

ЛИТЕРАТУРА ВТОРОГО ХРАМА

ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ 7, 3: ARGUMENTUM EX SILENTIO В КОНТЕКСТЕ РАННЕЙ ИУДЕЙСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ

Евгений Юрьевич Колодный

магистр теологии

аспирант Санкт-Петербургской духовной академии

191167, Санкт-Петербург, набережная Обводного канала, д. 17

e.kolodnyy@gmail.com

Для цитирования: Колодный Е. Ю. Послание к Евреям 7, 3: argumentum ex silentio в контексте ранней иудейской экзегезы // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 92–110. DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.004

Аннотация

УДК 27-277.2

Данная статья посвящена рассмотрению экзегетического приёма, называемого argumentum ex silentio. Его суть состоит в том, что экзегет выводит dictum (утверждение о библейском отрывке), основываясь на «молчании» библейского текста о каком-либо лице, событии или явлении. В Послании к Евреям (7, 3) этот приём является одним из ключевых звеньев в доказательстве превосходства мессианского священства Иисуса Христа над священством левитов, однако для читателя, не знакомого с тогдашней герменевтической практикой, логика этого аргумента может оставаться не вполне прозрачной и требует специального рассмотрения. Для прояснения этого аспекта в статье предпринимается анализ особенностей применения данного метода в некоторых ранних иудейских экзегетических произведениях: в Мидраше «Берешит Рабба», Таргуме Псевдо-Йонатана, трактате Филона Александрийского «О бегстве и обретении» и Мидраше «Танхума». Примеры из иудейской литературы создают фон, в контексте которого рассматриваются особенности применения аргумента от молчания в Евр. 7, 3.

Ключевые слова: argumentum ex silentio, герменевтика, Послание к Евреям, Ветхий Завет, мидраш, таргум, Филон Александрийский.

Heb. 7, 3: Argumentum ex silentio in the Light of Early Jewish Exegesis

Eugene Y. Kolodniy

MA in Theology

PhD student of Saint-Petersburg Theological Academy

17, Naberezhnaya Obvodnogo Kanala, Saint-Petersburg 191167, Russia

e.kolodniy@gmail.com

For citation: Kolodniy, Eugene Y. "Heb. 7, 3: Argumentum ex silentio in the Light of Early Jewish Exegesis". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (12), 2021, pp. 92–110 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.004

Abstract. The present article is dedicated to the exegetical argument based on silence or «argumentum ex silentio». In early Judaic hermeneutics a silence of the Scripture was regarded as the basis for a statement that a thing had never happened if it wasn't mentioned. This method plays an important role in Hebrews argument on the superiority of Jesus's priesthood over that of Levitical. At the same time, it isn't quite clear for those who aren't aware of early Judaic hermeneutics and needs a special consideration. In the following article I analyze some early Judaic exegetical texts (Midrash «Genesis Rabba», Targum Pseudo-Jonathan, Philo's tract «On Flight and Finding» and Midrash «Tanchuma») using the argument based on silence in order to make a context of Heb. 7, 3 clearer. Thereafter the features of the argument of Heb. 7, 3 are examined in the light of rabbinical texts and Philo of Alexandria.

Keywords: argumentum ex silentio, hermeneutics, Hebrews, Old Testament, midrash, targum, Philo of Alexandria.

Седьмая глава Послания к Евреям посвящена доказательству превосходства священства по чину Мелхиседека над левитским. Один из существенных недостатков последнего заключался в том, что смерть мешала первосвященникам из колена Левия *пребывать* (παράμενειν (Евр. 7, 23)), в то время как священство Иисуса — непреходящее, поскольку Он *пребывает* вовек (διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα (Евр. 7, 24)). Библейским основанием для утверждения вечности священства Иисуса служит Пс. 109, 4. Чтобы раскрыть смысл этого стиха, апостол обращается к краткому повествованию о Мелхиседеке (Быт. 14, 17–20), из которого выводит следующее:

ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος,
μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζῶντος τέλος ἔχων,
ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ
μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές¹.

Ни один из атрибутов, приписанных здесь Мелхиседеку, не упоминается в самом отрывке из Книги Бытия, где описана лишь его быстрая встреча с Авраамом (Быт. 14, 17–20). В связи с этим возникает вопрос: каким образом автор Послания приходит к такому выводу? Здесь можно предложить два варианта ответа: а) вывод является плодом собственной экзегезы автора; б) вывод является аллюзией на внебиблейское предание о Мелхиседеке, в котором ему приписываются эти черты. Оба варианта заслуживают отдельного рассмотрения. Нижеследующая статья будет посвящена анализу первого подхода.

Среди исследователей широко распространена точка зрения², согласно которой вывод Евр. 7, 3 основан на экзегетическом приёме,

1 Евр. 7, 3: ...без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда.

2 См.: Никанор (Каменский), архиеп. Экзегетико-критическое исследование Послания святого апостола Павла к Евреям. Казань, 1903. С. 103; Attridge H. W. A Commentary on the Epistle to the Hebrews. Philadelphia, 1989. P. 190; Kobelski P. J. Melchizedek and Melchiresa. Washington, 1981. P. 115; Trentham C. A. The Broadman Bible Commentary. Vol. 12. Hebrews. Nashville, 1972. P. 52; Fitzmyer J. A. 'Now This Melchizedek' // Essays of the Semitic Background of the New Testament. Missoula, 1974. P. 235–236; Lane W. L. Word Biblical Commentary. Vol. 47a. Hebrews 1–8. Dallas, 2002. P. 166, 168; Ellingworth P. The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids, 1993. P. 351; DeSilva D. Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews. Michigan, 2000. P. 266; Mason E. F. 'You Are a Priest Forever'. Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews. Leiden, 2008. P. 29. Иной взгляд на проблему: Jonge M., de Woude A. S., van der. 11QMelchizedek and New Testament Studies // New Testament Studies. 1966. Vol. 12 (4). P. 320–321.

