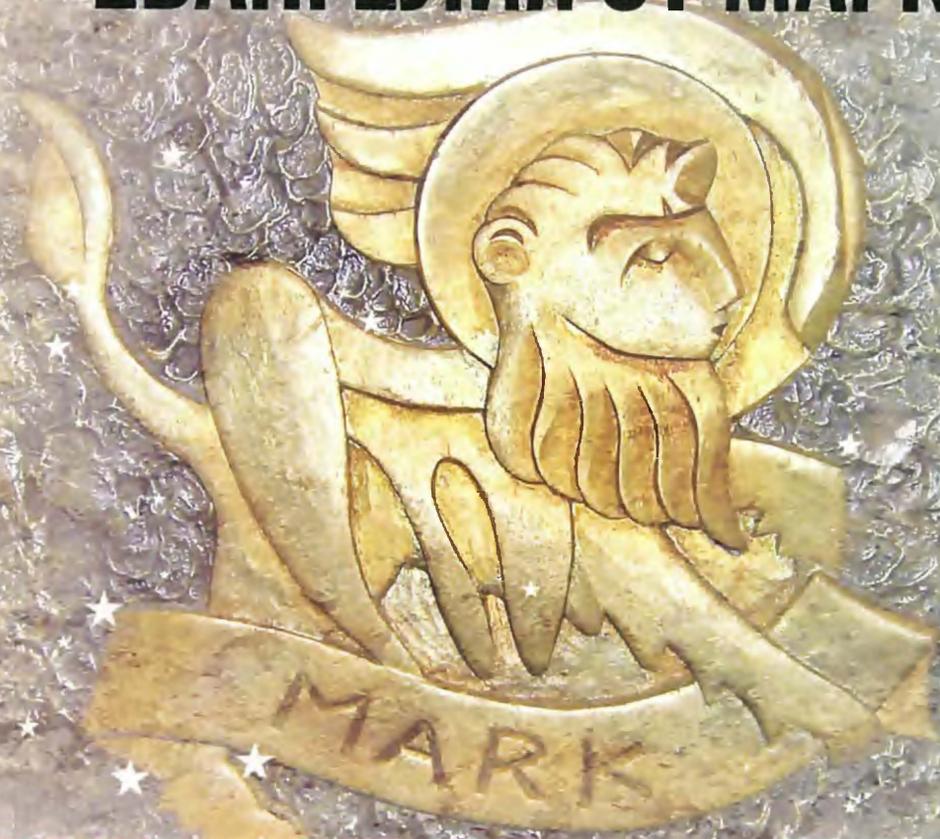


# ИССЛЕДОВАНИЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАРКА



**ВЫПУСК 5**



**ТРУДЫ СПбГУ  
2014**



НАУКА  
ОБРАЗОВАНИЕ  
КУЛЬТУРА

## СОДЕРЖАНИЕ

**Издательство**  
Санкт-Петербургского  
христианского  
университета

**Редактор выпуска:**  
Аликин В.А.

**Технический редактор:**  
Шлензина Н.В.

**Дизайн обложки:**  
Куканов Л.Н.

Для перепечатки  
необходимо письменное  
разрешение издателя.

ISBN 978-5-9901486-8-0

© Санкт-Петербургский  
христианский университет  
Нарвский пр., 13 В,  
Санкт-Петербург, 190020  
[www.spbcu.ru](http://www.spbcu.ru)  
Телефон: (812) 747-25-47  
Факс: (812) 747-26-47

Подписано в печать 05.12.2013.  
Формат 60x88 1/16.  
Бумага типографская  
Печать цифровая.  
Печать обложки цифровая.  
Усл. печ. л. 18,75.  
Тираж 200 экз.  
Цена договорная.

Предисловие ..... 2

Часть I. .... 5

Костин Б.С.  
Оправдание полномасштабной  
миссии язычникам в Евангелии от  
Марка..... 5

Часть II. .... 83

Тарасенко Н.В.  
Значение литературного приема  
интеркаляций в структуре Евангелия  
от Марка ..... 83

Информация об авторах..... 193



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Уважаемые читатели!

Санкт-Петербургский Христианский Университет рад предложить вам очередной сборник своих “Трудов” из серии “Диссертации”.

В данном сборнике представлены две магистерские диссертации, которые были представлены и защищены на получение ученой степени магистра богословия в Университете Уэльса в 2012 году.

Автором первого исследования «Оправдание полномасштабной миссии язычникам в Евангелии от Марка» является Борис Сергеевич Костин, преподаватель кафедры библеистики СПбХУ. Он посвятил свою работу одной из самых актуальных и непростых тем в изучении Евангелия от Марка, а именно, определению цели его написания. В течение последнего десятилетия несколько значительных работ было посвящено исследованию данной темы. Но так как этот вопрос является очень сложным, то и сегодня у исследователей существуют различные точки зрения на этот счет. В своей работе Борис Сергеевич показывает, что целью евангелиста Марка было оправдание необходимости и важности миссии к язычникам. Для достижения поставленной цели автор работы тщательно рассматривает исторический контекст ранней Церкви второй половины первого века и последовательно исследует целый спектр вопросов, таких как отношения иудеев и язычников, отношение Иисуса Христа к язычникам, ситуация в ранней церкви к язычникам и в заключении синтезирует полученные данные. Работа также содержит экзегетический анализ нескольких важных отрывков Евангелия от Марка. В результате своего исследования автор приходит к выводу, что евангелист Марк составляет свое повествование в то время, когда церковь еще не до конца осознала необходимость целенаправленной миссии язычникам. Это происходит потому, что христиане, с одной стороны, еще мыслят себя как часть иудаизма, с другой – они не имели к этому конкретных указаний от самого Иисуса. Поэтому

одной из целей Марка в написании Евангелия было оправдание полномасштабной миссии язычникам, которая фактически уже началась, но еще не была санкционирована апостолами. Он выстраивает свое повествование таким образом, чтобы было видно, что Сам Иисус был инициатором этой миссии.

Работа написана простым и ясным языком и представляет замечательную возможность окунуться в мир двухтысячелетней давности, чтобы еще глубже понять проблемы и вызовы, стоящие перед первыми верующими в Иисуса Христа.

Автором второго исследования является Надежда Валерьевна Тарасенко, также преподаватель кафедры библеистики СПбХУ. Ее работа, озаглавленная как «Значение литературного приема интеркаляций в структуре Евангелия от Марка», посвящена рассмотрению и тщательному анализу одной, не очень заметной особенности Евангелия от Марка, которая заключается в использовании евангелистом особого литературного приема интеркаляций. Суть этого приема заключается в том, что автор, представляя какую-либо историю из жизни Иисуса Христа, помещает в нее другую историю, благодаря которой читатель должен интерпретировать обрамляющую ее историю и наоборот. Западные библеисты обращались к теме интеркаляций в основном в конце прошлого столетия, однако в последнее десятилетие никто не уделял этому литературному приему достойного внимания. Тарасенко Н.В. выполняет три важные задачи. Во-первых, она дает четкое определение интеркаляции и определяет их функции в тексте. Во-вторых, она представляет читателю детальный экзегетический анализ каждой используемой евангелистом Марком интеркаляции, представляя ее значение и функцию в их непосредственном контексте евангелия. В-третьих, она определяет место и значение интеркаляций в структуре евангелия. В результате проведенного исследования автор пришла к заключению, что интеркаляции расставляют богословский акцент Марка на важных темах евангелия – принятие Иисуса, вера в Него и готовность умереть за Христа как выражение полной посвященности Иисусу. Более полно данный вывод исходит из структурного анализа евангелия, когда интеркаляции подчеркивают тему ученичества

в каждом его блоке. Посредством использования интеркаляций, евангелист Марк призывает последователей Христа к определенным действиям, которые являются отражением жизни и миссии Иисуса.

Данное исследование написано на основе тщательного анализа первоисточников, но таким понятным и простым языком, что доступно не только богословам и церковным служителям, но и широкому кругу заинтересованных читателей, стремящихся глубже понять Евангелие от Марка.

Аликин Валерий Александрович,  
заведующий кафедрой библеистики СПбХУ

# 1

---

**КОСТИН Б.С.**

С-Петербург, Россия

**ОПРАВДАНИЕ ПОЛНОМАСШТАБНОЙ  
МИССИИ ЯЗЫЧНИКАМ  
В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАРКА**

## СОДЕРЖАНИЕ

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....	7
ВВЕДЕНИЕ .....	9
ГЛАВА 1. ИУДЕИ И ЯЗЫЧНИКИ .....	11
1.1. Иудейский универсализм и судьба язычников.....	11
1.2. Миссионерская активность иудеев в период Второго Храма	13
1.3. Краткие выводы по первой главе .....	19
ГЛАВА 2. РАННЯЯ ЦЕРКОВЬ И МИССИЯ ЯЗЫЧНИКАМ.	20
2.1. Иудейские корни христианства .....	20
2.2. Начало миссии язычникам .....	23
2.3. Иерусалимская церковь и язычники .....	26
2.4. Краткие выводы по второй главе .....	32
ГЛАВА 3. ИИСУС И МИССИЯ ЯЗЫЧНИКАМ.....	34
3.1. Постановка проблемы .....	34
3.2. Встречи Иисуса с язычниками .....	35
3.3. Высказывания Иисуса относительно язычников .....	39
3.4. Краткие выводы по третьей главе .....	45
ГЛАВА 4. МАРК И МИССИЯ ЯЗЫЧНИКАМ .....	46
4.1. Марк и язычники: общие замечания .....	46
4.2. Марк и споры о ритуальной чистоте 7:1-23 .....	47
4.3. Марк и исцеление язычницы 7:24-37 .....	55
4.4. Краткие выводы по четвертой главе .....	61
ГЛАВА 5. ЦЕЛЬ МАРКА И РЕКОНСТРУКЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ .....	62
5.1. Современные тенденции в исследовании .....	62
5.2. Аудитория Марка .....	64
5.3. Отражение взглядов Петра в Евангелии от Марка .....	67
5.4. Краткие выводы по пятой главе .....	70
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	72
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ .....	74

---

**СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ**
**1. Первоисточники****Ветхий Завет**

Агг.	Аггей
Быт.	Бытие
Втор.	Второзаконие
Дан.	Даниил
Есф.	Есфирь
Зах.	Захария
Иез.	Иезекиль
Иер.	Иеремия
Иов.	Книга Иова
Ис.	Исаия
Исх.	Исход
Лев.	Левит
Мал.	Малахия
Мих.	Михей
Нав.	Книга Иисуса Навина
Пс.	Псалтырь
Соф.	Софония
1 Цар.	Первая книга Царств
2 Цар.	Вторая книга Царств
3 Цар.	Третья книга Царств
Числ.	Числа

**Новый Завет**

Гал.	Послание Галатам
Деян.	Деяния Апостолов
Ин.	Евангелие от Иоанна
Кол.	Послание Колоссянам
1 Кор.	Первое Послание Коринфянам
Лук.	Евангелие от Луки
Мк.	Евангелие от Марка
Мф.	Евангелие от Матфея
Откр.	Откровение Иоанна
Рим.	Послание Римлянам
1 Фес.	Первое Послание Фессалоникийцам
Флп.	Послание Филиппийцам

**Ветхозаветные апокрифы и псевдоэпиграфы**

Вар.	Варух
3 Езд.	Третья книга Ездры
1 Ен.	Первая книга Еноха
Иф.	Книга Иудифь
Зав. Вен.	Завещание Вениамина
2 Мак.	Вторая книга Маккавейская
Ор. Сив.	Оракулы Сивиллы
Писм. Арис.	Письмо Аристею
Пс. Сол.	Псалмы Соломона
Сир.	Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова
Тов.	Книга Товита
Юбил.	Книга Юбилеев

<b>Раннехристианская литература</b>	<b>Классические и эллинистические авторы</b>	
Евсевий	Флавий	
<i>ЦИ Церковная История</i>	Воина	<i>Иудейская Война</i>
Иустин Мученик	<i>Древн</i>	<i>Иудейские Древности</i>
<i>Диал Диалог с Трифоном иудеем</i>	<i>Апион</i>	<i>Против Апиона</i>
Фома Евангелие от Фомы		

### **Трактаты Вавилонского Талмуда Раввинистический материал**

<i>A. Zar Авот Зара</i>		
<i>Bek Бекорот</i>	<i>b</i>	<i>Вавилонский Талмуд</i>
<i>B. K Бава Кама</i>	<i>M</i>	<i>Мишна</i>
<i>Ket Кетувот</i>	<i>T</i>	<i>Тосефта</i>
<i>Nidd Нидда</i>		
<i>Qidd Киддушин</i>		
<i>Shab Шаббат</i>		
<i>San Санхендрия</i>		
<i>Tem Темура</i>		
<i>Yeb Йевамот</i>		

### **2. Периодические и реферативные издания**

BIS	Biblical Interpretation Series
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
FF	Foundations and Facet
HTR	Harvard Theological Review
HTS	Hervormade Theologiese Studies
JBL	Journal of Biblical Literature
JJS	Journal of Jewish Studies
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
OUP	Oxford v University Press
STR	Sewanee Theological Review
SNTS MS	Society for New Testament Studies Monograph Series

### **Общие сокращения**

LXX	Септуагинта	прим. автора	примечания автора
		с.	страница сл. следующие
		см.	смотрите
		сн.	сноска
		ср.	сравните
		пар.	параллельный

---

## ВВЕДЕНИЕ

Иисус, по-видимому, ограничивал Свою земную деятельность миссией Израилю. Было ли это в действительности или такое впечатление складывается из-за редакторской работы евангелистов? Двусмысленность в этом вопросе отразилась на миссионерской активности первой церкви. Первые христиане считали своей задачей «никому не проповедовать, кроме иудеев» (Деян. 11:19). Осмысленные миссии язычникам происходит только после того, как они сами получают дар Духа Святого, что заставляет удивиться христиан из иудеев: «видно, и язычникам Бог дал покаяние в жизнь» (Деян. 11:18). Такую же ситуацию мы видим и во время проповеди Иисуса. Он не собирается проповедовать язычникам (Мф. 15:24) и даже поначалу запрещает ученикам это делать (Мф. 10:5-6), тем не менее язычники сами приходят к Нему (Мф. 8:5; Мк. 3:8; 7:24) и исповедуют такую веру, которой нет даже у иудеев (Мф. 8:10). Такие свидетельства могут указывать на тесную связь между ситуацией в первой церкви и повествованием евангелистов. Если принять во внимание точку зрения, что евангелисты не могли составлять свои повествования о жизни Иисуса без учета их исторической ситуации, то они, вероятно, вспоминали из всего имеющегося обширного (Лук. 1:1-3; Ин. 21:25) материала необходимые им события и включали их в Евангелия.

Марк составляет свое повествование, когда церковь еще не до конца осознала необходимость целенаправленной миссии язычникам (возможно, именно в связи с этим появляются слова Иисуса о вселенской миссии). С одной стороны, это происходит потому, что христианство еще мыслится как часть иудаизма, с другой стороны, у них не было конкретных указаний со стороны Самого Иисуса. Поэтому, одной из целей Марка в написании Евангелия было оправдание полномасштабной миссии язычникам, которая фактически уже началась, но еще не была санкционирована апостолами.

Для доказательства данного тезиса в работе будут предприняты следующие шаги. Во-первых, необходимо определиться с доминирующим ко времени Иисуса взглядом иудеев на язычников и с тем, как они видели свою миссию для остальных народов. Во-вторых, поскольку первая церковь была прочно укоренена в иудаизме, это могло наложить свой отпечаток на ее отношение к языч-

никам. Для этого необходимо рассмотреть самые ранние сведения о миссии церкви язычникам. В-третьих, очевидно, что ранняя церковь в лице апостолов должна была руководствоваться учением Самого Иисуса. Тогда следует проанализировать отношение Иисуса к язычникам, поскольку это могло оказаться решающим фактором в миссии ранней церкви. В-четвертых, поскольку миссия язычникам и принципы их вхождения в общину спасаемых были одними из основных вопросов в раннем христианстве, то это не могло не сказаться на формировании евангельского материала. Поэтому нужно проследить, какие указания на эту тему есть непосредственно в Евангелии от Марка. В-пятых, особое значение в связи с этим приобретает повествование Марка, так как оно является первым, а значит, самым ранним, и традиционно связывается с Петром, которому ранняя церковь приписывает начало миссии язычникам. Таким образом, речь идет о нахождении *Sitz im Leben* (жизненный контекст) Марка (в особенности Mk. 7), и его попытке представить Иисуса родоначальником миссии язычникам, для которой он нивелировал все религиозные и этнические барьеры.

## ГЛАВА 1. ИУДЕИ И ЯЗЫЧНИКИ

### 1.1. Иудейский универсализм и судьба язычников

История Израиля тесно переплетена с окружающими его народами. Именно в контрасте с остальными народами проверяется верность Израиля, и от этого зависит его будущее. Но в то же самое время судьба народов зависит от Израиля. Господь избирает Себе сначала семью и обещает благословить через нее все народы (Быт. 12:1-3; 22:16-18), затем призывает Свой народ быть царственным священством (Исх. 19:5-6), через которое Он собирается благословить все остальные народы (Wright, 1992, с. 263)<sup>1</sup>. С одной стороны, Бог говорит, что Израиль святой и отделен от всех остальных народов, подобно тому, как священники выделяются внутри общества; с другой стороны, Израиль, как священник, играет роль посредника между Богом и остальными народами (Bird, 2007, с. 127)<sup>2</sup>. Во времена монархии Храм мыслится как своеобразный светильник для всех народов, желающих знать Бога Израиля и поклоняться Ему (3 Цар. 22:41-43). Восстановление Храма и Иерусалима при Зоровавеле является сигналом к паломничеству народов (Зах. 14:16). В последние дни все народы будут приходить в Иерусалим, чтобы поклониться Богу Израиля (Ис. 2:2-3; Мих. 4:1; Зах. 2:11; 8:22-23)<sup>3</sup>, Который Сам будет приводить их (Ис. 60:7; 66:19). По всей земле имя Бога будет прославляться, будут приноситься жертвы (Пс. 22:26; Мал. 1:11; Ис. 56:6), а все цари будут поклоняться ЯХВЕ (Ис. 49:7; Соф. 2:11). Все народы будут трепетать перед Богом Израиля (Мих. 7:16-17). Таким образом, все народы будут спасены, получат благословение через народ Израиля и смогут присоединиться к нему (Ис. 49:6)<sup>4</sup>, и все это сделает Сам Господь. Другие пророчества относительно судьбы язычников указывают на будущий суд над народами, который совершит Господь в последние дни (Иоиель 3:16-17; Соф. 2:8-10)<sup>5</sup>. Также упоминается, что Израиль завладеет

<sup>1</sup> Более подробно о роли Израиля в судьбе остального человечества см. Wright, 1992, с. 262-268.

<sup>2</sup> Наиболее точное определение исключительной роли Израиля в судьбе народов дано Вельхаузеном: «Нет Бога, кроме ЯХВЕ, и Израиля, его пророка» (Wellhausen, 2004, с. 333).

<sup>3</sup> Пс. 21:28; 46:9-10; 67:32; Ис. 18:7; 45:14; 56:6-7; 60:11; Иер. 3:17; Мих. 7:17; Тов. 13:11; 14:6-7; 1 Ен. 53; 90:30-33; Пс. Сол. 17:31; Ор. Сив. 3:772-775. О паломничестве народов и мессианском банкете в конце времени см. Jeremias, 1958, с. 56-61.

<sup>4</sup> Ис. 14:1; 19:23-25; 42:22, 56:6-7; Агг. 2:7; Зах. 8:20-23; Тов. 14:6-7.

<sup>5</sup> Ис. 49:22-23; 66:15-16; Дан. 2:4; 7:14; Мих. 5:9; 7:16-17; Зах. 14:12; Сир. 36:7-10; Вар. 4:25-31; 3 Езд. 6:18-19; Юбил. 23:31-34; 1 Ен. 48; 91:9.

всеми народами и уничтожит их (Ис. 54:3)<sup>6</sup>. В литературе эпохи Второго Храма мы находим еще больше разнообразия взглядов на судьбу язычников<sup>7</sup>. Сандерс абсолютно справедливо замечает, что представление о судьбе язычников и роли в ней Израиля менялось в зависимости от политического положения израильского народа (Sanders, 1985, с. 213). Единственное, что объединяет многочисленные тексты о судьбе язычников, это то, что все они относятся к последнему времени, когда Господь явит Свою славу и Сам призовет народы к поклонению (Иеремияс, 1999, с. 270)<sup>8</sup>. Таким образом, роль самого Израиля представляется достаточно пассивной, и, в лучшем случае, они своей праведностью<sup>9</sup> могут приблизить эсхатон, а значит, и приход язычников к ЯХВЕ.

В раввинистическом иудаизме мы в основном находим мнение, что язычники не смогут войти в будущий век (*b. Sanh. 105a*). Закон, который был дан Ною<sup>10</sup>, а затем повторен на Синае, относился ко всем народам (*b. Sanh. 59a*). Но язычники не приняли Закон, хотя сделали для себя копии Торы (*b. Sotah 35b*) и, как следствие этого, они забыли Бога (*b. Sanh. 105a*). Кроме того, они не соблюдали законы ритуальной чистоты и поэтому не могли быть приняты в общество Израиля (Malina, 1993, с. 161-162). Другие раввины утверждают, что Тора была дана исключительно израильскому народу и не должна разъясняться язычникам (Michel, 1993, с. 1104), но они все же смогут призывать имя Господа, если отвернутся от идолопоклонства (*b. A. Zar. 24a*). В любом случае язычникам будет предоставлена возможность спасения после того, как будет восстановлен и возвеличен Израиль. Израиль имеет преимущество перед всеми народами, так как они имеют Тору (Michel, с. 1102) и именно к нему обращены слова Бога: «Я сделаю тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (Ис. 49:6). На соборе

<sup>6</sup> Амос 9:11-12; Мих. 5:8-19; 1 Ен. 48; Пс. Сол. 17:1-34.

<sup>7</sup> См. также Sanders, 1985, с. 214.

<sup>8</sup> Хотя Сандерс и критикует Иеримиаса за неправильное понимание позднего иудаизма, тем не менее он утверждает, что большинство евреев считало, что в конце времени язычники повернутся к Богу, когда Его слава будет явлена миру (Sanders, 1985, с. 218).

<sup>9</sup> «Храните заповеди Бога до той поры, когда откроет Господь спасение Свое всем народам» (Зав. Вен. 10:5).

<sup>10</sup> В раввинистическом иудаизме появилась идея, что человечество делится на две части: сыны Израиля и сыны Ноя. И если последние будут соблюдать семь законов Ноя, они смогут получить удел в грядущем мире (Clorfene, 1987, с. 40-41, см. также Sanders, 1978, с. 210-211).

в Иерусалиме Петр, цитируя пророка Амоса 9:11-12, говорит о том, что Бог обещал восстановить Израиль, чтобы потом «взыскали Господа прочие человеки и все народы, между которыми возвестится имя Мое, говорит Господь» (Деян. 15:15-17). В своей проповеди язычникам Павел был движим той же идеей первенства Израиля (Рим. 1:16), восприняв ее из иудаизма. Таким образом, несмотря на то, что иудаизм действительно был представлен как универсальная религия, мы не видим, чтобы эта идея нашла свое продолжение и имела развитие ко времени Иисуса Христа. Кроме того, уже после плена универсальная религия иудаизма начинает приобретать четкие этнические контуры. Несмотря на то, что ЯХВЕ по-прежнему рассматривается как Творец всего человечества, этнические израильтяне и обращенные в иудаизм из язычников имеют разные генеалогии (Porton, 1994, с. 7-8). Поэтому, последователи иудаизма из других народов никогда не смогут стать полноценными иудеями, как бы они ни старались исполнять Тору и галахические постановления. В действительности следует различать универсализм, как он представлен в Ветхом Завете (Wilson, 2005, с. 1-2), и то, какой видели сами иудеи свою роль в мире и в спасении всех остальных народов. Универсализм чаще всего сводился к тому, что язычники признают ЯХВЕ как единого Бога над всеми народами (Пс. 21:28-29; Иез. 39:7b; Тов. 14:6-7), а от Израиля требуется послушание.

## 1.2. Миссионерская активность иудеев в период Второго Храма

В последние несколько десятилетий активно обсуждается вопрос о том, был ли иудаизм эпохи Второго Храма миссионерской религией<sup>11</sup>. Дискуссия в конечном счете сводится к тому, можно ли воспринимать многочисленные литературные свидетельства об обращении язычников в иудаизм в качестве убедительных доказательств активной миссионерской деятельности иудеев<sup>12</sup>. Если иу-

<sup>11</sup> Следует отметить, что, говоря о миссионерской религии, мы подразумеваем активные действия, направленные на привлечение в свои ряды новых adeptов. Причем эти действия должны выражаться в четко продуманной стратегии и конкретных методах. Естественно, мы вынуждены брать за отправную точку христианское представление о миссионерской активности.

<sup>12</sup> Исследователи, отстаивающие точку зрения, что иудаизм эпохи Второго Храма можно считать миссионерской религией: Bamberger, B. J. (1968) *Proselytism in the Talmudic Period*. New York: Ktav Publishing House; Bedell, C. H. (1998) "Mission in Intertestamental Judaism," in *Mission in the New Testament: An Evangelical Approach*, (см.сноску далее)

деи действительно предпринимали активные действия по привлечению в свои ряды новых адептов, то каким в этом случае был их мотив? Если иудаизм не был миссионерской религией, то где стоит искать истоки христианской миссии вообще и миссии, обращенной к язычникам, в частности?

Отношение иудеев к язычникам, очевидно, должно было складываться из тех обетований, которые были записаны в Священном Писании, особенно тех, которые касаются участия других наций во всеобщем спасении. Между тем не совсем понятно, какую роль должны были сыграть сами иудеи в присоединении язычников к Богу Израиля. В Ветхом Завете мы не видим явных призывов к миссионерской деятельности. Все упоминания о взаимоотношениях с язычниками не выходили за рамки простого добрососедства (Исх. 20:10; Лев. 19:33). Язычники могли войти в общество Израиля, только совершив определенные обряды, в том числе и обреза-

---

edited by W. J. Larkin and J. F. Williams, 21-29. Maryknoll: Orbis Books; Borgen, P. (1996)./ *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, Edinburg, T&T Clark; Borgen, P. (1998) "Proselytes, Conquest, and Mission," in *Recruitment, Conquest, and Conflict: Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World*, edited by P. Borgen, 57-77. Atlanta: Scholars Press; Braude, W. G. (1940) *Jewish Proselytizing in the First Five Centuries of the Common Era: The Age of Tannaim and Amoraim*. Providence: Brown University Press; Feldman, L. (1993) *Jew and Gentile in the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press, 288-415; Feldman, L. H. (1994) "Jewish Proselytism," in *Eusebius, Christianity, and Judaism*, edited by H. W. Attridge and G. Hata. Detroit: Wayne State University Press; (см. продолжение сноски) Georgi, D. Carleton Paget, J. "Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins: Chimera or Reality?" *JSNT* 62 (1996): 65-103; Harnack, A. D. (1908) *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. 2 vols. Vol. 1. London; Jeremias, J. (1958) *Jesus' Promise to the Nations*. London: SCM Press; Moore, G. F. (1932) *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: the Age of the Tannaim*. Vol. 1. Cambridge: Harvard University Press; Nock, A. D. (1933) *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Clarendon Press; Следующие исследователи оспаривают противоположную точку зрения: Левинская И. (2000). *Деяние апостолов на фоне еврейской диаспоры*. СПб.: «Логос». Cohen, S. J. D. (1992) "Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion?" in *Jewish Assimilation, Acculturation, and Accomodation: Past Traditions, Current Issues and Future Prospects*, edited by M. Mor, 14-23. New York: University Press of America; Collins, J. J. (2000) *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans; Goodman, M. (1994) *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon; Goodman, M. (2007) *Judaism in the Roman World*, Leiden: Brill; McKnight S. (1991) *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*. Minneapolis: Fortress Press, 1991; Riesner, R. (2000) "A Pre-Christian Jewish Mission?" in *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, edited by J. Ådna and H. Kvalbein, 211-250. Tübingen: Mohr Siebeck; Porton G. (1994) *The Stranger within Your Gates: Converts and Conversion in Rabbinic Literature*; Chicago: University of Chicago Press.

ние<sup>13</sup>. «Не существовало, однако, никакого галахического правила, определяющего условия их допуска» (Сандерс, 2006, с. 392). Чтобы войти в общество Израиля язычники должны стать *προσήλυτοι* и могли считаться «израильтянами во всем», но это не давало им возможности пользоваться всеми правами обычных израильтян, а только исполнять Закон наряду с ними (*М. Бикурим* 1. 4; Jeremias, 1969, с. 323). Кроме того, среди раввинов не было единого мнения по поводу необходимости прозелитизма. Некоторые из них считали, что прозелиты задерживают приход Мессии и их «также тяжело терпеть, как и болячки» (*b. Nidd.* 13b)<sup>14</sup>. Но такие радикальные точки зрения достаточно редки, а в целом обращение в иудаизм язычников приветствовалось, если не считать небольшие споры вокруг их статуса в обществе Израиля. Но это еще не говорит о том, что иудаизм можно считать миссионерской религией. Следует отметить, что миссионерская активность иудеев действительно стала заметна в межзаветный период и достигла своего пика ко времени Иисуса (Jeremias, 1958, с. 11). В основном это относилось к диаспоре, о чем свидетельствует большое количество прозелитов и «боющихся Бога», которые появляются в книге Деяний<sup>15</sup>. Фельдман (Feldman) считает, что наличие литературных и демографических свидетельств большого числа обращенных в иудаизм из язычников может служить убедительным доказательством миссионерской деятельности иудеев в эллинистический период (Feldman, 1993, с. 293). Таким образом, в рамках иудаизма в качестве аналога христианской миссионерской деятельности представлено такое явление как прозелитизм. В качестве доказательства такой активности обычно приводятся свидетельства Иосифа Флавия, Филона Александрийского, а также древнеримских авторов<sup>16</sup>.

Могут ли отдельные факты прозелитизма в литературных источниках быть свидетельством активной миссионерской деятельности иудеев? Филон использует *προσήλυτος* только тогда, когда цитирует Септуагинту, и никак не высказывается в пользу обращения язычников. Иосиф Флавий никогда не использовал его за

<sup>13</sup> О роли обрезания с точки зрения раввинов см. *b. Ned.* 31a; также Moore, 1932, с. 332-336.

<sup>14</sup> См. также, *b. Sabb.* 31a; *b. Yeb.* 47a; *b. Qidd.* 70b.

<sup>15</sup> Уже само существование иудейской диаспоры может указывать на иудейскую миссионерскую активность (Lake, 1920 с. 74).

<sup>16</sup> Более подробно эту точку зрения см. Borgen (1996), Feldman (1994), а также обсуждение отдельных текстов в Левинская, 2000, стр. 56-73.

исключением одного случая (Флавий, *Древн.* 18.3.5), но описывает несколько случаев обращения отдельных личностей и даже народов в иудаизм (Флавий, *Древн.* 13.9.1; 13.15.4; 15.7.9; 20.2.3-4), что говорит о том, что он знаком с этим явлением и одобряет его. Следует отметить, что все эти случаи носили либо политический, либо экономический характер<sup>17</sup>. Кроме того, большинство из них относится ко времени, когда иудеи имели независимость или вели войны, результатом которых и было массовое обращение народов в иудаизм.

В LXX *προσῆλυτος* появляется как перевод еврейского גֵר (gēr). Оно часто встречается в Ветхом Завете и первоначально «означало иноплеменника, постоянно или длительное время живущего вне пределов своей родины и нашедшего приют у местной общины. Таким образом, термин первоначально принадлежал к сфере социальной, а не религиозной. Постепенно в связи с тем, что на постоянно проживающих накладывались определенные религиозные обязательства (ср. Втор. 5:14; 16:10-11; 29:9-14), и они начинали все глубже интегрироваться в общество (Числ. 15:15), термин גֵר приобрел религиозные коннотации, а затем уже стал употребляться исключительно в религиозном значении» (Левинская, 2000, с. 53). Частое упоминание данного термина говорит о его широком использовании, даже иудеи иногда называли себя прозелитами (Втор. 10:19). В ветхозаветных апокрифах оно вообще не используется, за исключением Тов. 1:8, где имеет значение «постороннего» или «иноземца». Другие упоминания об обращении язычников в Септуагинте свидетельствуют о насильственном характере прозелитизма (Иф. 14:6-10; Есф. 8:17)<sup>18</sup>, особенно это видно в случае с Есфирь, когда язычники вынуждены были принимать иудаизм ради сохранения жизни. Хотя ни у Иосифа Флавия, ни у Филона, ни в LXX слово *προσῆλυτος* не используется в качестве специального термина, есть основания полагать, что оно изменило свое значение с буквально «иноплеменник» на «обращенный в иудаизм» еще в дохристианскую эпоху (Lake, 1920, с. 84)<sup>19</sup>. Упоминания об обращенных в иудаизм в раввинистических текстах относятся к более поздней эпохе, хотя некоторые высказывания отдельных раввинов

<sup>17</sup> Подробный анализ характера свидетельств Иосифа Флавия и Филона см. Goodman (2007).

<sup>18</sup> Borgen (1996) усматривает в этих текстах указание на то, что иудеи применяли очень агрессивные методы для обращения язычников в иудаизм, с. 46-51.

<sup>19</sup> Гудман считает, что у нас нет никаких оснований полагать, что ко времени Иисуса этот термин приобрел свое узкое значение как «обращенный в иудаизм» (Goodman, 2007, с. 101-102).

могут иметь дохристианское происхождение. В них *προσήλυτος* уже стал устоявшимся термином для обозначения обращенного в иудаизм<sup>20</sup>. Кроме того, эти тексты позволяют рассматривать лишь социологические аспекты роли обращенных в израильском обществе, а не религиозные (Porton, 1994, с. 14) и свидетельствуют о факте существования такой группы приверженцев иудаизма в иудейской среде.

Римские источники, обычно приводимые в пользу активной миссионерской деятельности иудеев в диаспоре, скорее свидетельствуют об определенном интересе со стороны язычников. Иудаизм их привлекал ничуть не больше, чем другие иностранные мистериальные культы (Левинская, 2000, с. 72), а негативная реакция римских властей могла быть вызвана тем, что в отличие от других религий, иудаизм требовал социального обособления (например, невозможность участия в языческих праздниках, ограничение в пище). Изгнание иудеев из Рима в 139 г. до н.э., 19 г. н.э. и при Клавдии в 40-х гг. н.э. можно объяснить недоверием со стороны властей к различным культам (Левинская, 2000, 63-72). Кроме того, очевидно существовала довольно большая группа язычников, «симпатизирующих»<sup>21</sup> иудаизму, которые посещали синагогу и были привлечены иудейским монотеизмом (Флавий, *Древн* 20.2.4; *Апион* II, 39). Вероятно, иудеи диаспоры не принуждали таких людей обрезываться<sup>22</sup> и их численность значительно превосходила полных прозелитов. Среди них было много знатных граждан (Деян. 10:2; 13:50; см. также 17:4, 12), а это могло приводить к недовольству со стороны властей в экономическом плане и последующему антисемитизму. Материальная поддержка синагоги со стороны этих граждан привела к более лояльному подходу в отношении обрезания со стороны иудеев. Многие из «боящихся Бога» имели влияние в обществе и открыто опекали иудеев, а это не могло не сказаться на отношении римских властей к иудеям.

<sup>20</sup> Подробнее об использовании термина «обращенный» в различных его еврейских эквивалентах в раввинистической литературе см. Porton, 1994.

<sup>21</sup> Различные точки зрения о статусе «обращенных» или «боящихся Бога» и их степени вовлечение в иудаизм см. Левинская, 2000, с. 94-227; Cohen, 1989, с. 13-33; Feldman, 1993, с. 342-362; Lake, 1920, с. 84-96; Wilcox, 1981, с. 102-122.

<sup>22</sup> Вероятно, иудеи считали, что в последние дни язычникам не нужно будет обрезываться, чтобы стать частью народа Божьего, «но если язычники хотят присоединиться к иудейской общине здесь и сейчас, они должны совершить обрезание» (Cohen, 1989, с. 27).

Здесь имеет смысл также упомянуть о тексте в Мф. 23:15, который часто приводится в качестве весомого доказательства в пользу активности иудейских миссионеров. Есть серьезные основания полагать, что эти слова Иисуса являются аутентичными (Jeremias, 1958, 17-18), и тогда они могут относиться не столько к евангельскому материалу<sup>23</sup>, сколько к реальному положению в дохристианской эпохе. Среди многочисленных точек зрения, которые по разному представляют существование иудейского миссионерства<sup>24</sup> и приписывают слову προσήλυτος значение «обращенный из язычников», следует выделить попытку Гудмана прочитать этот текст иначе. Он считает, что здесь осуждаются фарисеи за их рвение убедить других иудеев стать последователями их учения (Goodman, 2007, с. 99-100). Поскольку фарисеи были известны своей убежденностью в правильности своего учения и понимания Торы, они стремились привлечь в свои ряды как можно больше иудеев, считая, что делают их праведными.

Таким образом, Иисус критикует фарисеев за то, что они занимаются прозелитизмом внутри иудаизма. Гудман считает, что, несмотря на то, что к тому времени слово פרושיתים уже означало «обращенного из язычников», оно еще не вошло в широкое употребление и вполне могло употребляться в общем смысле и означать «прийти к святой жизни» (Goodman, 2007, с. 101-102). Следует отметить, что аргументы Гудмана кажутся вполне убедительными, тем более что это хорошо согласуется с ближайшим контекстом Мф. 23:15. Вряд ли Иисус стал бы критиковать фарисеев за их миссионерское рвение, пусть даже с целью сделать язычников себе подобными.

Таким образом, деятельность иудеев по обращению язычников скорее носила социальный и экономический характер, чем религиозный, и была распространена в диаспоре, так как иудеи, проживающие среди язычников, вынуждены были как-то выживать вдали от исторической родины. Палестинские же иудеи, очевидно, были настроены радикально к обращению язычников и тем более открытой миссии к ним (Деян. 22:21-22). Мы не имеем никаких свидетельств о продуманной стратегии и подготовке миссионеров.

<sup>23</sup> В этом случае этот отрывок может рассматриваться как вставка Матфея, который противопоставит остаткам фарисейской ереси внутри иудеохристианства.

<sup>24</sup> Краткий обзор точек зрения по данному вопросу см. Левинская, 2000, с. 74-76.

Случаи обращения язычников в иудаизм носили частный характер. Скорее можно говорить об открытости иудеев к привлечению в свои ряды новых адептов, что можно было бы сегодня назвать «евангелизмом присутствия». В таком случае, можем ли мы утверждать, что корни миссионерской активности первых христиан лежат в иудейском прозелитизме? Можно согласиться с Гудманом: «Истоки миссионерской активности Церкви нам следует искать где-то еще» (Goodman, 2007, с. 114).

### **1.3. Краткие выводы по первой главе**

Иудаизм, как единственная на тот момент монотеистическая религия, претерпел со времен Синайского Завета значительные изменения. Это не могло не отразиться на взаимоотношениях с окружающими народами. Если во времена патриархов зарождающийся яхвизм предвещал благословения всем народам через избранных представителей новой нации, то после Египта религиозная и политическая жизнь предполагала полное обособление народа Божьего от всех остальных племен. Но это обособление не входило в противоречие с иудейским универсализмом, поскольку всякий, кто благословлял народ ЯХВЕ и соглашался исполнять Закон, мог стать частью Завета. Изначально в народ Божий входили все, кто откликнулся на предложение вступить в Завет и соглашался исполнять Божьи заповеди. Во времена пророков все народы не рассматривались как возможные участники Завета наравне с иудеями, а их судьба относилась к эсхатологическому времени.

После Вавилонского плена универсальная религия иудаизма начинает приобретать все более четкие этнические контуры. Такие ограничения не позволяли видеть в язычниках возможных надежных адептов иудаизма. Кроме того, на протяжении всей истории иудеи были вынуждены бороться за сохранение своей идентичности. Поэтому все их усилия были направлены не на внешнюю миссию, а на внутреннюю (Мф. 23:15). Тем не менее, многие язычники были привлечены простым монотеизмом и посещали синагоги, а некоторые даже становились полными прозелитами, приняв обрезание. Но, несмотря на это, мы не можем говорить об иудаизме как о миссионерской религии, поскольку у иудеев не было никакой продуманной стратегии, а только отдельные правила для тех, кто хотел вступить в общину Завета.

## ГЛАВА 2. РАННЯЯ ЦЕРКОВЬ И МИССИЯ ЯЗЫЧНИКАМ

### 2.1. Иудейские корни христианства

Сегодня мало кто из исследователей сомневается, что христианство имеет иудейские корни, что дает право говорить о нем как об «иудеохристианстве». Все раннее христианство было иудейским, «все, что отличало их от иудеев нехристиан – это убежденность в том, что Иисус из Назарета был Мессией» (Paget, 1999, с. 742). В первоначальном виде христианство возникло как иудейское мессианское движение<sup>25</sup> и в той или иной степени сохраняло иудейские черты в течение первых трех веков. «С середины третьего века до нашей эры *весь иудаизм* может быть обозначен как «*эллинистический иудаизм*» в прямом смысле этого слова, и различие можно проводить только между грекоговорящим иудаизмом западной диаспоры и арамео/евреоговорящим иудаизмом Палестины и Вавилона» (Hengel, 1974, с. 104). Это же различие привело к спору между иерусалимскими евреями и евреями диаспоры - «эллинистами» - внутри первой христианской общины (Деян. 6:1). Подобные споры, а иногда и явную оппозицию, можно найти в книге Деяний, Евангелии от Матфея и от Иоанна, посланиях Галатам, Римлянам, Евреям, а также и в других книгах Нового Завета. Как будет показано ниже, все эти споры касались прямо или косвенно отношения христиан из евреев к вступлению язычников в общину спасаемых и отдельно к началу миссии к язычникам.

Термин «иудеохристианство»<sup>26</sup> предполагает существование и «языкохристианства», что слабо подтверждается новозаветными текстами. Рэймонд Браун справедливо замечает, что скорее стоит говорить о разных типах иудео/языческого христианства<sup>27</sup>, которые он различает по их отношению к Закону Моисееву и принципу вхождения язычников в церковь (Brown, 1983, с. 75). Действительно, уже в книге Деяний апостолов мы видим образ первой общины, возникшей в Иерусалиме и рассматривающей себя как эсхатологическую мессианскую секту внутри иудаизма (Dunn, 2009, с. 238-

<sup>25</sup> См. Hengel, 1999.

<sup>26</sup> Об определении «иудеохристианства» см. Marcus, 2006; Paget, 1999.

<sup>27</sup> Браун избирает подобную терминологию, поскольку к каждому из четырех типов примыкали и язычники, которые полностью поддерживали взгляды соответствующего типа христианства и следовали им.

239). Очевидно, они рассматривали себя как новый Израиль (Деян. 1:6), а апостолы символически дополнили свое число и именовались «двенадцать» (Деян. 1:26; 6:2; Vauckham, 1995, с. 427). Иерусалимские христиане продолжали строго соблюдать Закон (Деян. 21:20): посещали Храм (2:46; 3:1), возможно, продолжали совершать жертвоприношения (21:24), соблюдали пищевые запреты (10:14) и не общались с язычниками (10:28; 11:2). Но уже на ранней стадии развития внутри первохристианской общины можно заметить острые противоречия, которые, хотя и представлены Лукой как бытовые, но имели явно глубокие религиозные аспекты. «Эллинисты», которые упоминаются в Деян. 6:1, очевидно, были грекоговорящие христиане из иудеев, носили греческие имена и составляли достаточно большую часть иерусалимской церкви. Стефан был одним из лидеров этой группы, и его воззрения на Закон и Храм явно входили в противоречие не только с представлениями иудеев, но и со взглядами ортодоксальной части его общины. Не будем забывать, что иерусалимская община рассматривала себя как часть иудаизма. Обвинения, выдвинутые против Стефана в синедрионе, очевидно, имели под собой основания, что подтверждается его последующей речью, особенно что касается значения Храма (Деян. 7:48)<sup>28</sup>. Уже само то удивительно, что подобные мысли могли возникнуть в иудеохристианской среде в первые годы христианства. «Речь Стефана была по сути острой критикой узкого культового национализма его собратьев, верующих в Иисуса Христа» (Данн, 1999, с. 298). Таким образом, именно идеи Стефана и его единомышленников привели к гонению иерусалимской церкви со стороны властей (Scroggs, 1970, с. 198). В результате после серии гонений почти все эллинисты были вытеснены из Иерусалима (Деян. 8:4-6; 11:19-21), а в иерусалимской церкви остались приверженцы ортодоксального иудеохристианства (Данн, 1999, 300). Короткое обобщение Луки в Деян. 9:31 («Церкви же по всей Иудее, Галилее и Самарии были в покое») может указывать на то, что ортодоксальные иудеохристиане еще более утвердились в своем отождествлении с иудаизмом. Кроме того, иерусалимские власти видели реальную угрозу своим интере-

<sup>28</sup> Иную точку зрения см. Hill C. (1989). "The Jerusalem Church", in *Jewish Christianity Reconsidered: Rethinking Ancient Groups and Texts*, ed. Matt Jackson-McCabe. Minneapolis: Fortress Press, где автор утверждает, что обвинения были ложными, и считает, что в действительности в речи Стефана звучит высокая оценка Закона Моисеева, а его критика направлена не на Храм и его значение, а на самих иудеев (с. 50).

сам только в представителях этого нового течения в иудаизме<sup>29</sup>, которые высказывали позицию Стефана и не трогали иерусалимскую общину после гонения эллинистов.

Но и оставшиеся в Иерусалиме ортодоксальные иудеохристиане, по всей видимости, были не столь едины, как может показаться. По мнению Брауна, внутри иерусалимской общины были те, кто полностью соблюдал весь Закон Моисеев, требовал от новообращенных обрезываться и считал это необходимым условием для спасения во Христе (Деян. 15:1; Гал. 3:2). Они были в меньшинстве, но их влияние было весьма ощутимо<sup>30</sup>. Именно они имели некоторый успех в Галатии и Филиппах, а возможно и в других общинах (Brown, 1983, с. 77). От них, несомненно, нужно отделять движение, которое ассоциировалось с Иаковом и Петром. Его представители не принуждали уверовавших из язычников обрезываться, но, тем не менее, требовали от них соблюдения некоторых законов чистоты (Деян. 15:19, 28-29). Эти два типа иудеоязыческого христианства (если следовать терминологии Брауна), по-видимому, были характерны для палестинского христианства<sup>31</sup>. Они в большей степени ориентировались на современный им иудаизм (вероятно, раввинистический) и имели между собой гораздо больше противоречий. Хотя Лука не акцентирует на этом внимание, нам известно, что, поскольку Иаков и Петр поддержали на соборе позицию Павла, «некоторые из фарисейской ереси» должны были не согласиться с таким положением вещей и позже составить оппозицию Иакову.

Два других типа иудеоязыческого христианства гораздо более либерально подходили к вопросам обрезания и даже пищевых запретов, и в то же самое время не теряли своей еврейской идентичности. К одному можно отнести эллинистов, о которых говорилось выше, а к другому – Павла и его сторонников. Павел, по-видимому, не относился к иудеохристианам эллинистам, поскольку говорил

<sup>29</sup> Возможно, именно это направление, возникшее внутри иерусалимской общины, в конечном счете, стало проповедовать свободное от закона Евангелие (Scroggs, 1970, с. 199-200).

<sup>30</sup> Чилтон считает, что их оппозиция Павлу и Иакову именно в вопросах обрезания «сделала фарисейство риторической враждебной категорией внутри христианства, категорией, которая затем ретроспективно вошла в евангелия как образ противников Иисуса» (Chilton, 2004, с. 47).

<sup>31</sup> Браун считает, что тип иудеохристианства, ассоциировавшийся с Петром и Иаковом, доминировал в Риме, Понте, Каппадокии и некоторых провинциях Малой Азии (Brown, 1983, с. 77).

по-еврейски, никогда не высказывался против Закона<sup>32</sup> или Храма (Деян. 25:8), наоборот, он соблюдает поклонение в Храме (Деян. 24:11), совершает обряды (21:26). Он всегда подчеркивает свою еврейскую (а может, и иудейскую) идентичность (Деян. 22:3-5; 26:4-7; Рим. 9:2-5; Гал. 2:15; Флп. 3:4-5). Павел не был христианином в нашем сегодняшнем понимании этого слова, он служил Богу своих отцов и верил всему, что написано в законе и пророках (Деян. 24:14). В этом смысле ему не пришлось ни от чего отказываться (Сандерс, 2006, с. 554-555), он во всем оставался иудеем, который верил, что Иисус является Мессией, обещанным Богом, и искренне не понимал, как можно его упрекать в этом уповании. Единственное, что отличало его от остальных иудеохристиан и собственно иудеев, это отношение к язычникам, особенно миссии к ним.

Несмотря на все различия и разногласия первое христианство было действительно всецело иудейским. Поэтому в определенном смысле «некорректно говорить о христианстве как о новой религии» (Сандерс, 2006, с. 554). Таким образом, говоря «иудеохристиане», мы всегда должны подразумевать иудеев, верующих в Иисуса как в Мессию Израиля. Если такой ход мысли допустим, то первые христиане должны были полностью следовать всем нормам иудаизма, в том числе в отношении язычников и их вхождения в общество Израиля.

## 2.2. Начало миссии язычникам

Согласно повествованию Луки, официальная миссия язычникам была начата после видения Петра (Деян. 10:1-11:18), причем это не личное или спонтанное решение Петра, а прямое повеление от Бога. Несмотря на это, Лука параллельно описывает еще несколько случаев, когда Евангелие уже было проповедано язычникам и это никак не было связано с видением Петра. Первое упоминание о проповеди язычникам связано с именем Филиппа, который был представителем эллинистической ветви иерусалимской церкви. Это происходит после гонения со стороны властей на первую христианскую общину, точнее, на ту ее часть, которая не была ориентирована на строгое соблюдение Закона Моисеева

<sup>32</sup> Сандерс в работах, посвященных Павлу, убедительно доказывает, что он никогда не выступал с критикой Закона, и вообще считал, что еврею не нужно ни от чего отказываться (см. Сандерс, 2006; Sanders, 1977). «В присутствии язычников они (христиане из евреев, *примеч. автора*) должны были отбросить те аспекты Закона, которые создавали социальные барьеры» (Сандерс, 2006, с. 556).

и храмовое поклонение (Деян. 8:1)<sup>33</sup>. Проповедь в Самарии имела успех, причем Лука переводит акцент с Филиппа (инициатора миссии) на Петра и Иоанна (8:14-25) как на лидеров иерусалимской церкви. Лука не заинтересован в том, чтобы показать, что кто-то из христиан еще до видения Петра уже евангелизировал язычников (Scroggs, 1970, с. 199). Тем самым он хочет показать, что с самого начала иерусалимская церковь была причастна к миссии язычникам и взяла под контроль общины в Самарии (Dunn, 2009, с. 287). По всей видимости, Лука стремится сохранить начало миссии за эллинистами, чтобы потом проследить связь с миссией Павла (Scroggs, 1970, с. 200) и при этом не умалить авторитет иерусалимской церкви как центра христианства, ведь он намерен показать миссию апостолов от Иерусалима и «до края земли» (Деян. 1:8)<sup>34</sup>. Лука совершенно ясно дает понять, что миссия язычникам ни в коем случае не была продуктом какого-то незаконного ответвления в христианстве, но все было согласовано с Иерусалимом (Wilson, 2005, с. 241). Тем не менее Лука приводит яркий эпизод обращения первого язычника (Деян. 8:26-40). Интересно, что прозелит из Эфиопии, приехавший в Иерусалим для поклонения, услышал Евангелие не от апостолов, которые ежедневно учили в Храме (Деян. 5:12, 25, 42), а от представителя «неудобной секты». Кроме того, далее Филипп отправляется из Азота и, направляясь в Кесарию, проповедует по всем городам (очевидно, уже в основном иудеям) и основывает там общины, которые потом посетит Петр (Деян. 9:32-43). Таким образом, складывается впечатление, что апостолы считали своим долгом следить за распространением Евангелия, но мы пока не видим от них никакой инициативы и координации этой миссии.

Следующий эпизод, который также никак не связан с видением Петра, мы встречаем в Деян. 11:19-20, где говорится, что «рассеявшиеся от гонения, бывшего после Стефана, прошли до Финикии и Кипра и Антиохии, никому не проповедуя слово, кроме

<sup>33</sup> Бокхэм справедливо замечает, что Деян. 8:1-3 еще не говорит о том, что апостолы избежали гонений (Bauckham, 1995, с. 428-429, см. также Данн, 1997, с. 300). В то же самое время нельзя не учитывать тот факт, что среди рассеявшихся и начавших проповедовать в Иудее и Самарии Лука упоминает именно Филиппа, и это касается миссии язычникам.

<sup>34</sup> Выражение «до края земли» может не иметь здесь конкретной географической привязки, а показывать размах предполагаемой миссии. Тем не менее высказываются вполне конкретные предположения, но, как правило, с перспективы Павла, например Испания (Ellis, 1991). Символично также, что миссия начинается из центра иудейского мира и заканчивается в Риме – центре языческого мира.

Иудеев. Были же некоторые из них Кипряне и Киринейцы, которые, придя в Антиохию, говорили Еллинам<sup>35</sup>, благовествуя Господа Иисуса». Лука здесь также подтверждает, что Евангелие среди язычников распространяется через эллинистов, несмотря на то, что предыдущий отрывок повествует об одобрении иерусалимской церковью миссии язычникам, после того как Петр пересказал о происшедшем с ним в Кесарии<sup>36</sup>. В результате миссии эллинистов образовалась первая миссионерская церковь в Антиохии. Может показаться, что это происходит по инициативе из Иерусалима (Деян. 11:22), откуда был послан Варнава, но это фактически повторение предыдущих случаев, когда в спонтанно образовавшиеся общины посылаются апостолы, чтобы засвидетельствовать обращение язычников. Следует особо отметить, что Варнава находит и приводит туда Павла (Деян. 11:25), который был ближе по взглядам к эллинистам, чем к иерусалимским апостолам, а кроме того, не был известен церквям в Иудее (Гал. 1:22). Возможно, он уже тогда видел раскол, который намечался в первой церкви в отношении миссии язычникам. Интересно также, что Павел с Варнавой после миссионерского путешествия возвращаются в антиохийскую церковь и свидетельствуют об успехе проповеди язычникам (Деян. 14:27). Варнава не спешит в Иерусалим с докладом, что указывает на то, что образовывается новый центр христианства. Не случайно Лука отмечает, что впервые именно в Антиохии ученики стали называться христианами (Деян. 11:26).

Таким образом, мы не видим ни одного случая, когда миссия язычникам была инициирована иерусалимской церковью<sup>37</sup>. Наоборот, в повествовании Луки намечается контраст, из которого

<sup>35</sup> Некоторые исследователи считают *Ἑλλήνας* более предпочтительным, чем *Ἑλληνιστὰς* исходя из контекста, а также из-за поддержки текстуальными свидетельствами (Brown, 1983, с. 75; Scroggs, 1970, с. 199). Другие высказываются в поддержку *Ἑλληνιστὰς*, хотя согласны, что здесь это слово используется в общем смысле «люди, говорящие по-гречески», что хорошо объясняет появление *Ἑλλήνας* при переписке (Metzger, 2002, с. 342)

<sup>36</sup> Некоторые исследователи считают, что в 11:19 Лука «делает особый акцент на то, что благовестие язычникам уже было инициировано Петром и одобрена иерусалимскими апостолами» (Schnabel, 1994, с. 42). Но это вряд ли возможно, поскольку мы видим, что события в Деян. 11:19-20 происходят параллельно с эпизодом с Петром, а также далее в 11:22 говорится о том, что апостолы узнают об успехе миссии позже. Это параллельное описание, скорее, свидетельствует в пользу независимой от Иерусалима миссии эллинистов язычникам.

