианском мессианизме. Конечно, мессианские верования (в том числе – христианские) складывались также под влиянием и других ветхозаветных образов: Мелхиседека кн.Бытия, страдающего Раба Господа из кн.пр.Исайи, и вообще собирательного образа ветхозаветного пророка, царя Давида или первосвященника из дома Аарона, и др. (см., напр.,¹¹). Параллели между Иисусом и всеми этими фигурами встречаются в НЗ, но аллюзия на Моисея – наиболее частотная и, видимо, излюбленная и самая важная для евангелистов. Иисус во многих отрывках представлен как новый Моисей, даже превосходящий во всех отношениях великого и единственного в своем роде пророка древности (см., напр.,¹²).

Защиту тезиса начнем с рассмотрения ветхозаветного пассажа. Он приведен ниже в синодальном переводе, который сделан с еврейского МТ, но (как это принято в синодальном переводе), с учетом некоторых оттенков смысла, присутствующих, скорее, в Септуагинте.

(Моисей благословляет колено Левия):

⁸И о Левии сказал: «Туммим Твой и урим Твой на святом муже Твоем, которого Ты искусил в Массе, с которым Ты препирался при водах Меривы, ⁹который говорит об отце своем и матери своей «я на них не смотрю», и братьев своих не признает, и сыновей своих не знает; ибо они (левиты) слова Твои хранят и завет Твой соблюдают, ¹⁰учат законам Твоим Иакова и заповедям Твоим Израиля, возлагают курение пред лице Твое и всесожжения на жертвенник Твой; ¹¹благослови, Господи, силу его и о деле рук его благоволи, порази чресла восстающих на него и ненавидящих его, чтобы они не могли стоять.»

Текст в некотором смысле темен, но кое-что сомнений не вызывает. Ясно, что речь идет о представителе племени левитов, который носит на себе туммим и урим – т.е. является первосвященником, а косвенно также - пророком и судьей, ибо с помощью этих предметов узнавали волю Бога и в соответствии с ней производили суд (ср. Исх.28:30; Числ.27:21), (не в узком смысле юриспруденции, а в широком смысле суждения в спорной ситуации. Такого рода судебская власть принадлежит

князю, царю, и вообще светскому властителю). Таким образом, эта фигура совмещает в себе тройственную власть.

Само построение отрывка (его можно было бы назвать «пирамидальным») указывает на «праведного мужа» (которого синодальный переводчик – неспроста, видимо, - называет «святым») как на верховного представителя народа. В основании «пирамиды» находится народ (ст.11 может относиться ко всему Израилю, и так оно и звучит); выше располагаются, как представители народа, левиты – учителя и охранители закона (ст.10). Вершина «пирамиды» – верховный представитель левитов (и в конечном итоге – народа), (ст.8-9).

Кроме того, поскольку гл.33 считается поздней вставкой в кн.Второзакония, то ее содержание должно лежать в русле общих идей Девтерономической редакции (см.¹³). Но в центре Девтерономической идеологии стоит (как образец и недостижимый идеал) фигура Моисея - величественный образ, совмещающий признаки богоизбранного вождя и первосвященника, пророка и судьи, посредника между Богом и людьми, заступника за народ, законоучителя и судебного исполнителя.

Таким образом, очень вероятно, что сам автор ветхозаветного отрывка подразумевал под «праведным мужем» – Моисея. На самом деле, интереснее вопрос, что думали по этому поводу ранние христиане. Интерес представляют также близкие по времени традиции, так как не исключено их влияние на евангелистов. Ниже я приведу доводы в пользу того, что кумранская и раннехристианская традиции видели в «муже» из пассажа Втор.33:8-11, по меньшей мере – мессианскую фигуру, а такую фигуру, как уже говорилось, чаще всего представляет Моисей.

И.Шифман в своих комментариях к переводу¹⁴ прямо называет «благочестивого мужа» Моисеем, опираясь, видимо, на христианскую традицию, потому что традиция средневекового еврейского комментария¹⁵ иначе относится к этому образу (о чем также ниже).