называемом «вывод из умолчания»³. То есть утверждение о том, что у Мелхиседека нет ни отца, ни матери, ни начала, ни конца дней делается в силу того, что об этом не сказано в Пятикнижии. Анализ источников показывает, что данный приём был распространён среди иудейских экзегетов конца периода Второго Храма, а также нашёл отражение в раввинистических текстах эпохи создания Мишны и Талмуда.

На параллели в применении рассматриваемого приёма между Посланием и трудами Филона Александрийского ещё в середине XIX в. указывал Ф. Делич⁴. Некоторые примеры пересечения с раввинистической литературой в 20-е годы прошлого века выявили Г. Штрак и П. Биллербек⁵. Однако последующие исследователи, комментируя седьмую главу Послания, ограничиваются лишь указанием на использование *argumentum ex silentio*, ссылками на Штрака — Биллербека и на фрагменты Филона⁶, не анализируя особенностей того, как этот приём реализуется в Евр. 7, 3 и в иудейской экзегетической литературе. Далее мы предпримем попытку частично восполнить этот пробел.

В раввинистической литературе имеется ряд примеров, когда умолчание о смерти может рассматриваться как основание для утверждения о бессмертии библейского персонажа, то есть об отсутствии конца дней (см. Евр. 7, 3). Так, в мидраше «Берешит Рабба»⁷ обсуждается вопрос о смерти Ханоха (Еноха).

«Еретики (עֲרֵיקִים)⁸ спрашивали рабби Абафу⁹, сказали ему: “Мы не находим смерти Ханоха”¹⁰. Сказал он им: “Почему?” Сказали они ему: “Сказано здесь о взятии (הִקָּחָהוּ), и сказано об Элияфу (Илии. — Е. К.) о взятии (см. 4 Цар. 2, 2–5)”. Сказал он им: “Если вы толкуете (דִּוְרָשִׁית) «взятие» — сказано здесь «взятие»

3 В литературе встречаются следующие наименования: *argument from/based on silence*, *das Schweigen der Schrift*, *argumentum ex silentio*.

4 Delitzsch F. *Commentar zum Briefe an die Hebräer*. Leipzig, 1857. S. 270.

5 Strack H. L., Billerbeck P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. München, 1926. Bd. 3. S. 694.

6 См. сноску 2.

7 Часть обширного сборника толкований «Мидраш Рабба». Его окончательную редакцию относят примерно к первой половине V в. Текст, однако, содержит цитаты палестинских таннаев и амораев, т. е. иудейских учителей, живших во II–III вв. по Р. Х.

8 Наименование עֲרֵיקִים происходит от имени Эпикура. В данном случае, вероятно, имеются в виду христиане.

9 Рабби Абафу (אבאָ) — палестинский аморай третьего поколения, учивший в Кесарии на рубеже III–IV вв.

10 Они утверждают, что он бессмертен, поскольку в Торе не сказано о Енохе: *и умер*, как говорится о большинстве библейских героев.

и сказано у Иезекииля: *Вот, Я забираю (קָחָהּ) у тебя усладу... (Иез. 24, 16)*". Сказал рабби Танхума: "Прекрасно он им ответил".

Матрона (מַטְרוֹנָה)¹¹ спросила рабби Йосе¹²: "Мы не находим смерти Ханоха". Сказал он ей: "Если бы было сказано: *И ходил Ханох пред Богом* (Быт. 5, 24) и замолчало (דָּמָה) бы [Писание], я бы сказал по словам твоим; когда же говорится: *и не стало его* (Быт. 5, 24) — нет его в этом мире, *ибо Бог взял его* (Берешит Рабба 25, 1)"¹³.

Слова оппонентов рабби Абаѓу: «Мы не находим смерти Еноха» — означают, что, по их мнению, Ханох не умер, ибо в Торе говорится только, что *Бог взял (קָחָהּ) его* (Быт. 24, 5), но ничего не сказано о его смерти. Данное утверждение основано на *argumentum ex silentio*. Однако очевидно, что как для этих «эпикурейцев», так и для рабби Абаѓу одного «молчания» недостаточно для того, чтобы прийти к выводу о бессмертии Ханоха, поэтому они обращаются к герменевтическому приёму *gezera shava* (вербальной аналогии). Противники рабби апеллируют к тому, что при описании взятия (קָחָהּ) пророка Элияѓу на небо используется тот же глагол קָחָהּ, «брать». Лексическое соответствие рассматривается в качестве герменевтического ключа, позволяющего истолковать Быт. 5, 24 как взятие Ханоха живым на небо: поскольку Элияѓу точно не умирал (в этом уверены обе стороны), а описания взятия Элияѓу и Ханоха тождественны, то, следовательно, и последний тоже не умер. Однако рабби Абаѓу не принимает этого аргумента, ибо в пророчестве Иезекииля о разрушении Иерусалима (см. Иез. 24, 16) также используется глагол קָחָהּ, «брать», который в данном контексте сложно интерпретировать как вознесение.

Обратимся ко второй части данного мидраша. Тезис матроны полностью совпадает с утверждением «еретиков», споривших с рабби Абаѓу, однако она ограничивается аргументом от молчания. Рабби Йосе объясняет, что сделанный ею вывод не годится, поскольку Тора не только «молчит» о смерти Ханоха, но и указывает, что его не стало (см. Быт. 5, 24). Последние слова он истолковывает как указание на смерть, а не на вознесение. Для него «взятие» — метафора смерти. Следовательно, по мнению рабби, и аргумент от молчания здесь неприменим.