<sup>37</sup> Известен случай, когда сам Павел свидетельствует о том, что апостолы Иерусалима отправили его и Варнаву на миссию язычникам (Гал. 2: 9), (см. сноску далее)

мы можем сделать вывод, что Лука отражает истинное положение вещей, когда миссия язычникам продвигалась исключительно личными усилиями эллинистических христиан и Павлом. Лука фактически показывает, что видение Петра не может являться официальным началом миссии язычникам. Через это видение Бог хотел лишь изменить мышление лидеров иерусалимской церкви по отношению к язычникам. Было бы неправильно утверждать, что иерусалимская община была против приема язычников, но она была против освобождения их от обрезания и соблюдения закона Моисеева (Jeremias, 1958, с. 25). Строгое разделение на Израиль и не Израиль было большим препятствием для миссии язычникам в ранней церкви (Harrington, 2001, с. 165). Чтобы начать миссию язычникам, первые христиане должны были освободиться от этнических предубеждений и осознать себя как многоэтническую семью по образу теологического Израиля. На это указывают конкретные аспекты, которые отражены в видении Петра (Деян. 10:9-16) и истории обращения Корнилия (10:17-48).

### 2.3. Иерусалимская церковь и язычники

Несмотря на то что миссия язычникам уже имела успех и сам Петр был свидетелем этого, он не проповедовал Евангелие язычникам до эпизода с Корнилием. Он сам свидетельствует о том, что не делал этого потому, что «Иудею возбранено сообщаться или сближаться с иноплеменником» (Деян. 11:28а). Хотя Корнилий был *φοβούμενος τὸν θεὸν* (Деян. 10:2, 22), язычником, симпатизирующим иудаизму<sup>38</sup> и «одобряемый всем народом иудейским» в глазах иерусалимской общины, в том числе и в глазах Петра, он оставался тем, с кем запрещено было общаться и есть вместе<sup>39</sup> (Деян. 11:3). На основании свидетельства Петра перед домашними Корнилия (Деян. 10:28) и апостолами в Иерусалиме (Деян. 11:17; 15:9) можно заключить, что он правильно понял ви-

---

но это еще не говорит о том, что миссию язычникам инициировали они. Здесь Павел, видимо, подтверждает, что его действия согласованы с апостолами, и показывает, что у него особая миссия. Кроме того, независимо от датировки этого события (до или после Иерусалимского собора) мы знаем, что церковь в Антиохии на тот момент была уже образована и без участия апостолов.

<sup>38</sup> Более подробно о значении термина «боящихся Бога» в книге Деяния Апостолов см. Левинская, 2000.

<sup>39</sup> «Отделись от народов, и не ешь с ними; и не делай по словам их, и не будь другом их, ибо дела их нечисты и все их пути суть скверна, и мерзость, и нечистота.» (Юбил. 22:26).

дение как относящееся не только к пище, но и к людям. Таким образом, Лука дает понять, что первые христиане, так же как и все остальные иудеи, считали язычников *κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον* «скверными и нечистыми», по крайней мере, в общем иудейском смысле.

Согласно многим библейским текстам и литературе эпохи Второго Храма, иудеи должны были строго следить за соблюдением законов чистоты<sup>40</sup>. Эти законы касаются практически всех сфер жизни и предписаны Богом Израиля с одной лишь целью: отделить Свой народ от других народов (Лев 18:27-30; 20:26). Причина тому – святость Бога (Лев. 11:45; 19:2; 20:7), и поэтому любое отступление от этих законов оскверняла не только народ, но и Самого Бога (Лев. 20:3; 21:23). В результате Израиль должен был стать народом ЯХВЕ (Лев. 12:13; 20:26), избранным среди всех других народов для того, чтобы святить своего Бога. Исполнение всех этих законов должно было автоматически гарантировать народу благополучие и процветание (Лев. 26:3-13). Книга Левит в связи с этим приобретает особое значение, потому что показывает прямой доступ к Богу через святость – основное понятие в иудаизме (Harrington, 1996, с. 214). Святость, которую требует ЯХВЕ, тесно связана с понятиями целостности и чистоты<sup>41</sup>. Болезни, физические недостатки нарушали целостность человека, т.е. его святость и, как следствие, святость Бога. Невнимание к заповедям, регулирующим эти правила, делало невозможным пребывание нарушителя среди Божьего народа (Лев. 15:32), а также того, кто с ним соприкасается. Не допускалось принесение в жертву животных с физическими недостатками, а также употреблять в пищу животных, которые были объявлены нечистыми. Важность соблюдения пищевых запретов была достаточно четко и недвусмысленно сформулирована в Законе: «Не оскверняйте душ ваших каким-либо животным пресмыкающимся и не делайте себя чрез них нечистыми, чтоб быть чрез них нечистыми, ибо Я - Господь Бог ваш: освящайтесь и будьте святы, ибо Я свят» (Лев. 11:43-44).

Поэтому книга Левит стала основой для множества интерпретаций, позже вошедших в раввинистические писания, которые и были призваны отделить иудеев от всех остальных народов. Со вре-

<sup>40</sup> Более подробно о законах чистоты и их значении для иудеев см. Harrington, Hannah K. (2001) *Holiness—Rabbinic Judaism and the Graeco-Roman World*, London: Routledge; Klawans, J. (2000) *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. New York: Oxford University Press.

<sup>41</sup> Данный тезис был выдвинут в Douglas, Mary (1966) *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.

менем, особенно в периоды сильной зависимости от язычников (например, Римской империи), иудаизм преобразовал законы святости в законы чистоты. Раввинами была выстроена более подробная система чистоты, позволяющая классифицировать все сферы жизни Израиля, и теперь основным понятием в иудаизме были законы чистоты. «Быть святым означало отделить себя от всего, что может нарушить святость. Социальный мир иудаизма и его общепринятая мудрость стали все больше строиться вокруг выражения святости как отделения: чистого и нечистого, непорочного и оскверненного, священного и мирского, иудеев и язычников, праведников и грешников» (Borg, 1991, с. 86). Правила чистоты распространялись на время, место (*М. Келим* 1:6-9), людей (*М. Киддушин* 4:1; *Т. Мегилла* 2:7), пищу. Каждая из этих характеристик различалась по степени чистоты или святости<sup>42</sup>. Например, в *М. Келим* 1:6-9 мы видим, что степень святости концентрически двигается от границ Израиля до места пребывания Бога. Важно также отметить, что за пределами Израиля ничто не может быть святым или чистым. Эту же картину мы видим и в отношении представителей израильского общества. Мишна и Тосефта классифицирует всех, кто может быть членом израильского общества, по степени святости или целостности<sup>43</sup>.

В контексте данного исследования представляется важным, что все эти списки полностью исключали язычников и все, что с ними связано (Malina, 1993, с. 160, 161; Neugey, 1986, с. 95). Язычники не могли войти в общество Израиля. Эта классификация, конечно же, достаточно общая, и каждый класс или статус мог также иметь подразделение внутри себя. Например, священники, которые

<sup>42</sup> 1) Земля Израиля святее всех земель...; 2) Города, окруженные стеной (внутри Палестины) более святые ...; 3) Иерусалим более святой, чем они ...; 4) Храмовая гора более святая, чем она...; 5) Хель (внешний двор) более святой, чем она...; 6) Двор женщин более святой, чем он ...; 7) Двор израильтян более святой, чем он ...; 8) Двор священников более святой, чем он ...; 9) Пространство между Притвором и жертвенником более святое, чем он ...; 10) Гехаль (Святынище) более святой, чем оно .... Святое Святых является самым святым из всех ... (*М. Келим* 1:6-9).

<sup>43</sup> 1) Священники; 2) Левиты; 3) Израильтяне (чистокровные или законные израильтяне); 4) Незаконнорожденные дети священников; 5) Прозелиты; 6) Вольноотпущенники; 7) Незаконнорожденные; 8) Храмовые рабы; 9) Мамзеры (безотцовщины, рожденные от прелюбодеяния); 10) Подкидыши; 11) Евнухи; 12) Евнухи от рождения; 13) У кого раздавлены ятра или отрезан детородный орган (*М. Киддушин* 4:1; *Т. Мегилла* 2:7). В этом перечислении четко видна взаимосвязь святости с целостностью человеческого тела, люди с физическими недостатками понижены в их статусе в обществе до самых низов (Neugey, 1996, с. 96).

совершали непосредственное служение при Храме, стоят рангом выше остальных священников. Также среди законнорожденных израильтян могли различать более святые, например, тех, кто уделяет большее внимание изучению Торы или соблюдению ритуальной чистоты. Таким образом, степень святости человека определялась в основном по соблюдению им правил чистоты. Особенно сильно это проявлялось в Иерусалиме, поскольку там находился Храм, являющийся центром поклонения и святости. Поэтому для иерусалимских христиан, которые мыслили себя как часть иудаизма, представление о ритуальной чистоте, как о внешнем отображении святости, воспринималось как само собой разумеющееся и никак не противоречило тому, что они унаследовали от Иисуса.

Сегодня исследователи достаточно четко различают в древнем иудаизме аспекты, относящиеся к ритуальной и моральной нечистоте. К ритуальной нечистоте относятся разного рода контакты, связанные с естественными явлениями, такими как рождение, смерть, интимные отношения. Поскольку все они естественны, они не являются грехом, и в этом случае нечистота может быть устранена простым ритуальным омовением и не требует наказания или покаяния. Моральная нечистота связана с людьми, землей и священными вещами и характеризуется тремя основными грехами: идолопоклонством, инцестом и убийством (Klawans, 2000, с. 158). Этот вид нечистоты является грехом и требует наказания виновного, вплоть до истребления. От язычников никогда и не ожидалось соблюдения законов ритуальной чистоты, поэтому они не могут быть ритуально нечисты (Bauckham, 2005, с. 93, 97). Язычник, обращенный в иудаизм, хотя и соблюдает все законы ритуальной чистоты, все же остается морально нечист и является оскверненным. Бог призывает Свой народ: «Не оскверняйте себя ничем этим, ибо всем этим осквернили себя народы, которых Я прогоняю от вас» (Лев. 18:24). Язычники повсеместно ассоциируются с ханаанскими племенами, которые жили в Палестине и совершали все эти грехи, чем оскверняли эту землю. Возможно, именно поэтому в диаспоре иудеи относились более снисходительно к участию в синагогальном служении язычников, симпатизирующих иудаизму.

Общаясь с язычниками, иудеи оскверняют себя и делают себя не просто ритуально нечистыми, но морально нечистыми, что требует покаяния и наказания. Тогда становится понятным беспо-

койство Петра, когда ему предстояло посетить Корнилия: он боится оскверниться<sup>44</sup>. Но в видении ему было сказано: «Что Бог очистил (*ἐκαθάρισεν*), того ты не почитай нечистым (*κοῖνον*)» (Деян. 10:15). Лука использует глагол *κοινώω* в Деян. 21:29 как синоним *βεβηλώω* в Деян. 24:6, где в обоих текстах речь идет об осквернении Храма (Bauckham, 2005, с. 103). Но в LXX *βεβηλώω* используется как антоним *ἄγιος* (Лев. 10:10). Исходя из такого употребления *κοινώω*, можно сделать вывод, что ко времени Нового Завета оно широко использовалось в значении «неосвященный, оскверненный». Тогда сказанное в видении могло означать только одно: теперь язычники могут быть частью святого Израиля, и Петр подтверждает это, говоря, что Бог «не положил никакого различия между нами и ними, верою очистив сердца их» (Деян. 15:9). Особенно важным является то, что язычники теперь не только ритуально, но и морально чисты, поскольку Бог дал им покаяние в жизнь (Деян. 11:18), несмотря на то что они все еще остаются по своей сути язычниками, необрезанными и неподчиняющимися Торе (Bauckham, 2005, с. 115). Теперь язычники могут войти в общество Израиля как полноправные его члены, если будут соблюдать постановления, относящиеся к моральному закону. На соборе в Иерусалиме им будут предписаны к исполнению именно эти моральные законы.

Когда апостолы решали эти вопросы на соборе, мы не видим, чтобы они ссылались на авторитет Иисуса. Они ориентировались исключительно на Ветхий Завет и на опыт Пятидесятницы. Поэтому можно сделать вывод, что они еще не осознают себя до конца новой формацией (Данн, 1999, с. 270), которая позже будет руководствоваться опытом и учением Иисуса. Здесь для них по-прежнему основным авторитетом служат иудейские Писания, они еще не воспринимают слова Иисуса как новое учение. Для них Его проповедь все еще находится в рамках Священных Писаний, Он Мессия, который обещан Богом в этих древних текстах. В то же самое время апостолы вынуждены переосмысливать пророчества и осознавать себя эсхатологическим Израилем. Излияние Святого Духа в день Пятидесятницы Петр рассматривает как эсхатологическое событие (Деян. 2:17, *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις*) и далее стано-

<sup>44</sup> Не только земля за пределами Израиля считалась нечистой, но и дома язычников внутри Израиля были ритуально нечисты, и иудеи должны были избегать их посещать (*М. Охолот* 18:7).

вится свидетелем, как то же самое происходит и с язычниками, в том числе и с Корнилием. Но поскольку схождение Духа Святого произошло при непосредственном его участии, Петр на соборе упоминает это как часть исполнения пророчества Иоилы (Деян. 15:8), тем самым указывая на то, что пришло время спасения язычникам. Его слова подтверждает и Иаков, ссылаясь на пророчество Амоса (Деян. 15:16-17) как на эсхатологическое событие. Теперь язычники включены в эсхатологический народ Божий, и для этого им не нужно становиться иудеями (Bauckham, 1995, с. 456-457). Причем эта позиция ничем не отличалась от «давних чаяний о том, как в новом веке язычники (в качестве эсхатологических прозелитов) соберутся вместе с иудеями диаспоры к горе Сион для поклонения Богу (Данн, 1999, с. 270, см. также п. 1.1). В таком случае, нет необходимости начинать активную миссию среди язычников, поскольку Сам Бог уже усмотрел ее без человеческого вмешательства.

Пока апостолы пребывали в нерешительности относительно принятия язычников, Павел уже активно трудился среди них<sup>45</sup>. Но взгляды Павла на вхождение язычников в эсхатологический Израиль сильно отличались от простого иудейского прозелитизма. Это было совершенно новое представление об абсолютно равном положении язычников и евреев в христианской общине (Goodman, 1994, с. 105-106). И хотя он по-прежнему мыслил себя внутри иудаизма, его практика представлялась многим еретической, о чем свидетельствует проблема в галатийских церквях. Нет основания считать, что оппоненты Павла были миссионерами по своему назначению, а значит, не было никого, кроме него, кто считал бы необходимым проповедовать язычникам. В действительности, проблема, с которой столкнулся Павел в галатийских церквях, не говорит о том, что все иудеохристиане осознавали необходимость миссии язычникам. Более правдоподобно, что они, признав свободное обращение язычников, пытались следовать своим представлениям о вхождении их в общество Израиля и требовать от них, чтобы они становились прозелитами. Также нельзя исключать тот факт, что здесь на первый

<sup>45</sup> Миссия Павла и его взгляды на вхождение язычников в Церковь составляет отдельный предмет обсуждения и выходит за рамки данного исследования. Кроме того, мнение Павла о необходимости миссии язычникам представляется наименее проблематичным и оспариваемым, поэтому здесь имеет смысл кратко оговориться, что его миссия отличалась от того, чем были заняты иерусалимские апостолы. Единственно остается острым вопросом о том, считал ли Павел себя единственным или исключительным апостолом язычников?

план выдвинута оппозиция павловой миссии и его апостольскому авторитету. Таким образом, Послание к Галатам свидетельствует лишь о существовании внутри раннего христианства различных групп, которые, возможно, находились в оппозиции друг к другу в вопросах вхождения язычников в эсхатологическую общину спасаемых.

Петр, говоря о том, что Бог избрал его, чтобы из его уст язычники услышали Евангелие и уверовали (Деян. 15:7), очевидно, имеет в виду случай с Корнилием. Но на тот момент, как нам известно, язычникам уже было проповедано Евангелие. Первыми открыли миссию язычникам эллинисты во главе с Филиппом. Эта миссия имела успех в Самарии, Финикии и Антиохии (8:4-8, 25; 11:19-21). Можно предположить, что действия эллинистов были спонтанными и не носили целенаправленный характер. Также из утверждения Петра видно, что иерусалимская церковь никогда до этого времени не санкционировала миссию язычникам<sup>46</sup>. Она не была официально открыта иерусалимской церковью и на соборе в Иерусалиме. Здесь, как видно, решался вопрос, как поступать с теми язычниками, которые уже стали христианами. Несмотря на то что миссия язычникам в неявной форме была уже начата христианами из эллинистов, решающее слово оставалось за иерусалимской церковью. Видимо, церкви, основанные эллинистами, все же подчинялись авторитету иерусалимской общины, хотя и действовали обособленно. Таким образом, именно активная миссия язычникам (возможно, именно в том виде, в котором она звучала у Павла) привела к тому, что все больше язычников становились членами христианских общин и иудеохристианству «все труднее и труднее было отождествлять себя в глазах обычных иудеев как иудейское движение» (Alexander, 1992, с. 23). Возможно, опасаясь этого, иерусалимская церковь была в нерешительности относительно начала миссии язычникам.

#### **2.4. Краткие выводы по второй главе**

Цель первых иудеохристиан состояла в том, чтобы обратить Израиль, поэтому все их действия были направлены на то, чтобы все иудеи поверили в Иисуса как в Мессию Израиля, что фактиче-

<sup>46</sup> В связи с этим интересно замечание Евсевия о том, что апостолы стали выполнять великое поручение Мф. 28:19-20, когда вынуждены были покинуть Иерусалим или после смерти Иакова Праведного, или в результате войны (Евсевий, *ЦИ* 3.5.2), т.е. до того момента они не считали нужным делать это.

---

ски было внутрисектантским делом, по примеру привлечения фари-сеями в свои ряды новых сторонников. По сути дела, христианство (правильнее было бы назвать его «учением Иисуса из Назарета») возникло как секта внутри иудаизма и не собиралось становиться новой религией. Этого не требовал и Иисус, который тоже видел Своей целью обращение Израиля в веру пророков. Поэтому «отказ от Израиля означал бы предательство дела Иисуса» (Бош, 1997, с. 51). Нужно также четко понимать, что перед первыми последователями Иисуса вообще не стоял вопрос о спасении по вере или по закону. Вера в Иисуса, как в посланного Богом Мессию, нисколько не ставила под сомнение Закон, как основу жизни израильского общества. «Согласно идеологии Израиля, Божий Мессия придет к Божьему народу, чтобы трансформировать израильское общество с помощью Божьей системы чистоты. Принять Иисуса как Мессию без этой системы чистоты означало растоптать Божью волю и отвергнуть установленный Богом порядок во взаимоотношениях патрон-клиент» (Malina, 1993, с. 172). Поэтому первые христиане и не думали отказываться от ритуальной практики Закона, пока их не вынудили к этому язычники, которые стали приходить к вере в Иисуса уже не как иудейского Мессию, а как в Господа, Спасителя мира. Этот массовый, по сравнению с тем, как это происходило в рамках иудаизма эпохи Второго Храма, приход язычников в Церковь поставил острый вопрос о необходимости соблюдения ими иудейской практики и в первую очередь обрезания и правил ритуальной чистоты. Все это делало христианство универсальной религией и все больше отдаляло от восприятия ее как секты внутри иудаизма.

Кроме того, первые христиане не имели четкого представления о необходимости миссии язычникам и ожидали, что язычники смогут обрести спасение в конце времени при непосредственном Божьем вмешательстве. Это представление они унаследовали из иудаизма. Никто из апостолов не ссылается на слова Иисуса, для них по-прежнему, как и для их Учителя, авторитетом для проповеди является Ветхий Завет. Единственный, кто имеет четкую позицию по вопросу миссии язычникам, это Павел, который ссылается не на допасхальную традицию, а на личный опыт встречи с воскресшим Иисусом. Можно предположить, что отсутствие представления о начале миссии язычникам было следствием того, что Иисус не оставил на этот счет четких указаний.

## ГЛАВА 3. ИИСУС И МИССИЯ ЯЗЫЧНИКАМ

### 3.1. Постановка проблемы

Христианство, возникшее как сектантское движение в рамках иудаизма, приобрело вес и получило настоящий размах только тогда, когда перешло на территорию язычников. Поэтому возникает существенный вопрос: является ли такое развитие христианства, как миссионерской во всех отношениях религии, следствием исторического или социального процесса, или в этом целиком и полностью заслуга Иисуса как основателя этого движения? Если Иисус является «первым миссионером»<sup>47</sup>, то был ли Он также инициатором миссии язычникам? Если да, то что в евангельском материале указывает на это? В связи с этим Берд (Bird) абсолютно четко очертил круг проблем, обращая внимание на то, что даже «поверхностное прочтение книги Деяния и корпуса Павла показывает, что миссия язычникам возникла не из учения Иисуса, а в результате опыта излияния Святого Духа и прочтения Септуагинты в свете веры в то, что в смерти и воскресении Христа наступил эсхатон» (Bird, 2007, с. 4). Действительно, в повествовании евангелистов не так много фактов общения Иисуса с язычниками, и можно говорить только о единичных случаях<sup>48</sup>. Скорее всего, такое положение вещей соответствовало действительности. Вряд ли евангелисты опустили бы другие случаи, связанные с язычниками, если бы они имели место в земном служении Иисуса. Это было бы важно для них, поскольку это напрямую оправдывало бы миссию первой церкви язычникам. Тем не менее, для одних исследователей сегодня эти немногие высказывания и действия Иисуса в отношении язычников служат доказательством, что именно Он инициировал миссию язычникам<sup>49</sup>, а

<sup>47</sup> Таким образом высказывается Хенгель, указывая на то, что христианская миссия, как таковая, обязана именно опыту и учению Самого Иисуса (по Бош, 1997, с. 38). Следует отметить, что обычно исследователи (Бош, Schnabel), усматривающие корни миссионерской деятельности Церкви в земном служении Иисуса, под миссией подразумевают именно проповедь язычникам. Сам Хенгель, представляя Иисуса как миссионера, не утверждал, что при этом миссию язычникам инициировал Сам Иисус. Таким образом, представляется важным различать миссию Иисуса и миссию первой церкви язычникам, поскольку, как мы увидим, у нас не так много прямых свидетельств того, что под миссией Иисус подразумевал именно миссию язычникам, а Его встречи с неюдеями были редкими, и в них не видно никакой системы или стратегии.

<sup>48</sup> Сандерс же полагает, что у нас вообще нет надежных свидетельств, которые бы указали нам на то, как представлял Иисус вхождение язычников в Царство Божье. Все имеющиеся у нас свидетельства, относятся к более позднему времени, когда миссия среди язычников была начата, а поэтому не могут быть объективными (Sanders, 1985, с. 220).

<sup>49</sup> Идею, согласно которой Иисус, в той или иной степени, (см. сноску далее)

для других – наоборот<sup>50</sup>. Шнабель (Schnabel) удачно представляет различные вариации внутри этих полярных мнений<sup>51</sup>, где можно заметить одну важную деталь: большинство точек зрения сводится к тому, что миссия язычникам не была начата во время земного служения Иисуса. В таком случае логично предположить, что Он должен был дать четкие указания апостолам относительно такой миссии.

### 3.2. Встречи Иисуса с язычниками

Из всех возможных случаев встречи Иисуса с язычниками, представленных в синоптической традиции<sup>52</sup>, только два несут уникальный характер и описывают Его непосредственное общение с этой группой (Мф. 8:5-13/Лук. 7:1-10, также Лук. 13:28-30 и Мк. 7:24-30/Мф. 15:21-28). Обе логики Мф. 8:11/Лук. 13:28 и Мф. 15:24 проясняют отношение Иисуса к спасению язычников и, по мнению большинства исследователей, являются очень древними и аутентичными (см. Иеремиас, 1999, с. 269-230, Jeremias, 1958, с. 26; Wilson, 2005, с. 3)<sup>53</sup>. При оценке аутентичности некоторых вы-

---

инициировал миссию язычникам, высказывают Бош, 1997; Bird, 2007; Schnabel, 1994.

<sup>50</sup> Противоположную точку зрения отстаивают Райт, 2004; Jeremias, 1958; Sanders, 1985.

<sup>51</sup> «Иисус не санкционировал миссию язычникам. Существуют, по меньшей мере, три варианта этой точки зрения. 1) Иисус принципиально запрещал своим ученикам заниматься миссией среди язычников; язычники будут введены в царство Божие собственными усилиями Бога в последние дни в качестве исполнения пророчеств о приходе народов к Сиону. 2) Иисус намеренно ограничивал свое служение Израилем, не желая, чтобы его ученики свидетельствовали неуверенно; концепция активной миссии язычникам происходит от эллинистических иудеохристиан в Иерусалиме и от Павла. 3) Более осторожная версия в этом подходе заключается в том, что Иисус никак не показывал свое отношение к язычникам, и Царство Божье, согласно Его представлению, заключалось в восстановлении Израиля.

Миссия язычникам, в той или иной степени, была начата Иисусом. 1) Одна точка зрения заключается в том, что Иисус ограничивал Свое земное служение Израилем и в то же самое время предвидел будущее включение язычников в Царство Божье, связанное с воскресением, а также, что Великое Поручение станет отправной точкой в универсальной миссии учеников. 2) Согласно другой точке зрения, целью Иисуса был исключительно Израиль, чтобы встречи с язычниками казались случайными и чтобы не было ясных доказательств того, что Он выступал за будущее включение язычников. При этом служение Иисуса и некоторые Его высказывания открывали перспективу, которая логически привела к ранней христианской миссии язычникам. 3) Третья точка зрения, что Иисус сам сознательно вовлекался в общение с язычниками и мог таким образом рассматриваться как первый миссионер язычникам» (Schnabel, 1994, с. 38-39).

<sup>52</sup> В данной работе представляется важным не обращаться к четвертому Евангелию, поскольку оно было написано, когда уже произошло разделение пути синагоги и церкви, и, кроме того, оно гораздо более теологически продумано, что не умаляет его исторического значения, в частности, в описании случаев общения Иисуса с язычниками.

<sup>53</sup> См. Wilson, 2005, с. 14-16, где автор рассматривает аргументы за и против аутентичности Мф. 15:24 (а также подобного высказывания в Мф. 10:5-6).

сказываний Иисуса относительно язычников нужно принимать во внимание тот факт, что они могли быть произнесены Иисусом при других обстоятельствах, а позже евангелисты поместили их в данный контекст. Вряд ли евангелисты включили бы в свои повествования слова Иисуса о миссии, ограниченной только Израилем, в то время когда миссия язычникам была объективной реальностью<sup>54</sup>. В любом случае если аутентичность некоторых высказываний Иисуса ставится под сомнение, то это может касаться исключительно *ipsissima vox Jesu*, но не самого отношения Иисуса к миссии язычникам. Следует согласиться с Уилсоном (Wilson), что даже наличие семитизмов или арамейской традиции в высказываниях не всегда говорит об их подлинности, потому что они вполне могут относиться к палестинской общине или просто к церкви, в которой говорили по-арамейски (Wilson, 2005, с. 3). Таким образом, следует полагать, что высказывания Иисуса о миссии исключительно Израилю следует скорее принимать как аутентичные.

Оба эпизода встречи Иисуса с язычниками (с римским сотником и женщиной сирофиникиянкой) имеют схожие черты. Иисус отказывает в помощи этим людям<sup>55</sup>, однако после свидетельства их веры отвечает на просьбу. В настойчивой просьбе Иисус усматривает веру, которую Он ожидает увидеть в Израиле (Мф. 8:10). Для Иисуса эта вера символизирует готовность язычников признать первенство Израиля и увидеть в Нем, как представителе этого народа, надежду на спасение. Следует отметить, что слова «Я послан только к погибшим овцам Израиля» (Мф. 15:24) обращены к ученикам. Таким образом, язычница не слышала этих слов, что указывает на то, что этот диалог с учениками не является центральным в этом рассказе, что объясняет его отсутствие у Марка в параллельном отрывке Мк. 7:24-30. Если эти слова (или сама идея) принадлежат Иисусу, то в лице учеников они обращены ко всему народу, что явно указывает на намерение Иисуса ограничиться в своей земной миссии служению Израилю. Иисус также, посылая учеников на

<sup>54</sup> См. некоторые редакционные замечания в пользу аутентичности слов Иисуса о приоритете служения Израилю в Jeremias, 1958, с. 26-28. Противоположную точку зрения см. Sanders, 1985, с. 220.

<sup>55</sup> Иеремиас предлагает читать Мф. 5:7 как вопрос, «означающий отклонение просьбы: “Я должен прийти (читай: к нечистому язычнику в дом) и лечить его (твоего слугу)?” Иисус никоим образом не проявляет готовности прийти; напротив, он отказывает в помощи» (Иеремиас, 1999, 186).

проповедь, запрещает им проповедовать язычникам и самарянам, а только израильтянам (Мф. 10:5-6). Иеремияс объясняет это тем, что «миссии к язычникам он не ждал; напротив, он ожидал паломничества народов к Сиону (Мф. 8:11 сл. пар. Лук 13:28 сл.)» (Иеремияс, 1999, с. 155)<sup>56</sup>. Действительно, если не фокусировать внимание на миссии язычникам в собственном смысле, тогда не будет проблем с пониманием слов Иисуса относительно ограничения служения Израилю. Эти высказывания подтверждают, в большей степени, приоритет Израиля в плане спасения человечества, но не отказ язычникам в участии в нем.

Иисус иногда вынужденно проходил через территорию язычников. Он отправляется в так называемое «северное путешествие» в пределы Тира и Сидона (Мк. 7:4), оттуда идет к морю Галилейскому через пределы Десятиградия (Мк. 7:31), также территории язычников<sup>57</sup>. Очевидно, исцеление и умножение хлебов происходит на языческом побережье (Мк. 7:32–8:10), так как потом Иисус с учениками переправляется в пределы Далмануфские (пар. Мф. 15:39 «Магаданские»). Иисус изгоняет бесов (Мк. 5:1-20 и пар.) также в Десятиградии, при этом в тексте нет четкого указания на то, что одержимый был язычником (Bird, 2007, с. 112). Эта история расположена в контексте нарушения Иисусом социальных и ритуальных барьеров. После изгнания бесов к Иисусу прикасается нечистая женщина (Мк. 5:25-30), а затем Он входит в дом, где лежит мертвое тело, и дотрагивается до него (Мк. 5:38-41). Упоминание в тексте жилища одержимого, нечистого (*ἀκάθαρτος*) духа и свиней (нечистых животных) указывает на то, что эту историю нужно рассматривать в контексте ритуальной чистоты (Borg, 1998, с. 148; Gundry, 1993, с. 248) и подтверждения власти Иисуса над миром духов. То, что Иисус находился на чужой территории, только усиливает социальные аргументы<sup>58</sup>, но не является в данном контексте самостоятельной единицей, подтверждающей общение

<sup>56</sup> Следует отметить, что Иеремияс часто приводит эти две логики вместе, потому что они составляют для него единый аргумент, что Иисус ограничивал свою миссию Израилем, потому что ожидал прихода язычников в конце времен.

<sup>57</sup> «Если Он посещал области, прилегающие к Галилее, согласно Марку и Матфею, тогда Его контакты с язычниками были еще более вероятными» (Chancey, 2006, с. 179). При упоминании самой Галилеи, как «языческой» (Мф. 4:15), следует понимать, что она была окружена язычниками (Bird, 2007, с. 102).

<sup>58</sup> «Изгнание Иисусом из него бесов реабилитирует его так, что его находят “одетым и в здравом уме”, и он вновь помещен в социально нормальную среду» (Neugey, 1986, с. 112).

Иисуса с язычниками.

К Иисусу приходит много народа с языческих территорий, возможно, часть из них и были неиудеями (Мф. 4:24, 15:30; Мк. 3:8, 7:32)<sup>59</sup>. В то же самое время эти территории были сопредельными с Галилеей, и там проживали также и евреи<sup>60</sup>, поэтому, кроме случаев, когда евангелисты уточняют, что Иисус встречался именно с язычниками, мы не можем быть уверены, что эти встречи были настолько частыми. Все эти встречи были случайными и, за исключением редакции Марка, не указывают на продолжительное нахождение Иисуса на языческой территории, что может быть воспринято как миссия язычникам (Schnabel, 1994, с. 46-47) и, скорее всего, просто указывают на то, что такие встречи имели место в служении Иисуса (Bird, 2007, с. 103). Кроме того, встречи, или даже служение Иисуса язычникам, можно рассматривать в контексте Его проповеди всем «грешникам» (ср. Лук. 6:32-33 и Мф. 5:46-47), кто ощущает нужду в покаянии.

Из этих примеров видно, что Иисус исцелял язычников и, возможно, даже проповедовал им, но никогда не был инициатором этих встреч. В Мк. 7:24 Он не хотел, чтобы кто-нибудь знал о Его присутствии на языческой территории, Он не входит в дома язычников (Мф. 8:5-13; Лук. 7:1-10; М. *Охолот* 18:7). В Лук. 7:4 иудейским старейшинам пришлось упрашивать Иисуса прийти к римскому сотнику, который был, возможно, из *φοβούμενοι τὸν θεόν* (боящихся Бога). То, что Иисус не стремился вступать в контакт с язычниками, вряд ли можно объяснить Его желанием соблюдать религиозные запреты и стремлением поддержать Свой имидж, так как Своими действиями Иисус уже рушил некоторые существующие на тот момент культурные и религиозные барьеры, исцеляя ритуально нечистых (например, прокаженных) и общаясь с мытарями и грешниками. Таким образом, встречи Иисуса с язычниками носили случайный характер. Посещение Иисусом языческих территорий было обусловлено желанием укрыться от толпы или от религиозных властей. Иисус не ставил цель проповедовать там, но

<sup>59</sup> Как справедливо замечает Чансей, синаптики нигде явно не уточняют, что множество народа, приходящего к Иисусу с соседних территорий, были неиудеями (Chancey, 2006, с. 179).

<sup>60</sup> Область Тира и Сидона «когда-то была территорией израильского царства, и сообщения Талмуда о границах тех частей Палестины с израильским населением подтверждает, что ко времени Иисуса они были заселены преимущественно потомками северных израильских племен» (Jeremias, 1958, с. 36).

отвечал на просьбы язычников, если они видели в нем израильского Мессию, способного принести Божье благословение другим народам. А для первых читателей это была возможность увидеть в Иисусе исполнение Божьих обетований для язычников, данных через пророков.

### 3.3. Высказывания Иисуса относительно язычников

В своей проповеди Иисус не мог не касаться вопроса участия язычников в великом плане Бога. Несмотря на то что Его проповедь, как и ветхозаветных пророков, была нацелена на Израиль, Иисус (опять же подобно всем пророкам) включает все народы в этот план<sup>61</sup>. Все народы будут спасены через Израиль. Иисус призывает Израиль быть солью и светом для всех остальных народов (Мф. 5:13-16)<sup>62</sup>. Город на горе (очевидно, Иерусалим) призван привлечь к себе паломничество народов (Райт, 2004, с. 264, Caird, 1994, с. 397)<sup>63</sup>. Свет, который будет исходить от Израиля, должен светить не сам себе, а другим народам (Ис. 42:6; 49:6; 60:3). Храм должен стать домом молитвы для всех народов (Мк. 11:17) и центром мировой религии, а не «пристанищем националистов» (Caird, 1994, с. 396). Здесь мы видим, что Иисус придерживается в строгой традиции высказываний пророков. Первенство Израиля означает не что иное, как его богоизбранность. Бог благословит Израиль, а значит, как следствие, все остальные народы (Райт, 2004, с. 283). «Израиль инструмент Бога, посредством которого Он будет благословлять народы мира» (Bird, 2007, с. 127). В то же самое время богоизбранность не говорит о гарантированном спасении Израиля, «многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном, а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю» (Мф. 8:11-12/Лук. 13:28-30)<sup>64</sup>. Здесь ясно, что под «многими» следует понимать язычников, а под «сынами царства» - иудеев (Иеремияс, 1999, с. 186-187; Wilson, 2005, с. 3)<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> «Будет достаточным сказать, что Иисус, кажется, не предпринимал никаких попыток к включению язычников в Царство, хотя Он мог ожидать их включение в последнее время» (Sanders, 1985, с. 68).

<sup>62</sup> Шнабель использует эту ссылку, как обращенную к последователям Иисуса, чтобы указать на их универсальную миссию (Schnabel, 1994, с. 55).

<sup>63</sup> Ис. 2:2-3; Мих. 4:1; 7:12; Зах. 2:11; 14:16.

<sup>64</sup> См. Bird, 2007, с. 83-94, где автор считает, что эта логия не указывает напрямую на приход язычников, но на иудеев диаспоры и в качестве отголоска – на восстановление Израиля и, как следствие, на спасение язычников.

<sup>65</sup> Есть точка зрения, согласно которой под «многими» (см. сноску далее)

Царство может быть отнято от них и дано другим народам (Мф. 21:42-43), подобно тому как виноградник будет отдан другим виноградарям (Мф. 21:41 пар.). Возможно, именно в этом ключе нужно понимать притчу о брачном пире (Мф. 22:1-14)<sup>66</sup>. На пир приходят аутсайдеры, среди которых не только грешники, но, возможно, и язычники (Schnabel, 1994, с. 55-56). Здесь, как и в Мф. 8:11-12/ Лук. 13:28-30, можно усмотреть аллюзию на мессианскую трапезу в последние дни, где особое место отведено язычникам: «И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу... и уничтожит на горе сей покрывало, покрывающее все народы, покрывало, лежащее на всех племенах» (Ис. 25:6-7, Borg, 1998, с. 267). В подтверждение эсхатологических событий Иисус совершает второе умножение хлебов, находясь на языческой территории (Мк. 8:1-10). Эти мессианские символы могут означать только одно: Иисус включает в Царство Божье и язычников. Несмотря на то что все пророки возвещали участие язычников в спасении наравне с Израилем, современники Иисуса не могли смириться с этой мыслью, потому что это входило в противоречие с практикой отделения от язычников.

Иисус в какой-то мере соглашается с общей неприязнью иудеев к язычникам, когда обличает язычников (Мф. 5:47; 6:7, 18:17) или не реагирует на крики хананеянки (Мф. 15:22). В то же самое время Иисус достаточно хорошо отзывался о язычниках, часто ставя их в пример евреям<sup>67</sup>. Иисус говорит, что если бы Он был послан к Тиру и Сидону и там явил все знамения (Мф. 11:21/ Лук. 10:13), то они покаяться бы, подобно тому как покаяться жители Ниневии от проповеди Ионы (Мф. 12:41/ Лук. 11:32). Но Иисус послан не к ним, а к «погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 15:24). Поэтому язычники окажутся в более выгодном положении в дни суда, чем Израиль, потому что он не покался. Покаяние же язычников послужит в осуждение Израилю (Мф. 12:41-42/ Лук. 11:31-32)<sup>68</sup>. Но Иисус не находит веры в Израиле. Как во времена пророков народ следует понимать иудеев диаспору (Sanders, 1985, с. 219-220; см. также Пс. 106:3; Ис. 43:5; Вар. 5:5; Пс. Сол. 11:3-7). Но контекст встречи Иисуса с язычником требует более полярного значения, кроме того ничто в проповеди Иисуса не указывает на то, что Он как-то разделял иудеев на палестинских и диаспору.

<sup>66</sup> Лука помещает эту притчу в совершенно иной контекст, что указывает больше на социальные проблемы, чем эсхатологические.

<sup>67</sup> Мф. 8:10-11, 11:21-22; Лук. 10:33-36, 17:15-16.

<sup>68</sup> Павел развивает эту идею в Рим. 11:7-12. Если отступление Израиля привело к спасению язычников, то к чему может привести восстановление Израиля.

не проявлял веры и не хотел покаяться в грехах, так и сейчас. Подобно тому как Илия был послан помочь только вдове из Сарепты, в то время как все израильское царство страдало от голода, а Елисей очистил только Неемана, хотя много было прокаженных и среди евреев (Лук. 4:25-27)<sup>69</sup>, язычники больше расположены к Евангелию, чем в отечестве Иисуса. Только самарянин вернулся и воздал славу Богу за очищение от проказы (Лук. 17:11-17), хотя исцелились все десять<sup>70</sup>. Здесь Иисус указывает не столько на спасение язычников, сколько на необходимость Израилю покаяться. Целью положительного взгляда на язычников является обличение Израиля. Эти слова были обращены к Израилю, потому что Иисус рассматривал настоящий кризис как кризис именно Израиля, а не всего человечества (Borg, 1998, с. 230). В первую очередь Его беспокоило положение Израиля: во-первых, потому что он избранник Бога, а во-вторых, от него зависит судьба народов: «Ты раб Мой, Израиль ... мало то, что Ты будешь рабом Моим для восстановления колен Иаковлевых и для возвращения остатков Израиля, но Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (Ис. 49:3, 6). Без восстановления Израиля не будет спасения человечеству. Поэтому «ни Иисус, ни раннее христианское движение не обращались к язычникам, потому что если Израиль откликнется, то язычники будут включены» (Borg, 1998, с. 230). В этом смысле Иисус и первые христиане находились в строгой традиции ветхозаветных пророков.

Какова роль самого Иисуса в этом спасении? В то время как народ видит в Иисусе Илию, Мессию, пророка (Мк. 8:27-29 пар.), «сына Давидова», (Мф. 22:41-45 пар., Мк. 10:47), Сам Иисус использует по отношению к Себе титул «Сын Человеческий», явную аллюзию на Дан. 7:13<sup>71</sup>, где ему «дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его - владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не раз-

<sup>69</sup> Не случайно Иисус приводит эти примеры, поскольку голод во время Илии был следствием богоотступничества Израиля (Втор. 28:16-18, 23-24), а проказа также указывала на грехи (Лев. 14:19-20).

<sup>70</sup> Иеремияс замечает, что при всей своей заинтересованности в том, чтобы показать миссию Иисуса язычникам, Лука верен своим источникам и приводит только случай с римским сотником и благодарным самарянином, а не пытается создавать конкретные примеры активности Иисуса среди язычников (Jeremias, 1958, с. 34).

<sup>71</sup> Примеры других аллюзий в позднем иудаизме на власть «Сына Человеческого» над всеми народами см. 1 Енох 48:5; 62:9. О значении титула «Сын Человеческий» в иудаизме и евангельской традиции см. Иеремияс, 1999, с. 281-300.

рушится». Хотя в псевдоэпиграфах Сын Человеческий и карает язычников, тем не менее Он устанавливает мировой порядок, где все народы поклоняются единому Господу. В книгах Еноха и 3 Ездры Сын Человеческий имеет все атрибуты Раба ЯХВЕ<sup>72</sup> (Иеремияс, 1999, с. 295-296). Примечательно, что Иисус в предсказаниях Своих страданий сочетает титул Раба ЯХВЕ с титулом Сын Человеческий, делая этот образ если не до конца понятным, то, по крайней мере, знакомым современникам. Особенно это заметно в Лук 17:22-25, где возведение о грядущем дне Сына Человеческого завершаются словами: «но прежде надлежит Ему много пострадать и быть отверженному родом сим» (ст. 25). Таким образом, смысл высказываний Иисуса о Своих страданиях заключается в принятии на Себя пророчеств о Рабе Господнем, представляющем Израиль, который не исполнил своей миссии светить всем народам (Райт, 2004, с. 547). «Многие евреи верили (во многом на основании Ис. 40-55), что продолжающееся израильское страдание входит в Божий Промысел и что страданию этому суждено закончиться, после чего гнев Божий падет на языческие народы, угнетавшие Израиль, а также, возможно, и на евреев-отступников» (Райт, 2004, с. 536). Иисус же, наоборот, отказывается от мщения (Лук. 4:18-19) и, следовательно, отказывает Израилю в возмездии за их мученичество. В то же самое время Иисус берет на Себя все страдания – мученическую миссию Израиля – и восстанавливает Израиль, неся грехи народа на Себе. Хотя общая картина кажется приемлемой для Его современников, многие детали кажутся странными. Мессия должен победить язычников, а вместо этого Иисус собирается погибнуть от их руки<sup>73</sup> и «*проиграть* битву от лица Израиля» (Райт, 2004, с. 537). Миссия Иисуса заключалась не в проповеди или не столько в проповеди, сколько в действии. «Иисус пришел в Иерусалим не просто проповедовать, но умереть» (Райт, 2004, с. 552). Смерть и последующее воскресение вело к восстановлению истинного Израиля и спасению всех народов через него. Это была в чистом виде национальная идея (именно так ее поняли ученики, Деян. 1:6), которая могла объединить ветхозаветные пророчества и эсхатологические ожидания Его современников.

<sup>72</sup> Мк. 8:31; 9:30-31; 10:33-34 и пар.

<sup>73</sup> Мк. 10:33; Мф. 20:19; Лук. 18:32.

Открытая миссия язычникам не укладывалась в национальную идею восстановления Израиля. Если бы Иисус открыто говорил о миссии язычникам подобно Павлу, то за Ним последовало бы гораздо меньше народа. Поэтому Иисус не готовил учеников к миссии язычникам целенаправленно. Осознание, что нужно проповедовать язычникам, должно было прийти позже, когда они сами будут искать спасения, что свидетельствует о наступлении эсхатона. Иными словами, не миссия язычникам приблизит эсхатологические свершения, а эсхатон должен быть сигналом к действию, что полностью соответствует традиции пророков. Исполнение пророчества Иоилия в Деян. 2:16-21 из национальной идеи перерастает в универсальную только потому, что язычники, как и иудеи, получают Духа Святого (Деян. 10:47; 11:17).

Принятие эсхатологического аспекта проповеди Иисуса помогает понять Его высказывания относительно необходимости нести Евангелие всем народам (Мк. 10:13; Мф. 24:14). Аутентичность этих слов является предметом широкой дискуссии, главным образом из-за того, что Мк. 13 воспринимается многими как «один из еврейских апокалипсов, который в модифицированном и расширенном виде был вложен в уста Иисуса первохристианской Церковью» (Иеремияс, 1999, с. 146)<sup>74</sup>. Райт убедительно доказывает, что «нет ни малейшей необходимости видеть в Мк. 13 раннехристианский апокалипсис, который Иисус не говорил, да и говорить не мог» (Райт, 2004, с. 309), поэтому нет нужды «спасать» Иисуса от апокалиптики. Действительно, содержание речи Иисуса на Елеонской горе находится в строгом соответствии с ветхозаветными образами и нисколько не расходится с остальным провозвестием Иисуса. Как мы видели выше, темы страдания, покаяния и суда – все это составляло основу проповеди Иисуса. Иеремияс не исключает того, что отдельные логики из Мк. 13 содержат подлинный материал, поскольку в них возвещается гибель Иерусалиму, а не язычникам (Иеремияс, 1999, с. 147-148, см. также Райт, 2004, с. 310-317). Что касается конкретно логики Мк. 13:10: «И во всех народах прежде должно быть

<sup>74</sup> В последние десятилетия так называемый «малый апокалипсис» в Мк. 13 связывают с иудейским восстанием и описание падения Иерусалима у Иосифа Флавия, что позволяет ученым датировать Евангелие от Марка после 70 года. См. дискуссию в Райт, 2004, с. 309-328, Crossley, 2004, с. 29-43. «Все образы Мк. 13 взяты не из описания реальных битв и осад, а из библейских предсказаний о катастрофическом суде над тем или иным городом» (Райт, 2004, с. 310).

проповедано Евангелие», – то за ней, хотя и не в той форме как у Марка, но стоят истинные слова Иисуса и указывают на то, что Он включал язычников в Царство Божие, но в последние времена<sup>75</sup>. Но эсхатон уже в какой-то степени наступил с приходом Иисуса, что не до конца осознавали апостолы и поэтому интерпретировали эти слова Иисуса о миссии язычникам, как о будущем событии<sup>76</sup>. Иисус действительно ограничивал Свою миссию Израилем, но предвещал миссию язычникам в последние времена, которые наступят после Его смерти и воскресения.

Именно в этом же ключе нужно рассматривать и Великое Поручение (Мф. 28:19-20). Иисус говорит о том, что теперь Ему «дана вся власть на небе и на земле» (Мф. 28:18). Другими словами, Сын Человеческий теперь вступает в Свои права (Иеримиас, 1999, с. 335) и потому Царство Божие уже наступило. Пришло время приглашать все народы и обучать их заповедям (Торе?). Фактически Иисус заявляет о том, что Его земное служение Израилю заканчивается и наступает время уже Его ученикам идти к язычникам. Но если Иисус высказывался настолько ясно, почему тогда апостолы не спешили выполнять возложенную на них миссию? Вероятно, они рассматривали все высказывания Иисуса относительно миссии язычникам как условие вхождения язычников в новую общину Израиля, но не миссию к ним. Именно поэтому главным вопросом в первой церкви было не начало миссии язычникам, а то, как теперь язычники могут стать членами иудейской общины (Wilson, 2005, с. 27). Возможно, как и в случае с Мк. 13:10, Великое Поручение было интерпретировано в окончательной форме уже позже.

Таким образом, у нас нет достаточных свидетельств того, что Иисус в явной форме высказывался относительно миссии язычникам, по крайней мере, во время Своего земного служения. Все Его высказывания о будущем язычников были восприняты апостолами как возвешение прихода язычников в конце времени в соответствии

<sup>75</sup> Иеримиас видит здесь указание на то, что Иисус предсказывал провозглашение миссии язычникам в конце времени, но не человеческими усилиями, а как акт непосредственного ангельского возвешения подобно Откр. 14:6 (Jeremias, 1958, с. 23). «И увидел я другого Ангела, летящего посредине неба, который имел вечное Евангелие, чтобы благовествовать живущим на земле и всякому племени и колону, и языку и народу».

<sup>76</sup> Возможно, в той форме, как представлена эта логия в Мк. 13, действительно усматривается попытка объяснить отложенную парусию Иисуса (Wilson, 2005, с. 27).

с ветхозаветными ожиданиями, но отложенная парусия и массовое обращение язычников побудило их пересмотреть слова Иисуса. Эллинисты же восприняли слова Иисуса о разрушении Храма именно в эсхатологическом смысле. Судя по обвинению, выдвинутому против Стефана (Деян. 6:14), они (если считать, что Стефан выражал точку зрения большинства из эллинистов) считали смерть Иисуса прообразом разрушения Храма, а Его воскресение – прообразом восстановления нового Израиля (Ин. 2:19-22). Таким образом, смерть и воскресение для них явились признаком наступления нового века и временем вхождения язычников в Царство Божие.

### **3.4. Краткие выводы по третьей главе**

Итак, представляется следующая картина. Иисус признает, что спасение язычникам должно прийти от иудеев (Ин. 4:22), но прежде должно произойти восстановление Израиля, народ должен осознать себя светом миру и солью земли (Райт, 2004, с. 282-283). Поэтому Иисус прямо заявляет о том, что Его миссия ограничивается только Израилем (Мф. 15:24), тем же самым напутствует учеников (Мф. 10:5-6), однако не раз Сам исцеляет язычников и в конце посылает учеников проповедовать Евангелие всем народам (Мф. 28:19-20). Он видел Своей задачей восстановление Израиля, которое приведет ко всеобщему спасению всех народов (Bird, 2007, с. 3). Этим новым Израилем должны были стать Его ученики, на которых будет возложена миссия язычникам, но только после Его смерти и воскресения. Очевидно, что Иисус не акцентировал внимание на проповеди язычникам во время Своего земного служения, что послужило поводом к неуверенности учеников в этом вопросе. Можно предположить, что евангелисты включали в свои повествования случаи, когда Иисус общался с язычниками и даже исцелял их с целью устранить двусмысленность в вопросе Его отношения к язычникам. Но сами эти истории, хотя и показывают, что Иисус считал возможным для Себя общение с язычниками, в то же самое время ставят новые проблемы в интерпретации Его слов.

Если Иисус действительно ограничивал Свою миссию Израилем, то это может быть главной причиной того, что апостолы не принимали во внимание Его слова и расположенность к язычникам.

## ГЛАВА 4. МАРК И МИССИЯ ЯЗЫЧНИКАМ

### 4.1. Марк и язычники: общие замечания

Несмотря на то что мы не имеем веских доказательств в пользу того, что Иисус во время Своего земного служения инициировал миссию язычникам, евангелисты, как мы видели, включают в свои повествования достаточно обширный материал, чтобы создать впечатление открытости Иисуса по отношению к другим народам. Можно предположить, что если бы встречи Иисуса с язычниками происходили намного чаще, чем о том свидетельствуют евангелисты, то они, скорее всего, включили бы их в свои повествования. Поскольку Евангелие от Марка было написано первым, оно представляет в связи с этим наибольший интерес. При его краткости кажется, что встречи Иисуса с язычниками были не столь редкими.

Марк неявно передает отношение Иисуса к язычникам, но эта тема не проходит незамеченной в Евангелии. Иисус периодически посещает территорию язычников, хотя и не ставит Своей целью проповедовать там (Мк. 5:1; 7:24-30, 31). В земле Гадаринской Он изгоняет бесов из человека, живущего в гробах, и после беседует с ним (Мк. 5:1-20). Хотя нет четкого указания на этническую или религиозную принадлежность одержимого, контекст и некоторые сигналы (Десятиградье, «легион», свиньи) позволяют думать о нем как о язычнике. Там, где Матфей подчеркивает ограниченность миссии Иисуса народом Израиля (Мф. 10:5-15), Марк упускает это условие (Мк. 6:7-13). Он, в отличие от Матфея, передает полностью слова Иисуса из пророчеств «дом Мой домом молитвы наречется для всех народов» (ср. Мк. 11:17/Мф. 21:13; Ис. 56:7). Очевидно, Марк делал это, чтобы подчеркнуть универсальность Его проповеди. Как и другие синоптики, Марк передает универсальность проповеди Евангелия (Мк. 13:10). И даже единственный случай, когда Иисус формально отвергает просьбу язычницы (Мк. 7:24-30), Марк использует для того, чтобы показать приближение язычников к Царствию Божьему. Поскольку Марк явно расположен к язычникам, то и эпизод с женщиной сиропфиникиянской он использует для подтверждения своей цели, хотя слова Иисуса, произнесенные в своем историческом контексте, свидетельствуют о достаточно пренебрежительном отношении иудеев к другим народам.

Ряд комментаторов обращают особое внимание на географические сигналы в Евангелии от Марка, свидетельствующие о миссии Иисуса язычникам<sup>77</sup>. Уэфалд (Wefald) считает, что если попытаться прочесть историю Марка глазами первых читателей, то можно увидеть миссию Иисуса язычникам, «обособленную» от Его миссии иудеям, что является одной из главных тем Евангелия (Wefald, 1995, с. 25-26). Обособленность этой миссии отчетливо видна в четырех посещениях Иисусом языческих территорий<sup>78</sup>, чудесах, совершенных там, и насыщении хлебами (8:1-10). По мнению Уэфалда, «обособленная миссия необходима Иисусу, поскольку, хотя ни иудеи, ни не-иудеи не знали о том, кто был Иисус изначально, иудейский народ уже поклонялся ЯХВЕ, в то время как язычники не знали ЯХВЕ и все еще поклонялись демонам и идолам» (Wefald, 1995, с. 26). Несмотря на то что Уэфалд недооценивает значение редакторской критики в исследовании евангельского материала, все же его замечание, что миссия Иисуса язычникам является одной из основных тем Марка, следует признать достаточно обоснованным.