Итак, законно полагать, что, вероятнее всего, в христианском сознании от начала «праведный муж» из пассажа Втор.33:8-11 воспринимался как Моисей, а м.б. даже – и как более обобщенная мессианская фигура, облик которой складывается из трех компонентов: Первосвященника, левита вообще (как священника и посредника между Богом и людьми) и самого Израиля (поскольку каждый из этих компонентов имеет мессианские коннотации).

В поисках подтверждения мессианской аллюзии прежде всего следует обратиться к самому евангельскому тексту. Если намеки не эзотеричны, то они делаются для того, чтобы их понимали; тогда ключ к смыслу текста следует искать в самом тексте. Поэтому интерес представляет организация текста вокруг интересующего нас эпизода. У каждого синоптика она имеет свои особенности, но важнее то, что их объединяет: это общий структурный каркас повествования и выделенное положение нашего эпизода.

По-видимому, в первую очередь следует рассмотреть текст Марка, потому что он, как полагают, первичен (а также - наиболее интересен). У Марка можно выделить единицу текста, включающую наш эпизод, и завершенную во всех отношениях - и структурно, и тематически: (1:4) – (6:29). Границами этого отрывка

служат пассажи об Иоанне. В (1:4-11) Иоанн приходит как Предтеча, в (6:27-29) Иоанн обезглавлен – т.е. его служение завершается.

Между пассажирами об Иоанне эпизод с родными Иисуса располагается почти точно посередине. Более того, он является своеобразным центром симметрии в организации всей единицы текста.

Действительно, в начале отрывка (гл.1 и 2) заявлен ряд тем, которые как будто «эхом» отдаются и переосмысляются к концу (гл.6 и 5).

1. Мк.1:14-15 – Иисус после искушения в пустыне (аллюзия на Моисея) идет на проповедь Царства, (подчеркивая этим роль Иоанна как Предтечи). Соответственно, (6:7-13) – Иисус посылает на проповедь и служение Двенадцать (это опять может быть аллюзией на Моисея, который, как известно, поставил в помощь себе 70 старейшин (см. Исх.18). Тема эта настолько важная, что она обозначена еще и в центре, прямо рядом с эпизодом, касающимся родных Иисуса – (3:11-19).
2. В самом начале служения Иисуса начинает звучать важнейшая тема отказа от семьи: (1:19-20) – Иаков и Иоанн Заведеевы по призыву Иисуса тотчас оставляют своего отца (за его обычным занятием) и следуют за Иисусом. Это начало великих дел, начало Церкви. Противоположно поступает Ирод в (6:22). Он не слушает Божьего гласа (т.е. голоса совести), который говорит ему, что Иоанн – великий праведник. Он слушает родню – но даже не отца своего, а падчерицу – предел падения; Делает все, что просит девчонка – в результате выходит зло и великий грех.
3. После упоминания о призыве учеников описаны (1:23-3:12) многочисленные исцеления, совершенные Иисусом, которые также напоминают деяния Моисея (и более того: целительство – функция Самого Яхве – см.Исх.15:26). Симметрично расположен рассказ о великих исцелениях гл.5: гадаринского бесноватого, кровоточивый и воскрешении дочери Иaira.
4. За исцелениями следуют поучения, которые представляют Иисуса «имеющим власть» поучать, законодателем, как Моисей, хотя Его учение – «новое вино»; таким образом, Он – больше Моисея, Он – до Моисея (не напрасно Иисус сравнивает Себя с Давидом – 2:23-28). Поучения симметричны притчам о Царстве в центральном разделе нашего большого отрывка; здесь Иисус выступает как Посредник, толкующий людям волю Божью – также подобно Моисею.

Сам эпизод с родными Иисуса, расположенный, как отмечено, в центре всей единицы текста, подразделяется у Марка на два пассажи 3:21 и 31-35; между ними помещены притчи Иисуса, которые призваны показать, что Он действует силой Духа Божьего, а не веельзевула. Обрамлением для этого рассуждения величайшей важности служат два сообщения о приходе Матери и братьев. Первое сообщение (3:21) связано с обвинением Иисуса в помешательстве; вслед за этим (3:22) фарисеи обвиняют Его в колдовстве. Он должен ответить на оба обвинения, показать, Кто Он на самом деле. Поэтому речения о Духе и веельзевуле – ответ фарисеям, а вопрос «кто мать Моя и братья Мои?» – по логике построения

должен быть ответом Матери и братьям, и не только им, но и всем, кто еще не понял служения Иисуса. Как древних пророков не слушал народ, как Моисея не понимали и сопротивлялись ему (включая его собственную родню (ср.[Числ.12:2]) – так и нового Моисея «не может вместить» «род сей».