Этот небольшой фрагмент позволяет определить следующие характеристики *argumentum ex silentio*:

- 11 «Матрона» здесь может быть как римским титулом, так и личным именем собеседницы.
- 12 Рабби Йосе бен Халафта (רַבִּי יוֹסֵף בֶּן הָלֶלְפָּה) — палестинский танай четвёртого поколения, ученик рабби Акивы, учивший во II в. по Р.Х.
- 13 Цитата приводится по изданию: Мидраш раба. Берешит Раба. М., 2012. Т. 1. С. 364–365.

- 1) «молчание» Торы о смерти библейского персонажа может интерпретироваться как его бессмертие;
- 2) при этом «молчание» не всегда является достаточным основанием для построения доказательства ex silentio, требуя обращения к другим экзегетическим приёмам, в частности к *гезера шава*;
- 3) нет строгого алгоритма применения доказательства ex silentio: на основании одного и того же фрагмента экзегеты приходят к разным выводам.

Последний пункт можно проиллюстрировать примером из самой раввинистической традиции, где встречается диаметрально противоположная интерпретация «взятия» Ханоха. В Таргуме Псевдо-Йонатана¹⁴ на Быт. 5, 24 читаем:

«И служил Ханох в правде перед Господом; и вот, не стало его среди живущих на земле (ליתיה עם דיירי ארעא), ибо он был взят (איתניח) и возшёл на твердь (לרקיע) через Слово перед Господом, и был назван именем Метатрон, Книжник Великий»¹⁵.

Если для рабби Йосе слова: «и не стало его, ибо Бог взял его» (Быт. 5, 24) — метафора смерти, то таргумист понимает слова буквально, как перемещение Ханоха с земли на Небо: «Его не стало на земле, так как он был взят, то есть возшёл на твердь (לרקיע)». Дискуссия, изложенная в Берешит Рабба 25, 1, позволяет считать, что именно argumentum ex silentio мог породить агаду, представленную в таргуме. То есть Псевдо-Йонатан мог рассуждать так же, как и оппоненты рабби Абагу и рабби Йосе, а именно, что умолчание о смерти является указанием на бессмертие Ханоха.

Вышеизложенное позволяет сделать важный вывод: поскольку на основании одного и того же фрагмента Писания одни экзегеты считают возможным применение вывода из умолчания, а другие нет, то должно быть нечто, оказывающее влияние на их выбор. Представляется, что это — отношение конкретного толкователя к библейскому персонажу.

14 Далее — Тй I.

15 Перевод этого и последующих фрагментов Тй I выполнен нами по изданию: Targum Pseudo-Jonathan of Pentateuch: Text and Concordance / ed. E. Clarke et al. New York, 1984. При цитировании таргумов мы используем официальный текст, опубликованный в электронном формате (без страниц) проектом Comprehensive Aramaic Lexicon: Targum Pseudo-Jonathan of Pentateuch: Text and Concordance / ed. E. Clarke et al. New York, 1984. URL: http://www.http://cal.huc.edu/get_a_chapter.php?file=81001&sub=105&cset=H.

Очевидно, что таргумист принадлежал к традиции, считавшей Ханоча праведником. В свою очередь рабби Абагу и рабби Йосе относились к течению, для которого было характерно критическое отношение к его фигуре¹⁶.

То, что определяющим является именно отношение, а не само «молчание», видно из следующего мидраша, представляющего собой толкование на слова, сказанные отроку Авраама в ответ на его просьбу отпустить с ним Ривку (Ревекку):

«Но брат её и мать её сказали: пусть побудет с нами девица... (Быт. 24, 55).

А где же был в это время Бетуэль (Вафуил. — Е. К.)? Хотел он задержать (отъезд Ривки) и был поражён (той же) ночью. Об этом написано: ...от нечестия же своего нечестивый падёт (Притч. 11, 5) — это Бетуэль, который хотел задержать (отъезд Ривки) и был поражён той же ночью» (Берешит Рабба 60, 12)¹⁷.

Мидраш пытается объяснить исчезновение Бетуэля из повествования. Он, приняв участие в делах, связанных с браком дочери накануне (см. Быт. 24, 50), совершенно не упоминается в описании событий утра следующего дня — с рабом Авраама говорят только её мать и брат (см. Быт. 24, 55). Это становится основанием для вывода о внезапной кончине и для агадического объяснения, что смерть явилась наказанием за попытку воспрепятствовать браку дочери.

При этом сам текст Бытия ничего не говорит ни о праведности, ни о нечестии Бетуэля. Если бы вывод из умолчания использовался здесь изолированно и строго, то необходимо было бы вслед за собеседницей рабби Йосе сказать: мы не находим смерти Бетуэля. Однако мидрашист приходит к противоположному заключению, ибо выводу из умолчания предшествует экзегетическая традиция¹⁸, согласно которой Бетуэль был грешником¹⁹.

Здесь мидраш снова приоткрывает завесу, позволяя понять, как мог рассуждать таргумист, толкуя библейский текст:

16 Ср.: «Сказал рабби Хама, сын рабби Гошай: [Ханох] записан не в книгу праведников, но в книгу злодеев» (Берешит Рабба 25, 1). Мидраш раба. Берешит Раба. М., 2012. Т. 1. С. 363.

17 Цитата приводится по изданию: Мидраш раба. Берешит Раба. М., 2014. Т. 2. С. 117–118.

18 И именно она позволяет мидрашисту связать толкуемый отрывок с Притч. 11, 5.