Действительно, Марк выстраивает свое повествование таким образом, чтобы представить своим современникам, насколько это возможно, взгляды Иисуса на язычников и условия их вхождения в общину спасаемым и, как следствие, необходимость открытой миссии к ним. Очевидно, это было связано с проблемами в ранней церкви к моменту написания Евангелия от Марка а, возможно, и предопределило его появление. В любом случае Марк должен был каким-то образом отразить эту проблему в своем Евангелии. Более подробно о целях и обстоятельствах, при которых было возможно (или необходимо) появление Евангелия от Марка, мы коснемся в последней главе после рассмотрения некоторых текстов в их исторической перспективе.

#### **4.2. Марк и споры о ритуальной чистоте 7:1-23**

Отрывок в Мк. 7:1-23, основной темой которого является спор о ритуальной чистоте, не может пройти незамеченным для читателей Марка. Более того, несвойственное для динамики второго Евангелия описание продолжительного спора может указывать на то, что тема

<sup>77</sup> Kelber W.H. (1974). *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time*, Philadelphia: Fortress Press; Wefald, Eric K. (1996). "The Separate Gentile Mission in Mark: a Narrative Explanation of Markan Geography, the Two Feeding Accounts and Exorcisms," *JSNT*, Vol.18:3-26.

<sup>78</sup> «Страна Гадаринская» 5:1. Вифсаида 6:45, «пределы Тирские и Сидонские» 7:24, Вифсаида и Кесария Филиппова 8:22, 27.

ритуальной чистоты для Марка играет не самую последнюю роль<sup>79</sup>. Иисус обвиняет фарисеев и книжников в том, что они заменили заповедь Божью «своим преданием» (раввинистическим), которое фактически негодно Богу (7:9). Он делает это на конкретном примере, показывая, как постановление раввинов о корван (М. Недарим 1:1-2; 9:1) может быть поводом для несоблюдения одной из Десяти Заповедей (Исх. 20:12). Ничто извне не может осквернить человека и сделать его нечистым для Бога (7:15). Только нечистые помыслы могут сделать человека нечистым (7:20-21). Таким образом, Иисус указывает на то, что у Бога и у иудеев разные представления о чистоте.

Сам Иисус неоднократно в той или иной степени нарушал законы чистоты. Он ест и пьет с грешниками, мытарями (Мк. 2:15-17)<sup>80</sup>, которые не соблюдали правила ритуальных законов и поэтому считались нечистыми. Иисус, возможно, нарушал и Тору: до Него дотрагивается ритуально нечистая женщина, страдающая кровотечением (Мк. 5:27-30, ср. Лев. 15:25-27), а Сам Он прикасается к трупам дочери Иаира (Мк. 5:41, ср. Числ. 19:11-15). Но в этих случаях мы не видим никакой реакции со стороны оппозиции. По-видимому, на эти предписания фарисеи не столь заостряли свое внимание, поскольку они легко решались простым обрядовым омовением. Но мы не видим, чтобы Иисус совершал какие-либо ритуальные омовения после этих контактов. После встречи с прокаженным (Мк. 1:40-45), к которому Иисус прикасался (видимо, Марк специально сообщает нам о факте прикосновения), он «не мог уже явно войти в город», потому что считался нечистым (Malina, 1993, с. 149). Тем более кажется странным, что фарисеи обращали внимание на более мелкие нарушения, как, например, ритуальное омовение рук перед едой, которое притом не является частью записанной Торы.

В то же самое время Иисус показывает обществу, что выступает за строгое соблюдение Торы и является защитником веры. Призыв к покаянию, как основа проповеди Иисуса, находится в традиции пророков, которые также призывали весь народ (а в большей степени его лидеров) вернуться к истинному поклонению ЯХВЕ. Он требует от прокаженного показаться священнику и совершить обряд очищения (Мк. 1:44). Самое значительное политическое событие в общественной деятельности Иисуса – «очищение» Храма

<sup>79</sup> Более подробно о значении идеи чистоты у Марка см. Neugey, J. H. (1986) "The Idea of Purity in Mark's Gospel," *Semeia*, 35: 91–128.

<sup>80</sup> Позже в том же самом будет обвинен Петр, только в отношении язычников (Деян. 11: 3).

– также может указывать на то, что Его заботила чистота святого для иудеев места, которое осквернялось поведением священников и других лидеров народа, которые «сделали его вертепом разбойников»<sup>81</sup>. «Будучи сосредоточием святости, Храм нуждался в защите от осквернения» (Borg, 1998, с. 174). Это обвинение нужно воспринимать в контексте слов пророка Иеремии: «Вы крадете, убиваете и прелюбодействуете, и клянетесь во лжи и кадите Ваалу, и ходите во след иных богов, которых вы не знаете, и потом приходите и становитесь пред лицом Моим в доме сем, над которым наречено имя Мое, и говорите: “мы спасены”, чтобы впредь делать все эти мерзости» (Иер. 7:9-10). Таким образом, Иисус выступает не против системы храмового служения и жертвоприношений, а против использования ее священниками для угнетения народа и установления большей власти ним<sup>82</sup>. Акция Иисуса в Храме как раз похожа на выступление в пользу моральной чистоты Храма.

Фактически Иисус никогда не выступал за отмену Закона и не призывал Своих учеников к этому (Sanders, 1985, с. 268)<sup>83</sup>. Кроме того, если бы Он выступал против Закона, то вряд ли приобрел достаточное количество последователей, а они в свою очередь не стали бы соблюдать иудейские постановления. Все действия Иисуса, которые вызывали осуждение фарисеев, касались исключительно раввинистических предписаний (Иеремиас, 1999, с. 231-233). На суде у первосвященника всех лжесвидетельств было недостаточно (Мк. 14:55-56), а они, по всей видимости, включали и обвинения в нарушении ритуальной чистоты, исцеления в субботу, общение с грешниками, посещение языческих территорий. Возможно, это было вследствие того, что среди противников Иисуса не было на

<sup>81</sup> Я полностью согласен с Боргом, который утверждает, что, «когда Иисус назвал Храм “вертепом разбойников”, Он имел в виду не деятельность продавцов жертвенных животных и менял. Скорее, он назвал разбойниками власть, группировавшуюся вокруг Храма, которая сотрудничала с имперскими высокопоставленными разбойниками. Они превратили Храм в убежище для тех, кто занимается разбоем и насилием» (Borg, 2009, с. 279).

<sup>82</sup> О символическом значении акции в Храме см. Райт, 1996, с. 375-388; Borg, 1998, с. 174-212; Sanders, 1985, с. 61-76. Следует отметить, что, (смотри продолжение ссылки) если Иисус акцией в Храме непосредственно предвещал грядущее его разрушение, как это утверждает Райт, то это все равно не умаляет значение акции как «очищения» от осквернения. В конце концов, предстоящее разрушение было не единственным разрушением Храма в истории Израиля и потому не может быть чем-то настолько уникальным. Разрушение Храма могло восприниматься как часть агрессии со стороны язычников, но гораздо важнее было показать, что Храм, как сосредоточие святости, уже давно разрушен священниками и лидерами народа, которые сделали его средством манипуляции.

<sup>83</sup> См. критику этой позиции Сандерса в Райт, 2005, с. 354-361.

тот момент единых стандартных критериев для оценки чистоты, и даже среди фарисеев были споры по тем или иным вопросам (Tomson, 2000, с. 83). Но, по крайней мере, исходя из представлений иудеев о чистоте, можно заключить, что в их глазах Иисус не мог быть святым (Neugeu, 1986, с. 106). Но тогда как можно объяснить Его многочисленные отступления от общепринятой практики законов чистоты? Можно предположить, что Мк. 7:1-23 является казуистическим объяснением всех этих действий Иисуса.

Считается, что данный отрывок соединяет как минимум две<sup>84</sup> разные ситуации – ритуальное омовение рук и вопросы пищевых запретов<sup>85</sup>. Отдельные параллели или слои предания находятся в Мф. 23:25-26, Лук. 11:38-39, Фома 14:1-5<sup>86</sup> и даже Лук. 10:8 (Räisanen, 1982, с. 83). Хотя все эти свидетельства имеют разную степень достоверности, их объединяет одно – критика Иисусом постановлений раввинов, а возможно, и Его отношение к Закону. Матфей (Мф. 15:1-20) не готов принять, что Иисус выступает за отмену пищевых запретов (а возможно, и всех остальных ритуальных запретов) и поэтому или упускает, или смягчает редакцию Марка, критикуя не сам закон о чистоте, но его раввинистическую интерпретацию (Данн, 1999, с. 277-278). Кроме того, Матфей делает заключение о невозможности оскверниться от нечистых рук, а не от нечистой пищи (Мф. 15:20). Это никак не ставит под сомнение аутентичность таких споров<sup>87</sup>, но лишь форму высказываний, поскольку от них должны были зависеть дальнейшие действия учеников, которые присутствовали при этом. Лука, например, полностью опускает спор Иисуса с фарисеями и дальнейшие объяснения вопросов ритуальной и нравственной чистоты<sup>88</sup>. Возможно, он считает, что такой

<sup>84</sup> Райт считает, что здесь приведены три разных случая (Райт, 2004, с. 359).

<sup>85</sup> Сандерс считает, что евангелист не знал различия между предписанием умывать руки и законом о пище (Sanders, 1985, с. 400, сн. 74). Это вряд ли возможно, поскольку он сам достаточно подробно поясняет постановления об умывании рук (7:3-4). Кроме того, пищевые запреты в иудаизме были широко известны и не нуждались в объяснении.

<sup>86</sup> Эту логику большинство ученых признают вторичной (Gundry, 1993, с. 364; Räisanen, 1982, с. 83), даже если она очень близко связана с редакцией Матфея (см. Dunn, 1990, с. 43-44).

<sup>87</sup> Большинство исследователей придерживаются точки зрения, что подобные высказывания относительно законов чистоты не могли возникнуть в ранней церкви и не имеют аналогов в древнем иудаизме (Бультман, 2004, с. 445; Иеремиас, 1999, с. 233-234; Райт, 2004, с. 360-361; Räisanen, 1982, с. 79).

<sup>88</sup> Лука опускает целый раздел Марка 6:45 – 8:27. Обычно это объясняется тем, что Лука пишет язычникам, но это вряд ли помогает, поскольку Лука осознает важность вопроса взаимоотношений иудеев и язычников для ранней церкви (Деян. 10-11, 15). (см. *сноску далее*)

спор не мог возникнуть во время Иисуса или, по крайней мере, при учениках. Также это опущение можно объяснить тем, что Лука стремится показать Иисуса как законопослушного иудея (Koet, 2000, с. 104). Иначе ему трудно было бы объяснить в книге Деяний апостолов, почему Петр, сталкиваясь с ситуацией, где во главе угла стоял вопрос ритуальной и нравственной чистоты, не вспоминает эти слова Учителя и не применяет их к язычникам напрямую (см. также Crossley, 2004, с. 205). Более того, Петр утверждает, что он до сих пор «не ел ничего скверного и нечистого» (κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον Деян. 10:14) и, видимо, считал язычников также скверными (κοινός, 10:28). Лука пересказывает слова Петра, по форме близкие к тексту Матфея (сравни, *κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον οὐδέποτε εἰσῆλθεν εἰς τὸ στόμα μου* Деян. 11:8 и *οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινὸν τὸν ἄνθρωπον* Мф. 15:11), что может указывать на осведомленность о подобных спорах Иисуса с фарисеями, но также и на неуверенность в том, что Иисус высказывал конкретную позицию по вопросам пищевых запретов.

В повествовании Марка это не единственный спор Иисуса с фарисеями, и в отличие от предыдущих эпизодов, здесь мы не видим ответной реакции фарисеев<sup>89</sup>, хотя обвинения Иисуса в их адрес и критика галахической практики были достаточно серьезные. Возможно, Марк хочет показать, что этот вопрос и во времена Иисуса воспринимался разными течениями иудаизма неоднозначно, по крайней мере что касается омовения рук. Безусловно, здесь речь идет не о простой гигиенической процедуре, а о ритуальном омовении, о котором должны были особенно заботиться те, кто стремится соблюдать Закон.

То, что Марк объясняет иудейские обычаи, многие воспринимают как свидетельство, что адресаты Евангелия были уверовавшие из язычников<sup>90</sup> и не были знакомы с иудейской практикой ритуальных омовений. Это может указывать не столько на грекоговорящую аудиторию, сколько на ее удаление от Палестины, потому что в диаспоре могли быть просто неизвестны некоторые раввинистические предписания («фарисеи и некоторые из книжников, пришедшие из Иерусалима» (7:1) - может служить косвенным под-

---

См. также обсуждение этого вопроса в Wilson, 2005, с. 51-54, но маловероятно, что Лука не знал этот материал Марка.

<sup>89</sup> О том, что такая реакция была, можно судить по тому, что Иисусу в результате пришлось удалиться, и даже за территорию Галилеи (7:24).

<sup>90</sup> Матфей считает ненужным объяснять подобные обычаи, поскольку пишет христианам из иудеев (Gundry, 1993, с. 349).

тверждением этого). Уточнение Марка, что «фарисеи и все иудеи» соблюдают эти предписания, касающиеся ритуального омовения рук, скорее похоже на преувеличение или даже насмешку (Incigneri, 2003, с. 99). Марк иронически перечисляет «многое другое, чего они приняли держаться: наблюдать омовение чаш, кружек, котлов и скамей» (4:7). Косвенное упоминание этих законов можно найти в Мф. 23:25; Лук. 11:38-40, а также в Мишне (*М. Хагига* 3:1). В действительности это может указывать на широкую дискуссию как во времена Иисуса, так и во времена Марка. Тогда обращение фарисеев к Иисусу звучит скорее как вопрос к раввину: «Почему ты учишь, что можно есть хлеб неумытыми руками?».

Марк использует выражение «κοιλίαις χερσίν»<sup>91</sup>, которое в контексте споров о ритуальной чистоте указывает на постановление не принимать пищу «оскверненными или неосвященными руками». Есть неумытыми руками все равно что есть нечистый хлеб (*b. Sotah 4b*, где раввины ссылаются на Иез. 4:13). Руки, по всей видимости, считались наиболее уязвимыми для осквернения (*М. Йадаим* 1:1-3; 3:1), «потому что все, что ни делается, делается руками» (*Писм. Апис.* 306), и «если осквернились руки, осквернилось и все тело» (*М. Хагига* 2:5). Совершать омовение рук было необходимо, чтобы содержать внутренность неоскверненной. Отказ совершать омовение рук, по-видимому, мог повлиять на личную религиозную практику (Poirier, 1996, с. 233). Раввины достаточно серьезно относились к омовению рук, и многие трактаты Мишны содержат конкретные правила, в каком случае руки или предметы, которых они касаются, могут считаться нечистыми, а также правила очищения тела и предметов (Sanders, 1985, с. 185). Мы не знаем, какие из этих постановлений были известны ко времени Иисуса, но текст Марка, безусловно, говорит о том, что поведение Иисуса и Его учеников рассматривалось окружающими как нарушение ритуальной чистоты, по крайней мере, по некоторым пунктам. Но если окружающие видели в Иисусе того, кто пытается выглядеть более святым, чем остальные, то они действительно были вправе ожидать, что Он будет выполнять все ритуальные законы. Поскольку Иисус с учениками не соблюдал постановления, которым строго следовали

<sup>91</sup> Ряд свидетельств в стихе 5 поддерживают прочтение «ἀνίπτους χερσίν» (неумытыми руками), видимо, следуя собственному пояснению евангелиста в ст. 2 «евших хлеб нечистыми, то есть неумытыми, руками».

«фарисеи и все иудеи»<sup>92</sup>, они были нечисты, а значит, находились вне общества Израиля (Williams, 2010, с. 215). Но вместе с тем мы не видим, чтобы Иисус отменял концепцию чистоты как ценность в мире иудаизма (Neugey, 1986, с. 115). Это было невозможно, поскольку идея чистоты, как отображения святости народа, была частью Торы, поэтому Иисус пытается обратить внимание иудеев прежде на внутреннюю составляющую системы чистоты.

Вопрос фарисеев и книжников Иисус переводит в область двойной Торы. Он предлагает четко разделять, какие постановления относятся непосредственно к записанной Торе («заповедь Божья», 7:8-9), а какие к устной («предание человеческое», 7:8). Фактически Иисус отказывается признать галаху, поскольку находит серьезные противоречия с заповедью Божьей. «Иисус показывает это на примере казуистического правила, связанного со словом *qorban* (7:9-13 пар.): оно позволяет обозленному или возненавидевшему своих родителей сыну освободить себя от всех обязанностей по отношению к ним, фиктивно посвятив храму причитающуюся им по праву материальную помощь» (Иеремияс, 1999, с. 233). Отказ признать галаху – это отказ от авторитета устной Торы. Иисус абсолютно точно дает понять, каково ее происхождение: «устраняя слово Божье преданием вашим, которое вы установили» (7:13).

Далее Иисус еще более радикален в Своих высказываниях, поскольку кажется, что нарушает всю систему пищевых запретов<sup>93</sup>. Он фактически объявляет всякую пищу чистой: «Ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его» (7:15)<sup>94</sup>. Мы не можем быть до конца уверены, что эти слова соответствуют контексту данного спора. Они могли быть произнесены Иисусом во время любой трапезы с мытарами и грешниками. Возможно, тем самым Марк собирает воедино различные традиции<sup>95</sup> высказываний Иисуса, чтобы

<sup>92</sup> Сандерс считает, что подобные строгие правила могли соблюдать только очень немногие из иудеев, обычно именуемые в Мишне «хаберим» (*М. Демай* 2:3). Возможно, они пытались применять правила, в том числе и омовение рук, которые относились к священникам, тем самым выделяя себя из остального народа. По-видимому, их нужно отличать от фарисеев (Sanders, 1985, с. 185-188).

<sup>93</sup> Следует ответить, что нарушение пищевых запретов невозможно было очистить каким-либо ритуальным омовением, жертвоприношением или сроком давности (Watson, 1996, с. 268).

<sup>94</sup> Аутентичность этих слов часто обсуждается (см. Chilton, 1997; Dunn, 1990; Loader, 1998).

<sup>95</sup> Чилтон выделяет различные «круги», в которых могло возникнуть предание, которое лежит в основе Мк. 7:1-23: круг Самого Иисуса (7:14-15) (см. *сноску далее*)

показать Его отношение к ритуальной чистоте. Кажется, что здесь Иисус гораздо более «прогрессивен», чем апостолы. В традиции Марка Иисус освобождает учеников от соблюдения всех ритуальных законов, если они идут вразрез с заповедями Божьими. Никакое ритуальное постановление не может стоять между человеком и Богом.

В то же самое время одним из главных дебатлируемых в ранней церкви был вопрос не о необходимости соблюдения законов кашрута иудеями, уверовавшими в Христа, а о том, должны ли язычники также исполнять эти постановления (Levine, 2006, с. 32). Тогда позиция Иисуса, высказанная в Мк. 7:15 и 19b, могла бы сильно помочь первохристианской общине в решении многих внутренних конфликтов. Действительно, кажется странным, что ранняя церковь не использует этот прецедент для решения вопросов, касающихся включения язычников в свою общину. Есть несколько вариантов решения этой проблемы, при условии что сам факт спора в Мк. 7:1-23 не подвергается сомнению: 1) случаи таких споров были единичными, и поэтому ученики не придавали им значения, в то время как Сам Иисус никогда не был их инициатором; 2) Иисус отвергал только фарисейское толкование законов чистоты, а ученики считали, что вопросы, с которыми им приходится иметь дело, относятся к письменной Торе или, по крайней мере, вполне очевидными для то чтобы их исполнять; 3) Иисус Сам отвергал любые ритуальные запреты, считая их второстепенными, но не давал ученикам конкретных инструкций на этот счет.

Иисус не отрицал законы чистоты, но в противовес фарисеям Он считал, что соблюдение моральной чистоты важнее соблюдения ритуальной чистоты (Klawans, 2006a, с. 282). Обращает на себя внимание использование во всех отрывках, связывающих споры Иисуса о ритуальной чистоте и пище (Марк и Матфей) и первую церковь (Деяния и Римлянам), слова *κοινός*, которое означает «скверный, оскверненный» в противоположность «святой, освященный» (Деян. 21:28, Евр. 10:29) и указывает на нравственную нечистоту (Bauckham, 2005, с. 103-104). Если Иисус в Мк. 7:1-23 действительно переводит внимание с вопросов ритуальной чистоты на вопросы моральной чистоты, то, очевидно, здесь речь идет имен-

---

с возможной арамейской реконструкцией ст. 15 (см. также Dunn, 1990, с. 41-42), круг Иакова (7: 6-13) и даже датирует его 49 г. н.э., круг Варнавы (7:17-23), относящийся к 55 г. н.э. (Chilton, 1997, с. 300-317).

но о язычниках. Соблюдение правил ритуального омовения рук и предметов согласно требованиям раввинов показывало, кто более чист внутри общества Израиля. Пищевые же запреты относились к внешней стороне ритуальной жизни Израиля и помогали дистанцироваться от остальных народов. Поскольку вопросы ритуальной чистоты, которые требовали соблюдать фарисеи, не касались язычников, но только благочестия евреев, Иисус и не выступает против них. Кроме того, если правила омовения рук или предметов соблюдались не многими иудеями (хотя раввины могли требовать этого от каждого человека), то пищевые запреты были абсолютными для любого израильтянина. В этом случае слова Иисуса могут означать, что Он не делает никакого различия между евреями и язычниками.

Если наша интерпретация этих споров верна, и Иисус действительно не выступал за отмену законов чистоты, а лишь против их галахической интерпретации, тогда можно предположить, что радикализм, присутствующий в этих высказываниях, является редакцией Марка. После того как Иисус объявил, что законы о пищевых запретах и ритуальной чистоте отменены, дверь для вхождения в общение с язычниками открыта. Отныне язычники не являются нечистыми (Rhoads, 1994, с. 364). Таким же переломным моментом в Деяниях является видение Петра (Деян. 10), в котором все животные объявлены чистыми, что открыло дорогу к проповеди язычникам.

### **4.3. Марк и исцеление язычницы 7:24-37**

Территория, на которую пришли Иисус и ученики, была не просто языческая, но как отмечают многие комментаторы, враждебная. Ученые отмечают работу Герда Тайсона (G.Theissen), в которой он представляет обширное исследование религиозных, политических, экономических и других аспектов в отношениях между Галилеей и областью Тира и Сидона (Perkinson, 1996, с. 67; Rhoads, 1994, с. 370). В частности, упоминание Иисусом хлеба могло указывать на бедственное положение жителей Галилеи, так как она была поставщиком продовольствия в Тир и Сидон. Такой контекст предполагает дальнейшую интерпретацию в колониальных терминах. Отказ Иисуса – представителя угнетенной части сельского населения Галилеи – может рассматриваться как сопротивление «привилегированной» части греческого общества в лице женщины сиропиникиянки, «постоянно угнетающей местные еврейские народные массы» (Perkinson, 1996, с. 68-69). Ко-

нечно же, такой достаточно узкий взгляд на проблему является следствием попытки рассматривать сюжет в контексте теологии освобождения, чего Перкинсон и не отрицает. В интерпретации Перкинсоном истории с женщиной сиропфиникиянской практически не учитывается религиозный аспект повествования, которого требует сам жанр Евангелия.

В отрывке Мк. 7:24-30 есть много ключевых терминов или даже сигналов, которые указывают на то, что тема взаимоотношения иудеев и язычников здесь является основной. Иисус решает отправиться в «пределы Тирские и Сидонские» (ст. 24), но Он все же не хочет, чтобы кто-нибудь узнал о Его присутствии. Учитывая ближайший контекст (а именно смерть Иоанна Крестителя), спор с фарисеями о Законе и несколько повторяющихся упоминаний о желании Иисуса сохранять в тайне Свое местопребывание (Мк. 7:24, 33, 36; 8:9-10), можно предположить, что Иисус с учениками хотел на какое-то время скрыться от возможных преследований фарисеев и даже Ирода (Edwards, 2002, с. 215). По крайней мере, у Него должны были быть веские причины, для того чтобы считать территорию язычников более безопасной по сравнению с Его родиной.

Женщина упоминается как *Ἑλληνίς*, что может указывать на ее религиозную принадлежность, а также уточняется ее национальность *Συροφονίκισσα τῇ γένει* (ст. 26); отождествление женщины с собакой (ст. 27) имеет больше религиозно-национальный характер, чем относится к ее личности или полу. Марк единственный из синоптиков, кто использует термин *Ἑλλην*, и только в 7:26. Обычно *Ἑλλην* или *Ἑλληνες* обозначает буквально язычников<sup>96</sup> и очень редко обращенных из язычников в иудаизм (Ин. 12:20; Деян. 17:12, 18:4). Для описания язычников евангелисты практически всегда используют *ἔθνη* (Мф. 5:47, 6:7, 10:5; Мк. 10:33; Лук. 18:32), хотя чаще всего это слово обозначает народы вообще (Мф. 24:14; Мк. 11:17, 13:8, 10), иногда даже иудеев (Лук. 7:5, 23:2; Ин. 11:48). В Новом Завете, как правило, *Ἑλληνες* используется, когда речь идет о каком-то конкретном человеке или группе людей, а *ἔθνη*, когда говорится о язычниках вообще (исключение составляют письма Павла, но в них оба термина часто являются синонимами (ср. Рим. 2:10/14; Гал. 2:3/2:8-9; 1 Кор. 12:2/12:13). В Маккавейских книгах - *Ἑλληνικὸν* означает эллинский образ жизни, к которому принуждали следовать

<sup>96</sup> Деян. 16:3; Рим. 1:16, 3:9; Гал. 2:3, 3:28; Кол. 3:11.

иудеев захватчики (2 Мак. 4:10, 6:9). Таким образом, Марк использует именно этот термин, чтобы подчеркнуть языческое происхождение женщины, а также ее принадлежность к греко-римскому (а возможно, и враждебному) обществу.

Евангелист Матфей в параллельном отрывке называет женщину *Χανααία* (Мф. 15:22) и, по-видимому, объединяет религиозный и национальный аспекты. Если сопоставить все географические и этнологические определения в параллельных текстах Мф. 15:21-22 и Мк. 7:24-26 и сравнить их с ветхозаветными упоминаниями, то легко заметить, что речь идет об одном и том же. Хананеями названы жители Тира и Сидона (Ис. 23:8, 11-12) и земли Филистимской (Соф. 2:5). «Финикийцы» οἱ Φοίνικες было общим греческим обозначением и для хананеев (Исх. 16:35; Нав. 5:1, 12), и для сидонян (Втор. 3:9; Ис. 23:2): этим термином в LXX переданы соответствующие еврейские слова. Например, в Исх. 16: 35 еврейское выражение *עֲרֵבָה רַחֵק*, в LXX в передано как *εἰς μέρος τῆς Φοινίκης*, а в Ис. 23:2 «купцы Сидонские» *קָרָה צִדוֹן* переведены как *μεταβόλοι Φοινίκης*. Таким образом, если Марк описывает женщину в выражении понятном для своего времени, которое указывает на жительницу страны, лежащей к северу от Галилеи, то Матфей дает более «еврейское» понимание того, кем является эта женщина. Можно предположить, что Матфей хотел подчеркнуть негативное отношение иудеев к язычникам, так как хананеи были известны как извечные противники евреев. Также «хананеи» было общим термином для обозначения всех народов, соседствующих с Израилем (*Smith's Dictionary of the Bible*, 1971, с. 353), и язычников вообще (*М. Киддушин* 1:3). Впрочем, Марк, как и другие евангелисты, достаточно хорошо отзывался о жителях Тира и Сидона. Они, услышав о чудесах Иисуса, идут к Нему (Мк. 3:8) и, если увидят их, то могут покаяться и избежать Божьего суда в конце времени (Мф. 11:21; Лук. 10:13). В то же время, упоминая жителей Тира и Сидона в данном аспекте, евангелисты подчеркивают особый враждебный характер народов, населяющих их. Бог неоднократно объявлял суд на города Тир и Сидон за их бесчинства<sup>97</sup>. Но даже жители Тира и Сидона идут с надеждой к Иисусу. Таким образом, оба евангелиста включают в свои повествования сигналы, которые должны

<sup>97</sup> Ис. 23:1-18; Иез. 26-28; Иоиль 3:4-8; Ам. 1:9-10; Зах. 9:2-4.

указывать первым читателям на враждебное отношение иудеев к язычникам и в первую очередь к тем, кто окружал Израиль.

Отрывок в Мк. 7:24-30 является ярким примером подобных противоречий. С одной стороны, Иисус не собирается ни с кем видеться, и даже после прихода язычницы поначалу резко отвергает ее просьбу, но потом, хоть и на расстоянии, изгоняет беса из девочки. Иисус аргументирует нежелание помочь женщине тем, что считает приоритетным для Себя проповедовать пришествие Царства Божьего иудеям. Учитывая программное заявление в Мк. 1:14-15, все дальнейшие упоминания Иисусом о Своей миссии, в том числе и о «хлебе для детей», следует рассматривать как проповедь о пришествии Царства Божьего. Таким образом, Иисус словами «дай прежде насытиться детям, ибо нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам» (Мк. 7:27) указывает на то, что Его миссия касается только Израиля. Очевидно, что под *детьми* Иисус подразумевает народ израильский, а *собакой* называет женщину-язычницу. Это достаточно резкое сравнение, поскольку в древнем Средиземноморье назвать кого-нибудь «собакой» было серьезным оскорблением (Malina, 1992, с. 225). Также это выражение могло быть и еврейской поговоркой.

В Ветхом Завете собака (κῶν), скорее всего, не считалась домашним животным, но использовалась для охраны стад (Иов 30:1). Собаки часто упоминаются как падальщики (Исх. 22:30), не брезгующие даже трупами людей (3 Цар. 16:4, 20:23; Пс. 67:23) и злые животные (Пс. 22:20). За эти качества собаки считались нечистыми животными (Пр. 26:11), и обращение к человеку с этим словом считалось унижением (1 Цар. 17:43, 24:14; 2 Цар. 3:8, 9:8; Ис. 56:10-11).

В раввинистической литературе собаки также упоминаются как нечистые животные (*b. B. K.* 60b; *b. Shab.* 155b; *b. Nidd.* 50b) и иногда вместе со свиньями (*b. B. K.* 80a; *b. Shab.* 155b). В связи с этим интерес представляет Мф. 7:6 – «не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас». Под «святыней» здесь может подразумеваться как жертвенное мясо, которое не разрешалось отдавать собакам (*b. Bek.* 15a; *b. Tem.* 130b), так и Тора, которую недостойны были читать язычники (Michel, 1993, с. 1102). Оба толкования предполагают ассоциацию собак с язычниками. Это вполне допустимо, учитывая, что и те и другие воспринимались иудеями как ритуально нечистые.

Во времена Иисуса различали диких собак и домашних (Michel, 1993, с. 1101). Последних, по-видимому, разрешалось держать в доме (*b. B. K.* 80b; *b. Ket.* 61b, Мк. 7:27/Мф. 15:26). Иисус называет язычницу *κυαρίοιν*, что является уменьшительным от *κύων* и означает «маленькая собака» или «собачка» (Baue, 1979, с. 457). Кроме как здесь, эта форма слова в Новом Завете нигде не употребляется и вполне может быть аутентичной. Интересно заметить, что Марк использует несколько раз уменьшительные формы других слов: *קטנה* - «маленькая дочка» или «доченька», *ניצני* - «маленькие кусочки» или «крошки» (Роджерс, 2001, с. 100). Возможно, он хочет литературно смягчить ситуацию, подбирая к речи Иисуса похожие по звучанию слова. Но исторический контекст требует более буквального значения этого сравнения. Иисус употребляет слово *κυαρίοιν* в значении «домашняя собачка», и именно так Его понимает женщина, потому что в ее ответе говорится о собаках, находящихся рядом со столом хозяев (7:28). Но обращенное именно к язычнице слово приобретает свое резкое значение, поскольку слово «собака», сказанное в адрес человека, всегда звучит как унижение. Именно поэтому русский перевод «псы» кажется предпочтительней, так как передает напряжение диалога.

Хотя тон, с каким Иисус отвечает на просьбу язычницы, больше указывает на то, что Он не намерен помогать женщине (France, 2002, с. 298), слова Иисуса могут нести в себе аллегорический оттенок притчи. Иносказательный характер притчи иногда помогает скрасить резкий тон обращения. Она не противится первенству Израиля в получении спасения, а также согласна именоваться «собакой». Но женщина, превращая диалог в «поединок остроумия», как его называет Гандри (Gundry, 1993, с. 375), предлагает другое развитие сценария. Она улавливает в словах Иисуса намек на «маленьких собак» и переносит действие притчи внутрь дома, где собаки могут находиться, пусть под столом, но рядом с детьми. Кроме того, она использует другое слово, упоминая детей *παιδίων* - «маленькие дети» вместо *τέκνον* «дети» в словах Иисуса. Таким образом, она расширяет значение аллегории, обращаясь к иудеям в мягких выражениях (Rhoads, 1994, с. 357-358). Эдвардс видит в различном использовании слов для обозначения детей несколько иной оттенок. Он предлагает значение для *τέκνον* - «биологические дети», а для *παιδίων* - домашние. В таком случае изменение тер-

минологии предполагает, что женщина понимает, что милосердие Божье простирается и за пределы этнического Израиля (Edwards, 2002, с. 220). Кроме того, язычница соглашается именоваться «собакой», потому что признает власть Иисуса над злыми духами и уверена, что только Он может помочь ей.

Иисус особо отмечает слова женщины, потому что в них есть надежда на спасение для язычников. Сама того не подозревая, она своим ответом указывает на то, что язычники находятся за одним столом с иудеями. В этом коротком диалоге есть указание на эсхатологическую мессианскую трапезу. В ситуации исцеления слуги римского сотника в Мф. 8:5-13 Иисус подобным же образом реагирует на веру язычника. Иисус говорит, что «многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном». Здесь, несомненно, идет речь о трапезе в конце времен. Но кто будет участвовать в этой трапезе? Очевидно, что иудеи, будучи «сынами Царства» ожидали, что трапеза готовится для них (Мф. 8:12). Но на трапезу, предложенную сначала Израилю, будут позваны и язычники. Более того, язычники уже находятся за одним столом с народом Божиим. Таким образом, Иисус пришел к «погибшим овцам дома Израиля» (Мф. 15:24), чтобы их первыми (πρώτοι) звать на мессианский пир (Мк. 7:27). Но то, что язычница сама приходит к Иисусу – Мессии – указывает на то, что Царствие Божье уже наступило и пришло время звать язычников. Марк строит свое повествование таким образом, что помещает очень близко два описания чуда умножения хлебов, которые являются также прообразом мессианского пира. Причем первое происходит на еврейской территории (6:34-44), а второе – на языческой (8:1-10). Лоадер склонен усматривать в обоих упоминаниях символизм в числах. Число людей 5 000 / 4 000 и число корзин 12/7 соответственно символизирует включение Иисусом иудеев и язычников в план спасения (Loader, 1998, с. 125). Не случайно предметом разговора Иисуса с язычницей является хлеб. Если принять упоминание «застолья» и хлеба в 7:27-28 как своеобразные сигналы, то случай с сиропиникиянкой как раз знаменует наступление времени язычников. Таким образом, трапеза, которую приготовил Бог, предназначена как для Израиля, так и для других народов. Марк как раз использует рассказ о языческой женщине, чтобы показать

наступление времени для вхождения язычников в Царствие Божье наравне с иудеями.

#### **4.4. Краткие выводы по четвертой главе**

Евангелие от Марка действительно представляет открытость Иисуса к язычникам. И хотя Иисус во время Своего служения никак не выделял язычников из тех, к кому была обращена Его проповедь, и тем более не инициировал начало миссии к ним, Марк показывает, что Иисус не старается избегать столкновения с ними и даже в какой-то момент меняет Свои планы. Из всего этого видно, что Иисус в повествовании Марка больше расположен к язычникам, чем у других евангелистов, особенно в общем материале традиции.

Поскольку Евангелие от Марка – самое краткое из Евангелий, то в нем легко заметить некоторые закономерности повествования. Поэтому материал, составляющий седьмую главу Евангелия и помещенный между двумя насыщениями (6:34-44; 8:1-10), указывает на продуманную редакторскую работу евангелиста. Не случайно в центр этого повествования евангелист помещает рассказ, в котором Иисус выражает Свое отношение к вопросам, которые разделяют все общество по религиозному и этническому признакам. Особенное значение в этом разделе приобретает Его встреча с женщиной сиропиникиянской. Этот эпизод изобилует своеобразными сигналами, которые сообщают читателю, что тема взаимоотношений иудеев и язычниками является здесь основной. Вряд ли Марк включил бы этот эпизод, если бы он не отвечал конкретным нуждам его современников. Именно в редакции Марка видно, что Иисус меняет Свое отношение к язычникам и делает для них то же, что и для иудеев, а именно насыщает хлебами, что является символом всеобщей трапезы народов в мессианские времена. Но перед этим Иисус обосновывает Свое поведение тем, что рушит преграду между иудеями и язычниками на уровне пищевых запретов (Мк. 7:14-23). В результате единственные, кто в Евангелии от Марка открыто и осмысленно исповедует веру в Иисуса, это языческая женщина и римский сотник (Мк. 15:39). Такое внимание к теме взаимоотношений между иудеями и язычниками со стороны евангелиста может указывать на конкретную ситуацию в ранней церкви.

## ГЛАВА 5. ЦЕЛЬ МАРКА И РЕКОНСТРУКЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ

### 5.1. Современные тенденции в исследовании

При исследовании вводных вопросов становится очевидным, что все они тесно взаимосвязаны. Мы не можем, например, пройти мимо вопросов датировки книги или ее адресатов, при рассмотрении цели написания. Но всегда будет остро стоять вопрос, от чего отталкиваться в исследовании того или иного вопроса. Может ли цель написания указывать на конкретный период в истории Церкви? Каким свидетельствам отдавать приоритет, внешним или внутренним?

В последнее время среди исследователей появился интерес к изучению целей написания и датировке Евангелия от Марка<sup>98</sup>. Некоторые работы, появившиеся за последнее десятилетие, указывают на тенденцию исследовать социально-политические и религиозные аспекты написания Евангелия от Марка. Большинство исследователей следуют традиции предыдущих поколений датировать Евангелие временем после 70-го года. Хендрика Роскам (Roskam) датирует Евангелие временем вскоре после разрушения иерусалимского Храма и анализирует, какой отпечаток наложило это событие на положение христианской общины, которая находится в Галилее (Roskam, 2003, с. 209). Согласно ее мнению, община в Галилее жила в атмосфере преследования со стороны иудейских лидеров, которые представляли христиан как угрозу для римского правления и даже предавали их римским властям. Иудейские лидеры могли утверждать, что христиане являются тайными последователями Иисуса, который был распят Римом по обвинению в политическом заговоре. Поэтому Марк старается показать, что Иисус никогда не был антиримским заговорщиком и не выступал с политическим лозунгами (Roskam, 2003, с. 209). Хотя в целом аргументы в пользу галилейской аудитории представляются убедительными<sup>99</sup>, историческая ситуация с преследованиями христианской общины со стороны иу-

<sup>98</sup> Casey M. (2004). *Aramaic Sources of Mark's Gospel*. SNTS MS 102, Cambridge, University Press; Crossley James G. (2004). *The Date of Mark's Gospel: Insight from the Law in Earliest Christianity*, JSNTSup 266. London: T&T Glark; Roskam, H. N. (2003). *The Purpose of the Gospel of Mark in Its Historical and Social Context*. Leiden; Winn A. (2008). *The Purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*. Tübingen: Mohr Siebeck.

<sup>99</sup> См. иную точку зрения в Winn, с. 34-35.

дейских лидеров, которая датируется автором временем после 70-го года, более свойственна периоду, описанному Лукой в книге Деяний.

В попытке определить историческую ситуацию, которая явилась поводом для написания Евангелия от Марка, Адам Винн (Winn) также считает, что написание Евангелия относится ко времени после разрушения иерусалимского Храма, но адресует Евангелие церкви в Риме. Автор считает, что община Марка оказалась перед серьезным христологическим кризисом, вызванным пропагандой Веспасиана (Winn, 2008, с. 173). Приход к власти Веспасиана, человека из низшего сословия, но пользовавшегося популярностью римлян, сопровождался полномасштабной пропагандой. Народ был убежден, что его воцарение произошло как исполнение многочисленных пророчеств, в том числе и иудейских (Флавий, *Война*, 6.5.4; Светоний, *Веспасиан* 4.5; Тацит, *История*, 5.13), что привело к растерянности среди римских христиан, для которых Иисус Мессия был Спасителем мира и исполнением иудейских пророчеств (Winn, 2008, с. 168). Кроме того, христиане были обеспокоены преследованием, которое могло быть вызвано (или уже началось) антисемитскими настроениями в римском обществе и недоверием к различным мессианским движениям.

Недостатком данной и предыдущей теорий является то, что их авторы отталкиваются от конкретного времени написания и исследуют мотивы, которые двигали автором второго Евангелия, исходя из конкретной исторической ситуации, относящейся к этому времени. Такая зависимость от датировки Евангелия делает ее фактически посредником между текстом и исторической ситуацией. Даже в случае если датировка устанавливается из текста, то затем на нее накладывается внешняя политическая историческая ситуация, которая в свою очередь преломляется опять же на текст. Кроме того, все имеющиеся внешние свидетельства о взаимоотношениях ранней церкви и государства относятся к позднему периоду истории церкви. Представляется более оправданным подход, в котором историческая ситуация определяется непосредственно из свидетельств самого текста, и в качестве внешних свидетельств могут служить другие раннехристианские писания, например послания Павла или Деяния апостолов<sup>100</sup>. В данном случае Евангелие от Марка является показательным, по-

<sup>100</sup> В качестве примера такого подхода можно выделить работу Crossley James G. (2004). *The Date of Mark's Gospel: Insight from the Law in Earliest Christianity*, JSNTSup 266. London: T&T Glark.

сколько среди кратких сведений о жизни Иисуса мы можем выявить некоторые подробности, которые могли появиться в тексте, только если его автор имел определенные намерения для этого.

## 5.2. Аудитория Марка

Вопрос о целях написания тесно связан с проблемой адресата. Обычно считается, что каждое из Евангелий было адресовано конкретной общине (или нескольким общинам, объединенной одной исторической ситуацией и одним географическим расположением), и принято говорить об «общине Марка», «Матфея», «Луки» и «Иоанна» и даже «общине Q». Этот тезис серьезно не оспаривался, а дискуссия обычно проходила вокруг выявления внутренних свидетельств текста, которые могут повлиять на определение адресата. Так, например, высказывались предположения о том, что Евангелие от Марка было адресовано общинам, расположенным в Риме, Галилее, Сирии и Иерусалиме. Но в 1998 году Бокхэм (Bauckham) выдвинул тезис, согласно которому Евангелия были составлены не для какой-то отдельной общины, а для христиан вообще<sup>101</sup>. И хотя до него подобные предположения уже высказывались, поводом для начала дискуссии стала именно работа Бокхэма. Он считает, что исследователи, которые пытаются определить общину того или иного евангелиста, не учитывают жанровые особенности Евангелий и считают их составленными по случаю, по аналогии с посланиями Павла (Bauckham, 1998, с. 27). Также Бокхэм полагает, что первохристианские общины были не настолько разрознены, как это обычно представляется (Bauckham, 1998, с. 32-37). Они часто посещали друг друга, вели оживленную переписку, о чем свидетельствуют письма Павла. Кроме того, по всей видимости, у географически удаленных друг от друга общин были общие проблемы. Павел утешает церковь в Фессалониках, что те же самые страдания терпят и их братья в Иудее (1 Фес. 2:14). То, что Матфей и Лука пользуются повествованием Марка, указывает на то, что второе Евангелие было уже широко известно во многих общинах (Bauckham, 1998, с. 12-13). Тогда можно говорить о том, что Матфей и Лука адаптировали Евангелие от Марка, написанное христианам вообще, для своих нужд, а возможно, и для своих сообществ христиан.

<sup>101</sup> Bauckham (ed.) (1998), *The Gospel for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, Grand Rapids: Eerdmans. Этот тезис был также поддержан в Bird M. (2006). "The Markan Community, Myth or Maze? Bauckham's *The Gospel for All Christians* Revisited." *Journal of Theological Studies*, Vol. 57, Pt 2, October 2006; Hengel, M. (2000) *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*, London: SCM Press.

Но некоторые детали в повествовании Марка указывают на то, что его автор обращался к конкретным проблемам, с которыми сталкивались христиане. Тогда следует говорить не о конкретной географической аудитории, а о времени, в которое Евангелие было создано. Таким образом, Евангелие от Марка было ответом не на конкретные нужды отдельной общины, а ответом на определенную ситуацию, которую переживало все раннее христианство в Римской империи.

То, что Марк уделяет достаточно внимания спорам о ритуальной чистоте и пищевым запретам, может указывать на конкретную ситуацию, когда перед церковью остро стоял вопрос о необходимости обращенным из язычников исполнять все постановления Закона Моисея, а в некоторых случаях и раввинистических предписаний. Из посланий Павла и Деяний апостолов мы можем сделать вывод, что, несмотря на четкое постановление иерусалимского собора (Деян. 15), проблема не была решена до конца<sup>102</sup>. Кроме того, эта проблема была актуальна не только в иерусалимской общине, но и в других местах, поскольку все первые церкви были, как правило, смешанные. Также мы видим, что Павел повсюду встречает непонимание своей миссии язычникам, ему приходится даже оправдываться перед иерусалимской церковью (Деян. 21:17-21), что указывает на неготовность начинать миссию язычникам<sup>103</sup>. Во многом это было обусловлено тем, что Иисус не оставил конкретных инструкций на этот счет, поскольку проповедовал исключительно в рамках иудаизма. Поэтому нужно было дать четкий ответ с позиции Самого Иисуса. В данном случае Марк первый видит эти проблемы и предлагает взглянуть на Иисуса как на первого миссионера среди язычников (Бош, 1997, с. 39-40), который рушит все культурные и религиозные преграды и проповедует им. Именно в этом контексте появляются высказывания (а в большей степени конкретные случаи), когда Иисус обращается к язычникам.

Если мы принимаем, что Марк писал для христиан вообще, то так-

<sup>102</sup> Павел вынужден часто обращаться в своих посланиях к теме соблюдения иудейской ритуальной практики, в том числе обрезания (Рим. 14:1-4, 13-18; Гал. 2:11-14, 6:12-13; Флп. 3:2-6; Кол. 2:16-22). Лука в книге Деяний апостолов не может пройти мимо разногласий внутри первохристианской общины, и если не считать описание путешествий Павла, тема отношения к язычникам и выполнения ими иудейских законоположений является ключевой.

<sup>103</sup> Несмотря на то что в книге Деяний мы видим очевидные успехи языческой миссии Павла и его ближайших учеников, нет никаких признаков подобной миссии со стороны основной церкви. Создается впечатление, что миссия язычникам продвигается исключительно усилиями Павла.

же снимается вопрос об этническом характере аудитории, к которой он обращался. Чаще всего утверждается, что Марк писал для грекоязычных читателей, не знающих арамейского языка, которые жили в местности, где говорят на латыни (Браун, 2007, с. 196-197), и в совокупности с внешними свидетельствами в качестве адресата предлагается община в Риме<sup>104</sup>. Но все эти латинизмы были широко известны по всей территории римской империи (Kelber, 1974, с. 129) и поэтому не могут быть достаточным свидетельством того, что Евангелие было написано именно для римской общины. Объяснение, например в Мк. 7, некоторых иудейских обычаев не обязательно указывает на то, что он обращался к определенной грекоязычной аудитории (общине). Если считать, что Евангелие от Марка обращено к современникам вообще, то это его уточнение в любом случае не будет лишним. Греческий язык Евангелия, присутствие фрагментов, которые возможно имеют арамейские источники<sup>105</sup>, перевод некоторых еврейских традиций или слов, использование латинизмов можно объяснить тем, что Евангелие было рассчитано на более широкую аудиторию, чем отдельная община. По всей видимости, Марк был грекоязычным иудеохристианином, который понимал арамейский (Hengel, 1991, с. 230)<sup>106</sup>. Кроме того, сложно объяснить, почему он использует такой жанр, как Евангелие, чтобы дать наставление своей общине. Поэтому Марк обращается с универсальным посланием к христианам, которые, кроме всего прочего, не считают необходимым проповедовать язычникам непосредственно. Это несколько не ограничивает читательскую аудиторию Марка иудеохристианами, поскольку для уверовавших из язычников также актуальным является то, что Иисус в Своей миссии уделял особое внимание язычникам и к тому же не требовал от них исполнения иудейских законов, как это делали их современники.

<sup>104</sup> Gundry, R. (1993). *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans; Hengel, M. (2000) *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*, London: SCM Press; Incigneri, B. (2003). *The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel*. BIS 65; Leiden: Brill; Winn A. (2008). *The Purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*. Tubingen: Mohr Siebeck.

<sup>105</sup> Casey, M. (2004). *Aramaic Sources of Mark's Gospel*. SNTS MS 102. Cambridge: Cambridge, University Press.

<sup>106</sup> «Я не знаю ни одной другой работы на греческом, которая содержала так много арамейских и еврейских слов и формул в столь малом материале, как это сделано во втором Евангелии» (Hengel, 1991, с. 230).

### 5.3. Отражение взглядов Петра в Евангелии от Марка

Как было показано в предыдущей главе, спор Иисуса с фарисеями о ритуальной чистоте и пище и последующие Его действия, связанные с посещением языческих территорий, являются своеобразным поворотным моментом в повествовании Марка<sup>107</sup>, когда становится понятно, что Иисус расположен к язычникам и включает их в Царство. Нечто подобное мы находим и в случае видения Петра (Деян. 10:9-15), когда через символы ритуальной чистоты ему указывается на то, что пришло время идти к язычникам, после чего Петр проповедует в доме язычника Корнилия. Если Лука передает это событие как историческое, то можно говорить об определенной связи между историческим этапом видения Петра и тем, как Марк располагает свое повествование об открытости Иисуса к язычникам. Если Евангелие от Марка написано с перспективы Петра, то эта связь становится еще более очевидной.

Зависимость второго Евангелия от взглядов Петра, как правило, основывается на нескольких внешних свидетельствах и играет важную роль в определении приоритета Марка (Hengel, 1991, с. 238). В рамках данного исследования нет возможности дать подробную оценку каждому из этих свидетельств и поэтому остановимся только на том, как эти свидетельства указывают на связь второго Евангелия с личностью апостола Петра. Папий в своем пятитомном сочинении «Истолкование Господних изречений» (120-130 гг. н.э.) свидетельствует следующее:

Марк был переводчиком Петра; он точно записал все, что запомнил из сказанного и содеянного Господом, но не по порядку, ибо сам не слышал Господа и не ходил с Ним. Позднее он сопровождал Петра, который учил, как того требовали обстоятельства, и не собирался слова Христа располагать в порядке. Марк ничуть не погрешил, записывая все так, как он запомнил; заботился он только о том, чтобы ничего не пропустить и не передать неверно. (Евсевий, *ЦИ* 3.39.15)

Сам Папий утверждает, что слышал это со слов людей, которые общались с апостолами. Таким образом, мы видим желание Папия и самого Евсевия, благодаря которому до нас дошло сообщение<sup>107</sup> Мы не можем здесь говорить о поворотном этапе в жизни Самого Иисуса, поскольку невозможно выделить в Его служении момент, когда Его миссия была бы обращена к язычникам. По всему видно, что такого и не могло произойти, поскольку Его миссия была направлена на Израиль и на учеников, как будущих миссионеров ко всем народам.

Папия, подчеркнуть авторитет своих свидетельств. Поскольку Папий не уточняет<sup>108</sup>, о каком именно Марке идет речь (но в то же самое время уточняет относительно двух Иоаннов, Евсевий, *ЦИ* 3.39.5), можно сделать вывод, что этот Марк был хорошо известен, несмотря на распространенное латинское имя *Marcus* (Вауцхам, 2006, с. 203). Обычно с автором второго Евангелия ассоциируется Иоанн Марк, который упоминается в Деян. 12:12, 25, Кол. 4:10 (как племянник Варнавы), а также 1 Петр 5:13<sup>109</sup>. Иоанн, имевший второе латинское имя, мог быть иудеем, который свободно говорил по-гречески (возможно, и на латыни) и знал арамейский. Он был хорошо знаком с Петром и Павлом<sup>110</sup>. Его дружба с Варнавой и Павлом и участие с ними в миссионерском путешествии указывает на то, что он был открыт для проповеди язычникам и, возможно, разделял взгляды эллинистов<sup>111</sup>.

Евсевий также передает свидетельства Иринея<sup>112</sup> и Климента Александрийского<sup>113</sup>, которые также связывают автора второго Евангелия с Петром. По всей видимости, Марк еще при жизни Петра создал основу для будущего Евангелия, записав фрагменты проповеди Петра. Браун считает, что «Папий, возможно, передает в упрощенной и схематической форме тот факт, что Марк перекомпоновал и перефразировал материалы, полученные из стандартной проповеди, считавшейся апостольской» (Браун, 2007, с. 195). Все это указывает на то, что уже достаточно рано второе Евангелие приписывалось Петру<sup>114</sup>, что придавало ему особый авторитет, так как оно было

<sup>108</sup> В то же самое время Евсевий уточняет, что было два Иоанна, которые упоминаются у Папия (Евсевий, *ЦИ* 3.39.5).

<sup>109</sup> Есть предположение, что Папий знает и использует 1 Петра (Евсевий, *ЦИ* 3.39.17) для близкой ассоциации с Иоанном Марком (Вауцхам, 2006, с. 203; Hengel, 1991, с. 238).

<sup>110</sup> Несмотря на некоторые попытки связать евангелиста с Павлом, необходимо признать, что мы не имеем внешних свидетельств, которые подтверждали бы такую связь, которая отразилась бы на повествовании Марка.

<sup>111</sup> Мы знаем, что его семья жила в Иерусалиме (Деян. 12:12), но она могла переехать туда с Кипра, поскольку была в родственных отношениях с киприотом Варнавой (Деян. 4:36-37b; Кол. 4:10).

<sup>112</sup> «После их *исхода* (перевод и курсив мой) Марк, ученик и переводчик Петра, передал нам записанную им проповедь Петра» (Евсевий, *ЦИ* 5.8.3).

<sup>113</sup> «Евангелие от Марка возникло при таких обстоятельствах: Петр, будучи в Риме и проповедуя Христово учение, излагал, исполнившись Духа, то, что содержится в Евангелии. Слушавшие — а их было много — убедили Марка, как давнего Петрова спутника, помнившего всё, что тот говорил, записать его слова. Марк так и сделал и вручил это Евангелие просившим. Петр, узнав об этом, не запретил Марку, но и не поощрил его» (Евсевий, *ЦИ* 6.14.6-7).

<sup>114</sup> Есть мнение, что Иустин Мученик в *Диал.* 106.3 ссылается на отрывок из Марка как на «воспоминания Петра», и возможно, что оно так называлось еще до Папия (см. Вауцхам, 2006, с. 211-212).

достаточно кратким по сравнению с другими каноническими Евангелиями. Евангелие от Марка также должно было обладать сильным авторитетом, чтобы, несмотря на то что оно не было написано очевидцем (это отмечает и Папий), его использовали другие евангелисты.