Эта тема тоже отдается эхом в 6:1-6, где Иисус вынужден с горечью признать: «не бывает пророка без чести, разве только в отечестве своем, и у сродников, и в доме своем.»

Еще раз подчеркну, что непосредственно после эпизода с родными следуют притчи о Царстве, а затем – самые сильные из чудес, совершенных Иисусом: запрещение бури, гадаринское чудо, воскрешение дочери Иаира, и попутно – исцеление кровоточивой, т.е. безнадежно больной. Смысл всего отрывка не вызывает сомнений: Иисус имеет право и власть учить, потому что повелевает стихиями, духами и самой смертью.

Единица текста, нами рассмотренная, действительно завершена, так как последующий большой отрывок 6:30-14:25 несет несколько иную смысловую нагрузку; в нем как будто бы повторяются уже бывшие эпизоды: снова Иисус представлен в ситуациях, напоминающих историю Моисея – поучения, исцеления, насыщение голодных в пустыне, Преображение на горе и т.д. И опять подчеркивается, что в действительности Иисус – больше Моисея, до Моисея. Но общий контекст этого отрывка иной. Его можно было бы обозначить так: Иисус готовит учеников. Он поручает им действовать; у них не все получается – Он их направляет, поучает, постепенно открывает им Свою тайну. Отрывок начинается с того, что Двенадцать возвращаются с отчетом о проделанной работе (впервые самостоятельно) и заканчивается Тайной Вечерей, где им открыта тайна и дано таинство. Далее следуют уже Страсти.

Таким образом, весь текст у Мк распадается на 3 самостоятельные единицы: представление Иисуса Мессией, постепенная подготовка учеников (что также имеет отношение к мессианству Иисуса, и тем самым – к созданию Церкви) и Страсти. Еще раз отметим, что интересующий нас эпизод с родными Иисуса стоит в центре первого отрывка, дающего типологию Иисуса как «нового Моисея».

Центральное положение – это выделенное положение; оно позволяет сделать ударение на срединном отрывке, привлекает к нему внимание. Для ветхозаветных книг отмечено, что центральное положение текста часто указывает на его центральное значение¹³. И странно думать, что такой локус может занимать эпизод, не связанный с целями всего отрывка, выпадающий из контекста. Все встанет на свои места, если мы придадим эпизоду должное значение: мессианской аллюзии на Моисея, причем центральной аллюзии, утверждающей тему не только поучения о *familia Dei*, но и тему Иисуса как Мессии – большего, чем Моисей, Такого, Которому надо служить, ради Которого надо оставить семью.

Мф и Лк, будучи вторичны по отношению к Мк, сильно смягчают напряжение сцены отказа от родных, но тем не менее, они сохраняют выделенное положение эпизода внутри явно мессианского контекста. Это говорит в пользу нагруженности эпизода мессианской аллюзией и у этих авторов.

Вместе с тем, очевидно, что если намек существовал, то со временем он потерялся. Это могло произойти при смене общего понимания жанра Евангелий — когда их стали воспринимать не столько как весть о мессианстве Иисуса, сколько как Его биографию. Скорее всего, такой момент потери чувствования христианской общиной определенных элементов ветхозаветного предания — это разрыв с иудеохристианством. Поэтому следует поискать хотя бы следы какой-то связи между *безродностью, брошенностью, отказом от семьи* — и *божественностью, мессианством, священством*, вообще *исключительностью, особым посвящением Богу* - среди традиций периодов, близких по времени к этому моменту.