19 Она находит отражение в следующем: Вавилонский Талмуд (Йевамот 64а) именует его «нечестивцем» (רשע), а мидраши (Берешит Рабба 63, 4; Вайикра Рабба 23, 1; Шир га-Ширим Рабба 2, 2) — «обманщиком» (חזף) наряду с Лаваном и всеми людьми «того места», т. е. Падан-Арама.

«Но пока они говорили вечером, Бетуэль вкусил от того кушанья; и утром они обнаружили, что он мёртв. И поэтому брат с матерью сказали: пусть побудет с нами девица дни одного года или десять месяцев, а затем пойдёт»²⁰.

Придя к выводу о смерти Бетуэля через *argumentum ex silentio*, таргумист объясняет причины его внезапного «исчезновения» агадически: оказывается, Лаван задумал отравить Елиезера²¹, но по ошибке пищу с ядом съел Бетуэль, что и стало причиной его смерти. Отправным пунктом для создания агады, как и в случае с Ханохом, является «молчание» Торы. Данный пример позволяет предположить, что *argumentum ex silentio* мог использоваться экзегетами, по крайней мере, за сто лет до Р. Х.²²

Итак, можно сделать промежуточный вывод, что *argumentum ex silentio* не является самостоятельным экзегетическим инструментом, но нуждается в предшествующем звене в виде традиции.

Из приведённых выше примеров видно, что иудейские экзегеты не были склонны считать бессмертными тех, кто, по их мнению, был нечестивцем. Однако и для них делались исключения, если Писание давало для этого основания. Обратимся к фрагменту из трактата Филона Александрийского «О бегстве и обретении».

«60. ...но Каин, этот окаянный [человек] и братоубийца, нигде в Законе не упоминается как умерший. И о нём есть такой оракул: *Положил Господь Бог Кайну знамение, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его* (Быт. 4, 15).

61. Почему так [сказано]? Потому что, как я думаю, нечестие (ἀσέβεια) — это неиссякающее зло, которое вспыхнуло и не может быть угашено, как и в поэтическом [изречении] говорится о зле: “не смертное зло, а бессмертное [Сцилла]”²³. Бессмертно-то оно в нашей [земной] жизни, а по сравнению с жизнью в Боге, оно безжизненно и мертво и “должно быть выброшено скорее, чем навоз”²⁴, — как сказал некто.

20 Тй I на Быт. 24, 55.

21 Тй I на Быт. 24, 33.

22 Ранняя граница датировки Тй I относится к концу II в. до Р. Х. В то же время он содержит слои, относящиеся к VII–VIII в. (см.: Лявданский А. К. Библия. IV. Переводы // ПЭ. М., 2002. Т. 5. С. 122). Однако в пользу того, что наш фрагмент вполне может относиться к ранней эпохе, свидетельствует упоминание о смерти Вафуила у Иосифа Флавия (*Flavius Iosephus*. *Antiquitates Judaicae* I, 16, 2. Рус. пер.: *Иосиф Флавий. Иудейские древности* / пер. Г. Генкеля. М., 2002. Т. 2. С. 65).

23 *Homerus*. *Odyssea* XII, 118. Рус. пер.: Гомер. Одиссея / пер. В. В. Вересаева. М., 1953. С. 143.

24 Здесь Филон цитирует Гераклита: Νέκυες γάρ κοτρίων ἐκβλήτοτεροι («Трупы следует выбрасывать скорее, чем навоз») (*Heraclitus*. *De natura* В 96. Рус. пер.: Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб., 2014. С. 216).

62....зло остаётся здесь, как можно дальше от Божественного хора, скитаясь по жизни и не имея возможности, умерев, покинуть человеческий род.

63. Это самое и некий славный муж из тех, кто дивен своею мудростью, прекрасно выразил в “Теэтете”, говоря: “Но зло неистребимо, ибо непременно всегда должно быть что-то противоположное добру...”²⁵. Итак, естественно, что Каин, будучи символом порока (τὸ κακίας σύμβολον), не умрёт, поскольку порок необходимо должен жить в этом смертном роде среди людей»²⁶.

Итак, Пятикнижие говорит только, что *Господь положил Каину знамение* (Быт. 4, 15), чтобы его не убили, но ни о смерти, ни о бессмертии далее не сообщается. Именно это становится отправной точкой для построения толкования. Умолчание о смерти Каина рассматривается как иносказание, намёк²⁷ Писания на то, что зло — неизменный спутник человека в его земной жизни. Он как будто выводит эту истину из Закона. О том же самом в поэтической форме говорит Гомер, используя образ неумирающей Сциллы, а в философской — Платон.

Но, по всей видимости, рассуждение Филона шло в обратной последовательности: соглашаясь с идеей Платона о неистребимости зла, он находит ей подтверждение в Писании. В отличие от упомянутых выше палестинских экзегетов Филона не интересует судьба Каина, он — только символ, а молчание о его смерти — лишь зацепка, которая нужна для того, чтобы показать, что Платон говорил о том же, что и Моисей. Его внимание сосредоточено не на Каине как таковом, а на той черте его образа (неуничтожимости), которая позволяет ему через аллгорию подтвердить изначальную мысль о том, что зло неистребимо. Таким образом, у Филона *argumentum ex silentio* также является вспомогательным инструментом, позволяющим подтвердить уже имеющуюся идею.

Из представленного выше видно, что аргумент от молчания использовался экзегетами для доказательства или опровержения факта смерти библейских персонажей. В мидрашах *argumentum ex silentio* применяется также и для решения вопроса о том, в какой момент библейской

25 Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. М., 1993. Т. 2. С. 232.

26 Перевод этого фрагмента с древнегреческого выполнен нами по изданию: *Philo Alexandrinus. De fuga et inventione* 60–63 // *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berolini, 1898. Vol. 3. P. 123–124.