На тесную связь автора второго Евангелия с Петром указывают и внутренние свидетельства текста. Петр, безусловно, самая заметная фигура в Евангелии. Мы больше всего узнаем о нем из Евангелия от Марка, например об исцелении тещи Петра (Мк. 1:29-31) или о присутствии Петра во дворе первосвященника (14:54, 66-72); когда Иисус беседует с учениками, чаще всего приводится отдельный разговор с Петром (8:27-30; 9:5; 14:27-31, 37); Иисус просит сообщить о Своем воскресении отдельно Петру (16:7). Кроме того, Бокхэм, опираясь на предыдущие исследования, анализирует некоторые грамматические особенности текста Марка, которые отсутствуют у Матфея и Луки, а именно использование глаголов множественного и единственного в рамках одного предложения, в которых сообщается о передвижениях Иисуса с учениками. Бокхэм пришел к выводу, что такое построение фраз возможно только если они передаются со слов очевидца (Bauckham, 2006, с. 156-164). Он считает, что в большинстве случаев третье лицо множественного числа «они» в этих текстах является модифицированным первым лицом «мы» и повествование становится более естественным, если вместо «они» поставить «мы» (Bauckham, 2006, с. 158-159). Таким образом, Бокхэм считает, что Марк намеренно использовал такие особенности передачи устного рассказа, чтобы он звучал с перспективы Петра.

Таким образом, можно предположить, что Евангелие от Марка может содержать, по крайней мере, некоторые идеи апостола Петра. Мы также знаем о положении Петра в первохристианской общине из Деяний апостолов и посланий Павла. По всей видимости, Петр стоял во главе иудейской христианской миссии и в отличие от Павла зависел от иерусалимской церкви. Иудейская христианская миссия была отделена от миссии язычникам, и это может в определенном смысле рассматриваться как раскол в ранней церкви (Cullmann, 1962, 42-44). Петр вместе с Иоанном был отправлен иерусалимской церковью в Самарию, чтобы удостовериться в покаянии местных жителей (Деян. 8:14-17). Возможно, уже тогда он был ответственным за посещение первых церквей (Деян. 9:32, 36).

Таким образом, мы видим, что уже на раннем этапе наметилось распределение функций между апостолами, и Петр был ориентирован на миссию. Поэтому до появления Павла роль апостола язычников приписывается Петру как лидеру иерусалимской церкви. Он получает видение непосредственно от Бога (Деян. 10:9-15), которое должно было означать новый этап в развитии миссии, а именно начало миссии язычникам. Петр понимает видение как руководство к действию (Деян. 10:28) и потом встречается с серьезным сопротивлением внутри самой церкви. Возможно, именно это обстоятельство, а также заключение его в тюрьму (Деян. 12:3), из которой он был освобожден чудесным образом, побудило его заняться обширной миссионерской деятельностью<sup>115</sup>.

Из проблемы, описанной в Гал. 2:11-14, следует, что Петр осознавал, что Господь не делает никакого различия между иудеями и язычниками; он общается и ест с язычниками, поскольку знает, что Господь отменил все пищевые запреты. Как мы видели, он подвергался за это раньше нареканию со стороны консервативных иудеохристиан (Деян. 11:2-3). По-видимому, Петр, имея такое понимание, тем не менее, не выступал открыто за то, чтобы освободить язычников от соблюдения ритуальных постановлений Закона (Павел называет это «жить по-иудейски»), в чем и обличал его Павел. Петр не был готов подобно Павлу открыто выступать за радикальную отмену иудейских ритуальных законов. Критика иерусалимскими верующими Петра, его критика со стороны Павла, неуверенная позиция Петра по отношению к язычникам – все это указывает на то, что Петр, который изначально был ближе по взглядам к консервативным христианам, позже принял позицию христиан из эллинистов. Можно предположить, что все это побудило Петра искать ответы на вопрос о необходимости полномасштабной миссии язычникам в проповеди и деяниях Иисуса. И, как следствие, это могло найти свое отражение в материале, который он пересказал Марку для составления Евангелия.

#### **5.4. Краткие выводы по пятой главе**

С тех пор как в исследованиях евангелий наметилось некоторое согласие относительно приоритета Марка, второе Евангелие стало привлекать к себе пристальное внимание. Поскольку это единственный источник, целостность и существование которого не

<sup>115</sup> О роли Петра в миссии первой церкви см. Cullmann, 1962, с. 41-42.

вызывает ни у кого серьезных сомнений, оно может дать нам самые ранние сведения о проблемах первохристианской общины. Евангелие от Марка было написано, возможно, в Риме<sup>116</sup> и адресовано всем христианам Римской империи. Его автором, безусловно, был иудеохристианин, связанный с апостолами, поскольку повествование приобрело авторитет на самом раннем этапе развития письменной традиции. Стиль, язык и темы евангелия предполагают автора говорящего по-гречески и по-армейски и знающего общие латинские термины.

Евангелист стремится построить свое повествование, основываясь главным образом на проповедях Петра. Но не стоит умалять достоинства его как автора Евангелия, поскольку в христианской традиции оно приобрело известность именно как Евангелие от Марка. Автор второго Евангелия видит необходимость зафиксировать в письменной форме учение и деяния Иисуса Мессии, при этом отвечая на конкретные вопросы, актуальные для его современников. Как было показано в предыдущих главах, главным вопросом, не решенным окончательно на момент формирования Евангелия от Марка, был вопрос миссии язычникам и условиях их вхождения в первохристианскую общину. Эта проблема была характерна для всех церквей, поскольку не было ни одной общины, которая состояла бы исключительно из уверовавших язычников. Евангелие от Марка представляет позицию Иисуса по данному вопросу, а именно Его открытость к миссии язычникам, что и должна была принять во внимание первая церковь. Учитывая нерешительность апостолов в этом вопросе и сильное противодействие со стороны консервативных лидеров иерусалимской общины, Евангелие от Марка представляет взгляд эллинистического христианства, ориентированного на миссию язычникам. Оно возникло в период, когда проповедь язычникам уже распространилась широко за пределы Палестины, но повсеместно встречала сопротивление со стороны сторонников строгого соблюдения иудейского закона.

---

<sup>116</sup> Внешние источники связывают написание Евангелия со временем пребывания апостола Петра в Риме. Если автором второго Евангелия является Марк, который упоминается в 1 Петра 5:13, это придает внешним свидетельствам дополнительную значимость. Община в Риме могла образоваться достаточно рано и к середине 50-х гг. обрести определенный статус, раз Павел пишет им одно из своих значительных посланий. Это могло придать дополнительный авторитет Евангелию, отправленному из Рима.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Цель данного исследования заключалась в том, чтобы определить, в какой период развития ранней церкви могло возникнуть Евангелие от Марка и какую цель преследовал его автор, включая в свое повествование тот или иной материал. Могло ли так случиться, что, составляя жизнеописание Иисуса Христа, Марк преследовал свои цели, чтобы дать ответ на конкретную ситуацию в первой церкви? Если да, то можем ли мы увидеть в самом тексте свидетельства его намерений?

В первой главе мы рассмотрели, каким было отношение иудеев эпохи Второго Храма к язычникам и к их участию во всеобщем спасении. Мы увидели, что, несмотря на явный универсализм иудаизма Священных Писаний, сами иудеи не до конца осознавали свою роль в обращении язычников к ЯХВЕ. Поэтому они не принимали никаких активных запланированных действий для обращения язычников, что не позволяет говорить об иудаизме времен Иисуса как о миссионерской религии, а отдельные случаи прозелитизма, как правило, носили социальный и экономический характер.

Во второй главе мы проследили начало миссии язычникам в ранней церкви и то, какие проблемы могли возникнуть в силу ее иудейских корней. Мы пришли к заключению, что в ранней церкви не было единого мнения по вопросу необходимости начала миссии язычникам. Апостолы и лидеры иерусалимской церкви старались сохранить свою иудейскую идентичность и свою роль видели в обращении Израиля к Иисусу Мессии. Но уже на самом раннем этапе образовалась группа, состоявшая из эллинистов, тоже иудеохристиан, но говорящих по-гречески, которые самостоятельно начали миссию язычникам. Апостолы же, которые получили прямое повеление проповедовать всем народам, не старались инициировать миссию язычникам.

В третьей главе мы ставили своей целью ответить на вопрос об отношении Самого Иисуса к язычникам. В результате мы пришли к выводу, что хотя в целом Иисус относился к язычникам благожелательно, тем не менее не ставил перед Собой задачу проповедовать им целенаправленно. Он ограничивал Свою миссию Израилем и ожидал, что миссия язычникам начнется через Его учеников. Но вместе с тем евангельский материал не дает нам основания полагать, что Иисус оставил какие-либо конкретные инструкции об обращении язычников, кроме повеления в конце Своего служения.

Это молчание Иисуса и было причиной нерешительности апостолов в отношении миссии язычникам.

В четвертой главе мы обратились непосредственно к материалу второго Евангелия и увидели, как автор использует его, чтобы показать открытость Иисуса к язычникам, которая фактически привела к началу миссии к ним. Марк вставляет в свое повествование целый блок, который свидетельствует о том, что Иисус делает для язычников то же самое, что и для Израиля, при этом не требуя от них выполнения никаких предписаний иудейского закона и не ставя никаких условий для спасения, кроме исповедания Его Мессией и Сыном Божиим.

В пятой главе была предложена реконструкция исторической ситуации, к которой это Евангелие было обращено. Эта ситуация побудила Марка составить свое повествование так, чтобы оно могло дать ответ на насущные вопросы. Марк адресовал свое Евангелие, подкрепленное авторитетом Петра, всем христианам Римской империи, и одной из его целей было дать ответ на вопросы, касающиеся миссии язычникам и условий для вхождения их в Церковь. Связь автора второго Евангелия с Петром объясняет некоторые тематические параллели Мк. 7 и описание видения Петра и его первого опыта проповеди язычникам.

В результате можно заключить, что Марк составляет свое повествование, когда церковь еще не до конца осознала необходимость целенаправленной миссии язычникам. Это происходит потому, что церковь, с одной стороны, еще мыслит себя как часть иудаизма, с другой – у нее не было конкретных указаний от Самого Иисуса. Поэтому одной из целей Марка в написании Евангелия было оправдание полномасштабной миссии язычникам, которая фактически уже началась, но еще не была санкционирована апостолами. Он выстраивает свое повествование таким образом, чтобы было видно, что Сам Иисус был инициатором этой миссии.

Данные выводы в свою очередь открывают перспективы для рассмотрения вопросов, связанных с датировкой Евангелия от Марка. Если наши выводы верны и Марк пишет, когда был открыт вопрос о миссии язычникам в ранней церкви, то это предполагает достаточно раннюю датировку второго Евангелия. Исходя из того что подобные же проблемы были описаны Лукой в книге Деяний, это помещает Евангелие от Марка в исторический контекст Иерусалимского Собора.

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ****Библия**

*Библия, книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета.* (2002) М., РБО (1984).

*Biblia Hebraica Stuttgartensia* ed. K. Elliger, W. Rudolph et al, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

*Septuaginta* (1965), 8th edition, ed. A. Rahlfs, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.

*Novum Testamentum Graece*, (1987 and 1993) 26th and 27th editions, ed. E. Nestle, K. Aland et al, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

**Первоисточники**

*Авот. Трактат* (1990). М.

*Ветхозаветные апокрифы* (2000). СПб., Амфора.

Евсевий Памфил (1993). *Церковная история*. М., Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря.

Иосиф Флавий. (1991). *Иудейская война*. Минск.

Иосиф Флавий (1994). *Иудейские древности*. М., Ладомир.

Иосиф Флавий (1994). *Против Апиона*. Филон Александрийский. *Против Флака. О посольстве*. Иосиф Флавий. *Против Апиона* М., Иер., Gesharim.

Светоний Транквил Гай (1991). *Жизнь двенадцати цезарей*. М., Правда.

*Сивилл, книги* (1996). Пер. М. и В. Витковские. М., Энигма.

Талмуд. *Мишна и Тосефта* (1902-1905). Пер. Н. А. Перферкович. СПб., Издание П. П. Сойкина.

Тацит Корнелий (2001). *Анналы. Малые произведения*. История. М., Ладомир.

*Тексты Кумрана. Выпуск второй.* (1996). Введение, перевод с древнееврейского и арамейского и комментарии А.М. Гайзова-Гинзберга, М. М. Елезаровой и К. Б. Старковой. СПб., «Петербургское Востоковедение».

Филон Александрийский (2000). *Толкования Ветхого Завета*. М., Греко-латинский кабинет.

Эпиктет (1997). *Беседы*. М., Ладомир.

*The Babylonian Talmud*, (1978). ed. I. Epstein, 18 vols. London: The Soncino Press.

**Справочная литература**

- Иисус и Евангелия.* (2005). Словарь под ред. Грина Дж., Макнайта С., Маршалла Х. М., ББИ.
- Мир Нового Завета.* (2010). Словарь Нового Завета. Т. 2: под ред. Крейга Эванса, Ральфа Мартина и Даниэля Рейда. М., ББИ.
- Aland, K. (1995). *Synopsis Quattuor Evangeliorum*. 14th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung.
- Balz, Horst and Schneider Gerhard. (1991). *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bauer, Arndt, Gingrich, and Danker. (1979). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kittel, G. ed. (1964-1976). *Theological Dictionary of the New Testament*, translated by Bromiley, Grand Rapids: Eerdmans, 10 volumes.
- Hatch, E. and Redrath H. A. (1998). *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Liddell, H. G., Scott R., Jones, H. S., McKenzie (1960), *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Louw, J. P. and Eugene Albert Nida (1988). *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. New York: United Bible Societies.
- Moulton, W. F., A. S. Geden, I. Howard Marshall and H. K. Moulton. (2002). *Concordance to the Greek New Testament*. 6th ed. London ; New York: T & T Clark.
- Moulton, & Milligan, (1957). *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*. London: Hodder and Stoughton.
- Smith's Dictionary of the Bible.* (1970). Grand Rapids: Baker Book House.

**Современные исследования**

- Борг Маркус (2009). *Бунтарь Иисус: Жизнь и миссия в контексте двух эпох.* М., Эксмо.
- Бош Дэвид (1997). *Преобразования миссионерства. Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности.* СПб., «Библия для Всех».
- Браун Р. (2007). *Введение в Новый Завет*, Том 1-2. М., ББИ.
- Данн Дж. (1999). *Единство и многообразие в Новом Завете. Изучение природы первоначального христианства.* М., ББИ.

- Левинская (2000). *Деяние апостолов на фоне еврейской диаспоры*. СПб., «Логос».
- Райт Н.Т. (2004). *Иисус и победа Бога*. М., ББИ.
- Сандерс Э. П. (2006). *Павел, закон и еврейский народ*/ Сборник «Христос и Закон», М., РОССПЭН серия «Книга Света».
- Alexander, P. S. (1992) "The Parting of the Ways" from the Perspective of Rabbinic Judaism'. In *Jews and Christians: The Parting of the Ways, AD 70 to 135*, J. D. G. Dunn, WUNT 66.
- Bamberger, B. J. (1968). *Proselytism in the Talmudic Period*. New York: Ktav Publishing House.
- Bauckham, R. (1995). "James and the Jerusalem Church" In *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, ed. R. J. Bauckham. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bauckham, R. (ed.) (1998). *The Gospel for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bauckham, R. (1999). "For whom were Gospels written?" *HTS* 55, pp. 865-882.
- Bauckham, R. (2005). "James, Peter, and the Gentiles". In *The Mission of James, Peter, and Paul: Tensions in Early Christianity*, ed. Bruce Chilton and Craig Evans. Leiden: Brill.
- Bauckham, R. (2006). *Jesus and the Eyewitnesses: the Gospel as Eyewitnesses Testimony*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bedell, C. H. (1998). "Mission in Intertestamental Judaism." In *Missio in the New Testament: An Evangelical Approach*, edited by W. J. Larkin and J. F. Williams, p.p. 21-29. Maryknoll: Orbis Books.
- Bird, M. F. (2007). *Jesus and the Origins of the Gentile Mission*, Library of Historical Jesus Studies. New York: T&T Clark.
- Borg, M. J. (1991). *Jesus: A New Vision: Spirit, Culture, and the Life of Discipleship*. New York HarperCollins Publishers.
- Borg, M. J. (1998). *Conflict, holiness, and politics in the teachings of Jesus*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Borgen, P. (1996). *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, Edinburg: T&T Clark.
- Borgen, P. (1998) "Proselytes, Conquest, and Mission." In *Recruitment, Conquest, and Conflict: Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World*, edited by P. Borgen, Atlanta: Scholars Press.

- 
- Braude, W. G. (1940) *Jewish Proselytizing in the First Five Centuries of the Common Era: the Age of Tannaim and Amoraim*. Providence, Brown University Press.
- Brown, R. E. (1983). Not Jewish Christianity and Gentile Christianity but Types of Jewish/Gentile Christianity. *CBQ* 45, pp. 74-79.
- Bryan, Christopher. (2001). "The Syrophoenician Woman, or, Preaching on the Text That Was Not Appointed", *STR* 44:2 (Easter 2001).
- Bryan, S. M. (2004) *Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration*, SNTS MS 117, Cambridge: Cambridge University Press.
- Caird, G. B. & Hurst, L. D. (1994). *New Testament Theology*. Oxford. Oxford University Press.
- Carleton, P. J. (1996). "Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins: Chimera or Reality?" *JSNT* 62: pp. 65-103.
- Casey, M. (2004). *Aramaic Sources of Mark's Gospel*. SNTS MS 102. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chancey, M. A. (2004). *The Myth of a Gentile Galilee*. SNTS MS 118. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chilton, B. (1997). "A Generative Exegesis of Mark 7: 1-12". In *Jesus in Context: Temple, Purity, and Restoration*. Ed. by Bruce Chilton and Craig A. Evans. Leiden: Brill.
- Chilton, B. (2004). "James and the (Christian) Pharisees" In *When Judaism and Christianity began: Essays in Memory of Anthony J. Saldarini*, edited by Alan J. Avery-Peck, Daniel Harrington, Jacob Neusner. Leiden: Brill.
- Clorfene, C. and Rogalsky, Y. (1987). *The Path of the Righteous Gentile: an Introduction to the Seven Laws of the Children of Noah*. Nanuet: Feldheim Publishers.
- Cohen, S. J. D. (1989). "Crossing the Boundary and Becoming a Jew." *HTR* 82, 31-33.
- Cohen, S. J. D. (1992). "Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion?" In *Jewish Assimilation, Acculturation, and Accomodation: Past Traditions, Current Issues and Future Prospects*, edited by M. Mor, pp. 14-23. New York: University Press of America.
- Collins, J. J. (2000). *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity*

- in the Hellenistic Diaspora*. 2nd ed. The Biblical Resource Series. Grand Rapids: Eerdmans.
- Crossley, James G. (2004). *The Date of Mark's Gospel: Insight from the Law in Earliest Christianity*, JSNTSup 266. London: T&T Glark.
- Cullmann, O. (1962). *Peter: Disciple, Apostle, Martyr. A History and Theological Study*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Davies W. D. (1999). "Paul: From the Jewish Point of View. In *The Cambridge History of Judaism*, Vol. 3, pp. 678-730. Cambridge: Cambridge University Press.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Dunn, J. D. G. (1990). "Jesus and ritual purity: a study of the tradition-history of Mark 7.15". In *Jesus, Paul and the Law: studies in Mark and Galatians*, J. D. G. Dunn. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Dunn, J. D. G. (2003). *Jesus Remembered: Christianity in the making*, vol. 1, Grand Rapids: Eerdmans.
- Dunn, J. D. G. (2009). *Beginning from Jerusalem: Christianity in the making*, vol. 2, Grand Rapids: Eerdmans.
- Edwards, J. R. (2002). *The Gospel according to Mark*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Feldman, L. (1994). "Jewish Proselytism." In *Eusebius, Christianity, and Judaism*, ed. by H. W. Attridge and G. Hata. Detroit: Wayne State University Press.
- Feldman, L. (1993). *Jew and Gentile in the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press.
- France, R. T. (2002). *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Georgi, D. (1987) "Missionary Activity in New Testament Times." In *The Opponents of Paul in Second Corinthians*, pp. 83-228. Edinburgh: T & T Clark.
- Goodman, M. (1994). *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- Gundry, R. H. (1993). *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Harrington, H. K. (2001). *Holiness—Rabbinic Judaism and the Graeco-Roman World*, London: Routledge.

- 
- Harrington, Y. K. (1996). "Interpreting Leviticus in the Second Temple Period. Struggling with Ambiguity." In *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*, ed. John F. A. Sawyer. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Hengel, M. (1974). *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, Vol. 1, Philadelphia: Fortress Press.
- Hengel, M. (1991). "Problem in the Gospel of Mark." In *The Gospel and the Gospel*, ed. by Peter Stuhlmacher. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hengel, M. (1999). "Early Christianity as a Jewish-Messianic, Universalistic Movement." In *Conflicts and Challenges in Early Christianity*. Martin Hengel, C. K. Barrett; ed. by Donald A. Hagner. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International
- Hengel, M. (2000). *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*. London: SCM Press.
- Hill, C. (1989). "The Jerusalem Church." In *Jewish Christianity Reconsidered: rethinking ancient groups and texts*, ed. by Matt Jackson-McCabe. Minneapolis: Fortress Press.
- Incigneri, B. (2003). *The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel*, BIS 65; Leiden: Brill.
- Jeremias, J. (1958). *Jesus' Promise to the Nations*. London: SCM Press.
- Jeremias, J. (1969). *Jerusalem in the Time of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press.
- Kaiser, W. C. Jr. (2000). *Mission in the Old Testament: Israel as a light to the nations*. Grand Rapids: Baker Books.
- Kelber, W.H. (1974). *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time*. Philadelphia: Fortress Press.
- Klawans, J. (2000). *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. New York: Oxford University Press.
- Klawans, J. (2006a). *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*. New York: Oxford University Press.
- Klawans, J. (2006b). "Moral and Ritual Purity." In *The Historical Jesus in Context*, A. J. Levine, Dale C. Allison, Jr., and

- John Dominic Crossan. Princeton: University Press.
- Kloppenborg, J. S. (2005). "Evocatio deorum and the Date of Mark." *JBL* 124.3, 419–450.
- Koet, B. J. (2000). "Purity and Impurity of the Body in Luke-Acts." In *Purity and Holiness: The Heritage of Leviticus*, ed. by M. J. H. M. Poorthuis and J. Schwartz. Leiden: Brill.
- Lake, K. (1920). "Proselytes and God-fearers." In *The Beginning of Christianity*, Part 1, The Acts of the Apostels. eds. F. J. Foakes Jackson, K. Lake. London.
- Levine, A. (2006) *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, San Francisco: Harper San Francisco.
- Loader, W. (1996). "Challenged at the Boundaries: A Conservative Jesus in Mark's Tradition." *JSNT* 63:45-6.1.
- Loader, W. (1998). "Mark 7: 1-23 and Historical Jesus." Colloquium, *The Australia and New Zealand Theological Review* 30.2, pp. 123-151.
- Malina, B. J. (1993). *The New Testament World: Insight from Cultural Anthropology*. Westminster: John Knox Press.
- Malina, B. J. and Rohrbaugh, R. L. (1992). *Social -Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Marcus, J. (2006). "Jewish Christianity." In *The Cambridge History of Christianity*, vol. 1, ed. by Frances M. Young, Margaret M. Mitchell. Cambridge: Cambridge University Press.
- McKnight, S. (1999). "A Parting within the Way: Jesus and James on Israel and Purity." In *James the Just and Christian Origins*, ed. By Bruce Chilton and Craig A. Evans, Leiden-Boston-Koln: Brill.
- Milikowsky, C. (2000). "Reflection on Hand-Washing, Hand-Purity and Holy Scripture in Rabbinical Literature." In *Purity and Holiness: The Heritage of Leviticus*, ed. by M. J. H. M. Poorthuis and J. Schwartz, pp. 223–244. Leiden: Brill.
- Moore, G. F. (1932). *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: the Age of the Tannaim*. Vol. 1. Cambridge: Harvard University Press.
- Munck, J. (1959). *Paul and the Salvation of Mankind*. London: SCM.
- Neyrey, J. H., (1986). "The Idea of Purity in Mark's Gospel," *Semeia*. 35: 91–128.

- Neyrey, J. H., (1988). "A Symbolic Approach to Mark 7," 4, no. 3:63–91.
- Nock, A. D. (1933). *Conversion: the Old and the New Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Clarendon Press.
- Ottenheijm, E. (2000). "Impurity Between Intention and Deed: Purity Disputes in First Century Judaism and in the New Testament." In *Purity and Holiness: The Heritage of Leviticus*, ed. by M. J. H. M. Poorthuis and J. Schwartz, pp. 223–244. Leiden: Brill.
- Paget, J. C. (1999). "Jewish Christianity." In *The Cambridge History of Judaism*, Vol. 3, pp. 731–775. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perkinson, J. (1996). "A Canaanitic Word in the Logos of Christ; or The Difference the Syro-Phoenician Woman Makes to Jesus." *Semeia*, 76: 61–85.
- Poirier, John C. (1996). "Why Did the Pharisees Wash Their Hands?" *JJS*, 47, no. 2:217–233.
- Porton, G. (1994). *The Stranger within Your Gates: Converts and Conversion in Rabbinic Literature*; Chicago: University of Chicago Press
- Räisänen, H. (1982). "Jesus and the Food Laws: Reflections on Mark 7:15." *JSNT* 16.
- Rhoads, D. (1994). "Jesus and the Syrophenician Woman in Mark: A Narrative-Critical Study." *Journal of American Academy of Religion* 62: 343–376.
- Riesner, R. (2000). "A Pre-Christian Jewish Mission?" In *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, edited by J. Edna and H. Kvalbein, 211–50. Tübingen: Mohr Siebeck,
- Roskam, H. N. (2003). *The Purpose of the Gospel of Mark in Its Historical and Social Context*. Leiden. (Unpublished PhD dissertation).
- Salyer, G. (1993). "Rhetoric, Purity, and Play—Aspects of Mark 7:1–23." *Semeia* 64:139–169.
- Sanders, E. P. (1977). *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM.
- Sanders, E. P. (1985). *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress Press.
- Sawyer, J. F. A., ed. (1996). *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

- Schnabel, E. J. (1994). "Jesus and the Beginning of the Mission to the Gentiles." In *Jesus of Nazareth Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, ed. By Green J. B. and Turner M. Grand Rapids: Eerdmans.
- Scroggs, R. (1970). "The Earliest Hellenistic Christianity." In *Religions in Antiquity*, ed. by Jacob Neusner. Leiden: Brill.
- Segal, A. F. (1988 ). "The Costs of Proselytism and Conversion". In *Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers*, ed. by David J. Lull. Atlanta: Scholars Press.
- Tomson, P. (2000). "Jewish Purity Laws as Viewed by Church Father and by the Early Followers of Jesus." In *Purity and Holiness: The Heritage of Leviticus*, ed. by M. J. H. M. Poorthuis and J. Schwartz, pp. 223–244. Leiden: Brill.
- Watson, A. (1996). "Liviticus in Mark: Jesus'Attitude to the Law." In *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*. ed. by Sawyer, John F A Sheffield: Sheffield: Academic Press.
- Wefald, E. K. (1996). "The Separate Gentile Mission in Mark: a Narrative Explanation of Markan Geography, the Two Feeding Accounts and Exorcisms." *JSNT*, vol. 18, pp. 3-26.
- Wellhausen, J. (2004). *Prolegomena to the History of Israel*. Kessinger Publishing.
- Williams, R. H. (2010). "Purity, Dirt, Anomalies, and Abominations." In *Understanding the Social World of the New Testament*, ed. by Dietmar Neufeld and Richard E. DeMaris. London: Routledge.
- Wilson, S. G. (2005). *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*. SNTS MS 23. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, S. G. (2006). *Luke and the Law*. SNTS MS 50. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winn, A. (2008). *The Purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 245. Tubingen Mohr Siebeck.
- Wright, N. T. (1992). *The New Testament and the People of God. Christian Origins and the Question of God*. London, Minneapolis: SPCK/Fortress Press.

# 2

---

**ТАРАСЕНКО Н.В.**

С-Петербург, Россия

**ЗНАЧЕНИЕ ЛИТЕРАТУРНОГО  
ПРИЕМА ИНТЕРКАЛЯЦИЙ  
В СТРУКТУРЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАРКА**

**СОДЕРЖАНИЕ**

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ .....	86
ВВЕДЕНИЕ .....	87
ГЛАВА 1. ИНТЕРКАЛЯЦИЯ КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПРИЕМ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАРКА .....	89
1.1. Характеристика концентрических структур .....	89
1.1.1. Вставки .....	93
1.1.2. Дублеты и триплеты (триады) .....	94
1.1.3. Хиазмы .....	94
1.1.4. Интерполяции .....	95
1.1.5. Интеркаляци .....	96
1.2. Функции интеркаляций .....	97
1.3. Выводы по первой главе .....	102
Глава 2. ЗНАЧЕНИЕ ИНТЕРКАЛЯЦИЙ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАРКА .....	103
2.1. Отрицание личности Иисуса как своими, так и чужими (Мк. 3:20-35) .....	103
2.2. Необходимость веры в личность Иисуса как основа ученичества (Мк. 5:21-43) .....	108
2.3. Ученики должны быть готовы умереть, выполняя миссию Иисуса (Мк. 6:7-31) .....	113
2.4. Предостережение бесплодному ученичеству (Мк. 11:11-25) .....	120
2.5. Ученичество является процессом полного посвящения себя Иисусу (Мк. 14:1-11) .....	126
2.6. Верность Иисуса и Его жертва за неверных учеников (Мк. 14:18-31) .....	129
2.7. Важность исповедания в процессе ученичества (Мк. 14:53-72) .....	132
2.8. Выводы по второй главе .....	134
Глава 3. СТРУКТУРА ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАРКА И МЕСТО ИНТЕРКАЛЯЦИЙ В ЭТОЙ СТРУКТУРЕ .....	137
3.1. Принципы структурирования Евангелия от Марка ...	138
3.2. Структурные блоки Евангелия от Марка .....	141
3.2.1. Пролог 1:1-13 .....	141

---

3.2.2. Пришествие Царствия Божьего в лице Иисуса Христа и создание круга своих и чужих 1:14-3:35 .....	141
3.2.3. Дидактический раздел 4:1-34 .....	143
3.2.4. Служение Христа в силе Духа как на Израильской, так и на языческой территории 4:35-8:21 .....	151
3.2.5. На пути в Иерусалим 8:22-10:52 .....	155
3.2.6. События в Иерусалиме 11:1-13:2 .....	157
3.2.7. Дидактический раздел 13:3-37 .....	160
3.2.8. Пасхальная неделя 14:1-15:47 .....	160
3.2.9. Эпилог 16:1-8 .....	163
3.3. Значение интеркаляций в структуре евангелия от Марка ..	163
3.4. Выводы по третьей главе .....	164
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	166
БИБЛИОГРАФИЯ .....	170
ПРИЛОЖЕНИЯ .....	190
Приложение 1 .....	190
Приложение 2 .....	191
Приложение 3 .....	192

**СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ**

BibInt	Biblical Interpretation
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
BJS	British Journal of Sociology
BNTC	Black's New Testament Commentaries
BR	Biblical Research
BS	Bibliotheca Sacra
BT	Black Theology
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CBR	Currents in Biblical Research
CBS	Currents in Biblical Research
CTM	Concordia Theological Monthly
EQ	Evangelical Quarterly
HTR	Harvard Theological Review
IDB	The Interpreter's Dictionary of the Bible
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JR	Journal of Religion
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNTSS	Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series
JSOT(SS)	Journal for the Study of the Old Testament (supplements)
JTS	Journal of Theological Studies
LBS	The Layman's Bible Commentary
MNTC	Moffatt New Testament Commentary
NCB	New Century Bible
NGS	New Gospel Studies
NT	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
Pelican	Pelican Commentaries
PRS	Perspectives in Religious Studies
RevExp	Review and Expositor
SBLDS	Society of Biblical Literature, Dissertation Series
SBT	Studies in Biblical Theology
SDD	Seminary Doctoral Dissertation
SR	Science religieuses / Studies in Religion
VT	Vetus Testamentum

---

## ВВЕДЕНИЕ

В начале XX века при исследовании структуры Евангелия от Марка фон Добшютц определил в тексте литературный прием интеркаляций (intercalation patterns) (von Dobschutz, 1928), когда отрывок одной истории прерывается вставкой другой истории, после чего конец первой истории приходит к своему логическому завершению, производя, тем самым, кольцевую или концентрическую структуру А-Б-А1. Этот прием использован довольно часто в Евангелии (см. 3:20-35; 4:1-20; 5:21-43; 6:7-30; 11:12-21; 14:1-11; 14:17-31; 14:53-72; 15:40-16:8), и для его обозначения существует большое количество терминов, таких как интеркаляции (Redlich, 1948; Burkill, 1963; Donahue, 1973; Dewey, 1980; Fowler, 1981; Wright, 1985); интерполяции interpolations (Kee, 1977); вставки insertions (Nineham, 1963); обрамления framing (D. Roads and D. Michie, 1982); скобки bracketing (Stock, 1982); техника сэндвича sandwiching (sandwich technique) (Neiryneck, 1988; Edwards, 1989). При таком разнообразии терминов стоит сказать, что все вышеперечисленные авторы говорят об одном и том же приеме.

Самих исследований в области интеркаляций встречается мало, и в основном главные споры ведутся относительно их количества или значения каждой отдельного случая. Когда же речь заходит о функциях интеркаляций, в среде исследователей не наблюдается единого мнения. Проблематика данной темы заключается еще и в том, что сегодня не существует четко выработанного определения этого литературного приема, о чем свидетельствует многообразие встречаемой в англоязычной литературе терминологии, а также нет ясного понимания целей использования интеркаляций Марком. Работ на эту тему на русском языке также не встречалось.

Цель нашего исследования состоит в том, чтобы показать, что интеркаляции в Евангелии от Марка отражают богословский акцент евангелиста на процессе ученичества. Они доносят до читателя главные вопросы, с которыми приходится сталкиваться ученикам Иисуса во время следования за Христом. Проанализировав структуру второго евангелия, мы пришли к выводу, что все интеркаляции затрагивают тему ученичества, истинность которого выражается верой в личность Иисуса, полной посвященностью Христу и верностью Его миссии перед лицом опасности или смерти. Задачами исследования является, во-первых, дать ясное определение

термина интеркаляций на основании их характерных признаков и установить предназначение интеркаляций как концентрической композиции в древних текстах, во-вторых, найти главное значение каждой отдельной интеркаляции, которая встречается в этом евангелии, и в-третьих, найти основное значение всех интеркаляций, исходя из структуры всего Евангелия от Марка, потому что мы считаем, что именно структура евангелия является ключом для понимания целей использования Марком этого литературного приема. Таким образом, каждой задаче будет посвящена отдельная глава в нашей работе.

Чтобы дать обоснование и определение термину интеркаляций и его функций, мы обратимся к литературному анализу. Экзегеза некоторых мест евангелия будет проведена для нахождения основного смысла отдельных перекоп и главного значения, которое появляется при соединении двух историй вместе. Текстологический анализ будет приемлем только там, где это влияет на смысл текста. Анализ структуры Евангелия от Марка будет осуществлен вместе с богословским анализом для выявления цели использования интеркаляций евангелистом. Рамки нашей работы не позволяют углубляться в вопросы синопсиса, целей написания второго евангелия, источников и традиций, которыми пользовался Марк при составлении своего текста. Весь основной фокус работы сосредоточен не на цели написания текста, а на литературном приеме, его функции и значимости для структуры Евангелия от Марка.

## ГЛАВА 1. ИНТЕРКАЛЯЦИЯ КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПРИЕМ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАРКА

Согласно двум типам композиции текста, повествование может иметь линейную конструкцию или концентрическую. Линейная композиция постепенно движется вперед. Излагаемые события следуют друг за другом так, как они произошли в действительности, создавая напряжение для читателя или слушателя, которые интересуются тем, что же произойдет дальше. Например, греческие трагедии в своем большинстве всегда имели «пролог, развитие действия, кульминацию, кризис или катастрофу и развязку; это была распространенная формула, широко используемая в то время» (Bilezikian, 1977, с. 130), что и говорит о наличии в этих текстах линейной композиции.

Концентрическая конструкция, также называемая круговой, кольцевой, хиастической или конструкцией в форме инклюзии<sup>1</sup>, предлагает читателю остановиться и подумать о том, что он услышал или увидел в тексте. Читатель не осознает присутствие данной композиции до тех пор, пока не достигнет центра, а затем начинает понимать, что компоненты, которые следуют за центром, уже ему знакомы и излагаются в обратной последовательности. Когда же композиция опознана, читателю предлагается посмотреть назад на то, что он прочитал, и соединить элементы (Iersel, 1995, с. 78). Прием интеркаляций у Марка относится к разряду концентрических структур. Поэтому в данной главе мы рассмотрим черты этих структур и их виды, чтобы внести ясность в определение термина интеркаляции. Также будут обозначены функции этого литературного приема, что существенно помогало древним авторам представлять свое произведение слушателям / читателям.

### 1.1. Характеристика концентрических структур

В греко-римской культуре достаточно часто текст структурировали при помощи концентрических композиций. «Такой прием

<sup>1</sup> Хотя Брек и выносит инклюзию, также известную как эффект обрамления, как отдельный литературный прием, мы все таки считаем, что это описание целой структуры. Потому что повтор первого и последнего элемента образует рамки или границы отрывка, которые помогают слушателю или читателю разграничить, где повествовательный блок начинается и где он заканчивается. Именно в форме инклюзии бывают составлены целые произведения или послания, а не только отдельные отрывки. На эту тему больше можно прочесть у Lund, 1942; Man, 1984; White, 1972; Ellis, 1999.

называли *hysteron proteron*, *prohysteron and hystero-logia*, а ученики обучались этому приему все время» (Iersel, 1998, с. 70). Компоновка же текста подобным образом представляла из себя не просто литературный прием или оборот речи, но являлась результатом необходимости деления текста на последовательные сегменты.

В древнем мире учеников обучали читать вслух различные тексты, а также простые книги или лекции (Marrou, 1955, с. 153-154, 274; Rohrbaugh, 1993, с. 382; с. 76; см. также Августин, *Исповедь* 6.3.3). Отчасти это было обусловлено неграмотностью населения<sup>2</sup>. Тексты читались вслух для тех, кто сам не мог читать. «В Италии во время поздней республики и великой империи (100 до н.э. - 250 н.э.) среди мужчин грамотными были всего 20-30 процентов, и менее 10 процентов женщин» (Harris, 1989, с. 23). В греко-говорящем средиземноморье процентный уровень был такой же (Gamble, 1995, с. 10; Bar-Ilan, 1992, сс. 50)<sup>3</sup>. «В римской Палестине этот уровень был не более 3 процентов» (Данн, 2009, с. 125). Ввиду этого тексты просто зачитывались перед аудиторией, т.к. многие были неграмотны (Rohrbaugh, 1993, с. 380; Moss, 2004, с. 76; Данн, 2009, с. 125). Большинство людей знало тексты Торы на слух, не читая их в записанном виде (Данн, 2009, с. 44). Идея слушающих часто встречается на страницах Нового Завета (см. Мк. 4:20, 23-24, 7:16, Мф. 13:19, Лк. 6:47, Откр. 2:11, 17, 29). Павел также неоднократно просил прочесть его послания перед всей общиной, чтобы люди могли слышать 1 Фес. 5:27, Кол. 4:16, см. также 1 Тим. 4:13, Еф. 4:29 и проч. «Можно также сравнить вопрос Иисуса, обращенный к фарисеям «Неужели вы не читали?» (Мк. 2:25; Мф. 12:5, 19:4), с обращением к ученикам «Вы слышали» (Мф. 5:21, 27, 33, 38, 43)» (Данн, 2009, с. 44), и это подтверждает, что не многие люди могли читать в первом веке.

Иногда чтецу приходилось объяснять прочитанное слушателям, которые могли задавать ему вопросы во время чтения (Marrou, 1955, с. 165, 279)<sup>4</sup>. Так как текст был записан и порой даже переписан чтецом без пунктуации, то чтецу предлагалось обратиться к

<sup>2</sup> «Существует несколько уровней «грамотности»: знание, как поставить подпись; способность прочитать простой договор, расписку или счет; умение свободно читать; способность писать под диктовку; и, наконец, грамотность книжников – умение сочинять тексты» (Kloppenborg, 2000, с. 167).

<sup>3</sup> Об образовании в древнем мире можно больше прочесть Hezser, 2001; Wilkins, 1905; Becker, 2010; Clark, 2008; Davidson, 2006.

<sup>4</sup> См. также Плутарх, *О слушании лекций* 42-48.

структуре текста, чтобы лучше понять его смысл. Чтец находил в нем такие структурные элементы как хиазмы, инклюзии, повторы и различные транзитные формулы, которые могли отразить смысл слов и значение всего повествования (Parunak, 1981, 1983, Long, 1987). Это делалось потому, что древние манускрипты не имели таких маркеров деления повествования, какие существуют в современности – деление на абзацы, заголовки, разнообразие шрифтов и размеров букв, разнообразие пунктуации, параграфы, отступы в абзацах и пр. Читателю древности требовались другие средства для ориентировки в написанном послании, а именно находить повторяющиеся элементы текста, которые создавали рамки блоков или разделов повествования. Тексты составляли определенной парности, используя концентрические структуры и разные кольцевые композиции. Ученики в школах заучивали алфавит не только по порядку букв, идущих в нем, но также и с конца, а также парно первую и последнюю буквы, для того, чтобы потом составлять тексты согласно парности определенных элементов (Iersel, 1998, с. 69). Поэтому ученикам приходилось переписывать текст для того, чтобы потом в своем варианте расставить интонацию для лучшего прочтения, а также для лучшего запоминания данного им текста (Monroe, 1901, с. 301, 413).

Все различные формы концентрических композиций имеют одну общую характеристику – крестообразное повторение одного или нескольких элементов, помещенных обычно около другого элемента в центре, создавая структуру А-Б-А1 или А-Б-Б1-А1 или более расширенного типа А-А1-Б-В-В1 или А-Б-В-Б1-А1. Такие повторы и слушатели, и читающие могли легко распознать в тексте, потому что с детства им обучались. Чем меньше по длине концентрическая структура, тем легче было ее узнать. И наоборот, чем она длиннее, и чем больше в ней присутствовало элементов, тем труднее ее было узнать чтецу и слушателю. Более того, тексты устной традиции строились на таком принципе, который способствовал запоминанию. Предполагалось, что значение одной из историй отражало значение другой истории, хотя повествования этих историй были не идентичны. Таким образом, образовывался эффект эха (echoes/echoing)<sup>5</sup> или обрамление (framing)<sup>6</sup>, когда истории созвучны по значению, но не всегда по звучанию. Из подобных историй

<sup>5</sup> См. Kaminouchi, 2003; Malbon, 1993.

<sup>6</sup> См. Long, 1982.

складывались блоки. «Синтаксис же таких блоков был не как при линейной композиции, но служил запоминанию, чтобы слушатель мог легко предположить конец, который каким-либо образом будет сообразоваться с началом» (Ong, 1982, с. 183). Мы должны признать, что методы устной традиции использовались при составлении текстов даже тогда, когда тексты впоследствии были записаны. Хотя греческий язык повсеместно использовался на письме, это не означало, что устная культура исчезла в средиземноморском мире (Laurie, 1915, с. 211). Эллинизм в Новом Завете представляет письменную культуру с большим наслоением устной традиции. Это значит, что техники, которые использовались для устного изложения материала, затем записывались (Ong, 1982, с. 28). Поэтому их можно распознать в настоящих письменных повествованиях. И хотя Евангелие от Марка является продуктом письменности второй половины первого столетия, тем не менее, в нем представлены модели устной традиции. Более того, оно было написано таким образом, чтобы его читали вслух (Nineham, 1963, с. 21; Harnack, 1912, сс. 46-47; Kelber, 1983, сс. 217-218). Именно кольцевые композиции помогали чтецу правильно прочитать текст Евангелия от Марка и преподнести его аудитории (Beavis, 1987, с. 593).

Бэст был сбит с толку тем фактом, что обычно для визуального анализа текста в нем выделяли концентрические структуры. Такие модели могут быть привычным делом для нас, в нашей культуре, которая читает написанный текст. Он считает, что выявление форм инклюзии в тексте свидетельствует именно о том, что этот текст существовал только в письменной традиции, т.е. в печатном варианте. Таким образом, текст представляется нам в своей диаграммированной версии (Best, 1865, с. 152). С ним соглашается Фаулер, говоря, что «такой прием как хиазм нигде не обсуждается в книгах по риторике или поэзии» (Fowler, 1991, с. 152). Однако как раз отсутствие таких разговоров о хиазме в риторике доказывает, что этот прием был литературным, а не риторическим (Iersel, 1995, с. 80). Он способствовал запоминанию текста посредством его визуализации через формы инклюзии (Dewey, 1980, с. 144; Ong, 1982, с. 149). Ван Йерзел определил концентрические структуры на микро- и на макроуровнях, когда они могут состоять либо из одного отрывка, либо из нескольких историй или эпизодов (Iersel, 1995, сс. 81-83). Поэтому среди концентрических структур нужно

выделить несколько разновидностей, это прием вставок, прием интеркаляций, дублиеты (триплеты) и хиазмы. Так как многие исследователи называли интеркаляции вставками или интерполяциями, или для их обозначения использовали другую терминологию, в чем и проявилась неясность определения термина, то далее мы более внимательно обратимся к рассмотрению этих разновидностей.

### 1.1.1. Вставки

Вставками является такой материал, который вставляется между двумя частями повествования. Это конструкция обрамления (framing) или, как ее многие называют, скобочная конструкция (bracketing), потому что она как бы заключает в скобки какую-то мысль между двумя повторяющимися элементами. Известным случаем вставки является Мк. 2:6-10, место, которое часто принимают за интеркаляцию. Четверо людей принесли расслабленного к дому, где был Иисус, и опустили его через проделанную в крыше дома дыру. Иисус произносит фразу о прощении грехов (2:5), и сразу после этого Марк вставляет информацию для читателя о сверхъестественной способности Христа видеть сердца книжников, которые помышляли о богохульстве со стороны Иисуса прощать грехи. Далее история возвращается к расслабленному, когда Сын Человеческий к всеобщему удивлению исцеляет больного.

Хотя некоторые считают, что вставки отражают стиль Марка и не имеют никакой определенной функции (Fowler, 1981, с. 164), тем не менее, вставленный материал часто отображает общеизвестные у Марка темы, давая тем самым читателю способность проникнуть внутрь заинтересованности автора (Donahue, 1973, с. 23). Другими словами, вставленный материал часто функционирует как достоверный комментарий, предоставленный самим автором. Он не является историей в истории, как в случае с интеркаляциями, но это вставка определенного материала, которая дает дополнительную информацию читателю. Поэтому если удалить вставку из повествования, тогда текст истории будет не совсем понятен. Так, если мы уберем стихи 6-10 из текста об исцелении расслабленного в 2:1-12, то нам будет не понятно, почему Иисус повелевает больному «встать, взять постель и идти домой». Это происходит именно потому, что Марк вставляет свой комментарий о том, что сидевшие тут книжники думали, будто Иисус богохульствует.

Другими такими вставками у Марка, по мнению Фаулера, являются: 2:6-10, 3:8, 3:14-16, 5:10, 5:30а, 6:15, 6:31b-32b, 6:35, 7:3-4, 7:21-22, 8:17-21, 9:5-6, 9:12-13b, 10:23b-24b, 11:11, 13:34, 14:18-22, 14:56-59, 15:2-4, 15:24 (Fowler, 1981, с. 164).

### **1.1.2. Дублеты и триплеты (триады)**

Существует еще один прием Марка, при помощи которого он структурировал изложение своего повествования. Это две (или три, в случае триплетов) похожие истории по содержанию или два факта, упомянутые евангелистом. Например, два случая массового насыщения 6:35-44 и 8:10-21 (см. Приложение 2). Дублеты и триплеты, как и любая скобочная конструкция, имеет функцию обрамления, когда между ними помещается важный материал. Это особенно видно в случаях с исцелениями слепых в 8:22-26 и 10:46-52, когда Иисус дает зрение двум людям, и это остро контрастирует с духовной слепотой учеников, которые не могли понять Иисуса и Его действий – тема, которая развивается между 8:22-26 и 10:46-52. Также дублетами являются случаи исцелений в 7:31-36 и 8:22-26, структуры историй которых очень похожи (Beavis, 1987, с. 593). Дублетами могут быть и большие блоки, такие как глава 4 и глава 13, которые особо выделяются в повествовании евангелия как поучительный нарратив, когда Иисус наставляет своих учеников.

Триплеты больше составляют кольцевую композицию, например, когда Иисус трижды произносит предсказание о своей будущей кончине 8:31, 9:30-31, 10:32-34, трижды ученики не понимают его слов 8:32-33, 9:33-34, 10:35-41, после чего Иисус трижды произносит наставления об истинном ученичестве 8:34-9:1, 9:35-50, 10:42-45 (Williams, 2006, с. 517). Вообще, организация материала в группы по три является характерной чертой Марка.

И дублеты, и триплеты часто называют вербальными отголосками или эффектом эха (echoes/echoing) (Dewey, 1989; 1991; Malbon, 1993). Они всегда подчеркивают непонимание учеников, их неспособность понять и вынести урок из предыдущих похожих случаев, которые с ними происходили, и, тем самым, они удвоили свою вину в том, что не понимали Христа (Witherington, 2001, с. 37).

### **1.1.3. Хиазмы**

Хиазм, как и все концентрические структуры, является симметричной структурой, по другому называемой «инверсивный

параллелизм»<sup>7</sup> (Dart, 2004, с. 22), когда «сбалансированные речения, выстраиваются симметрично вокруг центральной идеи в прямом, обратном или антитетическом параллелизме» (Брек, 2004, с. 26). Термин используется для обозначения инверсии слов или фраз. В хиазме всегда наблюдается центральный фокус, который выражает главную идею или тему. Именно эту осевую тему или идею автор стремится подчеркнуть и передать читателю (Wendland, 1995, с. 12). Для этой же цели служат скобки и обрамления (bracketing / framing), которые построены на схожести элементов в двух историях, расположенных в разных частях повествования, в то время как интеркаляции являются двумя историями, находящимися в одном месте в евангелии.

Однако хиазм не ограничен только параллелью слов или фраз, он также может применяться к инверсии идей или концептов (Rhee, 1998, с. 328). И если понимать хиазм в этом смысле, то не мало исследователей за последние годы нашли хиазмы во многих местах Библии, утверждая, что в хиастичной манере написаны целые книги и послания Библии. Таким образом, становится очевидной разница между хиазмом как таковым и интеркаляцией. Интеркаляция – это история в истории, обе из которых являются законченными в сюжетном плане, тогда как хиазмом является палиндром (созданный из одинаковых звуков, слов, фраз или идей). Нужно также отметить, что хиазм можно встретить в интеркаляции, например, хиастичное построение внутренней истории или в двух частях внешней истории (см. далее случай в Мк. 3:20-35). Но до этого нам не встречался хиазм с интеркаляциями внутри его (см. Приложение 1). Отсутствие этого факта не дает нам право считать, что такая конструкция невозможна. Однако из-за ее сложности и большого количества элементов подобную конструкцию было бы трудно уловить чтецу и особенно слушателю, и, таким образом, она перестала бы служить своей цели (см. пункт 1.2.).

#### 1.1.4. Интерполяции

Под интерполяцией понимается редакторская вставка. Это одно или более предложений «чуждого материала», который ак-

<sup>7</sup> Параллелизм – это взаимосвязь или соответствие между двумя (порой, тремя) прозаическими или поэтическими строками. Такое соответствие может включать семантические или синтаксические элементы (т.е. схемные языковые или грамматические формы); либо он строится на повторении определенных звуков (ассонанс или ритм) (Брек, 2004, с. 25). Для большего ознакомления с типами параллелизмов можно прочитать там же у Брека, сс. 30-34.

курратно и умышленно вставлен в текст редактором документа (Walker, 2001, с. 23). Более точное определение было дано Чарльзвортом (Charlesworth, 1977, с. 303), который называет интерполяцией такую вставку в текст, которая разрывает поток мысли автора. Этот термин относится к критике редакций, когда материал текста умышленно вставлялся более поздними редакторами текста, и не имеет ничего общего с редакцией евангелия самим автором. Поэтому интеркаляции нельзя называть интерполяциями.

### 1.1.5. Интеркаляции

Это концентрические или скобочные конструкции, также часто встречаемые у Марка, и очень похожи на технику вставок, но они относятся к большому количеству материала. Это история в истории. Читатель в случае интеркаляции должен сам интерпретировать вставленную историю в свете обрамляющей ее истории и наоборот. Вставленная история, которую далее мы предпочтем называть включением, а не вставкой, чтобы избежать путаницы в терминологии, является законченной структурой в композиционном плане. Она может быть помещена в другое место евангелия как самостоятельная единица текста, например, перед внешней историей или после нее, или совершенно в другое место повествования, и это самое главное ее отличие от вставок. Если у вставок внутренний комментарий привносит в повествование новый элемент, который существенно отразится на течении истории повествования и ее толкования, потому что иногда история без него не совсем понятна, то интеркаляция может быть свободна удалена из текста, не нарушив при этом течение внешней, разорванной истории.

Именно поэтому мы не можем согласиться с рядом исследователей и считать за интеркаляции тексты 1:21-27 (Wright, 1985), 2:1-12, 3:1-6 (Kee, 1977; Wright, 1985), 9:36-44 (Guelich, 1989), потому что это вставки, и если убрать внутренний комментарий из этих историй, повествование потеряет ясность. Также отрывки 14:10-25 (Donahue, 1973), 4:1-20, 15:40-16:8 (Edwards, 2002), 15:6-23 (Kee, 1977) и 15:6-32 (Wright, 1985) не являются интеркаляциями, потому что в них излагается обычный ход истории, где герои разорванных частей либо не совпадают, либо служат переходом от одного события к другому. Более того, во всех перечисленных отрывках меняется сюжетная линия, и это еще раз говорит о том, что данный

случаи нельзя принимать за интеркаляции. И как уже было сказано выше, если удалить вставленную историю согласно делению отрывков у представленных авторов, то смысл первой истории становится не совсем понятным.

Исходя из вышесказанного, мы выделяем следующие характерные черты интеркаляций:

- Во-первых, главные действующие лица / главные герои должны проследиваться в обеих частях внешней истории, как в ее начале, так и в ее конце после включения второй истории.
- Во-вторых, сюжетный ряд / сюжетная линия разорванной истории должны проследиваться в обеих ее частях, потому что это одна история. Эти две черты являются доказательством целостности разорванного повествования.
- В-третьих, внутренняя история, которую предпочтительно называть включением, может свободно быть удалена из евангелия или перенесена в другое его место без ущерба для повествования внешней истории.

На основании этого мы считаем, что в Евангелии от Марка существует 7 интеркаляций: 3:20-21/22-30/31-35; 5:21-24/25-34/35-43; 6:7-13/14-29/30 (31); 11:12-14/15-19/20-25<sup>8</sup>; 14:1-2/3-9/10-11; 14:18-21/22-26/27-31; 14:53-54/55-65/66-72.

## 1.2. Функции интеркаляций

Прежде всего, необходимо сказать, что интеркаляция является литературным приемом. За пределами Нового Завета они встречаются редко. Можно найти два ее примера в 2 книге Маккавейской (2 Макк. 8:12-36 и 2 Макк. 14:15-17 и 14:36-46 вставлены в 11:11-15:11). Даунинг, произведя обширное исследование на предмет наличия интеркаляций в литературе Древней Греции, нашел всего лишь несколько случаев, хотя и довольно ярких. Это говорит о нечастом использовании данного приема в литературе того периода (Downing, 2000, сс. 114-116). Однако Марк использовал сравнительно много интеркаляции в своем евангелии, поэтому они стали его индивидуальным стилем. В отличие от него у Матфея присутствует четыре интеркаляции (Мф. 9:18-19/20-22/23-26;

<sup>8</sup> Считается, что 11:1-12:12 является тройной интеркаляцией, где 11:1-11 и 11:15-19 разрываются 11:12-14, а 11:15-19 и 11:27-12:12 разрываются 11:20-25 (Brown, 2002). Этот случай и возможность тройной интеркаляции будет разбираться ниже.

26:1-5/6-13/14-16; 26:20-25/26-30/31-35; 26:57-58/59-68/69-75), а у Луки две (Лк. 8:40-42/43-48/49-56; 9:1-6/7-9/10; и еще одна видоизмененная Лк. 22:54-71)<sup>9</sup>. Можно с уверенностью утверждать, что интеркаляции отражают умение евангелиста передать события истории в своем уникальном и не похожем на других стиле, в чем и заключается их нарративная функция. Говоря о нарративной функции, мы имеем в виду то, как и при помощи каких средств автор написал свой текст. Интеркаляции здесь – это отдельные единицы в структуре евангелия, которые автор использовал для передачи исторических событий. Говоря о данной функции, читатель должен разобраться с повествованием на уровне лингвистических форм, слов и предложений.

Этот прием использовался в устной традиции для лучшего запоминания материала слушателями, равно как повторы, параллелизмы и поэтические формы (Best, 1989, сс. 48-52). Он работал на создание цельности произведения и единства его структуры (Lohr, 1961, с. 404). Исследователи устной традиции<sup>10</sup> признают, что прием использовался при устном составлении текста для его устной передачи. Он служил средством, позволяющим создать непрерывность и взаимосвязь элементов текста, которое выросло из необходимости цитирования большого количества материала (Iersel, 1998, с. 79). Евангелие от Марка было написано для прочтения перед слушателями (Rohrbaugh, 1993, с. 832; Moss, 2004, с. 76). Более того, если чтение совершалось громко и перед аудиторией, то слушателям такая помощь требовалась даже больше, чем нам сегодня. «Вот почему концентрические структуры, которые мы в большом множестве находим в древних текстах, являются как структурными приемами, так и приемами запоминания, функцией которых было

<sup>9</sup> Сравнительный анализ показывает, что интеркаляция об исцелении дочери Иаира и женщины, страдающей кровотечением двенадцать лет, есть во всех трех евангелиях (Мк. 5:21-43, Мф. 9:18-26, Лк. 8:40-56). Скорее всего, это не искусственно созданная интеркаляция, а реально происшедшая история, когда шествие Иисуса к дому Иаира было прервано женщиной, получившей исцеление во время прикосновения к одежде Христа. Три другие интеркаляции Матфей поместил в пасхальную неделю Иисуса, как это сделал Марк. Лука в отличие от Матфея использовал свою вторую интеркаляцию для описания миссии 12-ти, в которую поместил смерть Иоанна Крестителя (Лк. 9:1-10). Такое же расположение мы находим у Марка. Но при этом Лука создал интеркаляцию-перевертыш (22:54a/54б-62/63-71), когда поместил предательство Петра внутри повествования о суде над Иисусом. У Марка, в отличие от Луки, суд над Иисусом помещен внутри повествования о предательстве Петра.

<sup>10</sup> Filson, 1956; Bar-Efrat, 1980; Dewey, 1980; Best, 1989.

помочь чтецу разделять текст для слушателей на блоки» (Iersel, 1995, сс. 77-80)<sup>11</sup>.

Марк	Матфей	Лука
Мк. 3:20-35	Два отдельных эпизода (Мф. 12:22-33 и Мф. 12:46-50)	Два отдельных эпизода (Лк. 8:19-21 и Лк. 11:14-23)
Мк. 5:21-43	Интеркаляция присутствует (Мф. 9:18-26)	Интеркаляция присутствует (Лк. 8:40-56)
Мк. 6:7-32	Два отдельных эпизода (Мф. 10:1-14 и Мф. 14:1-12)	Интеркаляция присутствует (Лк. 9:1-10)
Мк. 11:11-26	Два отдельных эпизода (Мф. 21:12-17 и Мф. 21:18-22)	Эпизод с проклятием смоков- ницы отсутствует в ев. от Луки (Лк. 19:45-46)
Мк. 14:1-11	Интеркаляция присутствует (Мф. 26:1-16)	Присутствует только эпизод заговора Иуды с первосвященниками (Лк. 22:1-6)
Мк. 14:17-31	Интеркаляция присутствует (Мф. 26:20-35)	Два отдельных эпизода (Лк. 22:14-23 и Лк. 22:31-34)
Мк. 14:53-72	Интеркаляция присутствует (Мф. 26:57-75)	Интеркаляция-перевертыш (Лк. 22:54-71)

Таким образом, нарративная функция показывает, что интеркаляции являются редакторской работой автора, направленной на облегчение прочтения и запоминание текста. Историческая достоверность событий при этом остается безошибочной, они на самом деле имели место в жизни, однако их хронологическая последовательность могла не соблюдаться.

Данный прием интересен не только с точки зрения структуры сплетения двух историй воедино, но также и с точки зрения <sup>11</sup> В виду этого, Ван Йерзел не согласился со структурой Евангелия, представленной Филиппом Скоттом (Scott, 1985) и Джоном Бреком (2004). Предложенная ими структура евангелия от Марка не представляет из себя хорошо организованный текст, который легко было бы прочесть, запомнить и передать в древности. Скотт структурирует книгу вокруг двух вопросов 3:33 и 12:35 и находит утверждение 9:7 как ответ на оба вопроса, равно как и то, что 9:7 является центром книги, вокруг которого все компоненты построены концентрично. А Брек, в отличие от Скотта, «натягивает» параллели, что особенно это видно между первым элементом евангелия Мк. 1:2 (ангел свидетельствует, что Христос идет) и последним его элементом Мк. 16:6 (ангел сообщает, что Христос предвещает учеников) (Iersel, 1998, с. 71).

богословия, потому что из такого построения внутренней и внешней истории повествование в целом приобретает отличительное значение, нежели бы каждая история имела сама по себе. Это отражает богословскую функцию интеркаляций. Интеркаляции отражают богословие евангелиста. Они направлены на то, чтобы помочь читателю / слушателю увидеть главные темы, волнующие автора текста. Мнения ученых относительно богословской функции интеркаляций как отдельного литературного приема Марка остаются предметом исследований до сих пор.

Ховард Кии считает, что интеркаляция является чисто композиционным определением<sup>12</sup>. Соответственно и функция интеркаляций разная. Они могут служить либо для превращения истории о чуде в дискуссию, либо для облегчения смущающего отношения людей в восприятии Иисуса, либо для создания напряжения, либо для привлечения и захвата внимания читателя и прочее (Кее, 1977). Таким образом, каждая интеркаляция имеет свою собственную цель и значение, что не облегчает понимание текста, а наоборот затрудняет его, если нет специальной литературы, которая направит читателя в нужное русло в толковании того или иного отрывка. Именно поэтому Кии часто указывает на пояснительную функцию интеркаляций.

Нинехам считает, что интеркаляции предназначены для создания временного промежутка, «который позволяет осуществиться определенному ключевому событию». Они указывают, что такая приостановка во внешней истории подчеркивает напряжение, которое произошло из-за подобного перерыва (Nineham, 1963, с. 112).

Вильям Тельфорд указывает на литературную функцию интеркаляций, когда автор намеренно привлекает внимание читателя к параллелям в обеих историях, таким образом, их функция взаимоинтерпретирующая (Telford, 1980, с. 48). Эту идею перенял Дэвид Роадс, однако, отмечая взаимно истолковывающую функцию интеркаляций, он больше склоняется к тому, что обе истории предоставляют читателю некий комментарий в противовес параллелям (Rhoads and Michie, 1982, с. 51). Такой комментарий имплицитно направляет читателя к прочтению внутренней истории в свете внешней истории и наоборот.

<sup>12</sup> Под интеркаляцией Кии понимает такой прием, когда повествование может быть разорвано не просто другой историей, а даже фразой или предложением. Выше мы уже сказали, что такое определение не совсем верно, потому что тогда такой разрыв повествования фразой называется вставкой.

Джеймс Эдвардс называет технику Марка не интеркаляцией, а «сэндвичем». Он доказывает, что вставленная история является теологическим ключом к толкованию расположенных вокруг нее частей, и наоборот, внешние части могут толковать событие, расположенное между ними (Edwards, 1999, сс. 195-202). Вероятно, определение Эдвардса стало самым значимым в прошлом столетии в области определения богословской функции интеркаляций. Заявление, сделанное Эдвардсом, послужило отправной точкой для определения приема Марка последующими исследователями. Поэтому большинство ученых остановились на том, что две взаимосвязанные истории поясняют и обогащают друг друга, тогда как каждая комментирует значение другой (Brown, 2002, с. 79).

Таким образом, богословская функция интеркаляций показывает, что Марк совместил две истории на основании какого-то схожего принципа, который читатель должен усмотреть. Соответственно, эти истории взаимоистолковывают друг друга. Впервые об этом заговорил Джон Донахью, который сказал, что в Евангелии от Марка есть только две главные темы – страдания Христа и необходимость учеников следовать за Христом (Donahue, 1973, с. 62). И хотя очень часто Донахью предвзято толковал интеркаляции в свете этих двух тем, тем не менее, шаг в сторону их теологического прочтения был сделан верно. Данная функция направлена на то, чтобы подвести итог двух историй в свете одного прочтения, ключ от которого предоставляет внутренняя история. Именно богословская функция является одним из средств, раскрывающих богословие Марка, показывая, как каждая интеркаляция взаимодействует со всем остальным повествованием евангелия.

Исходя из вышесказанного, интеркаляция как литературный прием имеет две основные функции. Первая – нарративная функция, которая показывает личный стиль автора при написании своего произведения и работает на то, чтобы текст было легче запомнить и передать в устной традиции. Интеркаляции помогают разделить повествование на блоки, с целью лучшего понимания мысли автора, которую тот хочет донести до слушателя. Вторая – богословская, когда внутренняя история является ключом для прочтения двух историй так, что они взаимно истолковывают друг друга. Здесь интеркаляции отражают волнующие темы автора, которые тот хочет донести своим слушателям/читателям.

### 1.3. Выводы по первой главе

В данной главе был рассмотрен литературный прием интеркаляций. Разобравшись с терминологией, которую можно встретить в англоязычной литературе, и определив неправомерность использования некоторых терминов для обозначения этого приема, определение, которое бы мы предполагаем больше всего подходило к его обозначению: *интеркаляция* – концентрическая композиция, часто встречаемая в древних текстах и используемая для построения посредством вставки одной истории в другую.

Данный прием использовался для облегчения восприятия текста на слух малограмотному/неграмотному населению, отражая при этом индивидуальный стиль автора текста, а также существовал как мнемотехника, которая позволяла надолго сохранить в памяти яркие и главные темы повествования. В этом заключается нарративная функция интеркаляций. Помимо нее существует также и богословская функция, которая напрямую выражает богословие самого евангелиста. Мы считаем, что посредством интеркаляций через акцентирование главных тем текста, Марк обращается к своим читателям и указывает им на проблемы в процессе ученичества, предостерегая их от падения, которое явили ученики Иисуса. Таким образом, интеркаляции являются еще и риторическим приемом, когда автор евангелия обращается к своему читателю в диалоге<sup>13</sup>. Интеркаляции подчеркивают, что процесс ученичества является важным элементом, в котором неверие часто сопряжено с предательством и побегом, а вера – с посвящением и истинной миссией Христа.

Далее мы рассмотрим каждую интеркаляцию в отдельности и выявим общий принцип, который объединяет две истории. Мы также постараемся выявить богословский акцент, сделанный евангелистом в каждом случае, как главной и волнующей Марка теме.

<sup>13</sup> Некоторые ученые уже изучали риторическую функцию нарратива (см. Suleiman, 1980, с. 9; Booth, 1983, сс. 89-116; Sternberg, 1985, с. 53; см. также Time and Space in Biblical (Hi) story Telling: The Grand Chronology (1990) // *The Bible and the Text The Bible and Literary Theory*. ed. R. Schwartz. Oxford: Blackwell. сс. 89-91).

## **Глава 2. ЗНАЧЕНИЕ ИНТЕРКАЛЯЦИЙ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАРКА**

Так как интеркаляции несут не только нарративную и мнотехническую, но и богословскую функцию, перейдем теперь к рассмотрению каждой из интеркаляций Марка на предмет выявления главной богословской темы в каждом конкретном случае и посмотрим, как две истории (внешняя – обрамляющая и внутренняя – вставленная) взаимно интерпретируют друг друга.

### **2.1. Отрицание личности Иисуса как своими, так и чужими (Мк. 3:20-35)**

Данный текст повествует о намерении родственников Христа взять Иисуса под свой контроль ввиду ходивших слухов, что Он сошел с ума. Их приход разрывает эпизод с обвинениями книжников, пришедших из Иерусалима, в том, что Иисус одержим нечистым духом, и все чудеса производит силой Веезельвула. Таким образом, эти две группы сопоставляются автором евангелия и выражают оппозицию Христу.

Интеркаляция в Мк. 3:20-35 имеет четкую структуру. Отрывок имеет центральную часть 3:22-30, которая заключена в периферические части ст. 20-21 и ст. 31-35. В центральной части можно выделить апологию Иисуса в ст. 23-29, которая обрамляется обвинением книжников. Обвинение делится на фактическое обвинение в ст. 22 и повторение этого обвинения, сделанное Марком в ст. 30, как его редакторское пояснение. Сердцевиной апологетической речи Иисуса является стих 27, где объясняется, как на самом деле происходит изгнание. Схематично отрывок выглядит следующим образом:

**А** Иисус в доме и инициатива родственников (ст. 20-21)

**Б** Обвинение книжников (ст. 22)

**В** Апология Иисуса (ст. 23-29)

**Б1** Повтор обвинения (ст. 30)

**А1** Прибытие родственников и провозглашение истинного родства (ст. 31-35)

Метафорическое высказывание стиха 27, построенное в хиастической манере, обрамлено похожими секциями 23б-26 и 28-29, создавая тем самым структуру А-Б-Б1-А1 (Lambrecht, 1974,

сс. 251-252<sup>14</sup>; Boring, 1976, сс. 268-269)<sup>15</sup>.

В данном отрывке литературный прием интеркаляции, как одной из характерных черт Марка, служит для того, чтобы две истории смогли отражать и комментировать друг друга. Поэтому, чтобы доказать присутствие интеркаляции, необходимо доказать, что внешняя разорванная история является одним целым со своим концом, и в Евангелии у нас представлены две ее части.

В 3:21 встречается сложная фраза οἱ παρ' αὐτοῦ - те, кто от него. Она может означать либо прямых родственников Иисуса, либо Его дальних родственников<sup>16</sup>. Она также может указывать на соседей или на односельчан Христа, т.е. жителей города, где ранее проживал Иисус. Как бы ни переводилась фраза, и что бы она не обозначала, главная параллель между героями этих «разорванных» частей заключается в их отношении и позиции по отношению к Иисусу. «Те, кто от Него», равно как и мать, братья и сестры находились вне окружения Христа. Они стояли вне дома (3:20-21 и 3:31). И в первой истории, и во второй, Иисус окружен толпой. Он также находится в доме. Положение же пришедших к Нему оказывается за пределами того круга общения, где находился Иисус. Марк явно

14

Α πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν;

Β καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ,  
οὐ δύναται σταθῆναι ἡ βασιλεία ἐκεῖνη·

Β1 καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ,  
οὐ δυηήσεται ἡ οἰκία ἐκεῖνη σταθῆναι.

Α1 καὶ εἰ ὁ σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν καὶ ἐμερίσθη,  
οὐ δύναται στήναι  
ἀλλὰ τέλος ἔχει.

Ἄμην λέγω ὑμῖν ὅτι

Α πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων

Β τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι  
ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν·

Β1 ὃς δ' ἀψιν βλασφημίῃ  
εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,

Α1 οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχος ἐστὶν αἰωνίου  
ἁμαρτήματος. (Lambrecht, 1974, сс. 247- 248).

15

Α πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων  
τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι

Β ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν·

Β1 ὃς δ' ἀψιν βλασφημίῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,

Α1 οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχος ἐστὶν αἰωνίου  
ἁμαρτήματος (Boring, 1976, сс. 268-269).

<sup>16</sup> Вансборо и Венхэм считают, что слово относится к ученикам Иисуса и, возможно, даже к 12-ти), которые пытались увести Иисуса из толпы, потому что посчитали, что Он вышел из ума (Wansbrough, 1972, сс. 233-235; Wenham, 1974, с. 296).

показывает читателю, что ст. 20-21 и ст. 31 говорят об одних людях, и для этого евангелист использует язык свои/чужие (insiders/outside<sup>17</sup>). Поступая подобным образом, Марк хочет, чтобы читатели увидели параллель в этих двух эпизодах. Обе группы, о которых идет речь, являются отрицательными героями по отношению к Иисусу. Винсент Тейлор цитирует много эллинистических текстов и примеров из Септуагинты, доказывая, что οἱ παρ' αὐτοῦ относятся к родственникам; такое значение дает нам и сам контекст отрывка в связи с интеркаляцией (Taylor, 1966, с. 236).

Две группы – свои / чужие – это две религиозные категории, которые выражают свое отношение ко Христу. Те, кто “свои”, принимают миссию Христа, всякое же противление Его миссии выводит людей в круг “чужих”, кем и представлена сейчас оппозиция в лице родственников, а также и книжников (Donahue, сс. 43-44). Люди Иисуса, мать и братья, от кого в первую очередь ожидалось, что они будут «своими», на самом деле оказались «чужими», потому что находились вне ближайшего окружения Христа. Иисус находится внутри (как дома, так и толпы), а его семья располагается вне (как дома, так и толпы). «Эта история выворачивает семью Иисуса изнутри наружу. Именно они, стоящие вне, обвиняют Христа в том, что Он «вне себя»<sup>18</sup> (3:21)» (Aichele, 1999, с. 34).

Марк в своем евангелии изображает многоуровневую оппозицию Христу. Однако у него присутствует градация этого противления. Враждебность фарисеев в 3:6 не стоит в одной плоскости с отвержением Христа в Его родном городе в 6:6, равно как отношение родных Иисуса не может стоять на том же уровне с замыслом первосвященников и книжников убить Христа в 12:12. Родные Иисуса могут стоять на одной стороне с учениками Христа, потому что и те и другие не понимали ни Его личности, ни Его дей-

<sup>17</sup> Согласно Бушу, диспут о Везельвуле является центром хиастической структуры, которая начинается с Мк. 3:13 и заканчивается Мк. 3:35. Сэндвич повествует о несведущих «своих», которых отвергает Иисус (см. секции Б), и тогда хиазм выглядит так:

**А** 3:13-19 Иисус избирает 12, дает им власть изгонять бесов и посылает на проповедь (свои).

**Б** 3:20-21 Семья Иисуса пытается взять Его, потому что они верят, что Он вне Себя

**В** 3:22-30 Конфликтный диалог между Иисусом и книжниками

**Б1** 3:31-32 Семья Иисуса зовет Его выйти к ним.

**А1** 3:33-35 Заявление об истинной семье Иисуса (свои) (Busch, 2006, с. 480).

<sup>18</sup> И теперь находящиеся снаружи обвиняют находящегося внутри в том, что он вышел из себя.

ствий. Однако наш отрывок показывает, что «напряженность между Иисусом и его родственниками» (Lambrecht, 1974, с. 244) выводит семью Христа из внутреннего круга во внешний, потому что они не просто не понимали действий Иисуса, но и не принимали Его. Они пришли забрать Его домой, потому что Христа обвиняли в сумасшествии. Тем самым, родные хотели оградить себя от дурной репутации, так как сумасшествие в древности являлось признаком одержимости (Aichele, 1999, с. 32). Следовательно, они хотели, чтобы Иисус перестал заниматься своей деятельностью. Текст не дает нам прямых объяснений по поводу причин, заставивших их так поступать, тем не менее, 3:21 показывает намерение родных, а также их позицию стоять вне дома, которая контрастирует с теми, кто окружал Христа в доме.

Согласно Евангелию от Марка, в служении Христа семья Иисуса не принадлежала к тем, кто положительно отзывался о Его служении и учении. Евангелие от Марка единственное, которое представляет семью Христа в негативном свете. Согласно Ламбрехту, родственники Иисуса не стоят на одной стороне с учениками и, тем самым, они принадлежат к неверующему Израилю. Они никогда не понимали Иисуса и никогда не принимали Его. Поэтому Марк не хочет, чтобы читатель идентифицировал себя с этими родственниками (Lambrecht, 1974, сс. 256-257). К такому же заключению можно прийти из слов Иисуса, которыми Он расширил границы своей семьи в свете своего служения. Отрывок явно говорит о том, что свои (семья Иисуса), от кого было бы естественней ожидать знания относительно божественной сущности Христа и Его миссии к людям (чужим), не распознали истину. А чужие, без каких либо заявлений со стороны Иисуса, перешли в категорию своих, вытеснив, тем самым, родственников. Этот парадокс часто наблюдается у Марка. Свои, такие как ученики, постоянно не могут понять ни слов Христа, ни Его личности, в то время как чужие, такие как женщина Сирофиникиянка в 7:24-30, легко Его понимали. Возможно, поэтому Иисус сознательно отделял себя от семьи<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> По мнению Ахерне-Кролла, это отделение началось в третьей главе, с данного отрывка, потом усугубилось в 6 главе, когда Христа не приняли в родном городе, и находит свою кульминацию в 10:17-31 в наставлениях богатому юноше оставить все и, возможно, еще в 13:3-13, когда необходимо посвятить всю свою жизнь Богу, косвенно указывая на разрыв с семьей (Ahearne-Kroll, 2001, сс. 14-18). Более того, Марк единственный евангелист, который рисует семью Христа в негативном свете.

Когда Иисуса обвиняют в одержимости Веезельвулом, то история приобретает сверхъестественный поворот. Синонимичность фраз Веезельвул и князь бесовский всего лишь обозначает сатану, потому что далее Марк приравнивает эти два названия и связывает их с сатаной. Апология Христа в 3:23б-27 является логичным опровержением обвинения, выдвинутого книжниками<sup>20</sup>. Сатана не мог сам разрушать свой дом изнутри, и если бы Иисус был одержим нечистым духом, то это как раз привело бы к тому, что дом сатаны разрушился от своих же внутренних сил. Теперь это доказывает обратное. Царство дьявола не является саморазрушающимся. Оппоненты Христа видели, что с царством сатаны что-то происходит. Но так как их сердца были ожесточены и слепы, они не могли распознать пришествие Божьего царства, которое возвещал Христос (1:15). Теперь сильнейший, Иисус, пошатнул царство Веезельвула, потому что факт изгнания бесов Христом<sup>21</sup> как раз и доказывает пришествие царства Божьего<sup>22</sup>.

Наверное, наибольшую трудность вызывает фраза о непростительном грехе. Упоминание Духа Святого Марк никак не комментирует, а фраза в форме святого закона со вступительной формулой «аминь» в ст. 28-29 сильно контрастирует со всем остальным повествованием. В иудаизме «аминь» всегда говорилось в конце высказывания. То, что евангелист ставит его в начале предложения,

<sup>20</sup> Айхель усматривает интересные параллели в данном отрывке. Сначала сказано, что родные пришли взять Иисуса, что значит, что они хотели Его контролировать, в переносном смысле, Им владеть. Но то, что Иисус находился в толпе, показывает, что на тот момент толпа владела Христом. А далее, исходя из притчи о сильном, заявляет, что Иисус является на самом деле сильнейшим, а толпа действует как вор, который пытается расхитить имущество сильного (Aichele, 1999, сс. 40-45).

<sup>21</sup> Маркус дает хорошее объяснение случаев изгнания бесов в первых трех главах Евангелия от Марка и доказывает, что сатана сломлен и побежден. Хотя, по его мнению, «на раннем этапе Иисус не воспринимал себя как того, кто победил дьявола, Его служение было больше эпизодическим, чем прагматическим» (Marcus, 2002, с. 490).

<sup>22</sup> Употребленные здесь притчи являются преувеличенными примерами, взятыми из контекста войны и политики. Кто-то усматривает в этих высказываниях намек на Самарию и Иудею, разделившихся после смерти Соломона. Высказывания 3:24 и 3:25 синонимичны, и могут относиться к царской семье, поэтому другие исследователи усматривают в них намек на Ирода и его потомков, которые делили его царство после смерти. Другие пытались найти в этом некое конкретное событие, когда Иисус связывает сильного, как определенный случай экзорцизма, который имел место в истории; или это могла быть космическая борьба тьмы и света. Марк не объясняет и не дает точных указаний читателю, что необходимо подразумевать под этими притчами. Из контекста вытекает только то, что Иисус, как сильный, поражает князя бесовского.

является ошеломляющим. Это говорит о важности последующих за ним слов (Jeremias, 1971, сс. 35-36; Davis and Allison, 1991, сс. 489-490). Таким образом, теперь уже Иисус выносит обвинение книжникам, что они стали противниками самому Богу и Духу Святому. Поэтому, когда Марк помещает известную фразу о богохульстве в центральную позицию, она показывает, что не только книжники не признали в Иисусе присутствие Духа Святого, но и Его родственники не распознали в миссии Христа действие Бога. Следовательно, стихи относительно непростительного греха в 3:28-29 могут относиться к обеим группам. Данная интеркаляция показывает, что с самого начала существовало противление Иисусу и Его делам. Эта оппозиция началась с близкого круга Иисуса, Его родных.

## **2.2. Необходимость веры в личность Иисуса как основа ученичества (Мк. 5:21-43)**

Повествование об исцелении дочери Иаира (5:21-24; 35-43) прерывается историей исцеления женщины, двенадцать лет страдавшей кровотечением (5:25-34), и эта внутренняя история дает ключ к пониманию интеркаляции. Марк сам разграничивает включение, излагая внутреннюю историю в аористе, т.е. в прошедшем времени, с большим количеством причастий, тогда как обрамляющие части стоят в имперфекте или в настоящем времени. История воскрешения дочери Иаира является кульминацией серии чудес.

Болезнь женщины заключалась в потере крови. Кровь всегда связывается с жизнью, потому что в ней находится жизнь всякой плоти (Лев. 17:14). Потеря крови напрямую символизирует процесс умирания и смерти (Powell, 2005, с. 75). Состояние девочки передано разговорным выражением ἐσχάτως ἔχει, буквально означающим «быть у дверей смерти». Обе истории объединены автором из-за схожести следующих элементов:

- и женщина и девочка находились в безнадежной ситуации (5:25-26 и 5:23, 35, 38-40);
- число двенадцать упоминается в обоих случаях (5:25 и 5:42);
- присутствие страха и схожесть эмоционального состояния (5:33 и 5:36);
- оба случая касаются ритуальной нечистоты (кровотечение и мертвое тело)<sup>23</sup>;

<sup>23</sup> Обе истории исцеления имеют дело с ритуальной нечистотой, которые, если смотреть на более большой блок, о котором впервые заговорил Ван Йерзел, (см. сноску далее)

- указание на физический контакт, прикосновение, встречается в обеих историях (5:28, 30 и 5:41);
- и женщина и девочка названы «дочерью» (5:34 и 5:23);
- в обеих историях встречается падение к ногам Иисуса (5:22 и 5:33);
- в обоих повествованиях присутствует тема «веры» и ее необходимость (5:28 и 5:34, 36).

Марк, излагая факты при помощи интеркаляции, помогает читателю сфокусировать взгляд на главном – по вере происходит исцеление (или по неверию оно не происходит), и эта вера в исцеление напрямую зависит от веры в личность Иисуса<sup>24</sup>. Таким образом, Марк поднимает вопрос важности веры в процессе ученичества, потому что вера является главной характеристикой последователей Христа и неотъемлемой составляющей его учеников.

К Иисусу подошел начальник синагоги, который, не взирая на свой статус в обществе, прилюдно упал к ногам Христа с мольбой об исцелении дочери. Иисус отправляется ἵνα ἔλθῶν ἐπιθῆς τὰς χεῖρας αὐτῆι - *чтобы придя, возложил руки на нее*. Возложение рук часто рассматривалось и как неотъемлемая часть благословения в древнем Израиле (ср. Мк. 10:16, Мф. 19:13, 15, Деян. 6:6, 8:17, 19, 9:17, 1 Тим. 5:22). Шествие к дому начальника синагоги сопровождалось весьма большой толпой, которая сдавливала Христа со всех сторон. Такое шествие было прервано женщиной, страдающей кровотечением. «Ее состояние описано как очень тяжелое состояние обременения и мук (ср. Деян. 22:24, Евр. 11:36), которое сочетает

---

перекликаются с 7:1-23, где, на наш взгляд, Иисус «аннулирует» постановление о ритуальной нечистоте. Йерзел столкнулся с проблемами концентрической фигуры 4:35-8:21, когда попытался разделить отрывок на смысловые части. В тексте присутствует только два случая массового насыщения, что не совсем вписывается в строгие рамки симметрического деления. Согласно его схеме, первое пересечение воды 4:35-41 и последнее 8:10-21 являются связующими элементами, обрамляющими отрывок. Первая часть состоит из двух блоков 5:1-6:6 и 6:7-34 и завершается первым массовым насыщением 6:35-44, вторая включает в себя 6:53-7:37 и также завершается массовым насыщением 8:1-9. Таким образом, обе части связаны между собой перекопами о насыщении, сопутствующими переправе по воде, главным мотивом которых является неспособность учеников понять личность Христа и полное отсутствие веры, и понимая это при третьей переправе, как явствует из 8:17-20. См. Приложение 2.

<sup>24</sup> Тема веры также прослеживается из тематического хиазма, где отвержение Иисуса происходит в результате непонимания Его личности и неверия Ему. Мк. 5:1-20 – отвержение Христа жителями страны Гадаринской, 5:21-43 – исцеления двух женщин, 6:1-6 – отвержение Христа в родном отечестве.

в себе физическое страдание и стыд» (Edwards, 2002, с. 162). Перечисление причастий в ст. 26 усиливает драматизм жизни больной (καὶ πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν καὶ δαπανήσασα τὰ παρ' αὐτῆς πάντα καὶ μηδὲν ὠφελῆθεισα ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα – и много **пострадав от многих врачей, и потратив все, что было у нее и ничего не получив, но придя в еще худшее состояние**), когда человеческие силы для исцеления были сведены к нулю. Этот же самый стих может быть и эмфатическим и категоричным утверждением: она МНОГО страдала от МНОГИХ врачей, потеряла ВСЕ и получила НИЧЕГО. Нужно отметить, что женщина, появившись прилюдно, нарушала закон, согласно Лев. 15:19-27<sup>25</sup>. Нечистота женщины на протяжении многих лет делала ее «изгоем» своего общества, поместив ее за пределы активной жизни избранного народа Божия. Женщина нарушила правила общины и всего общества и вошла в контакт с людьми (что непроизвольно случается, когда люди соприкасаются друг с другом в толпе). Повествование не делает акцент на личности женщины, ее имени или родословии, тем не менее, читателю представляется «легендарная личность, ... роль веры которой только усиливает значимость происходящего, приемлемого и принятого как образец веры для еврейского народа» (Edward, 2002, с. 165). Вера безымянной противопоставляется вере знатных, таких как начальник синагоги с именем Иаир.

В древнем мире люди верили, что правители имели власть благословлять тех, кто к ним прикасался<sup>26</sup>. Марк проливает свет на мысли женщины, которая была уверена в силе Иисуса передающейся через прикосновения<sup>27</sup> творить чудеса<sup>28</sup>. Мы видим, что

<sup>25</sup> Также об этом постановлении упоминает Иосиф Флавий, *Иудейская война* 5.227 и Филон Александрийский, *Special Laws (Об особенных законах)* 3.7.32-33. Об источнике крови можно также прочесть семитизмы перевода у Карминьяка, с. 50-61. Все это указывает на то, что запрет тщательно соблюдался во время земной жизни Иисуса.

<sup>26</sup> Известно, что к Александру Македонскому люди «подходили со всех сторон, касались его рук, обнимали колени, трогали самую одежду» (Арриан, *Поход Александра* 6.13.3) «в надежде, что его аура и могущество перейдет и на них» (Edwards, 2002, с. 163).

<sup>27</sup> 5:28 – Ибо говорила: если хотя к одежде Его прикоснусь...

5:30 – Кто прикоснулся ко Моей одежде?

5:31 – Ты видишь, что народ теснит Тебя, и говоришь: кто прикоснулся к Моей одежде?

<sup>28</sup> Но, возможно, она могла ассоциировать Его с Божьим присутствием, который, как алтарь, приносил освящение тем, кто к нему прикасался (ср. Исх. 29:3). Или женщина в буквальном смысле исполняла слова пророка Малахии 4:2, где слово *קנף* (kanaf) стоит переводить как края одежды или ризы, а не лучи, что дает нам русский перевод. И тогда исцеление происходит не «в лучах его», а «в краях одежды». (см. *сноску далее*)

евангелист очень точно приводит последовательность процесса ученичества – женщина услышала об Иисусе, пришла к Нему и прикоснулась. Всякий, встающий на путь ученичества, должен не только услышать, но и придти ко Христу, однако более того, пришедший должен прикоснуться к Нему, что метафорически говорит о личных отношениях с Богом. Вследствие прикосновения, женщина приходит к осознанию восстановления своего организма от болезни. Это показывает и параллелизм со стихами 30-34, который является частью хиазма, в центре которого стоит знание:

Ибо говорила, что если ПРИКОСНУСЬ даже К ОДЕЖДАМ ЕГО, спасусь

И ТОТЧАС иссох источник крови и УЗНАЛА в СЕБЕ, что исцелена.

И ТОТЧАС Иисус, УЗНАВ в СЕБЕ, что сила ушла из Него, повернувшись к толпе, сказал:

кто К МОИМ ПРИКОСНУЛСЯ ОДЕЖДАМ (перевод мой – Н.Т.)<sup>29</sup>.

Таким образом, акт веры совершает чудо, знание о котором сверхъестественным образом приходит к человеку (хотя он может не до конца это осознавать), и о котором знает Бог, совершающий это исцеление. Сверхъестественное знание Иисуса в ст. 30 противопоставляется незнанию учеников природы Христа в ст. 31, когда они в недоумении прекословят Ему заданным вопросом. Тема непонимания учениками своего Учителя Иисуса получает дальнейшее развитие у Марка (ср. 6:52; 7:18; 8:4, 14-21). Иисус продолжал осматриваться по сторонам в поисках той, которая прикоснулась к Нему. Его настойчивость указывает на элемент личной встречи, которая должна происходить каждый раз, когда человек соприкасается с Богом (буквально, прикасается к Богу). «Ученичество – это не просто ответ на наши нужды, это присутствие в Иису-

Прикосновения к одежде в те времена считалось достаточно действенным, потому что одежда несла в себе силу человека, который ее носил (см. также Деян. 19:12), именно исходя из интерпретации данного обетования Мал. 4:2.

<sup>29</sup> ἔλεγεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἄψωμαι κατὰ τῶν ἱματίων αὐτοῦ σωθήσομαι.

καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς καὶ ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴσται ἀπὸ τῆς μάστιγος.

καὶ εὐθὺς ὁ Ἰησοῦς ἐπίγνωτος ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξεληθοῦσαν ἐπιστραφεὶς ἐν τῷ ὄχλῳ ἔλεγεν·

τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων;

се, это быть Им узанным и это следование за Ним» (Edwards, 2002, с. 165). В этой личной встрече женщина получает одобрение и похвалу за веру. С одной стороны, парадоксально, что действия женщины Иисус называет верой. С другой стороны, в тех обстоятельствах, когда столько народу толпилось около Христа и так или иначе прикасалось к Нему (5:24, 31), только одно «прикосновение веры» послужило началом исцеления. При этом, «в акте исцеления нет ничего важного до тех пор, пока нет личного участия и взаимодействия с Иисусом, что может только происходить от слова или через диалог» (Schweizer, 1970, сс. 117-118).

Пока Иисус разговаривал с женщиной, пришли от начальника синагоги некоторые люди и сообщили, что дочь Иаира умерла. Их слова подтверждаются дальнейшей сценой около дома, где видны и слышны смятение и плач (5:35-36). Иисус же, услышав сказанное, не придавал ему значение или даже «проигнорировал его» (Stein, 2008, с. 272; Metzger, 1994, с. 74), давая понять, что нет ничего безнадежного для Христа, а также для Его последователей и учеников, которые имеют веру в Него. Иисус повелевает Иаиру верить в Него как могущего спасти дочь, и не верить, что девочка умерла (Stein, 2008, с. 272). Для этого ситуация с женщиной, страдающей кровотечением, служит хорошим примером действенной веры и вместе с историей Иаира становится примером веры позитивной в противовес неверию людей Гадаринской страны (5:17) и неверию людей Назарета (6:1-6). Нужно отметить тот факт, что история действенной веры 5:21-43 стоит как раз между повествованиями о неверии, и это в очередной раз показывает богословские акценты евангелиста.

Марк снова акцентируется на круге свои / чужие, когда указывает, что тема переносится из внешней среды во внутреннюю. Идя в дом Иаира, Иисус берет трех учеников: Петра, Иакова и Иоанна, – как приближенную группу<sup>30</sup>, а также только отца и

<sup>30</sup> Интересно, что у Марка четко прослеживается понимание еврейского устройства общества. Концепция трех учеников является распространенной в ВЗ. Например, Иов и три друга, Даниил и три товарища, Давид и три военачальника, Ной и три сына и проч. Считается, что израильское общество всегда строилось на четырех углах. Один из них был главным, краеугольным камнем (в нашем случае это Иисус), и трех других столпах, которую выполняли три другие фигуры (в нашем случае это ученики). Также евангелист концентрирует свое внимание только на этих трех учениках. Они снова будут упомянуты в 9:2 и в 14:33. Сравнивая с 13:3, появляется еще упоминание об Андрее, однако порядок перечисления остается неизменным – Петр, Иаков, Иоанн. (см. *сноску далее*)

мать (5:37, 40). Вера у Марка ведет к пониманию (4:25а, 34), а неверие к смущению, смятению и непониманию (4:25b, 5:39-40). Это важно для осознания чуда и Того, кто его производит. Воскрешение девочки сопровождается изумлением. В подтверждение ее восстановления Марк указывает, что она начала ходить (т.е. указывает на возврат к человеческой жизнедеятельности, что было утеряно), равно как и повеление Иисуса дать ей есть, чтобы внешние не считали воскресшую духом или призраком.

Из описанного выше можно сделать следующие выводы. С помощью интеркаляции Марк показал значимость веры в процессе понимания учениками личности Христа, противопоставляя образ безымянной женщины, находящейся в безысходном положении, но имеющей веру в Иисуса, образу известной личности начальника синагоги, чья вера поколебалась в трудных обстоятельствах, хотя как лидер синагоги он должен был показать обратное и стать примером для женщины и Израильского народа. Роль веры в процессе ученичества была очевидна для читателей Марка, так как она является одной из важных составляющих в определении личности ученика Христа, и именно вера отличает Его настоящих последователей. Развивая тему ученичества, Марк планомерно открывает личность Иисуса как Сына Божия, в данном случае, дателя жизни и целителя от всякой болезни, избавление от которой не находится во власти людей. Помимо этого, автор евангелия показывает, что Иисус искал установления личных отношений с теми, кто к Нему приходил. Поэтому Он инициирует разговор с женщиной, получившей исцеление в момент прикосновения к Его одеждам.

### **2.3. Ученики должны быть готовы умереть, выполняя миссию Иисуса (Мк. 6:7-31)**

Между событием, когда ученики были отправлены на миссию и упоминанием об их возвращении, Марк вставляет повествование о реакции Ирода на слухи относительно личности Христа, а также вставляет повествование о смерти Иоанна Крестителя<sup>31</sup>.

Важность этих трех показана также в описании их призвания 1:16-20, тогда как описание других учеников не упоминается и не описывается столь детально. Возможно, это показывает, с чьих слов Марк писал свое евангелие и от куда он брал факты об Иисусе (читай об этом больше у Бокэма, 2011). О роли Петра, Иакова и Иоанна и функциях их упоминания Марком можно больше прочесть у Штайна (Stein, 2008).

<sup>31</sup> В отрывке 6:14-29 существует группа взаимосвязанных исторических и литературных загадок. Короткий список исторических проблем включает: *(см.сноску далее)*

Сложность заключается в определении конца интеркаляции, либо он находится в стихе 30, либо в 31. Одни относят стих 30 к истории о чуде насыщения в 6:31-44 (Branscomb, 1931, сс. 111-112; Nineham, 1963, с. 182; Anderson, 1976, сс. 170-171; Guelich, 1989, с. 336; Petersen, 1980, с. 189), другие считают отрывок 6:17-30 переходом от повествования о смерти Иоанна Крестителя к истории о массовом насыщении (Taylor, 1966, сс. 318-320; Schweizer, 1971, сс. 131-132; Lane, 1974, сс. 223-226, Hooker, 1991, с. 162). Однако стихи 30 и 31 связаны между собой тематически. Ученики вернулись с миссии, они устали, Иисус посылает их отдохнуть, что и является для нас логическим завершением их миссии. В 6:32 Апостолы уже отправились выполнять слова Христа. По причине успешного

1) Приписывание титула «царь» (6:14, 22, 25, 26, 27) Ироду Антипе, который был только тетрархом. Согласно Иосифу Флавия Ирод не был царем, а всего лишь четверовластником. Марк допустил несколько ошибок, потому что Филипп был женат не на Иродиаде, а на ее дочери, Саломее Иродиада до этого была замужем за сводным братом Антипы, известного в народе как просто Ирод (*Иудейские древности* 18.5.1).

2) Ирод не был в том положении, чтобы предлагать половину царства.

3) Маловероятным кажется и тот факт, что царская дочь могла танцевать публично на банкете. Во-первых, как в греко-римском мире, так и в иудейском христианском мире, мужчины и женщины сидели / возлежали порознь. Во-вторых, единственные женщины, которые могли присутствовать на пиру, были гетеры, женщины плохой репутации. Если бы дочь Иродиады танцевала на банкете, то ее бы статус резко сменился, и она бы перешла в ранг гетер. Также это могло означать и то, что Ирод мог «домогаться» ее в сексуальном плане. А когда говорится, что «она плясала и угодила Ироду и возлежавшим с ним», то подразумевается, удовольствие было более сексуального плана, чем эстетического (Anderson, 1992, с. 122; Aus, 1988, сс. 50-51; Bach, 1996, сс. 103-126).

4) Разная причина гибели Иоанна Крестителя представлена у Марка и у Иосифа Флавия «Ирод стал опасаться, как бы его (Иоанново) огромное влияние на массу (вполне подчинившуюся ему) не повело к каким-либо осложнениям» 18.5.2, т.е. Ирод боялся восстания народа, тогда как у Марка Иоанна убили за обличение, потому что женитьба на жене брата (пока брат еще жив) являлась запрещением по еврейскому закону (Лев. 18:16, 20-21).

Короткий список литературных проблем включает:

1) Текст фактически отодвигает внимание от центральной фигуры Христа в евангелии;

2) Наличие стилистических отличий в первой части текста 6:14-16 и второй 6:20-29. Первая часть согласуется с 8:27-30, а вторая является как бы предпочтением Марка. Тем более, что ст. 17-29 избобилуют *haraх legomena*, использование имперфекта и аориста, которые Марк любит использовать (Кее, 1977, с. 55; Taylor, 1952, с. 211). Хотя Кермоуд объясняет это тем, что Марк тем самым вносит временный перерыв в свое повествование (Kermode, 1979, с. 131);

3) Вопрос литературного жанра отрывка 6:17-29. Высказывалось несколько мнений, что это могло быть: либо легенда без какой-либо христианской направленности (Bultmann, 1963, с. 301), либо история мученичества, которую мы встречаем в 2 Макк. 6:18-31 и 4 Макк. 5:1-6:30 (Marcus, 2002, с. 398), либо это новелла о суде (Theissen, 1991, с. 81), либо это зверский анекдот (Donaldson, 1999, с. 36), либо это агада, существовавшая до Марка и присоединенная им к стихам 14-16 (Aus, 1988, с. 69).

служения учеников Иисуса, за ними следовало много народа, т.к. Апостолы изгоняли бесов, исцеляли и проповедовали. Когда же они отправились в другое место для отдыха, то эти люди побежали за ними. Поэтому логичнее считать стихи 32-33 переходом от одной истории к другой. И, таким образом, они являются прологом истории массового насыщения в 6:34-44<sup>32</sup>. Также, слово Апостол<sup>33</sup>, которое впервые встречается в ст. 30, являющееся редким титулом для учеников, хорошо соотносится с 6:6-13, где описана миссия двенадцати как Апостолов. Все это явно свидетельствует о присутствии интеркаляции в данном отрывке.

По мнению Штайна, интеркаляция заключается в коротком упоминании о послании двенадцати на миссию (6:7, 12-13) и включения (6:8-11), которое представляет нам инструкции, данные Иисусом своим ученикам относительно их поведения во время служения (Stein, 2008, с. 291). Мы не можем согласиться с таким делением интеркаляции. Даже если герои внешней истории совпадают, и прослеживается один сюжетный ряд, то включение не содержит в себе смену героев. Такое деление не дает нам права считать, что это история в истории, согласно определению интеркаляции, приведенному выше. И поэтому мы не можем согласиться со Штайном.

Послание учеников на служение очень важно для повествования. Ученики, как представители Иисуса, повторяют Его действия в исцелениях и изгнаниях бесов, а также в служении учения и проповеди. Ученики Иисуса будут учить тому, что слышали сами из уст Учителя, а также позже дадут отчет о том, что видели в делах Христа, через свои дела, которые теперь сами совершают. Повторяя действия и учение Иисуса снова и снова, ходя от одного поселения в другое, у учеников, тем самым, закладывалась и формировалась определенная традиция, которую им после воскресения придется доносить до других людей. «То, что миссия учеников занимала какой-то промежуток времени, и что это был не одноразовый акт,

<sup>32</sup> Лука и Матфей помогают определить границы отрывка. Когда Апостолы вернулись ко Христу, Он взял их с Собой и удалился (Лк. 9:10, ср. Мф. 14:13). Поэтому, согласно Луке, Апостолы вернулись и рассказали Иисусу о результатах своей миссии, после чего пошли отдыхать. И то, что народ увидел, как они удаляются, стало причиной следования толп людей за ними. Поэтому логично заключить что Лк. 9:10 и Мк. 6:30-32 являются завершением первой истории и одновременно началом последующей истории.

<sup>33</sup> Хотя титул Апостол был очень почетным, которым в книге Деяний и Евангелии от Луки, а также в посланиях Павла, называли очень почетных христиан, выполняющих особую миссию.

показывает имперфект в стихе 13 (ἐξέβαλλοῦ ἤλειφοῦ καὶ ἐθεράπευον – *изгоняли... мазали... и исцеляли*)» (там же, с. 292). Посылание по двое является достаточным для того, чтобы вызывать у людей доверие к своим действиям и словам (ср. Числ. 35:30, Втор. 17:6, 19:15)<sup>34</sup>. Особый акцент сделан на власти, которую Иисус дал своим ученикам (6:7). Ранее уже упоминалось о наделении властью двенадцати учеников (3:15), однако интересен тот факт, что позднее у учеников в евангелии этой власти нет (9:14-29). Наставления Иисуса ученикам согласуются с Исх. 12:11, когда Израильяне получили инструкции, как быть готовыми к исходу во время Пасхи, т.е. когда им необходимо было иметь посох в руках и сандалии на ногах (Lane, 1974, с. 207; Marcus, 2000, с. 389)<sup>35</sup>. Суть же миссионерских обязанностей в 6:6-8, хотя ее специфика и претерпевала различные изменения, осталась той же – те, кто выполняют миссию Сына Божьего, должны идти на служение необремененными вещами этого мира и должны брать с собой только то, что необходимо для их миссии<sup>36</sup>.

С одной стороны, 6:14-29 является уникальным у Марка, потому что включение прерывает течение времени между двумя актами 6:6б-13 и 6:30-44. С другой стороны, 6:14-16 описывает событие, которое согласуется с 6:12-13, когда персона Иисуса вызвала много разговоров в народе. Однако 16:17-29 описывает уже ранее свершившееся в Евангелии от Марка событие в 1:14 (Petersen, 1980, с. 190).

Исходя из взаимосвязи главных действующих лиц, включение имеет хиастичное построение. Все начинается с ареста Иоанна (А), который заканчивается его похоронами (А1). Именно трагический конец производит сильное воздействие как на слушателей, так и на всю значимость повествования. Отношения Ирода с Иоанном сначала только развиваются (В), однако эти отношения приведут к смерти последнего (В1). Также повествуется об отношениях между

<sup>34</sup> Такая же практика встречается в Новом Завете (Деян. 8:14; 9:38; 11:30; 13:1-3; 15:22, 39-40; 1 Кор. 9:6; 2 Кор. 13:1; 1 Тим. 5:19).

<sup>35</sup> У Матфея и Луки эти два аспекта отсутствуют, вероятно, потому, что эти евангелисты имели ввиду другой вид посоха, который был тяжел и обременителен во время передвижений. Марк же говорит о легкой трости, которую путники брали с собой в дорогу (Calvin, 1980, 1.293). См. также Stein, 2008, с. 296; Carson, 1984, с. 245.

<sup>36</sup> Непонятно, что именно Марк здесь говорит тем, кому предназначалось это послание. Это могло звучать либо как обвинение сребролюбивых и осуждение богатого образа жизни, что никогда не должно возникать у служителей Евангелия, либо это было своеобразным укором христианской гостеприимности (ср. *Дидахе* 11.4-6). Возможно Марк также проводит своеобразную «профилактику» (Stein, 2008, с. 296).

Иродом и его гостями, и Иродом и дочерью Иродиады (Г и Г1). Иродиада появляется в истории трижды (Б, Д, Б1), особенно в поворотный момент<sup>37</sup>. В центре внимания стоят отношения Иродиады и ее дочери (Д).

**А** Иоанн арестован и заключен в темницу Иродом по причине своих слов (17а)

**Б** Иродиада против Иоанна (17б-19)

**В** Ирод и Иоанн (20)

**Г** Ирод, его гости и дочь Иродиады (21-23)

**Д** дочь Иродиады и мать (24)

**Г1** дочь Иродиады, Ирод и его гости (25-26)

**В1** Ирод и голова Иоанна (27)

**Б1** Иродиада получает голову Иоанна (28)

**А1** Тело Иоанна хоронят ученики (29) (Delorme, 1998, с. 118).

Марк сухо констатирует о танце девочки, не ссылаясь на его характер. Для евангелиста важен факт, кто за всем этим стоит. Девушка не знала, чего просить у «царя»; скорее всего, у нее не было своих собственных желаний, поэтому она обратилась к матери. И хотя обещание было дано девочке, выгоду от него получает мать. Подобные взаимосвязи между главными героями внутренней истории показывают всю сложность отношений между полами и направляют внимание слушателя на различные окружные пути, из которых состоит драма, и которые затем приводят к трагедии. Таким образом, текст подразумевает глубокий анализ<sup>38</sup>.

Марк очень хорошо изображает Ирода и моральную атмосферу вокруг него, которую можно определить по приглашенным, т.к. в древности гости всегда указывали на моральный облик человека. Среди гостей Ирода были римляне, т.к. тысяченачальниками чаще выступали римские граждане (Lane, 1974, с. 221; Dawson, 2000, с. 167; Smith, 2006, с. 278). Ирод Антипа был назначен Римом управлять Иудеей, и был марионеткой в руках Империи, которая

<sup>37</sup> Интересную интерпретацию поведения Иродиады и происшедшего с Иоанном Крестителем дает Герд Тайсен (2006, сс. 87-93).

<sup>38</sup> Есть несколько мнений, относительно всех героев этой истории и их ответственности в смерти Иоанна Крестителя. Так, смерть Иоанна была тщательно спланирована коварной интриганкой и оппортунистской Иродиадой (Tolbert, 1947, с. 292; Kraeling, 1951, с. 86; Scobie, 1964, с. 179; Schweizer, 1976, с. 134). Другие указывают на развращенность Иродиады и ее дочери (Via, 1985, с. 108-111; Glancy, 1994, сс. 47-49). Третьи возлагают ответственность только на Ирода (Kermode, 1979, с. 130), хотя, возможно, он был очень пьян (Smith, 2006, с. 278; Duran, 2002, с. 284; Richardson, 1996, с. 58).

отняла суверенность евреев после смерти Ирода Великого (Marcus, 2002, с. 392)<sup>39</sup>. Он был человеком с недостатком самообладания, потому что не думая пообещал танцующей дать все, что она пожелает. Он сильно преувеличивал свои возможности, а также неправильно соизмерял свою власть. Царство, половину которого он предлагает дочери Иродиады, исчислялось для него объектами, которые он может раздавать по своему желанию. Более того, дочь Иродиады тоже была для Ирода объектом, согласно кодексу полов того времени (Glancy, 1994, с. 39)<sup>40</sup>. Мужской пристальный взгляд определяет женщину как объект, тогда как мужчина выступает в роли субъек-

<sup>39</sup> Известно, что Ирод Антипа был назначен тетрархом Галилеи и Перее. По мнению Сторки, на Антипе лежала ответственность по защите восточных границ Римской империи, т.е. Перее у восточного берега Иордана. Там же на востоке находилось Набатейское царство могущественного и независимого царя Ареты IV (2008, сс. 35-39). Сначала Ирод сделал ловкий дипломатический шаг, женившись на дочери Ареты, обеспечив тем самым сохранность своих земель. Однако, посещая своего брата Ирода Филиппа, Ирод влюбился в жену Ирода Филиппа Иродиаду, которая предпочла более влиятельного и богатого Ирода своему мужу. Она развелась с Иродом Филиппом и вышла замуж за Ирода. Тем самым Ирод нарушил еврейский закон дважды (Иосиф Флавий, *Иудейские Древности* 15.259; 20.143; 18.136). Во-первых, он забрал жену у еще живого брата. Во-вторых, он мог жить с несколькими женами одновременно. Однако Иродиада потребовала выгнать первую жену. Возможно, что дочь набатейского царя узнала об этом заговоре и в страхе за свою жизнь убежала в земли своего отца (Сторки, 2008, с. 81). Тайссен считает, что Иродиада сознательно действовала согласно римско-эллинистической правовой традиции, по которой не только мужчина, но и женщина обладала правом развода. Более того, Иродиада пыталась «продвинуть отсталую страну евреев с их патриархальными традициями на шаг вперед» (2006, сс. 87-89). Скорее всего, Иоанн Креститель обличал Ирода именно за то, что Ирод отходил от «отеческих преданий» и предпочитал следовать языческой, т.е. римской культуре. Стоит только вспомнить заново отстроенный Сепфорис, или, как называет его Иосиф Флавий, Автократорис, где название города обозначает «самовластие» или «самодержавие» и связано с одним из титулов Августа. Или Тивериаду, город, построенный на месте бывшего кладбища (поэтому многие иудеи считали поселение нечистым) и управляемый советом по греческому образцу, где архитектура и жизнь граждан свидетельствовали о римских обычаях. Когда появился Иоанн, цитирующий слова пророка Исайи: «Глас вопиющего в пустыне: Приготовьте путь Господу!», то простой народ мог вполне истолковать эти слова как указание на царя Арету IV, который придет из пустыни, чтобы наказать Ирода за оскорбление своей дочери. Для многих это было Божественным наказанием за отступничество Ирода. Тогда Флавий прав, что Ирод пытался подавить мятеж (Иосиф Флавий, *Иудейские Древности* 18.111-118), потому что «такие лозунги могли деморализовать еврейское общество...; нашлись бы перебежчики, которые перешли на сторону Ареты, а войско Ирода потерпело бы поражение» (Тайссен, 2006, с. 92). Известно, что во время своего правления Ирод Антипа воевал с Аретой IV. Ироду удалось отвоевать Махер – «черную крепость», главный военный оплот в восточном регионе. Одержав эту победу, Ирод мог устроить пир, приурочив его к своему дню рождению (Сторки, 2008, с. 81), о чем и пишет евангелист (Мк. 6:21).

<sup>40</sup> Гленси считает, что Ирод пострадал от своего же собственного вуайеризма (сс. 39-40).

та, потому что то, как выглядит женщина, вызывает определенное поведение мужчины. И хотя женщина расценивалась как объект, она несла ответственность за поведение мужчины. Дочь Иродиады нарушила этот кодекс, потому что привлекла к себе внимание и пристальный взгляд мужчины, своего отчима, танцем, чего делать не следовало. Ирод же возомнил о себе более, кем он являлся на самом деле. Во-первых, Ирод не ожидал, что девочка может пожелать не того, чего желал он. Такое выражение желания сделало дочь Иродиады не объектом, а субъектом действия. Во-вторых, Ирод понял, что его поймали, потому что он был ответственен за свою клятву. И хотя он опечалился, все-таки выполнил ее желание, потому что не хотел «упасть лицом в грязь» перед гостями, что говорит о его слабости. Подобный акт показывает большую значимость клятв в древнем мире, «которые имели превосходство над всем» (Delorme, 1998, с. 125).

Стоит особо сказать о параллелях между Иоанном и Иисусом в этой истории. Иоанн Креститель, предвестник и Божий посланник (1:2-3), непоколебимо и стойко посвящен Божьей миссии, которая стоила ему жизни. Его жизнь и смерть являются параллелью жизни и смерти Христа<sup>41</sup>. Иоанн предшествует Иисусу в провозглашении слова, в заточении в темницу, и в смерти. Есть много сходства в повествовании о том, как погребали Иоанна и Иисуса (Meier, 1980, с. 399). «Во всех действиях Крестителя можно видеть Христа, поэтому Иоанн является «образцом» для истории Иисуса» (Broadhead, 2001, с. 64). «Пир Ирода сопоставим с пасхальными событиями, потому что в этой истории о кончине Иоанна впервые одновременно представлена тема смерти и воскресения» (Carrington, 1960, с. 126, с. 131).

Рассматриваемая интеркаляция показывает парадокс – чудесный успех миссионеров возможен только посредством смерти Иисуса, о которой предвозвещает смерть Иоанна Крестителя. Особая миссия учеников претерпевала значительные изменения (см. Лк. 22:35-36; Рим. 15:24, 28-29; Фил. 4:10-20; 3 Ин. 5-8), тем не менее, их принципы оставались теми же самыми – совершать ее во имя Иисуса и не быть обремененными делами этого мира.

Согласно этому отрывку, Марк изображает двенадцать учеников как посредников Христа, продолжающих Его миссию. Эта

<sup>41</sup> Более подробно об этом можно прочитать у Moloney, 2001, сс. 659-660.

миссия может много стоить, но ученики должны быть посвящены Иисусу и Его служению даже до смерти. Когда евангелист создает интеркаляцию, он указывает и на судьбу учеников Иисуса, а не только на судьбу их Учителя. Они будут провозглашать слово, как Иисус (1:14-15) и как Иоанн 6:18 (см. ранее 1:7) (ср. 6:12 и 13:9), их будут сажать в тюрьмы и они будут отвергнуты своими, как отвергли Иисуса (6:2-5, ср. 13:9-12) и как отвергли Иоанна (6:17), их будут убивать (6:28, 15:37, ср. 13:12). Ученики находятся только в начале своей миссии, они отправились проповедовать. Иисус находился в середине своего служения, Он был отвергнут своими в родном отечестве. Иоанн же находится на последней стадии этого процесса. Он был убит и похоронен (Malbon, 1993, с. 222). Все дела начинались с силы и власти, которую получили ученики. Однако ученики Иисуса должны понимать, что если они готовы творить большие дела, то должны быть готовы и умереть (там же, с. 223).

#### 2.4. Предостережение бесплодному ученичеству (Мк. 11:11-25)

Данная интеркаляция говорит о происшествии в Храме (11:15-18), что является включением, которое расположено между сообщением о проклятии смоковницы (11:12-14) и ее засыханием (11:19-25). Отрывок входит в тематический блок, который повествует о действиях Иисуса в Иерусалимском Храме и его окрестностях (11:1-13:37), и в котором ясно выражен конфликт, «рожденный действиями (11:1-19) и учением (11:27-12:44) Иисуса» (Гёлих, 2003, с.195).

Многие считают, что в 11 главе представлен случай двойной или даже тройной интеркаляции (Dowd, Prayer, с. 38; Brown, 2002, сс. 78-89, Wahlen, 2007, с. 258)<sup>42</sup>. На наш взгляд, данную концентрическую структуру лучше считать хиазмом<sup>43</sup>, потому что главные

<sup>42</sup> А Торжественный въезд в Иерусалим (11:1-11), въезд со властью – Иерусалим/Храм (11:11)

Б Молитва-проклятие о смоковнице (11:12-14) – около смоковницы (11:13)

В Власть очищать Храм как место молитвы (11:15-19) – Иерусалим/Храм

Б1 Вера и молитва в общине 11:20-25 – около смоковницы (11:20)

А1 Вопрос о власти Иисуса (11:27-12:12) – Иерусалим/Храм (11:27).

<sup>43</sup> Когда Дьюи сделала 2:1-3:6 главным богословским центром всего евангелия, она попыталась найти ту же структуру из 2:1-3:6 в 11-12 главах (Dewey, 1980). И хотя, на наш взгляд, она заблуждалась в определении главного богословского смысла (см. также Smith, 1989), мы должны признать, что структура повествования является ключевой для понимания богословия Марка. Марк очень точно проводит временные и топографические рамки в выдающейся трехдневной схеме этих глав (см. Приложение 3). (см. *сноску далее*) Матфей и Лука помещают очищение Храма сразу после въезда в Иерусалим. Матфей до-

герои разорванной истории А и А1 (при въезде Христа в Иерусалим и разговор Иисуса в Храме с первосвященниками) не совпадают, равно как и не соблюдена сюжетная линия – в первой части Иисус въезжает в Иерусалим, где его приветствуют толпы народа; во второй представлен диалог Иисуса и первосвященников в Храме о власти Христа. Когда Иисусу задают вопрос: «Какой властью Ты это делаешь?» (11:28), – не совсем понятно, к чему относится вопрос – о Его въезде в Иерусалим, о Его служении и проповеди или об очищении Храма? Однако вопрос будет правомерным, если рассмотреть его только в случае с очищением Храма. Стычка с первосвященниками в Храме не могла быть спровоцирована служением Иисуса, потому что те отвечали только за Храмовое поклонение, которое «осудил» Христос посредством очищения. Даже если в 3:22 уже поднимался вопрос о власти Иисуса, то исходил он от книжников, хотя те и пришли из Иерусалима, и касался природы чудес, которые Иисус производил в своем служении. Очевидным становится то, что такой вопрос от первосвященников возник только после очищения Храма, когда Иисус вынес обвинение всем тем, кто мешал поклонению.

Покинув Вифанию, Иисус проголодался, идя по дороге в Иерусалимский Храм,<sup>44</sup> Увидев вдали смоковницу, Он ее проклял. Необходимо понять, какие плоды искал Иисус на дереве именно тогда, когда еще смоковница не плодоносила. Ответ на вопрос находится в местоимении *τι* – *нечто* (11:13), которое Марк использовал вместо обычного слова *σῖκον* – *смоквы*, – обозначающем плоды второго и третьего урожая. В Палестине смоковница плодоносит три раза в год. Первый урожай бывает в апреле, когда на месте образования новых веток появляются небольшие молодые почки, которые называют ранними смоквами (*Baker Encyclopedia of the* бавляет историю со смоковницей как отдельный элемент повествования, тогда как Лука вообще о нем не упоминает. Матфей использует двухдневную схему повествования, Лука же пишет с меньшей точностью, говоря, что после очищения Храма, которое произошло в первый день сразу после триумфального въезда, Иисус пребывал в Храме каждый день, уча 19:47 (ср. Мк. 14:49). Из чего мы узнаем, что между въездом в город и распятием Иисуса прошло достаточно много времени. У Марка же это «описание дается в сжатые сроки, потому что богословская значимость 11:1-10 не идентична 11:12-25» (Smith, 1989, с. 112).

<sup>44</sup> Это указывает на человеческую природу Иисуса, о чем позднее скажет Иларий Пиктавийский: «Свойства тела, воспринятые Им, показывают истинность самого тела, так что свойства его полностью соответствуют нашей природе» (Библейский комментарий отцов Церкви и других авторов I-VIII веков, 1998, с. 185).

*Bible*, 1988)<sup>45</sup>. Эти ранние плоды не очень сочные, тем не менее, они употребляются в пищу, потому что в это время года еще нет других фруктов. Принято считать, что дерево, на котором нет ранних почек, бесплодно (Brauch, 1996, с. 441), потому что, если нет ранних почек, то не будет и поздних смокв. Следующий урожай собирают «в начале лета..., в конце мая - начале июня... Поздние смоквы собирают в конце августа» (*Eerdmans Dictionary of the Bible*, 2000, с. 98). Поэтому, по словам Марка, становится очевидным, что Иисус искал, скорее всего, ранние смоквы-почки, которые нельзя было назвать обычным словом. Более того, Марк уточняет ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σοκῶν – *ибо время было не смокв*. Глупо ожидать смоквы в апреле, на праздник Пасхи, а вот ожидать ранних почек для употребления в пищу вполне возможно. Таким образом, смоковница с листьями, но без плодов обманывала ожидания каждого, проходившего мимо, в нашем случае, Иисуса и его учеников. Тот факт, что смоковница засохла от корня, усиливает «идею предстоящей судьбы Храма, которая относится к умирающей духовной жизни руководства, стоящего у «корней» храмового поклонения (Williamson, 1983, с. 189). Высыхание смоковницы показывает, что Иисус имеет авторитет разрушить старый иудейский порядок (Smith, 1989, с. 113), что подтверждает последующий разговор в 11:27-12. Данная интеркаляция, вопреки другим, является достаточно сложной, потому что включение остается без толкования, т.к. Иисус не дал прямого ответа на вопрос учеников. Однако увещание о вере и молитве может указывать только на одно – Храм перестал быть местом молитвы и веры.

Марк комбинирует историю о смоковнице с высказыванием о вере, которая может сдвигать горы. И таким образом, происшедшее (11:12-14, 20-21) предоставляет основание для высказывания (11:22-23) (Evans, 1998, с.187). Иисус предложил видимую иллюстрацию того, что может совершить молитва, сказанная с верой (McGee, 1991, с. 137). Марк изображает веру как полное подчинение Божьему правлению не только в рамках доверия, но также и в терминах послушания. Это простая вера, которая воздает славу Богу и доверяет только Его могуществу, что неотъемлемо связано с первой заповедью. Именно с такой верой человеку следует молиться, потому что молитва – это источник силы и уверенности в

<sup>45</sup> Ср. Мф. 24:32.

Боге. А далее, в ст. 24, Иисус преподает типичный урок тому, что случилось, и чему Его ученики стали свидетелями в Храме: ученикам необходимо принести плод – простую веру. И именно вера дает абсолютную власть в молитве. Но благодаря следующему стиху становится понятно, что вера является еще и нравственным условием, что связано со второй заповедью «возлюби ближнего своего». Возлюбить следует так, чтобы ничего между вами не стояло. Для этого нужно прощение, которое является мостом любви между двумя людьми.

Значение прощения в молитве выражено в стихе 25. Переход от стиха 24 к 25 немного неожидан и обрывист, потому что в одном стихе говорится о вере, а во втором - о прощении. Однако оба стиха объединены темой молитвы. Возможно, Марк хотел сказать, что эффективная молитва должна произноситься в вере во всемогущего Бога, производящего чудеса. Но при этом она должна быть произнесена и в духе прощения. Вера, а также желание и умение прощать – два условия эффективной молитвы. Тогда становится очевидно, что благодаря вере молитва приобретает неограниченную силу, и именно в этот момент стоит помнить о необходимости искреннего прощения других.

Придя в Храм<sup>46</sup>, Иисус направил свои действия не на внутреннюю часть храма, где находилось Святое Святых, а на внешнюю, где было отведено место для язычников (Watts, 2002, с. 323,). Он опрокинул столы меновщиков, людей, производивших операции по обмену денег. Во времена Нового Завета была установлена храмовая подать (коблон), согласно Талмуду (Сука, 2004, сс. 271-272), для всех: левитов, израильтян, прозелитов, вольноотпущенных рабов - т.е. для всех, кроме священников, женщин, рабов

<sup>46</sup> В Новом Завете для обозначения Храма употребляются два тесно связанных между собой греческих слова *ἱερόν* и *ναός*. Марк тоже употребляет оба слова. Согласно Мк. 11:27; 12:35; 13:1-3; 14:49, первое имеет значения святого места, святилища Божьего, к которому относились двор язычников, двор женщины и мужчин израильтян. Под вторым словом, на основании Мк. 15:38, понималась та часть двора священников, в которой находилось «святое святых». Таким образом, вся территория со всеми дворами была святым местом или святилищем - *ἱερόν*, а собственно Храм - *ναός* - стоял во дворе священников. В нашем отрывке Иисус очищает τὸ ἱερόν, потому что это было то место, в котором присутствовала наибольшая часть людей, тем более, что как раз здесь, в специально отведенной части, могли молиться язычники. Следовательно, очищая внешний двор Храма, Иисус показывает его назначение и то, чего Бог ожидал от людей, приходивших в Храм. Но обрядовые постановления отвлекали людей от выполнения своей задачи, ради которой они преодолевали подчас огромные расстояния – прийти в присутствии Божьего и вознести свои молитвы.

и малолетних. Менялы принимали деньги в рост, ссужали их под более высокий процент или обменивали различные находящиеся в обращении денежные знаки, получая при этом прибыль. Они сидели во внешнем дворе Храма. Приходившие из разных мест и, порой, стран люди были вынуждены менять свои монеты для того, чтобы заплатить храмовую подать, которая оплачивалась монетой определенного достоинства, потому что на территории Храма не должно было находиться ничего, что не относилось к богослужению. Услуги менял были необходимы, поскольку храмовые пожертвования следовало вносить только в «местной валюте». Для жертвоприношений использовались чистые животные, которые должны были быть без порока. Но многие не могли позволить себе принести в жертву животных, поэтому иудейский закон позволял беднякам приносить в жертву голубей – это объясняет, почему при Храме было много клеток с голубями. Талмуд приводит несколько вариантов того, что делали с деньгами коблona: они шли на нужды Храма, а остаток, который был в бездействии, забирался священниками, хотя допускается мнение, что менялы забирали себе деньги от коблona «как вознаграждение» (Сука, 2004, сс. 278-283). С последним мнением соглашается Эдершейм, что как менялы, так и «вожди священства» постоянно пользовались выгодами торговли, которая велась на храмовой площади. При этом сама торговля велась нечестным путем (2004, сс. 248-251). Таким образом, Иисус показывает, что осуждает не только меновщиков, но и священников, которые обогащались за счет этих злоупотреблений и забывали о предназначении Храма. Двор язычников использовали как проходной двор,<sup>47</sup> что свидетельствует из фразы  $\tau\acute{\iota}\varsigma \delta\iota\epsilon\upsilon\acute{\epsilon}\nu\kappa\eta\iota \sigma\kappa\epsilon\upsilon\omicron\varsigma \delta\acute{\iota}\delta\tau\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon \dot{\iota}\epsilon\rho\omicron\upsilon$  – *кто проносил вещи через Храм*. Если это так, то своим запретом проносить через Храм какую-либо вещь Иисус защищает права язычников. Единственное место, которое было отведено для молитвы язычников, было использовано не по назначению. Иисуса раздражали меновщики и торговцы, «которые перенесли свой

<sup>47</sup> Однако из употребления слова  $\sigma\kappa\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$  в Септуагинте одна треть всех мест указывает, что слово относилось к жертвенным объектам культа, которые могли иметь отношение к ковчегу, скинии, алтарю или к Храму. Подобным же образом Иосиф Флавий использует этот термин в своих книгах (*Иудейские древности* 18.85; *Иудейская война* 1.39). Поэтому, это могли быть вещи, которые приносили в Храм как освященные для убранства, например, столы, подсвечники и проч. Герд Тайсен допускает, что в Храме велись ремонтные работы, длившиеся полвека, которые начал еще Ирод Великий (2006, с. 238), что более соответствует высказыванию «не позволял кому проносить какую-либо вещь через Храм».

«бизнес» в пределы Храма, место для поклонения. Таким образом, торговля препятствовала поклонению не только шумом и суетой» (Betz, 1997, сс. 461-462), которые ее сопровождали, но также интересами и различными ценностями, которые эта торговля несла и представляла. Из слов Христа в 11:17 явно следует, что дела людей в Храме не соответствовали назначению и ожиданию Бога. Иисус употребляет две цитаты из пророков Ис. 56:7 и Иер. 7:1-14 для того, чтобы подтвердить неверное использование храмовой площади<sup>48</sup>. Он осуждает Израиль за то, что тот не является «светом для всех народов» (Ис. 49:6), поступая противозаконно с ближними, когда религиозные лидеры закрывали глаза, а порой и побуждали занять внешний двор Храма (единственное место, где язычники могли молиться ЯХВЕ) для коммерческих целей. «Действия Христа являются самой высшей точкой учения Иисуса. Марк хочет, чтобы его читатели понимали, что Иисус проводил очень много времени уча в Храме толпы народа, и, как кажется, ни у кого не было авторитета и власти остановить Его, потому что Иисус после этого инцидента продолжил быть в Храме до вечера, и все это время, как кажется, он учил толпу» (Wahlen, 2007, сс. 254-255).

Марк показывает, что Иисус в своих действиях следовал первоначальному замыслу Храма, который должен был быть местом молитвы. Он должен был включать в себя и язычников, что показано только у Марка (ср. Мф. 21:22, Лк. 19:46). «Известно, что Мессия должен был придти, чтобы очистить Храм и Иерусалим от язычников. Здесь же Иисус делает совершенно обратное, он очищает Храм для язычников. Это совершенно не тот Мессия, которого ожидали евреи, и который допускает до храмового поклонения всех» (Edwards, 2002, с. 343). Иисус не выносит обвинения иудеям, но только очищает Храм, а соответственно обвиняет религиозных лидеров и синедрион, который стал органом религиозной эксплуатации. В результате, священники стали искать случая убить Христа (наблюдается лингвистическая схожесть между 11:18 и 12:12). Глагол ἀπόλλυμι – *погубить* – в 11:18 подчеркивает неизбежное столкновение Иисуса со Своими оппонентами, которое обязательно закончится либо Его гибелью, либо их (Smith, 1989, с. 114).

<sup>48</sup> Более того, опрокинув столы торговцев жертвенными животными и менял денег, Иисус мешал им заниматься своей деятельностью, без которой иудейский культ существовать не может. Нет животных, нет жертв. Тогда возможно, что Иисус выступает здесь против жертвоприношений как культа, заменяя их молитвой, или выступает против Храма, как единого культового места, заменив это место новым, нерукоотворным (Тайсен, 2006, с. 239).

Действия Иисуса и Его слова указывают нам на явно выраженный конфликт, который представлен в данном отрывке, а реакция окружающих подтверждает, что недовольство культовым местом иудеев имело место во времена Нового Завета. Из обличения, которое произносит Иисус, ясно, что Храм не исполнял своей надлежащей функции – не способствовал встрече и общению человека с Богом. А Его действия говорят о том, что блюстители порядка и закона – книжники и первосвященники – допустили неправомерную, на взгляд Иисуса, практику торговли и обмена во дворе поклонения ЯХВЕ, хотя это и был двор язычников. Пребывание в Храме есть отражение всей жизни народа Израиля, а так как с обстановкой в Храме существовали определенные проблемы, то Иисус через проклятие смоковницы дает своеобразное предупреждение, что может произойти с этим религиозным местом. Действие Христа по отношению к смоковнице следует воспринимать как символическое, подобно примерам Иеремии или другим пророкам, которые драматизировали пророчества для Израиля в свое время (ср. Иер.13:1-11, Ос. 1:2). Действия Христа в Храме являются символическими, потому что они служат обвинением видимой «стерильности» иудейской религии и ее лидеров.

Таким образом, данная интеркаляция показывает, что Иисус переносит фокус храмового поклонения на более личностный уровень отношений с Богом. Мы убеждены, что плоды, которые искал Христос на смоковнице, есть прообраз этих личных отношений, которые выражены верой и молитвенной жизнью. Верующий в Бога человек должен принести плод – молитву, которая есть осознанное обращение к Богу с верой и прощением других. Если же этих двух условий – веры и прощения – не соблюдается, то молитва, как прообраз смоковницы, бесплодна. В заключении можно сказать, что Христос преподает наглядный урок тому, что произошло: ученикам, как последователям Христа, необходимо принести плод – простую веру в совокупности с молитвой вместо обременительных храмовых ритуалов.

## **2.5. Ученичество является процессом полного посвящения себя Иисусу (Мк. 14:1-11)**

Классическая интеркаляция открывает повествование страстной недели. Читателю предлагается череда событий, которая привела к распятию. Оппозиция в лице фарисеев, которая началась

еще раньше в евангелии (3:6, 11:8, 12:12), теперь набрала обороты и распространилась среди синедриона и первосвященников. Эта оппозиция достигла своего апогея в праздник Пасхи, когда один из учеников Иисуса решил предать Иисуса и вошел в сговор с первосвященниками. Повествование о планах убийства Христа 14:1-2 (и далее 10-11) прервано рассказом о женщине, которая помазала Иисуса миром 14:3-9. Этот случай подчеркивает главные темы у Марка – неизвестная женщина (мы не знаем ни ее имени, ни рода деятельности) противопоставляется одному из учеников Христа (чье имя нам сказано)<sup>49</sup>. Помазание дорогостоящим маслом является примером той жертвенной веры в Иисуса, примером посвященности Ему, в противовес неверию учеников, их предательству, которое начинается с одного из своих, из внутреннего круга.

Празднование Пасхи являлось большим событием в Израиле, когда совершались тысячные паломничества в Иерусалимский Храм. Праздник начинался с праздника опресноков, который длился неделю. Марк четко определяет время, что празднование Пасхи еще не началось 14:1. Однако пришедших в город было уже много. Возможно, толпы народа, пришедшего в Иерусалим, ожидали освобождения от «рабства» Рима, как это было во время празднования Пасхи в Египте (Stein, 2008, с. 632). Как правило, римские и иудейские правители были весьма чувствительны к ситуации и искали случая избежать того, что могло привести к восстанию. Поэтому священники и первосвященники боялись различных возмущений в народе (Мк. 14:1). Но при этом они продолжали искать возможности убить Иисуса.

Далее повествование обрывается и переходит из Иерусалима в Вифанию, в небольшое селение в трех километрах от Иерусалима. Иисус жил в Вифании с тех пор, как пришел в Иерусалим (11:1, 11, 12). Скорее всего, он жил у Симона прокаженного, который был хорошо известен читателям Евангелия от Марка, но неизвестен нам<sup>50</sup>. Марк показывает, что социальные, а иногда и иудейские, ценности

<sup>49</sup> Похожая тема уже звучала у Марка ранее в пятой главе. Неизвестная женщина, прикоснувшаяся к Иисусу с верой в исцеление, противопоставлялась Иаиру, чей статус и имя стали известны читателю из текста. Она проявила веру в Иисуса, которая стала образцом для Иаира. Посвященность неизвестных людей у Марка разительно отличается от неверия и непонимания самых близких Христу людей.

<sup>50</sup> Повествование Марка отличается от повествования Иоанна. Тем не менее, если Иоанн называет «безымянную» женщину Марией, сестрой Марфы и Лазаря, то, скорее всего, Симон был отцом всех троих.

совершенно не важны для Христа. Иисус находился в доме человека, который по закону был вне общества из-за своей болезни. Мы предполагаем, что Симон был исцелен Иисусом<sup>51</sup>. Во время ужина пришла женщина, имя которой Марк опускает, и возлила мирровое масло на голову Иисусу. Масло из мирра было достаточно дорогим в те времена, оно производилось из корней индийского дерева с аналогичным названием (Lane, 1974, с. 493). Количество вылитого женщиной масла по стоимости равнялось среднему годовому доходу. А так как женщина разбила сосуд, а не просто вылила из него масло, показывает полную самоотдачу, потому что и сосуд уже более нельзя было использовать. Неудивительно, что сидящие рядом стали негодовать еще и потому, что в те дни в Иерусалиме собиралось много бедных, и жертвование бедным было одной из высших добродетелей (Edwards, 2002, с. 415). Ветхий Завет полон увещаний проявлять милость к бедным, особенно в свете того, что евреи сами были рабами в Египте. Иисус защищает женщину, поощряя ее словами, что она сделала, что могла (ср. 12:44), ставя себя тем самым выше всякой добродетели и второй заповеди (ср. 12:31). Иисус открыто заявляет, что Он является высшей ценностью над всеми другими вещами. И только эта безымянная женщина (мы не знаем, кто эта женщина ни по роду, ни по сословию, ни по имени) поняла ценность Христа. Также однозначен смысл помазания, о котором сказал Иисус, не оставляя места для дальнейших рассуждений. Женщина пришла приготовить Иисуса к погребению<sup>52</sup>.

В противовес трем другим евангелистам, Марк не проводит четкой черты между Иудой и другими учениками Иисуса. Все трое – Матфей, Лука и Иоанн – показывают предательство Иуды как постыдный акт. Он отделился от всех и, как следствие этого,

<sup>51</sup> То, что Иисус возлежал с Симоном, подразумевает, что тот был исцелен. Другие предполагают, что он мог заболеть уже после распятия и воскресения. Более об этом можно прочесть Swete, 1898, с. 321; Edwards, 2002, сс. 412-413; Stein, 2008, с. 633.

<sup>52</sup> То, что женщина вылила нардовое масло на голову созвучно с ветхозаветным событием елепомазания, ср. Исх. 29:4-7, 1 Цар. 10:1-2, 3 Цар. 9:1-6. Поэтому многие считают, что она помазала Иисуса как Мессию (Elliot, 1974, с. 107; Evans, 2001, сс. 359-360; Donahue and Harrington, 2002, с. 388). Другие исследователи считают, что это было помазание царя (Edwards, 2003, с. 416; Gundry, 1993, с. 813). Хотя многим это кажется маловероятным (Taylor, 1952, с. 533; Cranfield, 1959, с. 415; France, 2002, с. 550), тем не менее, женщина приготовила тело Христа к будущим пасхальным событиям. Осознавала она это или нет, не тот вопрос, на который Марк дает нам ответ.

умер<sup>53</sup>. Марка же не интересуется ни характер Иуды, ни его ужасная судьба, но только факт предательства. Автор евангелия возлагает всю ответственность за предательство на Иуду. Это Иуда первым пришел к первосвященникам, а не они к нему. Это он искал удобного случая для совершения задуманного, что принесло радость священникам (14:11). Он не был жертвой обстоятельств, каким его рисуют Лука и Иоанн, будто дьявол заставил его пойти на предательство, как результат доминирования над Иудой неких высших сил (Edwards, 2002, с. 418). Иуда является здесь прототипом других учеников, которые также чуть позже предали Иисуса. Предательство совершил тот, от кого читатель мог менее всего ожидать – тот, кто провел очень много времени с Иисусом с начала Его служения, кто каждый день видел Его и слушал Его учение. Иуда был одним из близких к Иисусу. Он такой же ученик, как и другие. Между Иудой и другими учениками евангелист не проводит большого контраста.

Данная интеркаляция говорит о природе ученичества, а не об идентичности учеников. Ученичество – это полное посвящение себя Иисусу (ср. 8:34-38, 9:35, 41-50, 10:29-31). Мотив «своих» и «чужих» опять повторяется у Марка. От тех «чужих», от кого менее всего ожидалась эта абсолютная самоотдача, пожертвовали всем и явили пример истинного ученичества. «Свои» же предали Иисуса, так и не поняв, Кем Он был.

## **2.6. Верность Иисуса и Его жертва за неверных учеников (Мк. 14:18-31)**

Это вторая интеркаляция, которую мы встречаем в 14 главе. Внешние части первой истории повествуют о предсказании предательства учеников, между которыми вставлен последний ужин Иисуса со своими учениками. Марк датирует распятие Христа за день до субботы, т.е. в пятницу (15:42), соответственно, последний ужин происходил накануне, т.е. в четверг. Данная интеркаляция показывает самопожертвование Иисуса на последней трапезе, что драматично контрастирует с неверностью учеников. С одной стороны, учени-

---

<sup>53</sup> Иоанн называет его дьяволом (6:70-71) и вором (12:4-6). Несколько раз о нем говорили как об одержимом сатаной (Лк. 22:23, Ин. 13:2, 26-27). Матфей говорит о том, что Иуда вернул непотраченные деньги и наложил на себя руки (27:3-10). Лука говорит, что он приобрел на деньги землю и умер он вполне естественной смертью, хотя и очень ужасной (Деян. 1:15-26).

ки были не достойны, чтобы Иисус полагал за них Свою жизнь. С другой, именно за недостойных, и даже за неверных, Он пришел погибнуть (14:22, ср. Рим. 5:8). Эта интеркаляция находится в шокирующей параллели с предыдущей. Там обрамляющие части первой истории повествуют о предательстве Иуды. Здесь – о предательстве учеников. В центре обеих интеркаляций находится тело Иисуса. В первой интеркаляции Иисуса помазали для погребения (14:8). Во второй – Иисус отдает Свое Тело за многих людей (14:24).

Марк очень кратко и быстро описывает пасхальный ужин, он концентрируется только на самооткровении Иисуса. Прошло достаточно много времени от начала пасхального ужина (14:18)<sup>54</sup>. Все участники, возлежав, уже ели. Иисус произносит слова о приближающемся предательстве. Словами «один из вас, ядущий со мною» Иисус расширяет рамки для тех, кто может Его предать. Слова созвучны с Пс. 41:9, когда друг предает праведника. А фразой «один из двенадцати, обмакивающий со Мною в блюдо» Иисус подчеркивает близость этого человека к Нему. Поэтому эти слова могли указывать на всех учеников. Тем более, что далее читатель увидит, что все они предадут Христа, если не из жадности 14:10-11, то из слабости 14:37-42 или из страха 14:50-52, или из трусости 14:66-72. Слова Христа вызвали печаль. Слово «печаль» только дважды встречается у Марка, в 10:22 и в 14:19. И оба раза печаль связана с темой отпадения от Христа. Она характеризует тех, кто оставит Иисуса или отпадет от Него.

Мк. 14:21 выражает взаимосвязь божественной причинности и человеческой ответственности. Фраза «Сын Человеческий идет, как писано о Нем» указывает на божественное предназначение в судьбе Христа. В дохристианской традиции нигде не написано, что Сыну Человеческому предстоит пострадать. Фигурой, которой предназначены были страдания, являлся слуга Божий (например, Ис. 53:6, 10). Поэтому читателю предлагается отождествить Иисуса, Сына Человеческого, с Божьим слугой, и увидеть в его страданиях исполнение Божьей воли.

Стихи о предательстве обрамляют Тайную Вечерю. Иисус предлагает ученикам Тело и Кровь, которые метафорически выра-

<sup>54</sup> Сегодня до сих пор идут споры, в какой именно день Иисус праздновал Тайную Вечерю, и была ли эта настоящая Пасха. Относительно датировки и устройства трапезы можно прочитать у Stein, 2003, сс. 658-663.

жены в хлебе и вине. Хлеб и вино – два пути выражения полной самоотдачи и самопожертвования (Donahue and Harrington, 2002, с. 395). Вряд ли ученики буквально понимали под телом физическое тело Христа, потому что в тот вечер оно буквально предстояло перед ними (Gundry, 1993, с. 831). Более того, Марк не использует слово σὰρξ – *физическое тело, плоть* – как в 14:38, но σῶμα, – *живое тело, организм, реальность* – что указывает на Его сущность и на Его личность. Когда же Иисус благословил чашу и сказал, что это Его кровь, читатель не видит по отношению к этому никакого протеста со стороны учеников в питии чаши, потому что согласно Ветхому Завету употребление крови в пищу было запрещено (Лев. 3:17, 7:26-27, 17:14 и пр.). Кровь всегда соотносится с жизнью (Лев. 17:14) и с заветом (Исх. 24:8, Зах. 9:11 ср. Евр. 9:18-22, 10:29). Жертву приносили при заключении завета, и, таким образом, кровь жертвы скрепляла завет. Иисус и Его смерть стали жизнью для многих, так как Иисус искупил людей посредством своей крови, что и стало новым заветом. Но непротивление учеников показывает, что они не верили, что в чаше была настоящая кровь Христа. Поэтому Тело и Кровь были метафорически явлены в хлебе и вине, что символизирует полную отдачу Иисуса предстоящей судьбе, Его полное подчинение смерти за искупление многих (10:45). На Тайной Вечере слова Иисуса становятся реальностью<sup>55</sup>.

Марк заканчивает интеркаляцию разговором с Петром. Петр является спикером от всех учеников, а также часто являлся их отображением. Разговор в 14:27-31 является продолжением начатого в 14:17-21. Там говорилось о том, что один из учеников предаст Иисуса, тут же Иисус говорит о том, что все предадут. Как самопожертвование Иисуса, так и Его увещания ученикам дают последним возможность столкнуться со своей идентичностью лицом к лицу и понять, кто они есть на самом деле. Ранее, в главе 13, Иисус предупреждал учеников быть внимательными и непреклонными перед тем, что их ждет впереди. Однако σκανδαλισθήσεσθε – *сооблазнитесь* – указывает причину преткновения, когда доверие учеников и их посвященность Иисусу будут подорваны слабостью и сомнением. Петр думал о себе как об исключении, что он отличается от других. Иисус же останавливает его, говоря, что предательство

<sup>55</sup> Эту же идею можно встретить у Исайи 53:12, когда страдающий слуга Господень умирает за всех.

произойдет в эту самую ночь предсказания.

Помещая внутри интеркаляции Тайную Вечерю, Марк открывает, что многие, за кого Иисус умрет, с кем Он ел, являются грешниками и предателями. Только осознавая это, читатель может понять самопожертвование Иисуса. Тайная Вечеря окружена двумя предсказаниями Иисуса о предательстве учеников. В обеих частях мы видим Иисуса наедине с учениками. Первое предсказание произносится в начале вечера 17-21, второе – после еды в конце вечера 27-31. Оба предсказания касаются неверия учеников. Первое предсказание встречается со скептицизмом со стороны учеников (с. 19), второе – их прямым отказом верить сказанному (29-31). Через тонкую иронию Марк показывает контраст между уверенностью учеников в самих себе и их отступлением. Таким образом, Марк хочет отметить здесь только противопоставление неверности учеников Иисуса и верность завета Бога. Эдуард Швейцер справедливо отметил, что Бог очень добр и благ и Его дар безграничен (за многих кровь Его изливается, и даже за неверных) (Schweizer, 1970, с. 345). Эта тема неоднократно находила признание среди пророков, когда человек был неверен и терпел неудачу; однако любящий Бог всегда оставался верен. Божий завет и спасение зависит от Божьей верности, не смотря на неверность со стороны людей.

### **2.7. Важность исповедания в процессе ученичества (Мк. 14:53-72)**

В третий раз в 14 главе Марк использует интеркаляцию, в которой тема предательства и верности продолжает оставаться главным лейтмотивом всего повествования. Внешние части интеркаляции повествуют о предательстве Петра, который последовал за Иисусом во двор первосвященников. Внутренняя история рассказывает о суде над Иисусом перед синедрионом. Интеркаляция показывает читателю, каким должно быть свидетельство во время гонений. До этого момента тема свидетельства не играла большой роли (только изредка прослеживался намек на нее в 1:44, 6:11, 10:19, 13:9). Однако тут слово *μαρτυρία* – *свидетельство* – и разные его формы используется очень часто. Даже когда оно не используется, тема свидетельства явно выражена понятно.

Истинное свидетельство Христа произносится в контексте страдания, преследования и суда. Его смелость и верность опять

контрастируют с ложным свидетельством и отрицанием. Ученики не смогли быть верными во время ареста Иисуса, все они Его оставили и предали. Здесь читатель находит историю отречения Петра, который не смог быть верен. То, что Петр следовал издалека, уже указывает на его несмелость. Читатель хорошо помнит, как смело он уверял Иисуса, что останется Ему верным до конца. Петр сидел во дворе первосвященников, пытаясь смешаться со слугами и, возможно, со стражниками, которые арестовали Иисуса; он забыл о дорогой цене ученичества (ср. 8:34). Иисус же остался верен Своим словам, когда Его судил синедрион. Суд над Иисусом в Евангелии от Марка достаточно проблематичен. Потому что собрать всех членов синедриона (синедрион состоял из 71 человека) ночью перед праздником (14:55) было нарушением иудейским законом<sup>56</sup>. Возможно, Марк имел в виду единодушие синедриона. В глазах всех собравшихся Иисус был виновен. Они единогласно искали прямого свидетельства против Него. Все время, пока звучали ложные свидетельства, Иисус остаевался безмолвным. Только один раз Он произнес одну единственную фразу на суде (14:62), что является Его свидетельством, раскрывающим истинную сущность Христа, которую первосвященники посчитали за богохульство. В ответе Иисуса сливаются цитаты из Дан. 7:13 и из Пс. 109:1. Иисус засвидетельствовал о Себе, что Он есть Сын Человеческий, который сидит одесную Бога.

<sup>56</sup> Согласно Мишне, 23 члена синедриона были необходимы, чтобы разбираться в делах о преступлении, за которое по закону может быть или должна быть назначена смертная казнь. Того, кто произносит проклятие или богохульство на имя Творца (Мишна, *Санхедрин* 5.6), приговаривали к скале (т.е. к смертной казни), предварительно его побивали камнями, а затем его тело вешали на дереве (Мишна, *Санхедрин* 4.6). В таких делах вердикт «виновен» выносился только после второго заседания, которое проходило весь день. Оба слушания, и первое, и второе, проводились днем. И никогда накануне субботы или накануне каких-либо праздников (Мишна, *Санхедрин* 4.1-4, 5.5). Так как блюстители иудаизма отказались почитать языческое римское господство в Палестине, и так как римские правители были достаточно сообразительны, чтобы это понять, то все буферные организации у евреев были основаны только тогда, когда те соглашались кооперироваться с Римом. Такой местный суд существовал как посредник между еврейской популяцией и Римской оккупацией, и имел свободу юрисдикции в религиозных делах и частичную свободу в политических делах. Остается, однако, очень сомнительным то, что такой орган имел право высшей меры наказания, которой и являлась смерть (Edwards, 2002, с. 442). Иосиф Флавий же сообщает, что император Август поставил в Иудее префекта в 6 г. н.э., у которого были большие полномочия, в том числе и право смертной казни (*Иудейская война* 2.117). Хотя, возможно, за синедрионом и сохранилось право смертной казни, тем не менее, «Рим всегда мог вмешиваться в ход дела, особенно если оно носило политический характер (см. Деян. 22:30, 23:15, 20, 28)» (Твелфтри, 2003, с. 582).

В данной интеркаляции Марк подчеркнул две вещи. Первая, уклончивость Петра и его отрицание связи с Иисусом перед служанкой. В евангелии это первый случай открытого отречения от Иисуса. Вторая, читатель видит контраст, когда Иисус остается верен своим словам перед судом, исповедуя себя Сыном Всевышнего (14:62). Личность Иисуса открывается во всей полноте в Его исповедании, когда Он унижен и оскорблен. Сопоставление смелого признания и трусливого отречения показывает разницу между Иисусом и Петром. Интеркаляция показывает верность Бога и неверность учеников особенно перед лицом страданий.

## **2.8. Выводы по второй главе**

В данной главе был представлен анализ семи интеркаляций в Евангелии от Марка. Главной задачей было определение причин, объединение разных историй в каждой интеркаляции, а так же выявление идей, вытекающих из подобного объединения историй.

Первая интеркаляция (3:20-35) повествует о том, что с самого начала служения Христа на земле появилась оппозиция Иисусу, которую представляли как книжники из Иерусалима, так и родные Христа. И те, и другие не принимали ни Его слов, ни Его дел. Поэтому Иисус в этой интеркаляции определяет круг «своих», т.е. учеников, кто будет Ему близок, как мать или семья. Это всякий человек, исполняющий Божью волю, а именно, не отвергающий личность и миссию Иисуса, выраженную в Его делах и словах.

Вторая интеркаляция (5:21-43) является как бы продолжением первой и раскрывает важность веры в Иисуса и Его миссию. Для того, чтобы стать учеником Иисуса, войдя, тем самым, в круг «своих», необходимо иметь личную встречу с Христом (как это произошло с женщиной, страдавшей кровотечением) и поверить в Его слова, которые свидетельствуют о Его власти и силе творить многие чудеса (как это случилось с Иаиром). Вера определяет истинное ученичество и является главной характеристикой настоящего последователя Иисуса.

Третья интеркаляция (6:7-31) плавно переходит уже к самому ученичеству, которое выражается в выполнении миссии Христа – провозглашение слова и сотворение чудес, которые совершил Иисус (исцеления и изгнания). Однако ученики, выполняя свою миссию, должны быть готовы пострадать и умереть, оставшись верными

своим словам и делам, как это произошло с Иоанном Крестителем, который явно посвятил себя Божьей миссии. История о смерти Иоанна Крестителя, с одной стороны, является прообразом смерти Иисуса Христа, с другой стороны, предостережением ученикам.

Четвертая интеркаляция (11:11-25) показывает опасность бесплодного ученичества. Проклятие смоковницы символизирует собой осуждение Храма, который перестал быть местом соединения человека с Богом, а именно местом встречи и общения язычников с Богом Израиля. Храм – это место молитвы, однако место язычников стало местом торговли священными животными, размена денег и просто проходным двором. Таким образом, интеркаляция показывает, что храмовое поклонение перенеслось на личностный уровень взаимоотношений человека с Богом, выраженный в молитве. Ученики Иисуса должны осознанно обращаться к Богу в молитве с верой и прощением других, иначе такая молитва представляет собой бесплодную смоковницу. Также и ученики Иисуса, если не имеют веры и молитвы, сами по себе будут бесплодной смоковницей.

Пятая интеркаляция (14:1-11) иллюстрирует пример посвященности и верности Христу. Ученичество – полная самоотдача, которую явила безымянная женщина, помазавшая Иисуса драгоценным миром в Вифании, и с которой так сильно контрастирует Иуда, решивший предать Христа за цену одного раба.

Шестая интеркаляция (14:18-31) продолжает тему предательства и посвященности, начатую в вышеупомянутой интеркаляции. Христос предсказывает предательство не только Иуды, но и всех двенадцати учеников, которые окажутся неверными. Сам же Он провозглашает о своей жертве для спасения многих, еще раз указывая на неизменность своей миссии.

Седьмая интеркаляция (14:53-72) является логическим завершением предыдущих историй. Христос, как истинный Учитель, стал примером верности и преданности Своим делам и словам, Его же ученики разбежались, так и не поняв главного смысла ученичества.

Исходя из вышесказанного, очевидно, что Марк использует технику интеркаляций для выражения главного богословского смысла – понимание учениками своих действий и умозрений относительно Христа, а также осознание своего отношения к Его личности и судьбе. Либо они, как истинные ученики, будут всегда посвящены миссии Иисуса, последуют за Ним и не испугаются

страданий и гонений, проявив тем самым свою веру в Него, либо откажутся от Христа, заняв сторону оппозиции и став бесплодной смоковницей. Таким образом, интеркаляции у Марка объединены одной темой ученичества и цены следования за Христом.

В следующей главе читателю будет представлен анализ места интеркаляций в структуре евангелия: как последовательное расположение интеркаляций в тексте Марка позволяет автору развить и донести до читателей тему следования за Христом.

### **Глава 3. СТРУКТУРА ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАРКА И МЕСТО ИНТЕРКАЛЯЦИЙ В ЭТОЙ СТРУКТУРЕ**

В отличие от Луки и Иоанна, цель написания Евангелия от Марка не выражена эксплицитно (ср. Лк. 1:3-4; Ин. 20:31), поэтому исследователи продолжают дискуссию относительно главной темы евангелия.

Можно говорить «о письменной попытке евангелиста зафиксировать историю» (Kee, 1978). На что позднее Франс скажет об ошибочности такого взгляда, потому что у Марка было несколько целей для написания своего произведения (France, 1980). Неоднократно многие исследователи отмечали акцент евангелиста на страданиях Христа. Ахтемайер назвал страстную неделю герменевтическим ключом к пониманию всего Евангелия от Марка (Achtemeier, 1978). По этой причине евангелие часто называли «повествованием страстей Христовых с расширенным вступлением...». Однако были и те, кто полагал, что герменевтическим ключом стоит считать евхаристию (Quesnell, 1969). Вреде делал акцент на так называемый «мессианский секрет» и его важность в откровении Христа Своей личности (Wrede, 1971). Другие утверждали, что цель Марка была в том, чтобы показать Христа как учителя (Meue, 1968; Robbins, 1984). В противовес им Джуел доказывал, что Марк хотел показать Христа как Царя (Juel, 1977). Позднее ученые обратились к геополитическому аспекту евангелия, и разговор зашел об оппозиции Галилеи Иерусалиму, как двух разновидностей христианства (Marxen, 1969, с. 62; Kelber, 1974, с. 64-65; Malbon, 1982, с. 242). Роскам отстаивала мнение, что Марк написал апологетический текст в форме древних биографий христианам в Галилее, которых преследовали религиозные иудейские лидеры (Roskam, 2004, с. 236). Так, исследователи стали обращать внимание на учеников, их непонимание своего Учителя и на их обращение.

Марк шаг за шагом рассказывает свою историю того, как ученики пришли к пониманию, кем на самом деле являлся Иисус, от непонимания к полному и радикально новому пониманию того, кем Он был. Вся эта тема раскрывается через подтемы покаяния, веры и ученичества (Pease, 1999, с. 112). Хотя другие исследователи пришли к выводу о том, что Марк изобразил полнейшее непонимание учеников личности Иисуса и Его предназначения (Donfried, 1980, с. 99; Petersen, 1980, с. 217; Gibson, 1986, с. 32), и в этом есть своя часть правды.

Интеркаляции являются уникальным для евангелиста Марка

приемом. Уже было отмечено, что богословское значение интеркаляций перекликается между собой. В данной главе мы более тщательно посмотрим на то, какую роль играют интеркаляции в структуре и богословии евангелия от Марка как единого целого произведения.

### **3.1. Принципы структурирования Евангелия от Марка**

Вопрос главной темы повествования (или тем) сопряжен с вопросом организационного принципа, посредством которого текст структурирован. Более того, теологический и тематический анализ евангелия прежде всего должен основываться на его структурном анализе<sup>57</sup>, который и является ключом для определения целей Марка в написании своего евангелия.

Сначала ученые столкнулись с некоторыми проблемами в повествовании и пришли к выводу, что в Евангелии от Марка нет четкой структуры, потому что текст содержит много повторов (дублетов или триплетов). Казалось, что сам текст является эпизодическим, и что события, о которых говорит Марк, просто сплетаются в одно большое объединенное повествование, похожее больше на гобелен (Dewey, 1991, с. 221) или на нить с нанизанными на нее бусинами (Malbon, 1992) без какой-либо главной задумки или сюжета. На их взгляд, евангелие слишком сложно, поэтому разные толкователи будут выделять разную структуру, исходя из того, на чем они хотят сделать акцент (Malbon, 1986, сс. 142-151). Это отчасти правда, потому что сам автор не всегда объясняет связь между несколькими эпизодами. Однако, евангелие, как фактически любой литературный документ, имеет свою общую формальную структуру, которая состоит из заранее спланированных блоков, а подобные блоки являются ключом к взаимосвязям форм в повествовании.

Чтобы определить блоки (или разделы), необходимо использовать несколько принципов. Первый, евангелие, прежде всего, является нарративом, а соответственно, у него есть свои главные герои, сюжет и место действия (Petersen, 1978, сс. 49-80; Malbon, 1992, сс. 23-49; Powell, 1990). Второй принцип – это повтор определенных элементов, как характерная черта Марка облекать повествование в концентрические композиции, которые важны при структурировании этого самого повествования (Kaminouchi, 2003, с. 43). Здесь стоит систематически сопоставлять стилистические повторы, (обобщения, инклюзии, стереотипы, синонимические или

<sup>57</sup> Funk, 1973; Patte, 1974; Kee, 1977; Delorm, 1977; Radermakers, 1981; Standaert, 1984.

антитетические параллелизмы). Третий принцип – географические и топографические указатели, которые также помогают вычленить структурные блоки. Географический маршрут Иисуса служит основой для текста Марка, и во многих случаях, как он может показать, влетает в само богословие Марка (Wefald, 1995, с. 5).

Хотя тематическое деление Евангелия от Марка может быть разнообразным, однако, используя эти три принципа, мы сможем структурировать текст и увидеть главные акценты Марка, которые он расставил в каждом блоке посредством интеркаляций. Структурная функция интеркаляций заключается в том, чтобы показать главную тему каждого блока евангелия и, как следствие этого, указать на возможные проблемы читателя.

Используя первый принцип евангелия как нарратива, читатель сразу увидит разницу между главами 1-13 и 14-16. Нарративный стиль первых тринадцати глав является более эпизодическим. Читатель встречается здесь с серией отдельных историй, переход между которыми бывает порой обрывист или осуществляется при помощи характерных для Марка связующих слов *πάλιν – снова, опять, καὶ – тогда, и, но, δε. – и, же, но, τότε – тогда, с тех пор*. Он также часто использует суммирующие предложения, как литературное средство, чтобы создать иллюзию, будто таких событий было много на всей упоминаемой географической территории. Эти общие утверждения, данные на греческом в имперфекте, подразумевают продолжающееся действие в прошлом (1:32-34, 39; 3:10-12; 6:5-6, 13, 55-56 и пр.) (Hedrick, 1993, с. 299). Главы 14-16 более сглажены автором, история движется через серию событий в жизни Иисуса. И хотя читатель в них тоже встречает отдельные эпизоды, все же прослеживается одна тема – страдания и смерть Иисуса. Две последние главы написаны по принципу греческих трагедий (Bilezikian, 1977, с.135-136) и по жанру напоминают «истории преследования невиновного» с мотивом страдания праведника, с темой, часто встречаемой в Псалмах и книгах мудрости (Nickelsburg, 1980, с. 163).

Необходимо отметить, что разграничение текста движется от общего к частному, если сначала читателю дается описание событий, то с 11 главы встречается разграничение уже по дням (14:1, 12; 15:42; 16:1), а потом вплоть до часов (15:1, 6, 25, 33, 42; 16:2)<sup>58</sup>. Таким образом, становится очевидным, что страстная неделя во-

<sup>58</sup> Hedrick, 1983, сс. 260-263.

обще стоит обособлено и является отдельным сегментом в Евангелии от Марка. Это подтвердят в дальнейшем географические и топографические указания, которые указывают на то, что евангелие также делится еще на две другие части, первая из которых больше происходит в Галилее 1:14-8:26, вторая - в Иерусалиме 11:1-13:16:8. Многие ученые отмечали богословскую значимость такого деления, поскольку Галилея была центром служения Иисуса Христа, «святой землей» в повествовании Марка, тогда как Иерусалим был центром оппозиции Иисусу<sup>59</sup>. Таким образом, книга четко делится на две части, каждая из которых имеет свой местный колорит и стоит в тематическом контрасте по отношению к другой части (с. 77)<sup>60</sup>.

Большой раздел 8:27-10:52 характеризуется словом «дорогою» (8:27;

<sup>59</sup> Лайтфут подчеркнул значимость концовки Марка в 16:8 (короткой ее версии) в том, что именно короткий конец показывает оппозицию между Галилеей и Иерусалимом (Lightfoot, 1938, сс. 124-125). По мнению Марксена, Марк писал галилейское евангелие, потому что именно в Галилее находилась община Марка, которая собралась, чтобы ожидать близкую по времени парусию. Вот, почему Иисус очень много учил и проповедовал в Галилее (Marxsen, 1969, с. 59, 62, 92). С ним согласилась Роскам, заявляя, что Марк писал в галилейскую общину христиан, которую гнали иудейские лидеры (Roskam, 2004, с. 210). Также и согласно Кельберу, Марк являлся представителем северного христианства, которое стояло в оппозиции южному. Так, по его мнению, семья Иисуса и Его ученики примкнули у иерусалимским властям, проявляя оппозицию Иисусу. Кельбер представил значимый труд, в котором попытался дать географическое подтверждение своему мнению, хотя и не рассмотрел главы 14-16 (Kelber, 1974). На тему оппозиции между Иерусалимом и Галилеей можно также прочесть в Lohmeyer and Elliott-Binns, 1956; Malbon, 1982.

<sup>60</sup>Галилея

Иерусалим

Название региона, который находился вдали от центра страны

Название города

Контраст создается во время проповеди Иисуса, когда оппоненты Христа пришли из Иерусалима

Контраст создается во время суда над Иисусом, когда служанка первосвященника указывает на принадлежность Петра к местности

Много синагог

Один Храм

Населен теми, кто не знал закона – служители и книжники

Населен знатью Торы, храмовые рыбаковы, фермеры, сборщики налогов

Много плода 4:1-20, много исцелений, много изгнаний бесов, Иисуса воспринимают позитивно

Нет плода 12:1-2, нет исцелений, нет изгнаний бесов, Иисуса воспринимают негативно

Начало Евангелия

Храм отвергнут

Власть Иисуса исповедана

Власть Иисуса отвергнута

Иисус помогает людям

Иисус предан в руки людей

Ученики следуют за Иисусом

Ученики предают Иисуса

Более подробно о Галилее и Иерусалиме, их связности между собой и контрасте, можно прочесть в Iersel, 1998, сс. 76-77.

9:33, 34; 10:17, 32, 33, 52)<sup>61</sup>, поэтому часто этот блок называют «на пути в Иерусалим» (Petersen, 1980, с. 193; Williams, 2006, с. 510). Различные слова, выражающее значение «быть в пути», имеют более важное топографическое значение, чем географическое. Они не дают читателю фиксированного названия местности, в которой был Иисус в этих главах, но выражают различные точки маршрута Иисуса между Галилеей и Иерусалимом. Более того, повторяющиеся истории об исцелении слепых в 8:22-26 и 10:46-52 создают рамки для данного деления отрывка (Iersel, 1998, с. 79).

Иисус провозглашает Евангелие в Галилее	1:14-8:21
Иисус исцеляет слепого в Вифсаиде	8:22-26
Иисус с учениками на пути в Иерусалим	8:27-10:45
Иисус исцеляет слепого в Иерихоне	10:46-52
Иисус в Иерусалиме	11:1-16:8

На основании этих трех принципов, мы разделяем Евангелие от Марка на следующие блоки: пролог 1:1-13, блок 1:14-3:35, транзитный раздел 4:1-34, блоки 4:35-8:21, 8:22-10:52, 11:1-12:44, транзитный раздел 13:1-37, блок 14:1-15:47, эпилог (короткий конец Евангелия от Марка) 16:1-8. Рассмотрим каждый из структурных элементов евангелия более подробно.

## **3.2. Структурные блоки Евангелия от Марка**

### **3.2.1. Пролог 1:1-13**

Произведение Марка начинается с пролога 1:1-13, который задает тон всему повествованию, заявляя о начале Евангелия Иисуса Христа. Слушатели сразу могут узнать слова из пророка Исайи, которые указывают на Иоанна Крестителя, а тот, в свою очередь, указывает на Иисуса Христа. В прологе не встречается интеркаляций, поэтому мы сразу перейдем к рассмотрению первого блока.

### **3.2.2. Пришествие Царствия Божьего в лице Иисуса Христа и создание круга своих и чужих 1:14-3:35**

Блок 1:14-3:35 определяется на основании географических и топографических указателей. Прежде всего, все действия происходят в Галилее и в пределах моря Галилейского. В 4:1 Иисус входит в лодку, о чем никогда ранее не упоминалось. Однако переправляться на лодке он начинает только в 4:35. Поэтому 4:1-35 является

<sup>61</sup> За пределами нашего блока фраза «по пути» встречается только дважды, в 8:3 и 11:8.

транзитным разделом. В Евангелии от Марка есть два транзитных раздела, 4:1-35 и 13:3-37. «Эти разделы суммируют важные темы предыдущего блока и представляют новые идеи, которые будут раскрыты в следующем блоке» (Iersel, 1998, с. 508).

Первый блок повествует о популярности Иисуса (1:33, 37, 45; 2:13; 3:20), которая возникла благодаря Его учению 1:22 и чудесам 1:27, 1:45, 2:12. Приход Иисуса был тесно связан с проповедью Евангелия Царствия Божьего, которое заключалось в том, что люди получали освобождение от бесов и болезней (1:23-26, 29-31, 32-34, 39), получали прощение грехов и очищались от того, что приводило к социальному ostracism (1:40-45; 2:1-12; 2:13-17). Таким образом, Царство Божье распространялось на мытарей и грешников. Иисус расширяет те рамки Царствия, которые были сформированы у фарисеев и книжников, как, впрочем, и у всего еврейского народа (2:21-22, 27-28). Все это приводит читателя к главной теме данного блока – развитие оппозиции Иисусу в лице книжников, фарисеев и других групп людей.

Раздел 2:1-3:6 внутри блока содержит пять коротких историй, которые начинаются с едва уловимого конфликта, на который Иисус открыто намекает в 2:8, и которые заканчиваются планами фарисеев убить Христа в 3:6. Здесь каждая перикопа характеризуется ключевыми словами, присущими только ей, при этом две первые и две последние перикопы связаны либо однокоренными словами, либо общими словом. 2:1-12 и 2:13-17 соединяются посредством ἀμαρτίαι – грехи (2:5, 6, 7, 9, 10) и ἀμαρτωλοὶ. – грешники (2:15, 16, 17), а 2:23-28 и 3:1-6 посредством σάββατον – суббота (2:23, 24, 27, 28, 3:2, 4) и ἔξεστιν – должен, должно (2:24, 26, 3:4) (Kuthirakkattel, 1990, с. 73-74)<sup>62</sup>.

### **А (2:1-12) исцеление расслабленного;**

<sup>62</sup> Можно также выявить концентрическую композицию в отрывках 1:14-45 и 3:7-4:1 следующим образом:

**А** 1:14-15 провозглашение (нет указания времени, указание места – Галилея)

**Б** 1:16-20 близ моря Галилейского (Иисус зовет учеников)

**В** 1:21-28 учение и изгнание беса в субботу в синагоге

**Г** 1:29-31 в доме Симона и Андрея, субботнее исцеление

**В'** 1:32-34 перед домом, исцеления и изгнания после субботы

**Б'** 1:35-39 утро, пустынное место (ученики зовут Иисуса)

**А'** 1:40-45 исцеление прокаженного и провозглашение (нет указания времени и места)

**А** 3:7-12 у моря, много народа, просит приготовить лодку (см.сноску далее)

**Б** 3:13-19 избрание двенадцати

**В** 3:20-30 вопрос о власти Иисуса и обвинение Его в одержимости

**Б'** 3:31-35 избрание новой семьи

**А'** 4:1 у моря, много народа, Иисус вошел в лодку.

**А1** (2:13-17) призвание Левия и ужин с грешниками;

**В** (2:18-22) Высказывание о посте, о ветхом и новом;

**Б** (2:27-28) суббота для человека;

**Б1** (3:1-6) исцеление в субботу.

Адресаты в параллелях А, А1, Б, Б1 известны читателю, тогда как в центральной части 2:18-22 ничего не сказано о том, кто пришел к Иисусу с вопросом, равно как и не известно место действия разговора. Ответ Иисуса состоит из двух притч 2:19-20 и 2:21-22. Предмет разговора этого ответа не упоминался ранее или позднее в центральной части. Это делает эту часть отличительной в данной структуре. Центр 2:18-22 является ключевым моментом в понимании богословия 2:1-3:6, а именно личность Иисуса и Его служение (проповедь Евангелия Царствия Божьего) создали уникальную новизну, которая совершенно не совместима со старым (там же, с. 77). Именно поэтому появилась оппозиция Иисусу, которая в конце блока 1:14-3:35 достигает своего апогея в интеркаляции 3:20-3:35, когда книжники из Иерусалима назвали Иисуса одержимым Вельзевулом в 3:22. Родственники Иисуса также становятся оппонентами Христа в том смысле, что вошли в круг «чужих», потому что не приняли Иисуса и не поверили в Него. Таким образом, интеркаляция 3:20-35 подчеркивает и суммирует главную тему блока 1:14-3:35. Царство Божье пришло в лице Иисуса Христа, однако пришло оно не так, как представляли себе фарисеи и книжники. Повествование содержит доктринальное предупреждение тем, кто не понимает Иисуса. Но Царство Божье распространяется на тех, кто принимает Христа, кто становится его учеником, и, таким образом, переходит в круг «своих».

### **3.2.3. Дидактический раздел 4:1-34**

В этом разделе Марк пытается объяснить своим читателям, почему проповедь и служение Христа встретили сопротивление, о котором упоминалось ранее (3:20-35). Марк объясняет это тем, что «те внешние», когда слышат слово и видят дела Царствия, не могут понять, что происходит (4:12). Марк же побуждает своих читателей последовать истинным ученикам Христа и поверить, что Царствие Божие на самом деле явилось в служении Иисуса, и что Его дела были ярким свидетельством этого 4:11, 34 (Stein, 2008, с. 191.) Ученики Иисуса должны обратить внимание на слова Иисуса, которые они слышат 4:3, 9, 23-25.

<p>4:1a Иисус учит  4:1б народ около Иисуса  4:1в Иисус в лодке  4:1г народ около Иисуса  4:2 Иисус учит</p>	<p><sup>1a</sup> опять начал <b>учить при море</b>;  <sup>1б</sup> и собралось к Нему множество <b>народа</b>,  <sup>1в</sup> так что Он вошел в <b>лодку</b> и сидел на море,  <sup>1г</sup> а весь <b>народ</b> был на земле, у моря.  <sup>2</sup> И <b>учил</b> их притчами много и в <b>учении</b> Своем говорил им</p>
<p>4:3 слушайте  4:4 плохая почва, нет результата посева  4:5 хорошая / плохая почва, нет результата посева  4:7 хорошая / плохая почва, нет результата посева  4:8 хорошая почва, результат посева  4:9 слушайте</p>	<p><sup>3</sup> Слушайте! вот, вышел сеятель сеять;  <sup>4</sup> и, когда <b>сеял</b>, случилось, что иное упало при <b>дороге</b>, и налетели птицы и поклевали то.  <sup>5</sup> Иное упало на <b>каменистое место</b>, где немного было земли, и скоро взошло, потому что земля была неглубока; <sup>6</sup> когда же взошло солнце, увяло и, как не имело корня, засохло  <sup>7</sup> Иное упало в <b>терние</b>, и терние выросло, и заглушило <i>семя</i>, и оно не дало плода.  <sup>8</sup> И иное упало на <b>добрую землю</b> и дало плод, который взошел и вырос, и принесло иное тридцать, иное шестьдесят, и иное сто.  <sup>9</sup> И сказал им: <b>кто имеет уши слышать, да слышит!</b></p>
<p>4:10 вопрос учеников  4:11a положительный результат – ученики Христа  4:11б метод притч в учении Христа  4:12 отрицательный результат – внешние Христу  4:13 вопрос Христа ученикам</p>	<p><sup>10</sup> Когда же остался без народа, окружающие Его, вместе с двенадцатью, спросили Его о <b>притче</b>.  <sup>11a</sup> И сказал им: вам дано <b>знать тайны</b> Царствия Божия,  <sup>11б</sup> а тем внешним все бывает в <b>притчах</b>  <sup>12</sup> так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не понимают, да не обратятся, и прощены будут им грехи  <sup>13</sup> И говорит им: не понимаете этой <b>притчи</b>? Как же вам уразуметь все <b>притчи</b>?</p>

<p>4:14 вступление  4:15 плохая почва  4:16-17 хорошая /  плохая почва  4:18-19 хорошая /  плохая почва  4:20 хорошая почва</p>	<p><sup>14</sup> Сеятель слово сеет  <sup>15</sup> Посеянное <b>при дороге</b> означает тех, в которых сеется слово, но <i>к которым</i>, когда услышат, тотчас приходит сатана и похищает слово, посеянное в сердцах их.  <sup>16</sup> Подобным образом и посеянное <b>на каменистом месте</b> означает тех, которые, когда услышат слово, тотчас с радостью принимают его, <sup>17</sup> но не имеют в себе корня и непостоянны; потом, когда настанет скорбь или гонение за слово, тотчас соблазняются  <sup>18</sup> Посеянное <b>в тернии</b> означает слышащих слово, <sup>19</sup> но в которых заботы века сего, обольщение богатством и другие пожелания, входя в них, заглушают слово, и оно бывает без плода  <sup>20</sup> А посеянное <b>на доброй земле</b> означает тех, которые слушают слово и принимают, и приносят плод, один в тридцать, другой в шестьдесят, иной во сто крат</p>
<p>4:21 высказывание Иисуса  Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς  4:22 объяснение οὐ γὰρ  4:23 слушайте как  метод понимания  4:24 высказывание Καὶ  ἔλεγεν αὐτοῖς  4:25 объяснение οὐ γὰρ</p>	<p><sup>21</sup> И сказал им: для того ли приносится свеча, чтобы поставить ее <b>под</b> сосуд или <b>под</b> кровать? Не для того ли, чтобы поставить ее <b>на</b> подсвечнике?  <sup>22</sup> <b>Нет ничего тайного</b>, что не сделалось бы явным, и ничего не бывает <b>потайного</b>, что не вышло бы <b>наружу</b>.  <sup>23</sup> Если <b>кто имеет уши слышать, да слышит!</b>  <sup>24</sup> И сказал им: <b>замечайте</b>, что <b>слышите</b>: какою мерою мерите, такую отмерено будет вам и <b>прибавлено</b> будет вам, <b>слушающим</b>.  <sup>25</sup> Ибо кто имеет, тому <b>дано</b> будет, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет.</p>

<p>4:26а Царствие Божье подобно 4:26б-27а семя брошено в землю 4:27б-28а семя всходит само по себе 4:28б-29 результат посева</p> <p>4:30 Царствие Божье подобно 4:31 семя брошено в землю 4:32а семя всходит само по себе 4:32б результат посева</p>	<p><sup>26а</sup> И сказал: <b>Царствие Божие подобно</b> тому, <sup>26б</sup> как если человек <b>бросит семя в землю</b>, <sup>27а</sup> и спит, и встает ночью и днем; <sup>27б</sup> и как <b>семя всходит</b> и растет, не знает <sup>28а</sup> он, <b>ибо земля сама собою производит</b> <sup>28б</sup> сперва зелень, потом колос, <sup>29</sup> потом <b>полное зерно</b> в колосе. Когда же созреет <b>плод</b>, немедленно посылает серп, потому что настала жатва.</p> <p><sup>30</sup> И сказал: <b>чому уподобим Царствие Божие?</b> или какую <b>притчею</b> изобразим его? <sup>31</sup> Оно - как <b>зерно</b> горчичное, которое, когда <b>сеется в землю</b>, есть меньше всех семян на земле; <sup>32а</sup> а когда <b>посеяно, всходит</b> <sup>32б</sup> и становится <b>больше всех злаков</b>, и пускает большие ветви, так что под <b>тенью</b> его могут укрываться птицы небесные.</p>
<p>4:33а метод притч (Иисус учит) 4:33б понимание 4:34 метод притч (Иисус учит) 4:34б понимание</p>	<p><sup>33а</sup> И таковыми <b>многими притчами</b> проповедовал им слово, <sup>33б</sup> сколько они могли слышать. <sup>34а</sup> <b>Без притчи</b> же не говорил им, <sup>34б</sup> а ученикам наедине <b>изъяснял</b> все.</p>

Однако в четвертой главе мы впервые сталкиваемся с тем, что ученики не могут понять учение Христа 4:10, 13, 34б и просят Его разъяснить им высказывание притч.

Раздел имеет вступление 4:1-2<sup>63</sup> и заключение 4:33-34, где читатель видит, что Иисус говорит к народу притчами. Материал стихов 26-9 и 26-32 является притчами, а стихи 10-13 и 21-25 содержат ответ Иисуса ученикам, сказанный наедине. В центре же раздела на-

<sup>63</sup> Начало сцены у Марка описывает Христа, вошедшего в лодку и сидящего на море. Такой странный порядок слов несет в себе теологическое значение и согласуется с Пс. 28:10, когда Господь восседает над потоком. Если Марк подразумевает здесь аллюзию, то Иисус, своего рода, занял место Бога, раскрывая, тем самым, Свою сущность как божественную.

ходится толкование притчи о семени, которое является уникальным для структуры всего раздела 4:1-34 и служит поворотным моментом, согласно характерной функции концентрических композиций<sup>64</sup>, таким образом, схематично глава выглядит следующим образом:

**А** ст. 1-2 вступление (Иисус учит народ вокруг себя);

**Б** ст. 26-9 притча (семя сеется в землю);

**В** ст. 10-13 метод Иисуса говорить притчами;

**Г** ст. 14-20 толкование притчи;

**В1** ст. 21-25 метод Иисуса говорить притчами;

**Б1** ст. 26-32 притча (семя брошено в землю);

**А1** ст. 33-34 заключение (Иисус учит народ вокруг себя).

Джеймс Эдвардс считает, что в четвертой главе присутствует интеркаляция, которая состоит из достаточно большой притчи 4:3-9 и толкования 4:14-20. Он разделяет притчу от ее толкования упоминанием о методе Христа говорить притчами 4:10-13. Так как внутренняя часть (сс. 10-13) является ключевой для понимания данной притчи, исходя из тезиса Эдвардса, то интеркаляция показывает, что только в общении со Христом открывается истинный смысл Царствия Божьего (Edwards, 2002, с. 126). Однако мы не можем с ним согласиться, потому что Эдвардс игнорировал концентрическую структуру всего раздела, не обратив внимания на тематическую и лексическую параллель блоков Б и Б1, В и В1.

Первая притча 2:26-9 говорит о семени, почве и сеятеле. Притча начинается с появления сеятеля. Метафорически сеятель сравнивается со Христом, и Марк предлагает читателю отождествить сеятеля и Иисуса из ранних упоминаний о Нем (Neil, 1992, с. 274)<sup>65</sup>. Сама притча раскрывает нам личность Иисуса, это тот, кто пришел «в Галилею, проповедуя Евангелие Царствия Божия говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (1:14-15). Эта притча часто толкуется как притча о видах земли. Однако согласиться с этим мы не можем,

<sup>64</sup> Циклический характер структуры этой главы вполне понятен, потому что делится на пять элементов, хотя сами элементы различаются у разных ученых. См. Dewey, 1980, с. 150; Lambrecht, 1981, с. 86.

<sup>65</sup> 1:35 вышел «ἐξῆλθεν» и удалился в пустынное место, и там молился.

1:38 пойдем в ближние селения и города, чтобы Мне и там проповедовать, ибо Я для того пришел ἐξῆλθαι».

2:13 И вышел «ἐξῆλθεν» опять к морю; и весь народ пошел к Нему, и Он учил их .

4:3 вот, вышел «ἐξῆλθεν» сеятель сеять (Neil, 1992, с. 274).

Маркус тоже заметил данную закономерность между 4:2 и 1:38, однако не увидел связь глагола с другими стихами (Marcus, 1997, с. 255).

потому что само толкование притчи, данное Иисусом, указывает на результат посева семени, а именно на его плодородность или бесплодность (Crossan, 1973, с. 244). Это становится понятно из самого семени, которое в 14 стихе является словом или Евангелием, но позже в стихе 15 становится слушателями. Говоря о семени, не давшем плод, евангелист говорит в единственном числе, а о том, которое дало – во множественном  $\delta\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$  – одно... и иное... и иное... и иные (4:4, 5, 7, 8). Это, к сожалению, не отражено в русских переводах, и по этой причине текст теряет свою окраску «одно упало при дороге... другое упало в камни... другое упало в тернии... но иные упали на добрую почву... и принесли плод...». Поэтому толкование притчи сфокусировано, прежде всего, не просто на семени, а на его способности или неспособности принести плод.

С одной стороны, семя, которое принесло плод, символизирует толпу людей, которую привлекал к себе Иисус, которая постепенно росла через все повествование, начиная от призвания первых учеников (1:16-20)<sup>66</sup>. Оппозиция со стороны книжников и фарисеев, которая уже возникла (2:13; 3:1-6; 3:20-35), не помешала росту толпы. Притча о сеятеле, таким образом, функционирует как краткий итог того, с чем уже столкнулись читатели Евангелия от Марка – служение Христа произвело удивительный успех, который доказывает рост толпы. С другой стороны, притча о видах земли становится притчей о плохом и хорошем ученичестве (Эдвардс, 2002, с. 129). Это доказывают притчи о сеянии 4:26-29 и 4:30-32, которые завершают блок, рассказывают о поразительных результатах посева, делая, таким образом, значение притч Б и Б1 значимым с контекстуальной перспективы. Положительное отношение

<sup>66</sup> Перед тем, как рядом с Иисусом собралась очень большая толпы в 4:1, тема ее прогрессивного роста прослеживалась уже до этого:

1:33 И весь город собрался к дверям.

2:2 Тотчас собрались многие, так что уже и у дверей не было места.

2:13 И весь народ пошел к Нему, и Он учил их.

3:7-8 Но Иисус с учениками Своими удалился к морю; и за Ним последовало множество народа из Галилеи, Иудеи, Иерусалима, Идумеи и из-за Иордана. И [живущие] в окрестностях Тира и Сидона, услышав, что Он делал, шли к Нему в великом множестве.

3:20 Приходят в дом; и опять сходится народ, так что им невозможно было и хлеба есть.

4:1 собралось к Нему множество народа, так что Он вошел в лодку и сидел на море, а весь народ был на земле, у моря. Тщательное описание расположения этой большой толпы как той, что была на земле, пока Иисус учил их из лодки с моря Галилейского, служит индикатором, который ведет читателя к идентификации этой толпы с продуктивным плодом, который приносит семя при попадании на добрую почву 4:8 (Neil, 1992, с. 275).

на учение Иисуса является тем самым результатом посева, которое должны выражать ученики Иисуса и те, кто свои Ему.

Основная тема блока	Основная тема интеркаляции	Вывод из интеркаляции
1:14-3:35 Приход Царства Божьего в лице Иисуса Христа и начало Его служения. Возникновение круга своих/чужих из тех, кто принимает или отвергает миссию Христа.	3:20-35 Ученики должны войти в круг своих, как те, кто понимает и принимает миссию Иисуса, а тем самым, выполняет Божью волю.	Призыв быть учеником Иисуса.
4:35-8:21 Служение Иисуса Христа явлено в Духе и силе как на израильской, так и на языческой территории.	5:21-43 Ученики должны верить в личность Иисуса и Его способность творить чудеса Божьей силой.	Призыв верить, что Иисус есть Сын Божий.
	6:7-31 Ученики должны продолжать служение Иисуса и верить в Его личность	Призыв продолжать миссию Иисуса.
11:1-13:2 Христос приходит в Иерусалим. Открытая конфронтация Иисуса с религиозными лидерами Израиля и осуждение последних.	11:11-25 Ученики должны поклоняться Богу через молитву, которая заменит храмовую обрядовую систему.	Призыв иметь личные отношения с Богом без посредников, как суть ученичества.
14:1-16:8 Страстная неделя, смерть и воскресение Иисуса Христа	14:1-11 Самоотдача как характеристика процесса ученичества	Призыв к ученикам быть посвященными Христу
	14:18:31 Христос верен Своей миссии и готов умереть за грешных людей	Призыв быть преданным Христу перед лицом смерти

Читатель должен ассоциировать себя с учениками, которые могут понимать учение Христа, т.к. им открыты тайны Царствия Божьего, как с положительным примером ученичества. Завуалированный аспект, который мы встречаем в блоке В, контрастирует с их открывающим аспектом в блоке В1. Более того, слова в стихах 10-11 нельзя до конца понять до тех пор, пока их не сбалансировать столь же важным сообщением, данным в стихах 21-25. Тематические и лексические параллели составляют инклюзию<sup>67</sup>. Стихи 11-12 говорят о двойной цели метода притч – тайна открывается в противовес непониманию<sup>68</sup>. Маркус отметил, что здесь имеется в виду контраст между внешними, или чужими, (outsiders) и своими (insiders). С одной стороны, есть один метод – притча, но двойной результат ее – непонимание и открытие через нее истины (тайны) (Marcus, 1984, сс. 565-566). Учитывая мнение Маркуса, стихи можно структурировать следующим образом:

**А** ст. 10 вопрос учеников Христу;

**Б** ст. 11а положительный результат (ученики);

**В** ст. 11б метод притч;

**Б1** ст. 12 отрицательный результат (внешние);

**А1** ст. 13 вопрос Христа ученикам.

Данная структура отражает положительное и негативное восприятие слов Иисуса в лице учеников и внешних (Faу, 1989, сс. 71-72). Становится очевидным, что учение Иисуса, данное народу, не может быть понято внешними (чужими), т.е. множеством

<sup>67</sup> Выражение  $\delta\varsigma \ \gamma\acute{\alpha}\rho \ \xi\chi\epsilon\iota, \ \delta\omega\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota \ \alpha\upsilon\tau\omega$  в 4:25 схоже с  $\upsilon\mu\acute{\iota}\nu \ \tau\omicron \ \mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu \ \delta\acute{\epsilon}\delta\omicron\tau\alpha\iota$  4:11. Глаголы  $\kappa\rho\upsilon\pi\tau\omicron\nu \ \acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\rho\upsilon\phi\omicron\nu$  в 4:22 отображают концепт  $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ , данный в 4:11. Идея сокрытости  $\xi\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\tau\omicron \ \acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\rho\upsilon\phi\omicron\nu$  в 4:22 является напоминанием идеи  $\acute{\epsilon}\nu \ \mu\alpha\rho\alpha\beta\omicron\lambda\alpha\iota\varsigma \ \tau\grave{\alpha} \ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$  в 4:11, когда некоторые истины даны в притчах. Четыре придаточных предложения в ст. 21-22 вероятно напоминают читателю о похожем придаточном предложении в 4:12. Восклицание в 4:23 выражает непонимание учеников, что становится очевидным из 4:13. Также глаголы  $\beta\lambda\acute{\epsilon}\mu\epsilon\tau\epsilon \ \tau\acute{\iota} \ \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\beta\epsilon\tau\epsilon$  в 4:24 необычным образом переключаются с 4:12, где эти же глаголы стоят вместе. Поэтому можно со всем очевидностью говорить, что идея стихов 21-25 продолжает ответ Иисуса ученикам, который начался в 4:10, что синтаксически видно из использования Марком фразы  $\kappa\alpha\iota \ \xi\lambda\epsilon\gamma\epsilon\nu \ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$  в 4:11, 21 и 24, но больше нигде в этом отрывке. Поэтому стихи 10-13 и 21-25 содержат информацию об Иисусе и его методе говорения притчами (Faу, 1989, сс. 68-69)..

<sup>68</sup> В 12 стихе можно увидеть аллюзию на цитату из Ис. 6:9-10, в которой притчи представлены не как окно, которое поможет людям понять тайны царствия, но как препятствия для этого. В Новом Завете цитата из Исаии употребляется шесть раз и каждый раз используется в контексте неверия и ожесточения сердец. Таким образом, эта цитата подчеркивает, что те, кто свои для Иисуса, будут понимать тайны Царствия, а те, кто чужие, подтвердятся в своем неверии (Edwards, 2002, с. 129).

или толпой народа, однако оно понятно тем, кто является хорошей почвой, т.е. своими<sup>69</sup>. А так как ученики Иисуса являются позитивным примером тех, кому возможно понимать учение Христа, то они и являются плодородным семенем. Другими словами, можно сказать, что притча о сеятеле выражает различное отношение на учение Иисуса.

Тематическая схожесть этих блоков очевидна. Материал стихов 21-25 делится на две группы, которые обрамляют высказывание о внимательном слушании (Boucher, 1977, с. 53; Williamson, 1983, с. 95). Таким образом, именно слушание<sup>70</sup> позволяет учениками стать позитивным примером, и именно посредством слушания можно понять смысл сказанного Иисусом учения. Оно является и важной темой в ученичестве, потому что от него зависит восприятие слова – свои слышат слова Иисуса и поэтому им открыты тайны Царствия. Слушание намного лучше, чем проявление интереса. Оно включает в себя вовлеченность и перцепцию того, что было сказано. Ключ к получению тайн Царствия находится в Иисусе, который есть сеятель. Те, кто находится в его ближайшем окружении, имеют возможность понять и получить эти тайны. Те, кто не с Иисусом, являются чужими, и притчи для них – подтверждение их неверия. Таким образом, притча о сеятеле приводит христологию и ученичество в симбиотическое единство, ... так как правильное исповедание Христа приводит к правильному ученичеству (Edwards, 2002, с. 138).

### **3.2.4. Служение Христа в силе Духа как на Израильской, так и на языческой территории 4:35-8:21**

Следующий блок начинается в 4:35 и заканчивается в 8:22 на основании мотива лодки, о чем уже было сказано ранее, которая в данном блоке встречается в повествовании довольно часто (см. также 5:21, 6:32, 53, 8:10; переправиться 5:21, 6:53; войти в лодку 5:18, 6:45, 8:10, 8:13, плавание 6:48, пристать к берегу 6:53). Читатель сталкивается с тем, что Иисус переправляется с одной стороны моря на другую. Именно этим Марк разграничивает рамки евангелия (см.

<sup>69</sup> Хотя многие находят это неуместным и не относящимся к делу, все таки цель притчи о сеятеле 4:3-9 заключается в том, чтобы держать внешних вне, т.е. держать чужих на расстоянии (Huizenga, 2008, с. 406).

<sup>70</sup> Слово «слышать» или «слушать» употребляется наиболее часто в четвертой главе евангелия от Марка, десять раз. А императив в ст. 3 показывает всю важность этого действия и его значимость. Основное исповедание евреев также начинается со слова «Слушай Израиль» (Втор. 6:4).

также Petersen, 1980, с. 194-196; Kelber, 1979, с. 30), где особенно ярко выражает миссию Иисуса к язычникам (Wefald, 1995, с. 4, 14). Более того, когда Марк использует выражение «другой берег» (4:35, 5:1, 5:21, 6:45, 8:13), он говорит о земле, отличительной от израильской территории, т.е. языческой (Wefald, 1995, с. 14).

На первый взгляд, блок 4:35-8:21 кажется плохо организованным, однако в нем встречается много повторов: один дублет (два насыщения 6:35-44 и 8:1-9) и один триплет (три пересечения Галилейского моря 4:35-41; 6:45-52 и 8:13-21) (см. Приложение 2). Это вызвало огромное количество вопросов относительно традиций, которыми пользовался Марк, и еще большее количество попыток ответить на эти вопросы (см. Achtemeier, 1970, 1972; Neiryneck, 1973; Fowler, 1981, Donfried, 1980; Petersen, 1980, Countryman, 1985). Однако, как мы ранее уже отметили, именно кольцевые композиции и повторы помогают читателю разграничить повествование данного евангелия, потому что являются характерной чертой Марка. Они составляют костяк блока, где все элементы соединены друг с другом. Так, первое и второе пересечение соединены между собой описанием эмоционального состояния учеников Иисуса в лодке (страхом 4:41 и 6:49-50) и природными условиями на море (штормом в 4:37 и 6:48). Также и первое пересечение связано с третьим посредством вопросов Иисуса, который упрекает учеников в отсутствии понимания и веры,  $\alpha\upsilon\tau\omega$  в 4:40 и в 8:17). Массовые насыщения соединены между собой пояснением автора евангелия, что ученики не разумели происходящего из-за ожесточения сердец (6:52 и 8:17-21). Таким образом, первое и третье пересечение по морю служат началом и концом отрывка, создавая рамки для содержания данного блока.

Посредством пересечений по морю Иисус расширяет круг своих действий за пределы Галилеи и «смягчает» границы между иудейским и языческим миром. Первое путешествие к язычникам 4:35-5:21 сопровождалось исцелением бесноватого в стране Гадаринской. Второе путешествие 6:45-53 было прервано, возможно, из-за учеников, потому что Христу пришлось заставить (6:45) учеников плыть с Ним в Вифсаиду, однако те приплыли в землю Генисаретскую (6:53) (Wefald, 1995, с. 11). Иисус просил учеников отправиться с ним на языческую территорию вопреки их иудейским представлениям и традициям (Malbon, 1986, с. 28). Сразу после неудавшегося путешествия Иисус радикально оспаривает поста-

новления фарисеев о ритуальной чистоте 7:1-23, которые отделяли язычников и евреев. Третье путешествие Иисуса к язычникам 7:24-8:10 содержит в себе два исцеления (одно в Финикии Сирийской 7:24-30, второе в области Десятиградия 7:31-37) и одно массовое насыщение 8:1-10). При более пристальном исследовании становится очевидным, что Иисус совершает на языческой территории те же действия, что до этого совершал на израильской территории, а именно несет Евангелие Царства Божьего. Так, например, после первого изгнания бесов на израильской земле слава об Иисусе разошлась по всей Галилее 1:28, равно как и после первого изгнания на языческой территории 5:20. Поэтому многие впоследствии стали развивать идею «миссии к язычникам» в Евангелии от Марка (см. Костин, 2011).

	Израильская территория	Языческая территория
Изгнание бесов	1:21-28; 1:32-34, 39; 3:11-12	5:1-20; 7:24-30
Исцеления больных	1:32-34, 40-45; 3:1-6; 3:10	7:31-32
Вопросы ритуальной чистоты	2:12-28	7:1-23
Массовое насыщение	6:30-44	8:1-10

Из многих пересечений по морю, упомянутых у Марка, только три являются предметом истории 4:35-41; 6:45-52; 8:14-21. Во всех трех Иисус упрекает учеников в непонимании или недоверии Ему. Это непонимание складывается из неправильного представления об Иисусе, и, как следствие этого, происходит недоверие Ему<sup>71</sup>. Эти повторы напоминают параллелизмы еврейской поэзии, и поэтому они являются герменевтическим ключом к понимаю содержания отрывка (Petersen, 1980, с. 204). Сюжетная линия этого блока проявляется в полнейшем непонимании учеников своего Учителя. Оно выражено в непонимании Его учения (6:51-52; 7:17-18; 8:15-16) и

<sup>71</sup> После каждого происшествя на море, далее в повествовании читатель сталкивается с исцелением 5:1-20; 6:53, 56; 8:22-26. Другие истории об исцелении тоже встречаются в этом отрывке 4:1-8:22, однако они не привязаны композиционно к происшествиям на море, когда Иисус исцелял людей сразу после причаливания к берегу (Petersen, 1980, сс. 196-197).

Его идентичности (4:41; 6:49), и в отсутствии веры в Него (4:40; 8:4; 15-16), потому что они ожесточены в сердце и не имеют духовной восприимчивости 6:52; 8:17-21 (Williams, 2006, с. 517). Фраза οὐτω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε, в которой Иисус обвиняет учеников, отражает то непонимание, которое рождается не от неверия, а от сознательного непризнания или от сознательного отказа принять Иисуса и его важные аспекты служения (Gibson, 1986, с. 32). Подобное предупреждение уже звучало ранее в евангелии 4:10-13.

В контексте этих пересечений история сфокусирована на учениках, которые не могут понять личности Иисуса. Уже звучало предупреждение в притче о сеятеле 4:10-13, однако полный провал в понимании ученики показали при первых двух пересечениях 4:35-41 и 6:45-52. А во время третьего пересечения уже после двух насыщений Иисус укорял учеников в том, что они слепы и глухи 6:52; 8:18, как-будто Его ученики были теми внешними, которые не могли понять учение Иисуса (ср. 4:11-12). Кризис непонимания особенно виден и в двух насыщениях, когда ученики играют важную роль (6:35-44, 52; 8:4-9, 14-21). А также в обрамляющих стихах 4:40 и 7:18, когда ученикам звучит вопрос относительно наличия у них веры и разума 6:17-21. В противовес двенадцати ученикам Христа, второстепенные герои этого блока являются примером понимания слов Иисуса, примером веры в Него и примером готовности следовать за Христом (ср. житель страны Гадаринской был готов следовать за Христом 5:18-20; неизвестная больная женщина получила исцеление по вере, преодолев страх 5:28, 34; Иаир не испугался плохих новостей и продолжал верить 5:36, 38; сиропфиникиянка проявила колоссальную способность проникать в суть разговора о привилегии израильтян 7:28-29).

Две интеркаляции 5:21-43 и 6:7-32 находятся в середине данного блока, не начиная и не заканчивая его. Однако, здесь они функционируют как маркеры, определяющие суть ученичества. Иисус выполняет свою миссию, провозглашает Царство Божье, как на израильской, так и на языческой территории. Ученики были не готовы к тому, что границы служения Христа распространялись так далеко за пределы Израильского народа. Но они были призваны выполнять дела своего Учителя и продолжать миссию Христа. Для этого необходимо не просто идти и провозглашать слово и творить чудеса, но верить в Того, за кем они последовали. Вера неизвестной

женщины, страдавшей двенадцать лет, была примером веры для тех, кто последовал за Иисусом. Необходимость веры обусловлена еще и миссией, которую ученики должны выполнять, быв готовыми умереть ради Христа и Его дела. В смерти Иоанна Крестителя они должны были усмотреть для себя намек, во-первых, что погребение выполняется учениками своего учителя, как знак преданности ему, во-вторых, их собственные проповедь и служение могут привести к смерти, к которой те должны быть готовы. Таким образом, интеркаляция фокусирует взгляд читателя на ученичестве и на том, что является основой следования за Христом.

### **3.2.5. На пути в Иерусалим 8:22-10:52**

Как уже было сказано выше, данный блок характеризуется фразой «быть в пути». Иисус приближается к Иерусалиму, где Ему предстоит пострадать и умереть, о чем Он трехкратно сообщает своим ученикам. В первом и последнем предсказаниях о Страстях открыто заявляется, что иудейские лидеры Его убьют. Это не согласуется с идеей нового Царства, сложившегося в умах учеников и иудеев того времени, таким образом, непонимание учеников остается видимым лейтмотивом всего сюжета в этом блоке, а их негативный характер здесь получает свое дальнейшее развитие. Именно это непонимание встречает читатель после каждого предсказания: Петр прекословит Христу (8:32), ученики рассуждают, кто из них больше (9:33-34), или же, вопреки словам Иисуса, просят для себя определенных привилегий (10:35-41). После каждого непонимания Иисус говорит им об истинном ученичестве (8:34-9:1; 9:35-50; 10:42-45). Таким образом, у Марка наблюдается определенная модель: предсказание – непонимание – учение Христа об ученичестве. Главный фокус остается на отношениях Иисуса с учениками. Даже не смотря на возникшие вопросы фарисеев и беседу с богатым юношей, Иисус после каждого случая остается наедине с учениками и объясняет им практическое применение того, чему они стали свидетелями (9:28-29; 10:10-12, 23-31) (Williams, 2006, с. 520).

Слова Иисуса об ученичестве теперь звучат уже совсем открыто – учеником может стать любой, кто пожелает исполнять волю Божию, кто отречется от себя и возьмет свой крест, примет путь страданий и служения (8:34-35; 9:37; 10:42-43). Все эти слова были уже неявно высказаны в двух интеркаляциях предшествующего блока. Однако теперь подобного рода открытость учения создала

возможность более тщательно описать второстепенных героев, которые не могут понять значения ученичества и следования за Иисусом. Так, отец одержимого мальчика борется с вопросами веры (9:14-29), равно как и богатый юноша (10:17-31). Они приходят к Иисусу больше за информацией, чем за исцелением. Богатый юноша не понимает Иисуса, и отказывается следовать за Ним, потому что богатство ему важнее (Williams, 1996, с. 339). Как Мессия, Иисус создает свою общину, потому что «свои», т.е. иудеи, Его не приняли (см. 2:1-3:6, 6:1-6). В эту новую общину войдет тот, кто будет исполнять волю Божью (3:35). Ученики Иисуса должны понять, что и им придется служить и пострадать по примеру своего Учителя.

Обрамление блока сценами исцеления слепых подчеркивает медлительность учеников узреть миссию Христа, Его смерть и силу, которая в ней заключается. В 10:32-34 и 10:46-52 Марк подводит итог своим высказываниям о духовной слепоте учеников: духовная слепота состоит из отказа принять «тайну» креста. Пока ученики не могут понять значение страданий и смерти Иисуса, а также не могут понять смысл истинного ученичества, они будут как слепой из 8:22-26, который видит не ясно, а лишь частично. Именно непонимание учениками истинного ученичества и его цены приведет их к отказу от Иисуса в последних главах евангелия и к Его предательству.

В данном блоке не присутствует ни одной интеркаляции, отчасти потому, что в теме блока просматривается вопрос об идентичности Христа. А также тема ученичества раскрывается в словах Иисуса достаточно явно. Здесь можно увидеть, что структура Марка видоизменилась, акцент более переносится с непонимания учеников на судьбу Христа и предсказания Его смерти и на несогласие учеников принять такое положение вещей. Главная тема этого блока личность Мессии, Его предстоящая участь и отношение учеников к этому Мессии, поруганному и убитому<sup>72</sup>. Мы видим, что ученики отказываются согласиться с идеей страдающего Христа. Иисус же продолжает представлять Себя как истинный пример для Его последователей. Он, как Сын Человеческий, должен перенести много мучений, и будет убит. Не смотря на это, Он остается верен Своему призванию. И хотя Ему предстоит много пострадать, акцент ставится не на страдание, но на служение (8:34), потому что

<sup>72</sup> Nineham, 1963; Taylor, 1966; Lane, 1974; Johnson, 1978; Hurtado, 1983; Malborn, 1993; Williams, 1996; Chance, 2007.

служение ближнему и является миссией Иисуса. Христос как Сын Человеческий не пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить другим. Поэтому Его ученики должны отречься от себя и отдать свои жизни за Него, оставшись верными своему пути как последователи Христа. Они должны занять положение слуги, как и их Учитель.

Исцеление Вартимея служит стратегической целью, переходом от одной половины евангелия к другой. В первой половине (главы 1-10) Марк концентрируется на представлении Иисуса как Учителя и на Его учении, данного ученикам относительно Своей смерти. Вторая половина (главы 11-15) евангелия начинает рассказ о страданиях Иисуса. История с Вартимеем завершает часть евангелия, которое показывает, что, не смотря на терпеливое отношение и учение Иисуса, Его ученики все еще неподготовлены к позорной смерти своего Учителя на кресте, что особенно видно в 10:35-45 (Johnson, 1978, с. 194). Слепой Вартимей называет Иисуса Сыном Давида, соответственно, следующая глава начинается с торжественного входа в Иерусалим, т.к. Мессия должен был придти из рода Давида.

### **3.2.6. События в Иерусалиме 11:1-13:2**

В главах 11-13 Марк организует свой материал вокруг деятельности Иисуса в Храме протяженностью в три дня (см. Приложение 3). Утверждение о том, что Иисус вышел из Иерихона, созвучно с другими указаниями, которые представляют начало нового повествования (ср. 1:21; 2:1; 3:20; 5:1; 6:1; 7:24, 31, 8:22, 27, 9:33; 10:1). И аллюзия на Вифанию в 11:1 указывает на начало трехдневного пути, когда Иисус пойдет из Вифании в Иерусалим и обратно, поэтому 10:46-52 не является частью географического путешествия. В первый день Иисус приходит из Вифании, торжественно въезжает в Иерусалим, где Его приветствуют толпы народа, затем входит в Храм и, оглядывая Его, покидает святилище по причине позднего времени, как сообщает нам Марк. Второй день проходит по схожей схеме. Иисус снова идет из Вифании (11:12) в Иерусалим (11:15), проклиная по дороге смоковницу. Мы читаем, что ученики идут с Ним, однако, когда Иисус входит в Храм, ученики мистическим образом исчезают из поля зрения читателя. Этим создается контраст с предыдущими спорами и дискуссиями Христа с оппонентами (напр., 2:1-3:6), которые сопровождалось присутствием людей или учеников. Очищение Храма происходит на второй день (11:19), а 11:20 имплицитно говорит читателю о том, что

Иисус снова был в Вифании. «Когда Иисус во второй раз покидает Иерусалим, Марк, тем самым, дает понять своим слушателям, что Иисус намеренно отделяет себя от святого города» (Stein, 2008, с. 344). Третий день проходит также, как предыдущие два дня. Иисус приходит в Иерусалим со Своими учениками, однако, в Храме читатель находит Его одного (11:27). Здесь происходит первое открытое столкновение 11:27-22 с храмовой знатью. Вопрос о власти и авторитете Христа в 11:28 отмечает кульминацию развивающейся темы в евангелии от Марка – есть ли божественная власть у Иисуса (см. 1:22, 27, 2:10, 3:15, 6:7), которая становится важной в этом блоке. Об этом свидетельствует многократный повтор слова ἑξουσία в 11:27-33 (здесь мы встречаем четыре употребления этого слова из десять вообще используемых упоминаний у Марка). В ответ Иисус произносит притчу (12:1-12) о том, что Бог отвергает непослушных слуг, которые пытались захватить незаконно его виноградник 12:1-12 (Driggers, 2007, с. 245). Таким образом, очищение Храма было направлено на синедрион, потому что Храм стал предметом религиозной эксплуатации. В результате синедрион и священники Храма начали искать удобного случая убить Иисуса (12:12).

Блок практически начинается с интеркаляции (11:11-25), которая задала тон всему повествованию. А тот факт, что повествование расширено с двух дней на три, говорит о том, что второй и третий день соединены на богословском уровне неким теологическим единством (Smith, 1989, с. 113). Очищение Храма с повествованием о смоковнице показывает, что проклятие бесплодной смоковницы является символом отвержения бесплодного Израиля. Марк не утверждает, что Иисус произносит суд на всех иудеев, но только на храмовую элиту, и, как следствие из этого, на религиозных лидеров израильского народа, представленного Храмом (11:27-33) (Stein, 2008, с. 343). Более того, если посмотреть на использование метафоры смоковницы в широком смысле, то она часто применялась к людям (ср. Песн. 7:7-8; 2:3; Пс. 1:3; 52:8; 92:12; Ис. 61:3; Иер. 17:8; Ис. 65:22; 56:3; Ис. 1:30 и т.д.) (Wahlen, 2007, с. 261). Поэтому ее лучше всего относить к людям, которые имеют прямое отношение к Храму, т.е. к священникам и первосвященникам и различным храмовым работникам (ср. Сир. 50:5, 10-12)<sup>73</sup>. Когда Иисус произносит

<sup>73</sup> Как величествен был он среди народа, при выходе из завесы храма! Как кованый золотой сосуд, украшенный всякими драгоценными камнями, как маслина с плодами и как возвышающийся до облаков кипарис... (см. сноску далее)

свой приговор Храму в 11:11-25 (а также см. далее в 13:1-2), то этим он символизирует отвержение той ситуации, которая наблюдалась в Храме, и тех, кто ее допустил (12:1-2). «Ироническое отрицание Божественного присутствия заключалось как в непонимании миссии Христа иудейским лидерами во время Его земного служения, так и в их личной заинтересованности в своих почестях и распространению своей власти над людьми» (Driggers, 2007, с. 228).

Единственным местом, вызывающим споры исследователей, является 11:22-25. Логия Христа о молитве, кажется, заводит в тупик. Однако если учесть, что «евангелист понимал действия Иисуса в 11:14 как молитву» (Swete, 1913, с. 259), то молитва является парадигмой для понимания этого отрывка, особенно тогда, когда о ней уже трижды упоминалось в предыдущих блоках (1:35; 6:46; 9:29). Так, Иисус дважды уходил в пустынное место для молитвы, что контрастировало с Его учениками, которые любили быть на виду (1:35; 6:46). Неспособность учеников исцелить глухонемого являлась следствием их непонимания важности молитвы и неумения молиться (9:29) (Whalen, 2007, с. 259). А так как хиазм (см. ссылку 42) раскрывает христологическое намерение Марка представить Иисуса Сыном Божиим, то Иисус здесь проявляет Свою божественную власть и открывает путь для язычников, чтобы они могли присоединиться к Израилю в поклонении Богу посредством молитвы, которая вскоре заменит храмовую обрядовую систему поклонения, ставшую столь обременительной для израильского народа. Обвинение лидеров Храма в этом блоке совпадает с обвинением, произносимым Иисусом фарисеям и книжникам (см. 2:16-17, 24; 3:6, 22; 7:1-8; 8:11). И первые, и вторые пытались наложить ограничения, которые приводили к отдалению человека от Бога, а это не было первоначальным намерением Бога. «Система чистоты, провозглашаемая фарисеями и лидерами Храма, существовала для сохранения Божьего присутствия посреди народа Израиля. Однако эта же система привела к противоположному эффекту – она воздвигала барьеры, поместив Бога за такие грани, которые теперь было нелегко преодолеть человеку» (Hanson, 2000, с. 196). Именно поэтому блок заканчивается предсказанием о разрушении Храма (13:2). В отличие от храмовых приношений, Марк повторяет по-

Когда он принимал великолепную одежду и облакался во все величественное украшение, то, при восхождении к святому жертвеннику, освещал блеском окружность святилища (Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова 50:5, 10-12).

пытку обозначить истинное ученичество, состоящее из любви к ближнему и Богу, которое вопреки Храму будет существовать.

### **3.2.7. Дидактический раздел 13:3-37**

Тринадцатая глава является транзитной, потому что ее можно отнести к предыдущему блоку, но при этом она указывает и на последующий, когда повествует о втором пришествии Сына Человеческого, который будет поруган и распят в блоке 14:1-16:8. Интересно, что на горе Иисус находится не с двенадцатью учениками, но с Петром, Иаковом, Иоанном и Андреем. Иисус предупреждает четырех учеников (а через них и двенадцать, и всех других) о тяжелой участи, которая ждет Его последователей - их будут преследовать религиозные и политические власти (13:9), и они столкнутся с различными испытаниями (13:11). Однако Иисус также увещевает их, что даст им силу и мудрость свыше для выполнения и продолжения Его миссии (13:11). Фраза «претерпевший же до конца спасется» в 13:13 созвучна с фразой «кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее» в 8:35 (Malbon, 1993, с. 290). Этим Иисус дает понять, что страдания и смерть могут случиться с каждым, кто выбрал путь следования за Христом, что является отголоском интеркаляции в 6:7-31. Далее Иисус предсказывает свое второе пришествие, и это еще раз говорит о его сверхъестественном знании относительно будущих событий. Так как в разделе нет интеркаляций, мы переходим к следующему блоку, в котором они встречаются трижды.

### **3.2.8. Пасхальная неделя 14:1-15:47**

Начало четырнадцатой главы не имеет ярко выраженной связи с предшествующим транзитным блоком, хотя в нем и присутствует указание на некий временной отрезок, «через два дня надлежало быть...» (14:1). Интенсивность использования Марком литературного приема интеркаляций заставляет задуматься о его весомой значимости для понимания повествования в этом блоке. И хотя нам представляется определенная череда событий, которые приведут к распятию Иисуса, все интеркаляции связаны с ученичеством или с примером ученичества, который должны являть последователи Христа.

Ранее мы уже отмечали, что структура 14:1-16:8 является более сглаженной, более подходящей под определение линейной

композиции текста, тем не менее, концентрические элементы в ней все же присутствуют. Так Франс усматривает эти элементы в четырнадцатой главе, которые связаны между собой предсказаниями о предательстве:

**А** предсказание о предательстве Иуды 14:18-21,  
[пасхальный ужин 14:22-25];

**Б** Предсказание о предательстве учеников 14:26-28;

**В** предсказание о предательстве Петра 14:29-31;

**А1** Исполнение предсказания о предательстве Иуды 14:43-49;

**Б1** Исполнение о предательстве учеников 14:50-52,  
[суд перед синедрионом 14:53-65];

**В1** Исполнение предсказания о предательстве Петра 14:66-72 (France, 2002, с. 574).

Если же сделать пасхальные события главным центром этой главы, потому что именно они легли в основу написания евангелия, тогда структуру можно представить следующим образом:

**А** Замысел первосвященников убить Христа, ст. 1-2;

**Б** Помазание Христа в Вифании, ст. 3-9 (Пасхальный агнец);

**А1** Осуществление замысла первосвященников через предательство Иуды, ст. 10-11;

**Б1** Указание ученикам приготовить место для Пасхи, ст. 12-17 (Пасха);

**А2** Указание на предательство Иуды, ст. 18-21;

**Б2** Установление Вечери Господней, ст. 22-26 (во время Пасхи);

**А3** Указание на предательство учеников, в частности Петра, ст. 27-31;

**Б3** В Гефсиманском саду ст. 32-42 (завершение Пасхального вечера);

**А4** Осуществление предательства Иуды, предательство учеников ст. 43-52;

**Б4** Иисуса привели к первосвященнику ст. 53 (Пасхальный агнец);

**А5** Начало повествования о предательстве Петра ст. 54;

**Б5** Суд над Иисусом во дворе первосвященника ст. 55-56 (Пасхальный агнец);

**А6** Предательство Петра ст. 66-72.

Из этой структуры видно, что все отрывки А говорят о предательстве, а отрывки Б связаны между собой темой Пасхи и пасхального агнца. Таким образом, у нас есть тщательно сцепленные между собой элементы повествования. Как трижды Иисус предсказал свою смерть (8:31; 9:31; 10:33-34), так Он трижды предупреждает своих учеников о их возможных гонениях и страданиях (4:17; 8:35; 13:11), и так трижды мы читаем о их предательстве и бегстве (14:10-11; 14:50-51; 14:66-72). Поэтому трижды встречаются интеркаляции в этой главе А-Б-А1, А2-Б2-А3, А5-Б5-А6.

Относительно 15:1-16:8 можно сказать, что главы повествуют о суде над Иисусом перед Пилатом (15:1-15), об избииении Христа солдатами (15:16-21), о распятии (15:22-41), погребении (15:42-47) и воскресении Иисуса (16:1-8). Структура у Марка функционирует как карта, которая помогает путешественнику добраться до нужного места. Читатель, понимая структуру у Марка, придет к Голгофе, а затем и к пустой гробнице (Williams, 2006, с. 523). В этих главах не встречается концентрических композиций, чтобы ничего не отнимало взгляда читателя/слушателя от истории о суровых испытаний Мессии. Из этого можно заключить, что интеркаляции не выполняли своей структурной значимости в 15:1-16:8, потому что все они связаны темой ученичества, а эти главы повествуют о смерти и воскресении Христа, Сына Божьего. Цель их заключается в том, чтобы показать, «как смерть и подобное возвышение статуса Иисуса привело старый порядок к концу и произвело новый устрой» (Nickelsburg, 1980, с. 163).

Ученики в этом блоке показаны не просто как те, кто не понимал своего Учителя, но как предатели и дезертиры. Описание начатого пути следования за Иисусом заканчивается жалкой сценой плачущего Петра. В контрасте с ним стоит Иосиф из Аримафеи, который остался верен своему Учителю и похоронил Его в своей гробнице. Этих действий ожидали от оставшихся одиннадцати Апостолов, на основании параллели с учениками Иоанна Крестителя (6:29). Вместо них Иосиф из Аримафеи взял на себя ответственность похоронить Иисуса. Даже немая сцена с женщинами, плачущими у гроба, свидетельствует о любви и посвященности Христу, которых не оказалось у учеников.

Ученики признали мессианскую личность Иисуса, однако они отказались принять путь страдания и смерти, о котором учил

Христос. Вопреки им, Иисус остался верен своему пути и той миссии, ради которой Он пришел. Интеркаляции же призывают читателя увидеть пример веры и посвященности Иисуса Христа своему делу и тем, кого Он избрал называться и быть Его учениками. Таким образом, интеркаляции раскрывают суть ученичества. Оно состоит не просто в определенном призыве следовать за Иисусом (1:16-20; 3:13-19) и наделением особой миссией проповедовать и иметь власть (3:13-19; 6:7-13), но оно состоит в полной отдаче себя этому процессу, полной посвященности себя Тому, кто призывает, не боясь ни страданий, ни смерти. В этом состояло учение Христа относительно процесса следования за Ним. Ученик – это тот, кто живет посвященной жизнью и выполняет Его заповеди, и хотя позже в евангелии еще будет упомянуто об учениках (16:7), они уже больше не появятся в повествовании. История ученичества останавливается на этом моменте, чтобы подчеркнуть, что может произойти с теми, кто не понимает цены следования за Христом.

### **3.2.9. Эпилог 16:1-8<sup>74</sup>**

Конец блока повествует о добрых намерениях женщин помазать тело Христа (16:1). Однако этот блок заканчивается еще одним бегством, когда женщины, испугавшись представшего перед ними ангела, убежали, оставив после себя немое молчание (16:8). Они не пошли и не возвестили ученикам, что Иисус ждет их в Галилее. Это еще один тонкий намек на провал учеников (теперь уже в лице женщин) соответствовать призыву быть с Иисусом и возвещать Его весть, призыву выполнять Его миссию.

### **3.3. Значение интеркаляций в структуре евангелия от Марка**

Проанализировав структуру Евангелия от Марка, мы видим, что Марк использует семь интеркаляций в разных блоках своего повествования. Одна интеркаляция находится в первом блоке (1:14-3:35) и представляет итог повествования о начале радост-

<sup>74</sup> В самых ранних дошедших до нас манускриптах (Синайский и Ватиканский кодексы) стихи 6:9-20 отсутствуют. Хотя они встречаются в более поздних свидетельствах, которые являются генеалогически и географически независимыми. Тем не менее, считается, что они были дописаны позже, когда основная часть евангелия уже была написана. Больше о дискуссиях по поводу длинного конца евангелия и короткой его версии можно прочесть в Knox, 1942; Morgenthaler, 1958; Danker, 1967; Linnemann, 1969; Meye, 1971; Weeden, 1971; van der Horst, 1972; Trompf, 1972; Reedy, 1972; Farmer, 1974; Crossan, 1976; Tannehill, 1979; Petersent, 1980; Thomas, 1983; Gould, 1986.

ной вести Иисуса Христа, которое вызвало оппозицию со стороны Иерусалима, в лице книжников, и со стороны родственников Иисуса. Евангелист использует две интеркаляции во втором блоке (4:35-8:21), которые говорят о качествах учеников, которые решили последовать за Иисусом. Четвертый случай употребления литературного приема встречается в начале четвертого блока (11:1-13:2), и он указывает на поклонение последователей Христа Богу через молитву, важность которой умалялась храмовой элитой во дворе язычников. Три интеркаляции встречаются в последнем блоке, и все три затрагивают вопрос посвященности Богу в лице Иисуса Христа перед лицом опасности, страданий и гонений. Таким образом, все интеркаляции являются как бы отражением деятельности Христа и того, чего Иисус ждал от Своих учеников. Также каждая интеркаляция содержит в себе негласный призыв к ученикам, которые те должны были усмотреть для себя. Лучше всего это видно в нижеследующей таблице:

Из использования интеркаляций Марком видно, что у него наблюдается определенная прогрессия. В начале евангелия встречается одна интеркаляция, потом две и еще одна в середине повествования, и три в конце. Он поместил три интеркаляции, следующие одна за другой, в «эпицентре» пасхальных событий – четырнадцатая глава состоит из трех интеркаляций, следующих одна за другой. Такое структурное «нагнетение» указывает на важность происходящего в эти дни, а также на важность донесения Марком некоего урока для читателей и слушателей его евангелия.

Используя интеркаляции как литературный прием, позволяющий акцентировать внимание читателей на определенной теме, Марк утверждает, что следование за Христом подразумевает готовность к страданиям и даже к смерти. Как события Страстной недели являются кульминацией евангелия, так и верность призванию Христа перед лицом гонений и опасности является кульминацией, т.е. высшей точкой, ученичества.

### **3.4. Выводы по третьей главе**

Структура Евангелия рассказывает читателю/слушателю о жизни и смерти Иисуса Христа. Однако интеркаляции в этой структуре сосредотачивают наше внимание на реакции людей, которые столкнулись со Христом. Он появился, и они должны отреа-

---

гировать на Его появление – либо отвергнуть Его и стать чужими, либо принять Его и стать своими. Он начал служить, и если они хотят последовать за Ним и стать Его учениками, простого принятия уже мало. Им надо уверовать в личность Иисуса, а также им надо начать выполнять Его миссию. Вовлеченность учеников в служение Христа подразумевает возможность гонений, заточения в темницу и смерть. Когда Иисус приходит в Иерусалим и очищает Храм, те, кто последовал за Ним, должны понять Его действия, которые говорят о приоритете внутреннего поклонения человека Богу над выполнением внешних религиозных ритуалов. Иисус готовится к распятию и смерти, Его ученики должны быть готовы остаться верными своему Учителю перед лицом тяжелых испытаний.

Предать Христа и убежать от опасности подчас легче, чем остаться верным своей вере. Марк как бы призывает своих адресатов посмотреть на примеры учеников и Иисуса и принять для себя определенное решение. Он ясно говорит через интеркаляции, что ученики – это те, кто поверил и принял Иисуса, но также и те, кто провозглашает не просто весть о Нем, а те, кто остается верен этому провозглашению особенно перед лицом опасности. Читая Евангелие от Марка, адресаты четко могли видеть главный акцент евангелиста на процессе ученичества, который умело был вплетен автором в текст. Концентрические структуры предлагали читателю остановиться и подумать о том, что было в этом тексте. А так как все интеркаляции так или иначе отражают суть и процесс ученичества, то Марк призывал и направлял своих читателей/слушателей подумать об этом процессе и его сути. Он направлял их к тому, что ученичество – это не единичный факт исповедания веры, но ежедневное подтверждение того, чему они выбрали служить.

---

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данном исследовании рассматривался литературный прием интеркаляций в евангелии от Марка, и была сделана попытка найти его значение в структуре всего произведения. Прием интеркаляций относится к повествованию текста, в котором в одну историю включается вторая история, создавая при этом внутреннее единство между двумя историями.

Этот прием был обнаружен в начале XX столетия, и воспринимался многими библеистами как композиционное явление, при этом исследователи часто называли данную технику интеркаляций разными терминами. Для внесения ясности в терминологию были рассмотрены характеристики и виды концентрических композиций. Мы отнесли прием интеркаляций к концентрическим структурам, потому что они создают кольцевое построение нарратива за счет объединения двух частей разорванной истории, которые окружают вторую историю, разрывающую содержание первой.

Различные виды таких структур на основании парности первого и последнего элемента можно встретить в хиазмах, вставках, дублетах и триплетах. Но при этом прием интеркаляций нельзя называть вставками, потому что вставка относится к наименьшему количеству материала, которая является внутренним комментарием к повествованию и без которой разорванные части нарратива будут не понятны читателю. Мы также не можем называть интеркаляции хиазмом, потому что интеркаляцией является конструкция, состоящая из двух историй, в которой обе истории представляют два законченных рассказа в сюжетном плане и имеют своих собственных главных героев. Так первая часть разорванной истории находит свое логическое завершение во второй разорванной части, обе же эти части окружают другую, т.е. вторую историю. Если бы мы говорили о хиазме, тогда это были бы две разные истории, одинаковые либо по содержанию, либо на основании действующих лиц, между которыми располагалась бы третья история или какая-то истина, которую автор текста хотел бы донести до читателя. Однако в хиазме одновременно совпадают главные герои и сюжетная линия двух обрамляющих историй не могут, потому что тогда такая структура становится интеркаляцией. Дублеты/триплеты также не стоит относить к интеркаляциям, потому что ими представляют собой две/

три истории или два/три факта, одинаковые по содержанию, но находящиеся в разных местах нарратива. Для ясности терминологии автор работы не рекомендует называть интеркаляции скобками/скобочными конструкциями или обрамлением, потому что эти термины лучше подходят для обозначения дублетов, между которыми евангелист чаще всего помещает важный материал, таким образом, они как бы заключают в себе определенное содержание или обрамляют его. Хотя скобками можно назвать инклюзию или любую концентрическую структуру. Термин «техника сэндвича», введенный Джеймсом Эдвардсом, вполне приемлем для обозначения интеркаляций, однако для русскоязычной аудитории он все же является инородным, хотя употребление его будет оправданным.

Интеркаляции как концентрические структуры текста часто использовались в устной традиции и имели две функции. Первая, нарративная функция, создавала непрерывность повествования, помогала тещу или слушателю разделять текст на блоки и помогала запомнить содержание материала. Вторая, богословская функция, концентрировала внимание адресата евангелия на важных темах, которые автор хотел донести посредством прочтения двух историй в одном теологическом ключе, который предоставляет внутренняя история.

В настоящем исследовании были определены главные темы каждой интеркаляции. Первая интеркаляция (3:20-35) повествует о том, что отрицание Иисуса является причиной того, как люди оказываются в кругу чужих Христу. Вторая (5:21-43) – показывает важность веры в личность Христа как главной характеристики тех, кто последовал за Иисусом. Третья интеркаляция (6:7-31) рассказывает о готовности следовать за Христом и выполнять Его миссию, которая может стоить ученикам жизни. Четвертая интеркаляция (11:11-25) предостерегает от бесплодного ученичества, прообразом которого является бесплодный Храм, не принявший Мессию и неправильно использовавший двор для язычников в целях торговли. Пятая интеркаляция (14:1-11) указывает на важность полного посвящения Христу, которое явлено неизвестной женщиной, помазавшей Иисуса перед погребением, в отличие от двенадцати учеников, один из которых решил Его предать. Шестая интеркаляция (14:18-31) рассказывает о верности Христа своим неверным ученикам, о предательстве которых вскоре узнает читатель. И седьмая интеркаляция (14:53-72) говорит о важности верного исповедания перед

лицом опасности, примером которого стал Иисус в отличие от предавших Его учеников. Таким образом, интеркаляции расставляют богословский акцент Марка на важных темах евангелия – принятие Иисуса, вера в Него и готовность умереть за Христа как выражение полной посвященности Иисусу. Еще больше это видно из структурного анализа евангелия, когда интеркаляции подчеркивают тему ученичества в каждом блоке. Они призывают последователей Христа к определенным действиям, которые являются отражением жизни и миссии Иисуса.

Все интеркаляции призваны вызвать реакцию у учеников, теперь уже читателей и слушателей евангелия. Так, когда Иисус выходит на сцену служения в начале евангелия, это создает определенную оппозицию Христу. Ученики же призваны войти в круг «своих» посредством выполнения Божьей воли, явленной Иисусом, и, тем самым, стать его последователями, а не противниками. Когда евангелие рассказывает о силе и чудесах Иисуса, явленных во время Его земного служения на израильской и языческой территории, то в интеркаляциях звучит призыв уверовать в Божественную личность Христа и принять Его миссию. Тут же появляется мотив смерти, как указание на то, к чему может привести проповедь и служение, которым занимаются ученики Иисуса. Когда структура евангелия плавно направляет взгляд читателя к Иерусалиму, в котором и произойдут известные пасхальные события, тогда интеркаляция призывает последователей Христа увидеть главные приоритеты, расставленные в отношениях человека с Богом. Акцент в ней сделан не на видимую обрядовость поклонения Богу, которая стала препятствием для молитвы, но на внутреннюю готовность всегда пребывать в общении и поклонении, которое выражается молитвой и верой. Завязка пасхальных событий в начале заключительного блока в структуре евангелия наполнены темой предательства и верности Христу, за которым призваны идти ученики. Жертвенная посвященность видна у неизвестной женщины, помазавшей Христа драгоценным маслом, но не явлена двенадцатью Апостолами, и в полноте проявлена Христом, ставшим пасхальным агнцем за неверных и грешников этого мира и засвидетельствовавшим о своем служении и словах перед синедрионом. Три интеркаляции призывают учеников Христа остаться верными своему Учителю перед лицом опасности и смерти. Таким образом, становится очевидно, что если

---

само евангелие рассказывает нам о жизни и смерти Иисуса Христа, пришедшего совершить свою миссию, то интеркаляции акцентируют внимание евангелия на тех, кто решил пойти за Христом и призывают читателей и слушателей к определенным действиям.

Как продолжение дальнейшего изучения литературного приема интеркаляций автор книги предлагает обратиться к более глубокому исследованию литературы греко-римского периода, аналогичного труду Даунинга (Downing, 2000), однако теперь уже на предмет выявления целей использования данного приема в греческих текстах и на определение того значения, которое привнесут эти интеркаляции в текст, исходя из структурного анализа повествования. Еще одной областью дальнейшего изучения может быть исследование источников, которыми пользовался Марк при написании своего евангелия и попытаться дать ответ, являются ли интеркаляции его собственным произведением или же они были заимствованы евангелистом из других источников.

**БИБЛИОГРАФИЯ****Первоисточники**

Библия

*Библия, книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета.* М.: РБО, 2002.

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger, W. Rudolph et al, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.

*Novum Testamentum Graece*, 26th edition, ed. E. Nestle, K. Aland. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1987.

Аврелий Августин. *Исповедь.* М., 1991.

Арриан. *Поход Александра.* М.: МИФ, 1993.

*Ветхозаветные апокрифы.* СПб.: Амфора, 2000.

Иосиф Флавий. *Иудейские древности.* М.: Ладомир, 1994.

Иосиф Флавий. *Иудейская война.* Минск, 1991.

Плутарх. *Сочинения.* М.: Художественная литература, 1983.

*Талмуд. Мишна и Тосефа.* Пер. Н.А. Перферкович. СПб.: Издание П.П. Сойкина, 1902-1905.

*Тексты Кумрана.* Выпуск второй. Введение, перевод с древнееврейского и арамейского и комментарии А.М. Гайзова-гинзберга, М.М. Елизаровой и К.Б. Старковой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1996.

**Справочная литература**

*Библейский комментарий отцов Церкви и других авторов*

I-VIII веков: Новый Завет, (2001). Т.2. Евангелие от Марка. Пер. с англ., греч., лат., сир. яз. Под ред. Т.К. Одэн, К.А. Холл. Ред. рус. изд. К.К. Гаврилкин и С.С. Козин. Тверь: Герменевтика.

Ринекер Ф., Маейр Г. (1999). *Библейская Энциклопедия Брокгауза.* Пер. с нем. Под общ. ред. В. Цорна. Рус. изд. Украина, Кременчуг: Christliche Verlagsbuchhandlung.

Роджерс-мл. К., Роджерс III К. (2001). *Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета.* Пер. с англ. М: Библия для всех.

Фи Г., (1995). *Экзегетика Нового Завета.* Руководство для студентов и пасторов. СПб: Библия для всех.

*Baker Encyclopedia of the Bible*, (1988). Ed. H.G. Davids. Grand Rapids: Baker Books House.

*Eerdmans Dictionary of the Bible*, (2000). Grand Rapids: Eerdmans.

Green, T.S., (1967). *Greek-English Lexicon to the New Testament* 26th ed. New York: Samuel Bagster & Sons.

Louw J.P., Nida, E., (1989). *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. 2 Vols. Cape Town: Bible Society of South Africa.

### **Современные исследования на русском языке**

Бокэм Р., (2011). *Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства: живые голоса свидетелей*. М.: ЭКСМО.

Брек Дж, протоирей, (2004). *Хиазм в Священном Писании*. М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиреем Александром Менем.

Данн Дж., (2009). *Новый взгляд на Иисуса: Что упустил поиск исторического Иисуса*. М.: ББИ.

Карминьяк Ж., (2005). *Рождение синоптических Евангелий*. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства.

Костин Б.С., (2011). *Оправдание миссии язычникам в Евангелии от Марка*. Магистерская диссертация. Неопубликованный материал Санкт-Петербургского Христианского университета.

Лезов С., (1998). *Библейское повествование и повествование Марка*// Библия: литературные и лингвистические исследования. Выпуск 1. М.: РГГУ.

Мильгром Дж., (1997). *Эккурс 7: анализ библейского понятия нечистоты*// Сборник статей сост. Барух Шварц. М. Академическая серия Выпуск 1. Библейские исследования. Эккурс 49. воздействие грешника на святилище.

Райт Н.Т., (2004). *Иисус и победа Бога*. М.: ББИ.

Райт Н.Т., (2007). *Авторитет Писания и власть Бога*. М.: ББИ.

Райт Н.Т., (2011). *Воскресение Сына Божьего*. М.: ББИ.

Сторки А., (2008). *Иисус и политика. Противостояние властей*. Черкассы: Коллоквиум.

Тайсен Г., (2006). *Тень Галилеянина. Пространство отражений*. М.: Флюид.

Хенгель М., (2012). *Недооцененный Петр*. М.: ББИ.

Эванс К., (2009). *Сфабрикованный Иисус: Как современные исследователи искажают евангелия*. М.: Эксмо.

**Современные исследования на английском языке**

- Achtemeier, P.J., (1970). *Towards the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae*// JBL 89, pp. 265-299.
- Achtemeier, P.J., (1972). *Origin and Function of Pre-Markan Miracle Catenae*// JBL 91, pp. 198-221.
- Achtemeier, P.J., (1978). *And He Followed Him: Miracles and Discipleship in Mark 10:46-52*// Semeia 11, pp. 115-145.
- Achtemeier, P.J., (1978). *Mark as Interpreter of Jesus Traditions*// Interpretation 32, pp. 339-353.
- Achtemeier, P.J., (1986). *Mark. Proclamation Commentaries*. Philadelphia: Fortress.
- Ahearne-Kroll, S.P., (2001). *Who Are My Mother and My Brothers? Family Relations and Family Language in the Gospel of Mark* // Journal of Religion 81, pp. 1-25.
- Aichele G., (1999). *Jesus' Uncanny Family Scene*// JSNT 74, pp. 29-49.
- Allen, W.C., (1946). *St. Mark 16:8. They Were Afraid. Why?*// JTS 47, pp. 46-49.
- Anderson, H., (1976). *The Gospel of Mark*// NCB. London: Oliphants.
- Anderson, J.C., (1992). *Feminist Criticism: The Dancing Daughter*// Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies. Minneapolis: Fortress Press, pp. 103-134.
- Anderson, J.C. and Moor, S.D., (1992). *Mark and Method*. Minneapolis: Augsburg-Fortress.
- Aus, R., (1988). *Water into Wine and the Beheading of John the Baptist: Early Jewish-Christian Interpretation of Esther 1 in John 2:1-11 and Mark 6:17-29*. Atlanta: Scholars Press, GA.
- Bach, A., (1996). *Calling the Shots: Directing Salome's Dance of Death* // Semeia 74, pp. 103-126.
- Bar-Efrat, S., (1980). *Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative*// VT 30, pp. 154-173.
- Bar-Ilan, M., (1992). *Illiteracy in the Land of Israel in the First Centuries CE*// Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society. Eds. S. Fishbane, S. Schoenfield. Hoboken: Ktav, NJ.
- Beavis, M.A.L., (1987). *The Trial Before the Sanhedrin (Mark 14:53-65): Reader Response and Greco-Roman Readers*// CBQ 49, pp. 581-596.

- Becker, J., (1998). *Jesus of Nazareth*. New York: Walter de Gruyter.
- Becker, W.A. and Metcalfe, F., (2010). *Gallus: Or, Roman Scenes of the Time of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Best, E., (1965). *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Best, E., (1989). *Mark's Narrative Technique*// JSNT 37, pp. 43-58.
- Betz H.D., (1997). *Jesus And The Purity of The Temple (Mark 11:15-18): A Comparative Religion Approach*// JBL 116/3, pp. 455-472.
- Bilezikian, G.G., (1977). *The Liberated Gospel: Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy*. Grand Rapids: Baker Books House.
- Bishop J., (1986). *Parable And Parrhesia In Mark*// Interpretation 40, pp. 39-52.
- Borg M.J., (1998). *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Boring, M.E., (1972). *How May We Identify Oracles of Christian Prophets in the Synoptic Tradition: Mark 3:28-29 as a Test Case* // JBL 91, pp. 501-521.
- Boring, M.E., (1976). *The Unforgivable Sin Logion Mark 3:28-29*// Matt. 12:31-32// Luke 12:10: Formal Analysis And History of the Tradition// NT 18, pp. 258-279.
- Branscomb B.H., (1937). *The Gospel of Mark*// MNTC. London: Hodder & Stoughton.
- Brauch M.T., Bruce F. F., Davids P.H., Kaiser W. C., (1996). *Hard Sayings of The Bible*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Bright, J., (1981). *A History of Israel*. Philadelphia: Westminster Press.
- Broadhead, E.K., (2001). *Mark*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Brooten B., (1982). *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*// BJS 36, pp. 57-72.
- Brower, K.E., (2009). *Who Then Is This?: Christological Questions in Mark 4:35-5:43*// EQ 81, pp. 291-305.
- Brown, S.G., (1973). *Secret of the Kingdom of God, Mark 4:11*// JBL 92, pp. 60-74.
- Brown S.G., (2002). *Mark 11:1-12:12: A Triple Intercalation?*//

CBQ 64, pp. 78-89.

Buber M., (1971). *I-Thou*. New York: Free Press.

Bultman, R., (1963). *The History of Synoptic Tradition*. New York: Harper & Row.

Burdon, C., (2004). *To The Other Side: Construction of Evil and Fear of Liberation in Mark 5.1-20*// JSNT 27, pp. 149-167.

Burkill, T.A., (1963). *Mysterious Revelation An. Examination of the Philosophy of St Mark's Gospel*. Ithaca: Cornell University Press.

Burtchaell J.T., (1992). *From Synagogue to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*. Cambridge: Cambridge University Press.

Busch, A. (2006). *Questioning and Conviction: Double-voiced Discourse in Mark 3:22-30*// JBL 125, pp. 477-505.

Caneday, A.B., (1999). *He Wrote in Parables and Riddles: Mark's Gospel as a Literary Reproduction of Jesus' Teaching Method*// Didaskalia 10, pp. 35-67.

Carrington, P. (1960). *According to Mark: A Running Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chance, J.B., (2007). *The Cursing of the Temple and the Tearing of the Veil in the Gospel of Mark*// BibInt 15, pp. 268-291.

Charlesworth, J.H., (1977). *Reflections on the SNTS Pseudepigrapha Seminar at Duke on the Testaments of the Twelve Patriarchs*// NTS 23, pp. 296-304.

Chilton B., Evans C.A., (1997). *Jesus in The Context: Temple, Purity and Restoration*. Leiden – New York – Koln: Brill.

Clark, D.J., (1975). *Criteria for Identifying Chiasm*// LB 35, pp. 65-72.

Clark, G., (2008). *The Education of Children at Rome*. Charleston: BiblioBazaar.

Collins, A.Y., (1992). *The Beginning of the Gospel: Probing of Mark in Context*. Minneapolis: Fortress Press.

Collins, A.Y., (2009). *Mark's Interpretation of the Death of Jesus*// JBL 128, pp. 545-554.

Conen S.J.D., (1999). *The Temple and the Synagogue*// The Cambridge History of Judaism: The Early Roman Period. Vol. 3. Eds. W. Horbury, W.D. Davids, J. Sturdy. Cambridge: Cambridge University Press.

Countryman, L.W., (1985). *How Many Baskets Full: Mark 8:14-21 and the Value of Miracles In Mark*// CBQ 47, pp. 643-655.

- 
- Cranfield, C.E.B.M., (1963). *The Cambridge Greek Testament Commentary: The Gospel According to St. Mark*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cranfield, C.E.B.M., (1959). *The Gospel According to Saint Mark: An Introduction And Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crossan, J.D., (1973). *Mark and Relatives of Jesus*// NT 15, pp. 81-113.
- Crossan, J.D., (1973). *Seed Parables of Jesus*// JBL 92, pp. 244-266.
- Crossan, J.D., (1976). *Empty Tomb and Absent Lord*// The Passion in Mark, ed. W. Kelber. Philadelphia: Fortress Press.
- Crossan, J.D., (1978). *Form for Absence: The Markan Creation of Gospel*// Semeia 12, pp. 41-55.
- Culpepper, R. A., (1982). *Mark 10:50: Why Mention the Garment?*// JBL 101, pp. 131-132.
- D'Alton, J.F., (1931). *Roman Literary Theory and Criticism: A Study in Tendencies*. London - New York - Toronto: Longmans-Green.
- Danker, F.W., (1967). *Post-script to the Markan Secrecy Motif*// CTM 38, pp. 14-27.
- Dart, J., (2004). *The ABCBAs of Biblical Writing. Scriptural schemes*// Christian Century 121, pp. 2-25.
- Davidson, T., (2006). *Education of Greek People and Its Influence on Civilization*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- Davis, P.G., (1989). *Mark's Christological Paradox*// JSNT 35, pp. 3-18.
- Dawson, A., (2000). *Freedom as Liberating Power: A Socio-Political Reading of the εἰσροσία Texts in the Gospel of Mark*. Vandenhoeck: Universitaetverlag Freiburg Schweiz.
- Delorme, J., (1998). *John the Baptist's Head – The Word Perverted: A Reading of Narrative (Mark 6:14-29)*// Semeia 81, pp. 115-129.
- Dewey J., (1973). *The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2:1-3:6* // JBL 92, pp. 394-401.
- Dewey, J., (1980). *Markan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure, and Theology in Mark 2:1-36*// SBLDS 48.
- Dewey J., (1989). *Oral Methods of Structuring Narrative in Mark*// Interpretation 43, pp. 339-353.
- Dewey, J., (1991). *Mark as Interwoven Tapestry: Forecasts and Echoes for a Listening Audience*// CBQ 53. pp. 225-236.

- Dobschutz von, E., (1928). *Zur Erzählerkunst des Markus*// Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 27, pp. 193-198.
- Dodd, C.H., (1953). *The Framework of Gospel Narrative*. Manchester: Manchester University Press.
- Dodd, C.H., (1954). *The Dialogue from the Gospels*// BJRL 37, pp. 54-70.
- Donahue, J.R., (1973). *Are You the Christ. The Trial Narrative in the Gospel of Mark*// SBLDS 10.
- Donahue J.R., (1978). *Jesus as the Parable of God in the Gospel of Mark*// Interpretation 32, pp. 369-387.
- Donahue, J.R., (1990). *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic*. Philadelphia: Fortress Press.
- Donaldson, T., (1999). *For Herod Had Arrested John (Matt. 14.3): Making Sense of an Unresolved Flashback*// SR 28, pp. 35-48.
- Donfried, K.P., (1980). *The Feeding Narratives and the Marcan Community: Mark 6:30-45 and 8:1-10*// Sonderdruck aus Kirche-Festschrift für Gunther Bornkamm zum 75 Geburtstag, pp. 95-103.
- Doughty, D.J., (1983). *The Authority of the Son of Man (Mark 2:1-3:6)*// ZNW 74, pp. 161-81.
- Dowd, S.E., (2000). *Reading Mark: A Literary and Theological Commentary on the Second Gospel*. Macon: Smyth and Helwys.
- Dowd, S.E., Malbon, E.S.; (2006). *The Significance of Jesus' Death in Mark: Narrative Context and Authorial Audience*// JBL 125, pp. 271-297.
- Dowinig, F.G., (2000). *Doing Things With Words in the First Christian Century*// JSNTSS 20. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Driggers, I B., (2007). *The Politics of Divine Presence: Temple as Locus of Conflict in the Gospel of Mark*// BibInt 15, pp. 227-247.
- Drury, J., (1987). *Mark*// *Literary Guide to the Bible*. Eds. R. Alter, F.Kermode. Cambridge: Belknap Press.
- Dunn, J.D.G., Twelftree, G.H., (1980). *Demon-Possession and Exorcism in the New Testament*// London Churchman 94, pp. 210-225.
- Duran, N.W., (2002). *Return of the Disembodied or How John the*

- Baptist Lost his Head*// Reading Communities, Reading Scripture. Eds. Gary Phillips and Nicole Wilkinson Duran. Harrisburg: Trinity Press, pp. 277-91.
- Edwards J.R., (1989). *Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives*// NT 31, pp. 193-216.
- Edwards, J.R., (2002). *The Gospel According to Mark: Pillar New Testament Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Edwards, F. J., (2006). *The Markan Story*// Word & World 26, pp. 5-13.
- Elliott, J.H., (1993). *What is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis: Augsburg-Fortress Press.
- Ellis, P.F., (1999). *Inclusion, Chiasm and the Division of the Fourth Gospel*// St Vladimir's Theological Quarterly 43, pp. 269-338.
- Esler P. F., (2005). *The Incident of the Withered Fig Tree in Mark 11: A New Source and Redactional Explanation* //JSNT 28, pp. 41-67.
- Evans C.A., (1998). *Mark 8:27-16:20*. Word Biblical Commentary, Vol. 34. Dallas: Word, Incorporated.
- Evans C.A., (2001). *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies*. Boston – Leiden: Brill Academic Publishers. Inc.
- Fay, G., (1989). *Introduction to Incomprehension: the Literary Structure of Mark 4:1-34*// The CBQ 51, pp. 65-81.
- Filson, F.V., (1956). *Broken Patterns in the Gospel of Matthew*// JBL 75, pp. 227-231.
- Fowler, R., (1981). *Loaves and Fishes. The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Fowler, R. M., (1991). *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*. Minneapolis: Fortress Press.
- France, R.T., (1980). *Mark and the Teaching of Jesus* // Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospel. Vol. 1. Sheffield: University of Sheffield.
- France, R. T., (2002). *The Gospel of Mark. New International Greek Testament Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fuller, R.H., (1954). *The Mission and Achievement of Jesus*. London: SCM.
- Funk, R.W., (1973). *Looking-glass tree is for the birds : Ezekiel*

17:22-24; *Mark 4:30-32*// Interpretation 27, pp. 3-9.

Gamble, H.Y., (1995). *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*. New Heaven: Yale University Press.

Gardner, A.D., (2008). *Bad News and Good News: Comparing the Narratives of the Death of John and the Anointing of Jesus in Mark*// Encounter 69, pp. 65-73.

Garrett, S.R., (1998). *The Temptations of Jesus in Mark's Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans.

Gibson, J.B., (1986). *The Rebuke of the Disciples in Mark 8:14-21*// JSNT 27, pp. 31-47.

Glancy, J.A., (1994). *Unveiling Masculinity: The Construction of Gender in Mark 6:17-29*// BibInt 2, pp. 34-50.

Glasswell, M.E., (1985). *The Relationship Between John and Mark*// JSNT 23, pp. 99-115.

Gould, E.P., (1896). *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Mark*. Edinburgh: T&T Clark.

Goulder, M. D., (1991). *Those Outside (Mk 4:10-12)*// NT 33, pp. 289-302.

Green, J.B., (1995). *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster Press.

Grube, G.M.A., (1965). *The Greek and Roman Critics*. London: Methuen.

Guelich, R.A., (1989). *Mark 1-8:26*. Word Biblical Commentary, Vol. 34a. Dallas: Word Books.

Guelich R.A., (2003). *Евангелие от Марка*// *Иисус и Евангелия*. Словарь. ред. Грин. Дж., Макнайет С., Маршал Г., Пер. с англ. М: ББИ. pp. 191-201.

Gundry R.H., (1992). *Mark. A Commentary On His Apology For The Cross*. Grand Rapids: Eerdmans.

Hanson, J.S., Pearson, B.A., (2000). *Endangered Promises: Conflict in Mark*. Atlanta: Society Of Biblical Literature, GA.

Harnack, A., (1912). *Bible Reading in the Early Church*. London: Williams & Norgate; New York: Putnam's.

Harris, W.V., (1989). *Ancient Literacy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, MA.

Haverlock, E.A., (1986). *The Muse Learns to Write: Reflections on*

- 
- Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Heaven: Yale University Press.
- Hays, R.B., (2002). *Can the Gospel Teach us how to Read the Old Testament*// Pro Ecclesia 11, pp. 402-418.
- Hawkins, C.J., (1968). *Horae Synooticae Contributions to the Study of the Synoptic Problem*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Hawkins, D.J., (1977-1978). *The Symbolism and Structure of the Marcan Redaction*// EQ 49-50, pp. 98-110.
- Hedrick, C.W., (1983). *What Is A Gospel : Geography, Time and Narrative Structure*// RS 10, pp. 255-26.
- Hedrick, Ch.W., (1993). *Miracle Stories as Literary Compositions: The Case of Jairus's Daughter*// PRS 20, pp. 217-233.
- Heil, J.P. (1992). *Reader-Response and the Narrative Context of the Parables about Growing Seed in Mark 4:1-34*// CBQ 54, pp. 271-286.
- Hezser, C., (2001). *Jewish Literacy in Roman Palestine*. Tubingen: Mohr Siebeck.
- Hooker M.D., (1991). *The Gospel According to Saint Mark*// BNTC. Peabody, MA: Hendrickson.
- Horsley, R.A., (2001). *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel*. Louisville: Westminster/ John Knox.
- Horst, van der, P.W., (1972). *Can a Book Ends with Gar? A Note on Mark 16:8*// JTS 23, pp.121-129.
- Hurtado, L.W., (1983). *Mark. Good News Commentary*. San Francisco: Harper and Row.
- Iersel, B.M.F. van, (1995). *Concentric Structures in Mark 1:14-3:35 (4:1). With Some Observations on Method*// BibInt 3, pp. 75-98.
- Iersel, B.M.F. van, (1998). *Mark: A Reader-Response Commentary*// Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Janes, R., (2006). *Why the Daughter of Herodias Must Dance (Mark 6:14-29)*// JSNT 28, pp. 443-467.
- Janzen, J.G., (2008) *The Verb Paradidomi and the Last Judgement in Mark 4:29*// Encounter 69, pp. 25-50.
- Johnson, E.S, Jr., (1987). *Is Mark 15:39 The Key To Mark's Christology*// JSNT 31, pp. 3-22.
- Joy, C I D., (2005). *Markan Subalterns/The Crowd and Their Strategies of Resistance: A Postcolonial Critique*// BT 3, pp. 55-74.

- Juel D., (1977). *Messiah and the Temple. The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*// SBLDS 31.
- Juel, D.H., (1995). *A Master of Surprise: Mark Interpreted*. Minneapolis: Fortress Press.
- Juel, D. H., (2002). *Encountering The Sower: Mark 4:1-20*// Interpretation 56, pp. 273-283.
- Kaminouchi A. de Mingo, (2003). *But It Is Not So Among You. Echoes of Power in Mark 10:32-45*// JSNTSS 249. London: T&T Clark International.
- Kee, H.C., (1977). *Community of the New Age. Studies in Mark's Gospel*. London: SCM Press.
- Kee, H.C., (1978). *Mark's Gospel in Recent Research*// Interpretation 32, pp. 353-369.
- Keegan, T.J., (1994). *The Parable of the Sower and Mark's Jewish Leaders* // CBQ 56, pp. 501-518.
- Keenan, J.P., (1995). *The Gospel of Mark: A Mahayanna Reading*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, OR.
- Kelber W.H., (1974). *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time*. Philadelphia: Fortress Press.
- Kelber, W.H., (1979). *Mark's Story of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press.
- Kelber, W.H., (1983). *The Oral and the Written Gospel*. Philadelphia: Fortress.
- Kermode, F., (1979). *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*// The Charles Eliot Norton Lectures, 1977-1978. Cambridge: Harvard University Press.
- Kingsburry, J.D., (1989). *The Christology of Mark's Gospel*. Philadelphia: Fortress.
- Kingsbury, J. D., (1993). *The Gospel of Mark*// Interpretation 47, pp. 341-409.
- Kloppenborg, J.S., (2000). *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- Knox, W.L., (1942). *The Ending of Mark's Gospel*// HTR 35, pp. 13-23.
- Kuthirakkattel, S., (1990). *The Beginning of Jesus' Ministry According to Mark's Gospel (1:14-3,6): A Redaction Critical Study*// Analecta Biblica, Vol. 123. Rome: Pontificio Istituto Biblico.
- Lambrecht, J., (1974). *Relatives of Jesus in Mark*// NT 16, pp. 241-258.
- Lambrecht, J., (1981). *Once More Astonished: The Parables of*

- Jesus*. New York: Crossroad.
- Lane, W.L., (1974). *Commentary on the Gospel of Mark*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lane, W.L., (1978). *From Historian To Theologian: Milestones in Markan Scholarship*// RevEx 75, pp. 601-617.
- Lange N., (2000). *An Introduction to Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larsen, K. W., (2004). *The Structure of Mark's Gospel: Current Proposals*// CBR 3, pp. 140-160.
- Larsen, K. W., (2005). *A Focused Christological Reading of Mark 8:22-9:13*// Trinity Journal 26, pp. 33-46.
- Laurie, S.S., (1915). *Historical Survey of Pre-Christian Education*. New York: Longmans.
- Lightfoot, R.H., (1935). *History and Interpretation of the Gospel*. London: Hodder & Stoughton.
- Lightfoot, R.H., (1938). *Locality and Doctrine in the Gospels*. New York-London: Harper & Bros.
- Lightfoot, R.H., (1950). *The Gospel Message of St. Mark*. London: Oxford University Press.
- Linnemann, E., (1966). *Jesus of the Parables*. New York-Evanstone: Harper & Row.
- Loader W., (2001). *Jesus and the Fundamentalism of His Day*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lohmeyer, E., Elliott-Binns, L.E., (1956). *Galilean Christianity*. Chicago: Allenson.
- Lohr, Ch.H., (1961). *Oral Techniques in the Gospel of Matthew*// CBQ 23, pp. 403-435.
- Long, B.O., (1987). *Framing Repetitions in Biblical Historiography*// JBL 106, pp. 385-399.
- Lund, N.W., (1942). *Chiasmus in the New Testament*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Malbon, E.S., (1982). *Galilee and Jerusalem: History and Literature in Markan Interpretation* // CBQ 44, pp. 242-255.
- Malbon, E.S., (1984). *The Jesus of Mark and the Sea of Galilee*// JBL 103, pp. 363-377.
- Malbon, E.S., (1986). *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*. San Francisco: Harper and Row.
- Malbon, E.S., (1992). *Narrative Criticism: How Does the Story*

- Mean// Mark and Methods: New Approaches in Biblical Studies.* Minneapolis: Fortress Press.
- Malbon, E.S., (1993). *Echoes and Foreshadowings in Mark 4-8 : Reading and Rereading//* JBL 112, pp. 211-230.
- Malbon, E. S., (1993). *Text And Contexts: Interpreting The Disciples In Mark//* Semeia 62, pp. 81-102.
- Malbon, E.S., (2000). *In the Company of Jesus: Characters in Mark's Gospel.* Louisville: Westminster John Knox.
- Malbon, E.S., (2002). *Hearing Mark: A Listeners Guide.* Harrisburg: Trinity, PA.
- Man, R.E., (1984). *The Value of Chiasm for New Testament Interpretation//* BS 141, pp. 146-157.
- Mann C.S. (1986). *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary.* The Anchor Bible. Vol 27. The Anchor Bible. Doubleday: NY-London-Sydney-Auckland.
- Marcus J., (1984). *Mark 4:10-12 and Markan Epistemology//* JBL 103, pp. 557-574.
- Marcus, J., (1989). *Mark 14:61: Are You the Messiah-Son-of-God?//* NT 31, pp. 125-141.
- Marcus, J., (1992). *The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark//* JBL 11, pp. 441-462.
- Marcus, J., (1997). *Blanks and Gaps in the Markan Parable//* BibInt 5, pp. 247-262.
- Marcus J., (2002). *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary//* The Anchor Bible, Vol. 27. Knopf Doubleday Publishing Group.
- Marrou, H.I., (1955). *A History of Education in Antiquity.* New York: Sheed and Ward.
- Marxsen, W., (1969). *The Geographical Outline of Mark the Evangelist.* Nashville-New York: Abingdon.
- Matera, F.J., (1988). *The Prologues as the Interpretive Key to Mark's Gospel//* JSNT 34. pp. 3-20.
- Matera, F. J., (1993). *He Saved Others, He Cannot Save Himself: A Literary-Critical Perspective on the Markan Miracles//* Interpretation 47, pp. 15-26.
- McGee J.V., (1991). *Mark: Thru the Bible Commentary Series,* Vol.36. Thomas Nelson Publishers: Nashville-Atlanta-London-Vancouver.

- 
- McKenzie, J.L., (1965). *Dictionary of the Bible*. Milwaukee: Bruce Publishing.
- McKnight, E.V. and Malbon, E.S., (1994). *The New Literary Criticism and the New Testament*. Valley Forge: Trinity Press International, PA.
- McKnight, E.V. and Malbon, E.S., (1995). *The Bible and Culture Collective, The Postmodern Bible*. New Heaven: Yale University Press.
- McKnight, E.V., (1998). *Postmodern Use of the Bible*. Nashville: Abingdon Press.
- McNicole, A. J., (1996). *Jesus's Directions for the Future: a source and redaction-history study of the use of the eschatological traditions in Paul and in the synoptic accounts of Jesus' last eschatological discourse*// New Gospel Studies 9. Macon: Mercer University Press.
- Metzger B.M., (1994). *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Meier, J.P., (1980) *John the Baptist in Matthew's Gospel*// JBL 99, pp. 383-405.
- Meier, J.P., (2000) *The Debate on the Resurrection of the Dead: An Incident from the Ministry of the Historical Jesus?*// JSNT 77, pp. 3-24.
- Meye, R.P., (1968). *Jesus and the Twelve. Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Meye, R.P., (1971). *Mark's Special Easter Emphasis*// Christianity Today, pp. 584-586.
- Miner P.S., (1972). *The Gospel According to Mark*// LBC, Vol.17. Richmond: John Press, Virginia.
- Moloney, F.J., (2001). *Mark 6:6b-30: Mission, the Baptist, and Failure*// CBQ 63, pp. 647-663.
- Moloney, F.J., (2002). *The Gospel of Mark: A Commentary*. Hendrickson Publishers.
- Montefiore, C.G., (1968) *The Synoptic Gospels*. Vol 2. New York: KTAV Publishing House.
- Moss, C. R., (2004). *The Transfiguration: An Exercise in Markan Accommodation*// BibInt 12, pp. 69-89.
- Neiryneck, F., (1988). *Duality in Mark: Contributions to the Study*

- of the Markan Redaction*. Leuven: Leuven University Press.
- Neusner, J., (2001). *Understanding Jewish Theology: Classical Issues and Modern Perspectives*. *Classics in Judaic Studies*. Global Academic Publishing.
- Neyrey J.H., (2004). *Render to God: New Testament Understanding of the Divine*. Minneapolis: Fortress Press.
- Nickelsburg, G.W.E., (1980). *The Genre and Function of the Markan Passion Narrative*// HTR 73, pp. 153-184.
- Nineham, D.E., (1955). *The Order of Events in St. Mark Gospel – an Examination of Dr. Dodd's Hypothesis*// *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R.H. Lightfoot*, pp. 223-239.
- Nineham, D.E., (1963). *The Gospel of St Mark*// Pelican. Harmondsworth: Penguin Books.
- Ong, W.J., (1982). *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Methuen and Co Ltd.
- Parunak, H van Dyke, (1981). *Oral Typesetting: Some Uses of Biblical Structure* // *BibInt* 62, pp. 153-168.
- Parunak, H van Dyke, (1983). *Transitional Techniques in the Bible*// *JBL* 102, pp. 525-548.
- Peabody, D.B., (1987). *Mark as a Composer*. *New Gospel Studies* 1. Macon: Mercer University Press; Leuven: Peeters Press.
- Peace R., (1999). *Conversion in the New Testament: Paul and the Twelfth*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Perkins, Ph., (2002). *Mark 4:30-34*// *Interpretation* 56, pp. 311-313.
- Perrin N., (1976). *Interpretation of the Gospel of Mark*// *Interpretation* 30, pp. 115-125.
- Petersen N.R., (1978). *Literary Criticism for New Testament Critics*. Philadelphia: Fortress Press.
- Petersen N.R., (1980). *The Composition of Mark 4:1-8:26*// HTR 73, pp. 185-217.
- Petersen N.R., (1980). *When is the End Not the End? Literary Reflections on the Ending of Mark's Narrative*// *Interpretation* 34, pp. 151-166.
- Polhill, J., (1977). *Perspectives on the Miracle Stories*// *RevExp* 74, pp. 389-399.
- Pope, M.H., (1962). *Seven, Seventh, Seventy*// *IDB*, Vol. 4.
- Powell, M.A., (1990). *What is Narrative Criticism? Guides to Biblical Scholarship: New Testament*. Minneapolis: Augsburg-

- 
- Fortress Press.
- Pryke, E.J., (1978). *Redactional Style in the Markan Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Purity and Holiness: *The Heritage of Leviticus*, (2000). Ed. P.J. Schwartz. Leiden-Boston-Koln: Brill.
- Quesnell, Q., (1969). *The Mind of Mark: Interpretation and Method through Exegesis of Mark 6:52*// *Analecta Biblica* 38, pp. 224-327.
- Redlich, E.B., (1948). *St Mark's Gospel A Modern Commentary*. London: Gerald Duckworth & Co.
- Reedy, C.J., (1972). *Mark 8:31-11:10 and the Gospel Ending: A Redactional Study* // *CBQ* 34, pp. 190-201.
- Rhee, V., (1998). *Chiasm and the Concept of Faith in Hebrew 11*// *BS* 155, pp. 327-345.
- Rhoads, D., (1982). *Narrative Criticism and the Gospel of Mark*// *The Journal of the American Academy of Religion* 50, pp. 411-434.
- Rhoad, D., Michie, D., (1982). *Mark as a Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. Philadelphia: Fortress Press.
- Rhoads, D. M., (1994). *Jesus and the Syrophenician Woman in Mark : A Narrative-Critical Study*// *Journal of the American Academy of Religion* 62, pp. 343-375.
- Richardson, A., (1941). *The Miracle Stories of the Gospel*. London: SCM.
- Richardson, P., (1996). *Herod: King of Jews and Friend of Romans*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Riley, H., (1989). *The Making of Mark: An Exploration*. Macon: Mercer University Press.
- Robbins, V.K., (1973). *Dymaneis and Semeia in Mark*// *BR* 18, pp. 1-16.
- Robbins, V.K., (1984). *Jesus the Teacher. A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*. Philadelphia: Fortress Press.
- Rogers, T.J., (2004). *Shaking the Dust off the Markan Mission Discourse*// *JSNT* 27, pp. 169-192.
- Rohrbaugh, R.L., (1993). *The Social Location of the Markan Audience*// *Interpretation* 47, pp. 380-395.
- Roskam H. N., (2004). *The Purpose of the Gospel of Mark in Its Historical And Social Context*// *Supplements to Novum Testamentum*. Vol. 114. Leiden-Boston: Brill.
- Russell, D.A., Winterbottom, M., (1972). *Ancient Literary Criticism:*

- The Principal Texts in New Translation*. Oxford: Clarendon.
- Sabin, M., (1992). *Reading Mark 4 as Midrash*// JSNT 445, pp. 3-26.
- Saldarini A.J., (1988). *Pharisees, Scribes and Sadducees in the Palestinian Society*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Sanders E.P., (1985). *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress Press.
- Scaglione, A., (1972). *The Classical Theory of Compostionfrom its Origins to the Present. A Historical Survey*// University of North Carolina Studies in Comparative Literature 53, Chapel Hill: University of North Carolina.
- Schellenberg, R.S., (2009). *Kingdom As Contaminant? The Role of Repertoire in the Parables of the Mustard Seed and the Leaven*// CBQ 71, pp. 527-543.
- Schweizer, E., (1970). *The Good News Accroding to Mark*. Atlanta: John Knox Press.
- Schweizer E., (1978). *The Portrayal of the Life of the Faith in the Gospel of Mark*// Interpretation 32, pp. 387-400.
- Scott, M.P., (1985). *Chiastic Structure: A Key to the Interpretation of Mark's Gospel*// Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology 15, pp. 17-26.
- Seeley, D., (1993). *Jesus' Temple Act*// CBQ 55, pp. 263-283.
- Sellew, P., (1989). *Composition of Didactic Scenes in Mark's Gospel*// JBL 108, pp. 613-634.
- Shephard, T., (1993). *Markan Sandwich Stories. Narration, Definition and Function*// SDD, Vol 18. Berrien Springs: Andrews University Press.
- Sleeman, M., (2007). *Mark, The Temple And Space: A Geographer's Response*// BibInt 15, pp. 338-349.
- Smith, A., (2006). *Tyranny Exposed: Mark's Typological Characterization of Herod Antipas (Mark 6:14-29)*// BibInt 14, pp. 259-293.
- Smith, S.H., (1989). *The Literary Structure of Mark 11:1-12:40*// NT 31, pp. 104-124.
- Smith, S.H., (1995). *A Divine Tragedy: Some Observations On The Dramatic Structure of Mark's Gospel*// NT 37, pp. 209- 231.
- Source Book of the History of Education for the Greek and Roman Period* (1901). Ed. P. Monroe. New York-London: Macmillan.
- Stein, R. H., (1971). *The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History*// NT 13, pp. 181-198.

- 
- Stein, R.H., (2003). *Тайная Вечеря*// Иисус и Евангелия. Словарь. ред. Грин. Дж., Макнайет С., Маршал Г., Пер. с англ. М: ББИ. pp. 658-663.
- Stein, R. H., (2008). *Mark Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Sternberg, M., (1985). *The Poetics of Biblical Narrative Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- Strecker, G., (1968). *Passion and Resurrection: Predictions in Mark's Gospel* // Interpretation 22, pp. 421-442.
- Suleiman, S.R., (1980). *Introduction Varieties of Audience-Oriented Criticism* // The Reader in the Text Essays on Audience and Interpretation. Ed. S.R. Suleiman, I. Crosman. Princeton: Princeton University Press.
- Swete, H.B., (1898). *The Gospel According to St. Mark*. Macmillan New Testament Commentaries. London: Macmillan.
- Swete H.B., (1913). *Commentary on Mark: the Greek Text with Introduction, Notes and Indexes*. London: Macmillan.
- Tannehill, R.C., (1979). *The Gospel of Mark as Narrative Christology*// Semeia 16, pp. 57-95.
- Taylor, V., (1952). *The Gospel According to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*. London: Macmillan & Co.
- Taylor, V., (1966). *The Gospel According to St. Mark*. London: Macmillan.
- Telford, W.R., (1980). *The Barren Temple and the Withered Tree: A Reduction-Critical Analysis of the Cursing of the Fig Tree an Mark's Gospel and Its Relation to the Cleansing of the Temple*// JSOT(SS) 1; Sheffield: JSOT Press.
- Telford, W., (1995). *The Interspretation of Mark: Studies in New Testament Interpretation*. Edinburgh: T&T Clark.
- Theissen, G., (1991). *The Gospel in Social Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Minneapolis: Fortress Press.
- Thomas, J.C., (1983). *A reconsideration of the Ending of Mark*// JETS, pp. 407-419.
- Time and Space in Biblical (Hi)story Telling: The Grand Chronology (1990)*// The Bible and the Text The Bible and Literary

- Theory. Ed. R. Schwartz. Oxford: Blackwell.
- Tolbert, M.A., (1947). *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective*. Fortress Press.
- Tomasino A.J., (2003). *Judaism Before Jesus. The Events and Ideas That Shaped The New Testament World*. Downers Grove: Intervarsity Press.
- Trench, R.C., (1870). *Notes on the Miracles of Our Lord*. New York: D. Appleton and Company.
- Trompf, G.W., (1972). *The First Resurrection Appearance and the Ending of Mark's Gospel*// NTS 18, pp. 308-330.
- Twelffree G.H., (1999). *Jesus the Miracle Worker: A Historical Theological Study*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Twelftree, G.H., (2003). *Тайная Вечеря*// Иисус и Евангелия. Словарь. ред. Грин. Дж., Макнайет С., Маршал Г., Пер. с англ. М: ББИ, pp. 579-583.
- Vaage, L.E., (2009). *An Other Home: Discipleship in Mark as Domestic Ascetism*// CBQ 71, pp. 741-761.
- VanderKam J.C., (2000). *An Introduction to Early Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wahlen, C.L., (2007). *The Temple in Mark And Contested Authority*// BibInt 15, pp. 248-267.
- Wansbrough, H., (1972). *Mark 3:21 – Was Jesus Out of His Mind*// NTS 18, pp. 233-235.
- Watts, R.E., (2000). *Isaiah's New Exodus in Mark*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Weeden T., (1971). *Mark: Tradition in Conflict*. Philadelphia: Fortress.
- Wefald, E.K., (1995). *The Separate Gentile Mission in Mark: A Narrative Explanation of Markan Geography, the Two Feeding Accounts and Exorcisms*// JSNT 60, pp. 3-26.
- Welch, J.W., (1981). *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis*. Hildesheim: Gerstenberg.
- Wendland, E.R., (1995). *The Discourse Analysis of Hebrew Prophetic Literature: Determining the Larger Textual Units of Hosea and Joel*. Mellen Biblical Press Series, Vol. 40. Lewiston: Mellen Biblical Press.
- Wenham, D., (1974). *The Meaning of Mark 3:21*// NTS 21, pp. 295-300.
- West, G.O., (1995). *Constructing Critical and Contextual Reading with Ordinary Readers: Mark 5:21-6:21*// Journal of

- 
- Theology for Southern Africa 92, pp. 60-69.
- White, J.L., (1972). *The Form and Structure of the Official Petition: A study in Greek Epistolography*. Montana: University of Montana Press.
- Wilkins, A.S., (1905). *Roman Education*. Harvard: University Press.
- Williams, J.F., (1996). *Discipleship and Minor Characters in Mark's Gospel* // BS 153, pp. 332-343.
- Williams, J.F., (1999). *Literary Approaches to the End of Mark's Gospel* // JETS 42, pp. 21-35.
- Williams, J.F., (2006). *Does Mark's Gospel have an Outline?* // JETS 49, pp. 505-525.
- Wink, W., (1968). *John the Baptist in the Gospel Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Witherington, B. III, (2001). *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*: Eerdmans.
- Wrede, W., (1971). *The Messianic Secret*. Greenwood: Attic Press.
- Wright, G.A., (1985). *Markan Intercalations: A Study in the Plot of the Gospel*. Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

## Приложение 1

## Хиазм с интеркаляциями

А

Б

В

1 Интеркаляция	ВА
	ВБ
	ВА1

Г

Д

Г1

В1

Б1

2 Интеркаляция	В1А
	В1Б
	В1А1

А1

## Приложение 2

4:35-41 пересечение на лодках

5:1-20 – отвержение Христа жителями страны Гадаринской

5:21-43 – исцеления двух женщин

6:1-6 – отвержение Христа в родном отечестве

6:7-13 – миссия 12-ти

6:14-29 – смерть Иоанна Крестителя

6:30-34 – возвращение 12-ти

6:35-44 массовое насыщение

6:45-52 второе пересечение на лодках

6:53-56 – исцеления в земле Геннисаретской

7:1-23 – аннулирование закона о ритуальной нечистоте

7:24-37 – исцеление в Тире и Сидоне

8:1-9 второе массовое насыщение

8:10-21 третье пересечение на лодках

## Приложение 3

<p><b>Повествование Марка</b></p> <p>11:1-10 въезд Христа в Иерусалим 11:11 Иисус, вошел в Храм, осмотрел его и ушел в Вифанию</p>	<p><b>Повествование Матфея</b></p> <p>День первый 21:1-11 въезд Христа в Иерусалим 21:12-13 очищение Храма 21:14-17 Иисус исцеляет больных, уходит в Вифанию</p>	<p><b>Повествование Луки</b></p> <p>19:28-44 въезд Христа в Иерусалим 19:45-48 очищение Храма</p>
<p>11:12-14 Иисус произносит проклятие над смоковницей 11:15-19 очищение Храма</p> <p>11:20-21 на следующее утро ученики увидели, что смоковница засохла 11:22-25 (26) учение Христа о вере, молитве и прощении 11:27 и пришли опять в Иерусалим в Храм</p> <p>1) 11:28-12:12 – вопрос первосвященников и книжников и старейшин о власти Иисуса (их реакция на слова Христа: старались схватить, затем послали фариссеев и иродиян) 2) 12:13-17 – вопрос фарисеев и иродиян о подати кесарю (их реакция – дивились Ему) 3) 12:18-27 – вопрос саддукеев о воскресении (нет реакции) 4) 12:28-34 – вопрос книжника о заповедях (реакция – никто уже не смел спрашивать Его) 5) 12:35-40 – Иисус продолжал учить народ в Храме (реакция – и весь народ слушал Его с улаждением) 6) 12:41-44 – Иисус напротив храмовой сокровищницы и</p>	<p>День второй 21:18-20 Иисус проклинает смоковницу 21:21-22 учение Христа о вере и молитве (у Матфея отсутствует учение о прощении)</p> <p>День третий</p>	

## ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ



### **Костин Борис Сергеевич**

родился 12 мая 1973 года в городе Баку.

В 1996 году закончил Азербайджанскую Государственную Нефтяную Академию по специальности инженер-электромеханик. В 2004 году получил степень Бакалавра Богословия, а в 2011 степень Магистра Богословия в Санкт-Петербургском Христианском Университете.

С 2007 года преподает в СПбХУ Библейскую Герменевтику, Экзегетику

Нового Завета и другие дисциплины, связанные с изучением Нового Завета.

Основной областью исследований является богословие Нового Завета и иудаизм эпохи Второго Храма. В настоящий момент является пастором одной из поместных евангельских общин Санкт-Петербурга.



### **Тарасенко Надежда Валерьевна**

родилась 28 сентября 1980 года.

В 2002 году закончила Глазовский государственный педагогический институт им. В.Г. Короленко по специальности филология. В 2006 году получила степень Бакалавра Богословия в Санкт-Петербургском Христианском Университете. В 2012 году получила степень Магистра Богословия в этом же университете.

С 2009 года преподает в СПбХУ экзегетику Нового Завета, теологический

английский язык и другие библейские дисциплины. Основной областью исследований является богословие Нового Завета, методы и различные подходы в изучении Евангелий.



**Собственный учебный и гостиничный комплекс**



**С.ПЕТЕРБУРГ**  
Нарвский пр. 13 б  
+7 (812) 747-25-47

Главной задачей программы является приобретение знаний и навыков в исследовании Библии, включая древнегреческий и древнееврейский языки, историческое и систематическое богословие. Кроме того, программа включает вводные курсы в разные практические дисциплины: служение пастора, миссионера и педагога.

Квалификация выпускника – бакалавр богословия.

**Форма обучения – очная.**

**Срок освоения программы - 4 года.**

По окончании программы бакалавр богословия студенты имеют возможность продолжить образование в магистратуре по направлениям «библейстика», «теоретическое или систематическое богословие», «история Церкви», «практическое богословие».



**ПОСТУПИТЬ**

**ВОСПОЛЬЗУЙТЕСЬ УНИКАЛЬНОЙ ВОЗМОЖНОСТЬЮ ОБУЧЕНИЯ НА ОЧНОЙ ПРОГРАММЕ**

Санкт-Петербургский Христианский Университет осуществляет обучение в различных формах (очная, заочная, вечерняя, кратковременные курсы) по следующим специальностям: Магистр Богословия (Библейстика и История Христианства) Магистр Служения, Магистр Лидерства и Управления, Бакалавр Богословия, Бакалавр Христианской Педагогике, Бакалавр Молодежно-Пасторского Служения, Бакалавр Христианского Служения, Бакалавр Христианского Душепопечения и Психологического Консультирования и другие