Подобные поиски дают положительные результаты. Прежде всего, кумраниты, по-видимому, воспринимали пассаж Втор.33:8-11 как мессианский текст; об этом свидетельствует само включение его в сборник мессианских цитат 4QTest. — наряду с четырьмя другими ветхозаветными цитатами (Втор.5:25-26/28-29; Втор.18:18-19, Числ.24:15-17 и И.Нав.6:26/25), каждая из которых, в определенном смысле, предлагает свой штрих к портрету ожидаемого Мессии. Allegro¹⁶, и вслед за ним Амусин¹⁷, пришли к выводу о большой вероятности прямого влияния таких цитатников на евангелистов (хотя связь между ними может быть и не прямой, а через общность библейских источников). Весьма показательна в этой связи разнотчтение кумранского текста с масоретским: «не знаю тебя» — вместо «не смотрю на него». В таком прочтении параллель между Втор.33:9 и евангельским эпизодом проступает еще яснее.

Есть и другой кумранский текст 1QHod. IX, 29-30 (сборник гимнов), где автор пишет о своей сиротской судьбе, обусловленной особой посвященностью Богу. Амусин¹⁷ увидел в кумранских текстах 4QTest.14-20 и 1QHod.IX, 29-30 (также как и в евангельских Мф. 12:46-50 и пар.) - утверждение приоритета familia Dei над естественным родством. Однако нетрудно увидеть и другое: утверждение необходимой связи между отречением от родства и особым служением Богу.

Далее, под влиянием кумранских или других идей, но ранняя христианская традиция (Евр.7:3) настаивает на *безродности* Мелхиседека, представленного в этом источнике вечным священником и прообразом Мессии

И наконец, святоотеческая традиция, по-видимому, на раннем этапе связывала *безродность* со священством, поскольку Иринея¹⁸ использует цитату Втор.33:9 для доказательства священства апостолов (они священники, потому что отказались от семьи ради Иисуса, так же как левиты — ради своего служения). Но далее следы этой связи теряются. Biblia Patristica не дает других случаев цитации Втор.33:9.

Показательно также свидетельство раввинистической традиции. Известно, что средневековая еврейская экзегеза складывалась под сильным влиянием христианской и в противостоянии с ней. Поэтому скорее в пользу нашего толкования говорит тот факт, что еврейский комментарий¹⁵ отказывается видеть в пассаже Втор.33:8-11 намек на какую-либо персону и предлагает трактовать «благочестивого мужа» как образное представление всего колена Левия. Ст.9 комментируется в связи с пассажем Исх.32:26-29, где описано, как левиты, по

призыву Моисея, вершили беспристрастный суд над вероотступниками, не делая различий между родственниками и чужаками.

Вместе с тем, раввинистическая традиция признает связь *безродности* и *божественности*, особо подчеркивая единственность прецедента: в Шемот раба 29:4 сказано: «Сказал р.Абагу: ‘У царя из плоти и крови есть отец, сын или брат. Сказал Всевышний: Не таков Я. Я первый, ибо нет у Меня отца, и Я последний, ибо нет у Меня сына, и не существует богов, кроме Меня, ибо нет у Меня брата’».

Конечно, полемический накал этого отрывка очевидно направлен против христианского учения о Троице – но также прозрачна параллель с пассажем Втор.33:9.

Добавим, что в Талмуде Иисусу приписывается позорное, незаконное происхождение, в чем можно усмотреть попытку особым образом (и, возможно, полемически) интерпретировать *безродность* Иисуса. Эта *безродность* могла беспокоить раввинов, если они чувствовали в ней намек на *божественность* или хотя бы на *мессианство*.

Стоит отметить, что восприятие текстов, построенных по принципу аллюзии, заслуживает также психологического рассмотрения. В этой связи нельзя исключить, что наиболее глубинная понятийная связь между *божественностью* (или *героической исключительностью*) – и *безродностью*, *брошенностью* – может пролегать на уровне общего для многих культур архетипического представления о «Предвечном Младенце – Спасителе», сиротская судьба которого служит именно указанием на его божественное происхождение (см.¹⁹). Достаточно вспомнить Зевса, Апполона, Гермеса, Геракла, Ромула и Рема, Саргона Аккадского, Моисея и др. Общность архетипа говорит в пользу нашего предположения, поскольку понимание на уровне архетипа происходит как «короткое замыкание» между внешним образом и понятием, априорно существующим в подсознании.

Однако в конце концов христианская традиция теряет связь между *безродностью* и намеком на *божественность*, и на первый план выступает тот смысл эпизода с родными Иисуса (Мф.12:46-50 и пар.), который придают ему и сейчас комментаторы. Можно только еще раз подчеркнуть, что это должно быть связано с потерей чувствования жанра Евангелий как «скрытой типологической экзегезы», приемом которой служит, в частности, аллюзия. В рамках этой экзегезы и следовало бы рассматривать тему разрушения семейных уз в целом и мотив *безродности* Иисуса – в частности.

Понимание эпизода в общем контексте жанра хорошо иллюстрирует сравнение почти одинаковых пассажей Мф.12:46-50 и *Ев. Фомы* 99. Не может быть сомнения, что последний следует трактовать именно как поучение – и это абсолютно уместно в гностическом контексте *Ев. Фомы*. Но в контексте мессианской вести синоптиков уместнее, как кажется, другая интерпретация.

Во всяком случае, свидетельства о том, что первоначальное понимание эпизода Мф.12:46-50 было хотя бы шире традиционного толкования – достаточно красноречивы, хотя и не могут служить бесспорным доказательством намерений евангелистов.

Библиография.

1. Daube, D. *The Exodus Pattern in the Bible*, London, 1963.
2. Ковельман, А.Б. *Беседа с фараоном в «Послании Аристия»*. Доклад на XI междунар., междисциплинарной конференции по иудаике, Сэфер: Королев, 2004.
3. Кузнецова, В.Н., *Евангелие от Матфея. Комментарий*, Общедоступный правосл. ун-т, основанный прот. Менем; М., 2002, с.280-1. (См. также Кузнецова, В.Н., *Евангелие от Марка. Комментарий*, М., 2000, с.81-2).
4. Luz, U. *Das Evangelium nach Matthaus. 2. Teilband Mt 8-17. Band ½*, Benziger Verlag, Neukirchener Verlag; Dьsseldorf, 1996, S.285-90.
5. Nineham, D.E. *The Gospel of St. Mark*, Penguin Books; London, 1963, p.118-25.
6. France, R.T., *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, The Paternoster Press; Carlisle, 2002, p.177-80.
7. Nolland, J. *Luke (1-9:20). (Word Biblical Commentary, W.35A)*, Word books; Dallas, Texas, 1989, p.107-8.
8. Bovon, F. *Luke the Theologian. Thirty-three years of research (1950-1983)*. Allison Park, Pennsylvania, 1987, p.82-83.
9. Bovon, F. *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*. Fortress Press; Hermeneia, Minneapolis, 2002, 315-16.
10. Hagner, D.A. *Matthew 1-13 (Word Biblical Commentary, V.33a)*, Word Books; Dallas, Texas, 1993, p.292, 358-360.
11. Charlesworth, J., ed., *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Fortress Press; Minneapolis 1992.
12. Эванс, К., *Ветхий Завет в Евангелиях: Иисус и Евангелия: Словарь* (под ред. Дж.Грина, С.Макнайта и Г.Маршалла) ББИ; М., с.80-88.
13. Blenkinsopp, J. *The Pentateuch*, Doubleday; N-Y/Toronto/Sydney/Auckland, 1992.
14. *Учение. Пятикнижие Моисеево.* (Пер., введ. и комм. И.Ш.Шифмана). Республика; М. 1993, с. 333.
15. *Пятикнижие и Гафтарот.* (Комм. Й.Герц), Мосты культуры; М.-Иерусалим, 2001, с.1339-1340.
16. Allegro, J.M. *Further Messianic References in Qumran Literature*, JBL, (1956) 75, № 3, p.174-187.
17. Амусин, И.Д. *К 4Q Testimonia.* – Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Вып.6, 1970, Л., с.36-39.
18. Ириней, *Против ересей IV, 8, 3:* Сочинения св.Ириней, еп. Лионского. (Пер. П.Преображенского), С.-П., 1900, с. 335-336.
19. Юнг, К.Г. *Душа и миф. Шесть архетипов.* Харвит; Минск, 2004, с.81-114.