27 Ср. параллельный текст Филона о Каине: «... нигде в законодательстве Моисей не объявил о смерти Каина, намекая (αἰνιττόμενος), что неразумие — бессмертное зло» (*Philo Alexandrinus. Quod deterius potiori insidari soleat* 177–178. Рус. пер.: *Филон Александрийский. О том, что худшее склонно нападать на лучшее* / пер. с др.-греч. и примеч. И. А. Макарова // *Вестник древней истории*. 1999. № 2. С. 252).

истории возникло то или иное явление. При этом «молчание» о нём становится доводом в пользу того, что до определённого момента оно не существовало. Рассмотрим следующий фрагмент из Берешит Рабба²⁸:

«Сказал рабби Йехуда бар Симон²⁹: “Авраѓам востребовал старости (זקנה). (Так) сказал он перед Ним: Владыка миров, [когда] человек и сын его приходят в некое место, то никто не знает, кого [из них прежде] почитать. Если ты увенчаешь одного старостью, то люди узнают, кого почитать. Сказал ему Святой, благословен Он: Жизнью твоей [клянусь], доброе дело ты потребовал, и с тебя оно начнётся. От начала Книги и до сих пор не было написано «старость»³⁰; когда же появился праотец наш Авраѓам, то (Он) дал ему старость (זקנה). (Ибо написано): *и Авраѓам состарился (זקן), пришёл в лета преклонные* (Быт. 24, 1)”» (Берешит Рабба 65, 9)³¹.

Мидраш в агадической форме объясняет, как появилась и для чего существует старость (זקנה). Этого явления не было³² в мире до тех пор, пока Всевышний не даровал его Авраѓаму в ответ на молитву. Основанием для такого умозаключения служит то, что до Быт. 24, 1 старость не упоминается³³. Из рассуждения мидрашиста следует, что первое упоминание того или иного феномена в Торе описывает первый момент его появления в человеческой истории. Явление не существует в мире, пока Тора «молчит»³⁴, но как только молчание прерывается, оно возникает. Если неупоминание Бетуэля и Ханوخа в дальнейшем повествовании

28 Аналогичные рассказы содержатся также в Вавилонском Талмуде: см. Бава Меция 87а; Санхедрин 107b.

29 Р. Йехуда бар Симон (он же бен Пази), аморай четвёртого поколения (310–340/50 гг. н. э.), учивший в палестинском г. Лодде (*Rosenfeld B. Torah Centers and Rabbinic Activity in Palistine 70–400 C. E. Leiden, 2010. P. 52, 95, 302*).

30 מִתְחַלֵּת הַסֵּפֶר נֶעַד בְּאֵן אֵין כְּתִיב זְקֵנָה

31 Фрагмент с небольшими корректировками цитируется по: Мидраш раба. Берешит Раба. Т. 2. С. 197. Мидраш продолжается просьбой Ицхака об очистительных страданиях, Яакова — о предсмертной болезни. Так же, как и Авраѓам, они являются первыми людьми в истории, кто испытал это на себе.

32 Талмуд говорит прямо: זְקֵנָה לֹא הָיָה זְקֵנָה («до Авраама не было старости») (Бава Меция 87а; Санхедрин 107b).

33 В действительности некоторые производные от корня זקן встречаются в Книге Бытия и до рассматриваемого стиха (см. Быт. 18, 11.12.13; 19, 4.31), однако там речь идёт о старости как о возрасте, в то время Мидраш и Талмуд ведут речь о старости как о внешних признаках, отличающих старых людей от молодых.

34 Штрак и Биллербек (*Strack H. L., Billerbeck P. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. München, 1926. Bd. 3. S. 694.*) называли этот принцип «Quod non in Thora non in mundo».

служило для мидрашистов основанием для вывода, что их «не стало», то здесь происходит нечто противоположное: старости не было, поскольку в предшествующем повествовании о ней не говорилось.

В рассматриваемом примере *argumentum ex silentio* используетсЯ без привлечения дополнительного звена из традиции, основываясь на подсчёте того, когда слово в определённом значении встречается впервые. Однако в мидрашах встречаются случаи, когда довод из умолчания применяется вкупе с другими герменевтическими приёмами. В мидраше «Танхума»³⁵ читаем:

«И было во дни Амрафеля (Быт. 14, 1). Так объясняет рабби Танхума бар Абба³⁶:

“Меч обнажили (חָפְזוּ) нечестивые и натянули лук свой, чтобы низложить (לְהַדִּיחַ) бедного и нищего, чтобы пронзить [идуших] прямым путём. Меч их войдёт в их сердце, и луки их сокрушатся (Пс. 36, 14–15) ...

Объяснение (слов): «нечестивые обнажили (חָפְזוּ) меч» (Пс. 36, 15). Это относится к четырём царям — Амрафелю и его союзникам. (Ибо) прежде не было войны (מִלְחָמָה) в мире, они пришли и начали использовать (חָפְזוּ) меч и устроили войну (מִלְחָמָה) (Быт. 14, 2)³⁷. (Поэтому) сказал им Святой (благословен Он): «Вы начали использовать (חָפְזוּ) меч, чтобы низложить бедного и нищего (Пс. 36, 14), (и) меч их войдёт в сердце их (Пс. 36, 15)». (Поэтому) восстал Аврагaм и поразил их (וַיַּדְרֹךְ)»³⁸» (Танхума. Лех Леха 7)³⁹.

Р. Танхума начинает толкование привлечением так называемого далёкого стиха⁴⁰ из Пс. 36, который призван раскрыть значение отрывка из Торы. Выбор стиха неслучаен. Мидрашист видит в нём скрытую связь с текстом Быт. 14. Дело в том, что слово מִלְחָמָה (война) впервые в Пятикнижии появляется именно здесь (см. Быт. 14, 2). Из этого факта делается такой же вывод, что и в отношении появления старости:

35 Сборник гомилетических мидрашей на Пятикнижие, существенная часть которого, вероятно, была составлена уже ок. 400 г. (Strack H. L., Stemberger G. Introduction to the Talmud and Midrash. Minneapolis, 1996. P. 305).

36 Рабби Танхум(а) — палестинский аморай пятого поколения (IV в.).

37 Здесь слово מִלְחָמָה («война») впервые появляется в Книге Бытия.

38 В данном случае конечный «нун» является местоименным суффиксом мн. ч., м. р., что является особенностью мишнаитского иврита (См. Segal M. H. A Grammar of Mishnaic Hebrew. Oxford, 1980. P. 41).

39 Перевод данного фрагмента с иврита сделан нами по изданию מדרש תנחומא על חמשה חומשי תורה. (Мидраш «Танхума» на пять разделов Торы. Вильна, 1885. Т. 1. С. 64).

40 Далёкий стих — это место из Писания (обычно Пророков или Псалмов), через которое мидрашист раскрывает значение толкуемого отрывка (ср.: Мидраш раба. Берешит Раба. М., 2012. Т. 1. С. 746).

прежде её не было в мире. Однако здесь толкователь идёт дальше и подтверждает свою догадку псалмом, где говорится, что нечестивые обнажили (נִפְּדָה) меч (см. Пс. 36, 14). Но этот глагол он понимает несколько необычно: не «обнажили», а «начали»⁴¹, то есть нечестивые (Амрафель и его соратники) впервые начали использовать меч, чтобы низложить нищего (Авраама).

Однако это не единственная зацепка, позволяющая связать эти тексты. Обратимся к агадическому объяснению имени Амрафеля, которое обсуждалось в Мидраше несколько выше.

«Почему называется он Амрафелем (אַמְרָפֶּל)? Потому что он сказал (אָמַר) Аврааму: “пади (פֹּל) внутрь огненной печи”»⁴².

Амрафель назван так потому, что его имя созвучно словам из агадического рассказа: אָמַר (сказал) и פֹּל (пади). Мидрашист не озвучивает этот довод, однако в Пс. 36, 14 также есть глагол, образованный от корня נָפַל: לְהַפִּיל (уронить, низложить). Это дополнительная нить, протянутая от Торы к псалму через агаду. Псалом содержит указание не только на начало использования людьми оружия, но и на Амрафеля.

Проанализировав особенности применения аргумента от молчания в иудейской литературе, обратимся к рассмотрению фрагмента Евр. 7, 3. Следует отметить, что тема Иисуса как Первосвященника — одна из центральных в этом послании. В силу определённых причин адресату было важно увидеть в Иисусе не только Мессию-царя⁴³, но и Мессию-священника. Это побудило апостола истолковать совершённое Иисусом⁴⁴ как эсхатологическое храмовое священнодействие⁴⁵, которое Он совершил, будучи вечным Первосвященником по чину,

41 В мишнаитском иврите глагол נָפַל в простой породе имеет значение не только «открывать», «обнажать», но и «начинать». См.: Jastrow M. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. London; New York, 1903. Vol. 2. P. 1251.

42 Танхума. Лех Леха 6, 3. Данный отрывок является отсылкой к агаде о том, как огнепоклонник Нимрод (отождествляемый в традиции с Амрафелем) повелел бросить Авраама в огонь, чтобы показать его превосходство над Яфве (см.: Берешит Рабба 38, 13; Тй I на Быт. 14, 1).

43 Προδὴλον γάρ ὅτι ἐξ 'Ιουδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν (Ибо известно, что Господь наш воссиял из колена Иудина (Евр. 7, 14)).

44 Это важная отличительная особенность экзегезы Евр. 7, 3: отправной точкой толкования является Событие, пришествие Мессии, которое осмысливается через тщательное исследование Писания.

45 Так, Сам Иисус интерпретируется как первосвященник (Евр. 2, 17; 3, 1; 4, 14 и далее), Крестные Страдания — как жертвоприношение (Евр. 7, 27; 9, 12.28 и далее), Вознесение — как вхождение в Небесную Скинию для совершения очищения (Евр. 1, 3; 9, 12.24 и далее).

превосходящему Ааронов. Фрагмент Евр. 7, 3, таким образом, является одним из важных промежуточных звеньев доказательства превосходства священства по чину Мелхиседека и вторичности левитского священства.

Апостол ищет в Писании подтверждение того, что Иисус — иерей. Оно обнаруживается во фрагменте Пс. 109, 4⁴⁶, который, будучи связанным с Пс. 109, 1⁴⁷ и воспринимаемым как обращение Господа к Мессии⁴⁸, прочитывается как обращение к Иисусу. То есть если κύριος, к которому говорит Господь в Пс. 109, 1 — Иисус, то и весь псалом прочитывается как обращённый к Нему, следовательно, слова: σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ (*Ты иерей вовек по чину Мелхиседека* (Пс. 109, 4)) также сказаны Иисусу, а значит, Иисус — иерей. Однако его священство — по чину Мелхиседека, то есть иное, нежели у Аарона. При этом, в чём сущность первого и как они соотносятся, из самого текста псалма пока не понятно. Для того чтобы прояснить этот момент, апостол обращается к другому ветхозаветному отрывку, где также говорится об иерее Мелхиседеке — Быт. 14, 18–20, который в силу наличия очевидных лексических соответствий⁴⁹ воспринимается им как ключ к пониманию Пс. 109, 4.

В повествовании о Мелхиседеке (Быт. 14, 18–20) апостол усматривает ряд примечательных особенностей, заключающихся в том, что Писание «молчит» о его родителях, рождении и смерти. Основываясь на аргументе от молчания, он истолковывает первое как их полное отсутствие⁵⁰ и характеризует Мелхиседека как ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος (*без отца, без матери, без родословия* (Евр. 7, 3а)). Нужно отметить, что в религиозном контексте античности отсутствие родителей, выражаемое через эти эпитеты, служило признаком божественности⁵¹.

46 Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ (*Ты иерей вовек по чину Мелхиседека*).

47 Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου («Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня»).

48 Толкование этого стиха как относящегося к Иисусу восходит к Его собственным словам (Мк. 12, 35–37; 14, 62–63). См.: Hengel M. 'Sit at My Right Hand' // Studies in Early Christology. Edinburgh, 1995. P. 173, 217). Аналогичным образом Пс. 109, 1 интерпретируется в самом Послании (Евр. 1, 13).

49 Ср. рассмотренные выше примеры *гезера шава* в мидрашах на Ханоха, Бетуэля и Амрафеля.

50 Здесь прослеживается та же логика, что и в мидрашах о старости и о войне: о них не было сказано прежде, значит, их не было вообще (Берешит Рабба 65, 9; Танхума. Лех Леха 7).

51 В «Апокалипсиса Авраама» (17, 9) слова *бездѣтнѣ, безвѣчнѣ, безроднѣ* обращены к Богу (Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям соловецкой библиотеки // Сборник отделения русского языка и словесности

Это даёт основание считать, что и здесь они также служат указанием на божественность Мелхиседека, однако не как исторического лица⁵².

Императорской академии наук. 1877. Т. 17. С. 122). Считается, что этот апокриф, сохранившийся только на славянском языке, в своём изначальном виде был создан в иудейской (возможно, есеейской) среде первых веков по Р.Х. (см. *Kulik A. Retroverting Slavonic Pseudepigrapha. Toward the Original of the Apocalypse of Abraham. Atlanta. 2004. P. 2–3*).

52

а как словесного образа, отделённого от своего реального носителя⁵³, воспринимаемого как прообраз Иисуса (см. Евр. 7, 3с). Обращение к повествованию о Мелхиседеке имеет целью не выяснение подробностей его раннего детства⁵⁴, а обнаружение в его описании отражения⁵⁵ самого Иисуса⁵⁶. Первая черта образа Мелхиседека — отсутствие родителей — позволяет увидеть в иерее по чину Мелхиседека божественного Мессию. В свете этого интересно отметить, что во фрагменте Пс. 109, 1, интертекстуально связанном с Быт. 14, 18–20 через Пс. 109, 4, Мессии также придаётся божественный статус.

Вывод первой части Евр. 7, 3b: *μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν ἔχων* (не имея начала дней), по-видимому, основывается на том, что о рождении Мелхиседека в Писании не сказано и его, следовательно, как бы не было. Данный пример является зеркальным отражением логики мидраша о смерти Ханоха: если там оппоненты раввинов утверждали, что он не умер, поскольку о его смерти не сказано в Писании, то здесь наоборот: его рождения не было, поскольку о нём не сказано, а значит, он как бы не имеет начала дней, то есть является безначальным⁵⁷. Этот вывод апостола также имеет параллель с Пс. 109, 3: *ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε* (из чрева прежде денницы Я родил Тебя). Эти слова, которые в свете

что только Первосвященник Иисус, в отличие от ветхозаветного священства, может всегда ходатайствовать за народ, поскольку Он всегда жив (Евр. 7, 23–25), ведь в таком случае то же самое мог бы делать и Мелхиседек, заменяя собой умирающих потомков Аарона.

- 53 См. Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М., 2013. С. 782.
- 54 В отличие от рассмотренных выше мидрашей, которых интересует установление «исторической» истины: умер ли Ханох, почему «исчез» Бетуэль, когда появились война и старость?
- 55 Lane W. L. Word Biblical Commentary: Hebrews 1–8. P. 166.
- 56 Эта трактовка имеет наиболее близкую параллель с толкованием образа Каина у Филона (*Philo Alexandrinus. De fuga et inventione* 60–63 // Op. cit. P. 123–124), для которого этот библейский персонаж не имеет самостоятельного значения, а служит только символом, намекающим на иную возвышенную реальность. Разница подходов при этом состоит в том, что Филон выводит из «молчания» аллегория, а автор Послания к Евреям — типологию.
- 57 Возможно, данный случай является вариацией логики, представленной в мидрашах о появлении старости, предсмертной болезни, очистительных страданий (Берешит Рабба 65, 9) и войны (Танхума. Лех Леха 7), которую можно было бы представить так: поскольку о рождении Мелхиседека вообще не было сказано, он не был рождён. Однако следует отметить, что в этих мидрашах рассматриваются достаточно общие феномены, а не конкретные персонажи; кроме того, они привязаны к конкретному слову, первый случай появления которого специально высчитывается. В нашем случае речь не идёт о подсчёте слов. Хотя Мелхиседек и появляется здесь впервые, из этого не выводится, что он появился только сейчас.

Пс. 109, 1.4 интерпретируются как обращение Отца к Сыну, также могли восприниматься в качестве указания на предвечное рождение или отсутствие «начала дней» Мессии⁵⁸.

Вывод второй части Евр. 7, 3b: μήτε ζωῆς τέλος ἔχων (не имея конца жизни) — воспроизводит ту же логику, которую мы видели в мидрашах о смерти Хануха и Каина⁵⁹: Писание «молчит» о смерти Мелхиседека, значит, он как бы не имеет конца дней, то есть не умер. Здесь также наблюдается параллель с указанием в исходном тексте (Пс. 109, 4) на бесконечность Мессии: σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα. В данном случае εἰς τὸν αἰῶνα можно понимать не как вечность вообще⁶⁰, а как её отрезок, устремлённый в будущее из некоего νῦν, подобно геометрическому лучу.

Представленное выше позволяет выстроить следующую цепочку соответствий между толкуемыми текстами:

Атрибуты	Пс. 109	Быт. 14, 18–20	Евр. 7, 3
божественность	εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου (1)	молчание о родителях	ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος
безначальность	ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε (3)	молчание о рождении	μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν
бесконечность	σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα (4)	молчание о смерти	μήτε ζωῆς τέλος

Из таблицы видно, что каждая черта образа Мелхиседека (Евр. 7, 3ab), выведенная апостолом из фрагмента Быт. 14, 18–20 на основе аргумента от молчания, находит полное соответствие в более широком контексте Пс. 109, 4. В свете того, что иудейские экзегеты — как было показано выше, — применяя аргумент от молчания, были склонны подкреплять полученный на его основе вывод дополнительными связями с другими текстами⁶¹, можно предположить, что вывод Евр. 7, 3 тоже мог быть

58 Самое раннее свидетельство такой интерпретации Пс. 109, 3 (LXX) представлено уже у св. Иустина Философа: «...они... Христа сего признали Сыном Божиим, Который был прежде утренней звезды (πρὸ ἑωσφόρου) и луны...» (*Justinus Philosophus. Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 45, 4 // PG. 6. Col. 572D).

59 Берешит Рабба 25, 1.

60 Для этого больше бы подошло διὰ αἰῶνος или просто αἰώνιος «вечный».

61 В этом смысле показателен рассмотренный выше фрагмент из Танхума. Лех Леха 7: хотя одного того, что слово מלך упоминается впервые, по-видимому, было достаточно для вывода о том, что её раньше не было, мидрашист тем не менее привлекает далёкий стих, стараясь обнаружить все возможные взаимосвязи между текстами.

основан не только на молчании Быт. 14, 18–20, но и на связи с другими библейскими текстами, в которых усматривались дополнительные точки опоры для построения аргумента от молчания.

При этом экзегетическая цепочка, предшествующая Евр. 7, 3, строится несколько иначе и оказывается длиннее тех, что были рассмотрены нами в мидрашах. Если там вербальная аналогия следует за аргументом от молчания, позволяя подтвердить его через другой текст, то здесь, напротив, *гезера шава* ему предшествует, позволяя связать Пс. 109 и Быт. 14. На следующем витке толкования, обратившись к *argumentum ex silentio*, апостол воспроизводит уже знакомую нам последовательность шагов: от «молчания» — к «далёкому стиху через *гезера шава*. При этом герменевтическим ключом, раскрывающим значение «далёкого стиха», становится исходный текст, который теперь сам становится «далёким стихом» по отношению ко второму фрагменту. Таким образом, между двумя фрагментами образуется тесная взаимосвязь, и прочтение каждого из них в свете другого позволяет отчётливо увидеть, что иерей по чину Мелхиседека — это божественный Мессия, безначальный и бесконечный, имеющий священство особого рода, не зависящее от колена Левия.

Итак, нами был проанализирован ряд фрагментов из иудейских экзегетических памятников (мидрашей и таргумов), в которых используется *argumentum ex silentio*. Выявленные особенности применения этого экзегетического приёма действительно обнаруживают близкое сходство указанных отрывков со стихом Евр. 7, 3, хотя последний, обладая определённым своеобразием, полностью к ним не сводится. Ключевым отличием Евр. 7, 3 — как и других библейских ветхозаветных отрывков, толкуемых в Послании и неразрывно с ним связанных, — является то, что исходным пунктом выведенной в нём экзегезы является не текст о событии, а само Событие — явление в Израиле Мессии, собственные слова которого (Мк. 12, 35–37; 14, 62–63), позволили экзегету увидеть в Нём единого, божественного и вечного Первосвященника, совершившего эсхатологическое искупление.

Источники

Julii Polucis Onomasticon. Lipsia: Libraria Kuehniana, 1824. Vol. 1.

Justinus Philoshophus. *Dialogus cum Tryphone Judaeo* // PG. T. 6. Col. 471–800.

L. Caeli Firmiani Lactanti Opera omnia / rec. S. Brandt et G. Laubmann. Lipsia: Johnson, 1890. Vol. 1.

- Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Berlin: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1898. Vol. 3.
- Plotini Opera* / rec. A. Kirchhoff. Lipsia: B. G. Teubner, 1856. Vol. 1.
- Scholia in Theocritum vetera* / rec. C. Wendel. Lipsia: B. G. Teubner, 1914.
- Targum Pseudo-Jonathan of Pentateuch: Text and Concordance / ed. E. Clarke et al. Hoboken: Ktav, 1984.
- The Book of the Orphic Hymns. London: Hibbert, 1827.
- Syriac-English New Testament / ed. G. A. Kiraz. Piscataway: Gorgias Press, 2020.
- Wolf W. Der Berliner Ptah-Hymnus (P 3048, II–XII) // *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 2008. Bd. 64. S. 19–44.
- מדרש בראשית רבא [Мидраш «Берешит рабба»]. [Электронный ресурс]. URL: https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah?lang=he (дата обращения 30.03.2020).
- מדרש תנחומא על חמשה חומשי תורה. ווילנא, ה'תר"ה [Мидраш «Танхума» на пять разделов Торы]. Вильна: Тип. Вдовы и Братьев Ромм, 1885. Т. 1.
- תלמוד בבלי [Вавилонский Талмуд]. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Bavli> (дата обращения 30.03.2020).
- