

## ***Повествование о Страстях в аспекте типологической экзегезы***

В настоящее время мало кто из ученых отрицает, что евангельский рассказ построен таким образом, чтобы само описание одновременно служило целям интерпретации описываемых событий. Иными словами, четко присутствующая мысль автора, его намерение убедить читателя в правоте этой мысли – облакается в образную форму, подчиненную определенным литературным, а шире говоря – культурным условиям: форму, убедительную тем самым для первоначального читателя.

Известно, что в этом построении широко используется текст Ветхого Завета (факт, сам по себе говорящий о безусловной авторитетности Писаний в среде первоначальных читателей Евангелий). Уровни использования ветхозаветного текста – это прямое включение в повествование цитат из Ветхого Завета с целью показать их пророческое или прообразное значение для евангельских событий, а также аллюзии на ветхозаветные тексты в повествовательном материале Евангелий, также с целью установить прообразную связь.

Множеством исследователей давно отмечено множество типологических параллелей между Ветхим и Новым Заветами<sup>1</sup>; но возникает подозрение, что типология как метод презентации собственного материала в Евангелиях используется гораздо более последовательно, чем обычно думают: не отдельные разрозненные типологии проясняют глубинный смысл происходящего, а типология как система – и это отражается на уровне общей композиции крупных единиц евангельского повествования, так что в целом жанр Евангелий может быть охарактеризован, по предложению некоторых ученых<sup>2</sup>, как *скрытая типологическая экзегеза*. И можно думать, что здесь евангелисты следуют за авторами ветхозаветных книг, ибо типологическая прообразность, которая служит целям *внутренней экзегезы*, весьма распространена в Библии<sup>3</sup>.

Если рассмотреть под таким углом зрения *Повествование о Страстях* в канонических Евангелиях, то обнаруживаются новые, не замеченные ранее особенности композиции этого значительного отрывка евангельского текста. Поскольку они определенным образом согласованы во всех четырех Евангелиях, и даже в некотором смысле дополняют друг друга, создавая общую картину, то по-видимому, имеет смысл рассматривать некое «обобщенное» *Повествование о Страстях*.

Кратко суммируя известное, следует сказать, что *Страсти* всегда воспринимались экзегетами в связи с типологическим представлением Иисуса как Жертвы за грехи человечества. Само это утверждение – одно из центральных положений всего христианского богословия и догмат христианской веры. Впервые эта мысль высказана прямо в *Посланиях* ап. Павла<sup>4</sup>, но присутствует она и в других апостольских *Посланиях*<sup>5</sup>. В Евангелиях Иисус непосредственно назван Жертвенным Агнцем только в одном месте: Инн.1:29 (см. также Инн.1:36; 3:16); помимо этого, авторы типологически отождествляют Христа с пасхальной жертвой при помощи аллюзий. Во-первых, все четыре евангелиста так или иначе хронологически связывают казнь с празднованием Пасхи в том году; сообщение о том, что голени Казненного не были

перебиты (Инн.19:33) и прямая цитата (Инн.19:36) отсылают читателя к текстам Исх.12:46; Числ.9:12 о правилах обращения с пасхальным жертвенным животным; таким образом показано, что казнь совершается в соответствии с законами о пасхальном жертвоприношении. Во-вторых, ряд текстуальных ссылок и аллюзий призван провести параллель между Иисусом и *Рабом Господа* из кн.пр. Исайи. В IV Песне, (Ис.52:13-53:12) *Раб Господа* представлен как невинная жертва за грехи людей; провозглашается искупительная роль Его страданий и тем самым – их осмысление в Божественном плане спасения мира. Эта параллель дает экзегезу Голгофы.

Вот, собственно, то, что было до сих пор отмечено комментаторами<sup>6</sup>.

Можно добавить, что евангельская экзегеза смешивает *пасхальную* жертву с жертвой *за грех*; это не одно и то же в Ветхом Завете. Возможно, такие подробности не существенны для евангелистов; а может быть, наоборот, авторы намеренно смешивают черты различных типов жертвоприношений, стремясь обогатить текст дополнительными смыслами<sup>7</sup>. Как бы то ни было, *пасха* действительно имеет много общего с жертвой *за грех*: обе жертвы – заместительные; по сути своей - это выкуп за тех, кто по закону должен умереть (первенцы ли это израильские или грешники).

Мое наблюдение заключается в том, что типологию *Жертвы* в Евангелиях, по-видимому, можно существенно дополнить типологией *жертвоприношения*; иными словами, можно показать, что *Повествование о Страстях* в канонических Евангелиях очень последовательно (и скорее всего – намеренно) построено как типология ветхозаветного обряда жертвоприношений *за грех общества*, с элементами обряда *пасхальной жертвы*.

Действительно, согласно ритуалу (Лев.4), жертва (мужского пола, без порока) должна быть представлена собранию для удостоверения ее непорочности; затем сам грешник возлагает руки на жертву, передавая ей свой грех, возможно – отождествляя себя с нею (так сказать, делегируя ее в шеол вместо себя). После чего следует заклание жертвы, также самим грешником (когены только производят операции с кровью и руководят сожжением).

Если приносится жертва *за грех общества*, то все действия грешника совершают старейшины.

Сравним с этой канвой *Страсти Христовы*.

1. Иисус предстает перед Синедрионом, где исследуется Его вина и таковой не находится. Синедрион охарактеризован (Мк.15:1) словом *συμβούλιον* (совет, собрание); присутствует и слово *πρεσβύτεροι* (старейшины). Все это выглядит как представление жертвы собранию старейшин.
2. Возложению рук может соответствовать арест и издевательства, которые выносит затем Иисус в Синедрионе. В текстах Мк.14:46 и Мф.26:50b, при описании ареста Иисуса использован даже соответствующий глагол – *ἐπιβάλλω* («Они возложили на Него руки»). Лука и Иоанн используют другие глаголы: *συλλαμβάνω*, *παραλαμβάνω*, *παραδίδομι* (брать, хватать, передавать) – но тоже связанные с манипулированием.
3. Казнь Иисуса прообразуется закланием жертвы.

Все совершают старейшины, как при жертвоприношении *за грех народа* (собственно, казнь совершают, конечно, римляне – но по воле религиозных лидеров иудейского народа; см. Лк.23:25b: «...А Иисуса предал в их волю»; Инн.19:16: «...Он предал Его им на распятие»; ср. также Лк.23:24-25; Мк.15:15; Мф.27:24-25; Деян.2:23).

У ев.Марка вообще основные богословские противники Христа – вожди народа: книжники, фарисеи, первосвященники, иродиане, садуккеи; они же доходят до того, что ведут дело к казни.

Однако их грех – не осознан ими. Слова Иисуса на кресте (Лк.23:34): «Отче! Прости им, ибо не знают, что делают» – напоминают, что жертва за грех искупает только невольную вину, совершенную по ошибке или неведению (Лев.4:2f)<sup>8</sup>. (Умышленное преступление таким образом не прощается, оно требует наказания «по полной программе»).

Можно отметить, что даже Иуда «не ведает, что творит» – по крайней мере, в рассказах Марка и Матфея: у Мк.(14:44) Иуда, передав Иисуса стражникам, говорит им: «Ведите Его осторожно», а у Мф.(27:3-10; ср. Деян.1:16-20), Иуда, как известно, повесился, узнав, что произошло. Все это несовместимо со злым намерением.

Другие подробности повествования также связаны с ситуацией *жертвоприношения*.

В этом контексте уместно вспомнить, что предсказывая заранее собственную смерть, Иисус описывает ее как Искупительную Жертву (Мф.20:28; Мк.10:45).

Неоднократное титулование Иисуса *Царем* в связи с распятием (см.Мк.15:2, 9,12,18,26,32) комментаторы часто понимают как намек на политические претензии Иисуса; однако более последовательно, с нашей точки зрения, связать это с особым сакральным статусом царя в древности, с его особыми искупительными функциями.

На литургический характер казни намекает также и предваряющее ее воспевание псалмов (Мк.14:26; Мф.26:30). (Жертвоприношения в Иерусалимском храме сопровождалось таким пением). Разорвавшаяся после казни завеса Храма (Мк.15:38) предвещает конец жертвоприношений.

Особенно ярко в деталях и последовательно проступает типология жертвоприношения в Ев.от Иоанна.

1. «Представление жертвы» имеет тройной характер: сначала Иисус предстает перед первосвященником Каиафой (и его тестем Анной), которые не могут найти за Ним никакой вины (Инн.18:13-28); затем Пилат два раза выводит Иисуса к народу, явственно представляя Его словами «Се, Человек!» (19:5b) и «Се, Царь ваш!» (19:14b).

Представление сопровождается тем, что Пилат подтверждает отсутствие за Иисусом какой-либо вины (19:6b); в свою очередь, слова Христа (19:11) снимают вину за казнь с Пилата (который представляет здесь римский народ). Отметим попутно, что мотив непорочности Жертвы начинает звучать у Иоанна намного раньше *Страстей* (см.Инн.6:27b – упоминание печати, которая свидетельствовала о непорочности жертвенного животного).

2. «Возложению рук» грешника на жертву может отвечать пощечина, полученная Иисусом в доме Анны, а также процедура ведения на казнь

- [(19:16b): «И взяли (παρέλαβον) Иисуса и повели»].
3. «Закланию жертвы», естественно, соответствует казнь. Возле креста стоит Иоанн, как представитель апостолов, которых Господь назвал «солью земли» (Мф.5:13; ср.Лк.14:34; Мк.9:49; Кол.4:6). Вспомним, что по закону присутствие соли при жертвоприношении было обязательным, в знак отсутствия порчи (Лев.2:13; Иез.43:24). Несокрушенные кости – дополнительная и известная аналогия между Иисусом и пасхальным агнцем. Однако нигде не отмечено, что прободение копьем груди Христа равносильно процедуре сливания жертвенной крови; кровь, как и следует по закону, изливается к подножию «жертвенника» (креста).

Евангелие от Иоанна создано позже других, и автор его очевидно должен был учитывать описание *Тайной Вечери* как пасхальной трапезы, представленное у синоптиков. Однако в кажущемся противоречии с ними, а на самом деле – в дополнение к ним<sup>9</sup>, Иоанн описывает последний ужин не как пасхальную трапезу, ибо жертва должна быть сначала заклана, а потом уже съедена. Таким образом, представление Распятия Жертвоприношением выглядит у Иоанна более последовательным, особенно ввиду того, что именно Иоанн тщательно подчеркивает совпадение казни Иисуса с иудейской пасхой.

Таким образом, мы видим, что общая композиция *Страстей* отвечает общей схеме ритуала жертвоприношений *за грех народа*, а ряд подробностей и лексикон также вводят читателя в ситуацию *жертвоприношения*; и если признать эту типологию существующей, то стоит задаться вопросом: кто же у евангелистов тот грешник, за которого приносится жертва? Вспомним, что по закону сам грешник выполняет все процедуры, вплоть до заклания жертвы.

Во всех четырех Евангелиях казнь совершается руками римлян, которые по тогдашним воззрениям представляют собой практически *всемирное человечество*, но участие иудеев также не вызывает сомнений – не только по включенности Иудеи в Империю, но и по подчеркнутой евангелистами активности иудеев в преследованиях и казни Христа. Отсюда следует, возможно, неожиданный, но логический вывод: согласно Евангелиям, участие иудеев в казни Иисуса не может служить основанием для обвинения их (тем более, современных евреев) в «богоубийстве», поскольку – как это ни парадоксально – именно по своей причастности они попадают в число грешников, вина которых искупается Жертвоприношением.

В этом контексте даже известные слова Мф.12:25-27 «Кровь Его на нас и на детях наших» - приобретают совершенно особый смысл. С одной стороны, приведена формула свидетельских показаний: свидетель таким образом несет ответственность за свое обвинение: но с другой стороны – помазание грешника кровью жертвы очищает и дает прощение грехов.

Вместе с тем, в упомянутой сцене хорошо просматривается аллюзия на текст Иер.26, где пророк призывает народ к покаянию и возвещает бедствия «за злые деяния», а толпа единодушно требует его смерти. В более широком контексте ветхозаветного повествования народ израильский был наказан впоследствии Вавилонским пленом, но это сугубо временное наказание закончилось прощением и спасением.

Фактически, той же схеме следует сотериологическая доктрина ап. Павла, изложенная им в *Послании к Римлянам*. Мысль Павла становится особенно ясной на фоне сравнения с пророчеством Исаяи (56:1, 6-8) о спасении язычников: они соберутся в конце времен вокруг Израиля, которому предназначена роль своеобразного «центра кристаллизации» праведности. Текст Рим.11:1-2, 29-32 как бы «выворачивает» эту ситуацию наизнанку: Израиль временно отвергнут, на его место хлынут языческие народы, которые, обратившись, сами станут «центром кристаллизации» праведности, вокруг которого уже будет совершаться спасение Израиля. Но спасение это непременно наступит, именно в силу того, что искупительная Жертва уже принесена, и принесена за все человечество, в которое входят «на равных» иудеи (что бы они сами о себе ни думали). Спасение и иудеев, и язычников совершается одинаково – через Жертву Христа. Учительное положение Павла о том, что согрешили все (Рим.3:9, 23) означает, что все нуждаются в искупительной Жертве. Более того, первично спасение иудеев. Великая тайна Бога заключается в том, что язычники получают то же наследие, что и иудеи (Рим.1:16; Эфес.3:6). Таким образом, идея искупительного *Жертвоприношения* стоит в самом центре сотериологической доктрины ап. Павла. Дальнейшее требование *веры*, по ап. Павлу, хотя и обязательно для спасения, но вторично, ибо основа спасения закладывается жертвенным очищением<sup>10</sup>.

Вышеприведенное рассмотрение показывает, что предложенное нами прочтение *Страстей* совершенно согласуется на глубинном уровне с учением о спасении ап. Павла (и это не может быть удивительным хотя бы потому, что Евангелия и *Послания* включены в один канон). Оставив пока в стороне вопрос о Евангелиях (как более сложный), отметим, что нигде у ап. Павла нет ни намек на обвинение иудеев в смерти Христа; единственное подозрительное место 1Фесс.2:15 – подозрительно, главным образом, в отношении своей аутентичности (как раз на основании резкого противоречия этого высказывания с общей концепцией спасения у ап. Павла и с его отношением к иудеям; впрочем, есть и другие основания для сомнений<sup>11</sup>).

Таким образом, если рассматривать создание новозаветной литературы диахронно, то следует признать, что на этапе более раннем, чем канонические Евангелия – в *Посланиях* ап. Павла – обвинения евреев в богоубийстве не может содержаться принципиально, и в канонических Евангелиях это отражено, по меньшей мере, частично – при помощи типологического построения *Повествования о Страстях*.

#### Примечания.

1. Ст. *Типология*//Иисус и Евангелия. Словарь. (Ред. Д.Грин, С.Макнайт и Г.Маршалл); ББИ: М., 2003, сс.669-73.
2. Daube, D. *Exodus Pattern in the Bible*. London, 1963.
3. Brettler, M.Z. *The Creation of History in Ancient Israel*. London/N-Y., 1998.  
Fishbane, M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Clarendon Press: Oxford, 1988, p.350-79.
4. Рим.3:25; 5:6-11; 8:1-3; 1Кор.1:30; 5:7; 6:11, 20; 15:3-4; 2Кор.5-14, 18, 21; Гал.1:4; Эфес.1:7; 2:13; Флп.2:8; Кол.1:14; 1Фесс.1:10; 5:9-10; 1Тим.1:15; 2:6.

5. См. 1Петр.1:17-21; 2:22, 24; 3:18, 21-22; 4:11; 1Инн.1:7; 2:2, 12, 25; 3:5; 4:10.
6. Ст. *Смерть Иисуса*//Иисус и Евангелия. Словарь, с.597-612.  
Levenson, J.D. *The Death and Resurrection of the Beloved Son*. Yale Univers. Press: New Haven/London, 1993, p.207.
7. Установления *Тайной Вечери* (и Евхаристии, от нее произошедшей) смешивают пасхальную жертву также с *мирной жертвой*, (שלמים) которая заканчивалась общей трапезой и служила средством примирения людей с Богом и между собой (см. прообраз такой трапезы в Исх.24). Слово λύτρον (выкуп за освобождение раба), использованное в представлении искупительной роли страданий Иисуса (Мф.20:28; Мк.10:45), проводит параллель с жертвой повинности (אשם). И еще: «вознесение» Иисуса на кресте напоминает жертву всежжения (евр. עלה – букв. «возношение»). Таким образом, в евангельском повествовании фактически все виды ветхозаветных жертвоприношений прообразуют жертвенную смерть Христа.
8. Мотив *греха по неведению* ев.Лука довольно настойчиво развивает и в *Деяниях апостолов* (2:23,36; 3:13-15,17; 4:10; 5:30; 7:52-54).
9. Подобная техника и логика дополнений чрезвычайно характерна для ветхозаветного нарратива.
10. Искупление грехов человечества жертвой Христа – у Павла чисто мистическое действие, и никак не объясняется в юридических или просто логических терминах.
11. Pirson, B.A. *1 Thessalonians 2:13-16: A Deutero-Pauline Interpolation*. HTR 64 (1971) 79-84. Schmidt, D. *1 Thess. 2:13-16: Linguistic Evidence for an Interpolation*. JBL 102 (1983) 269-79.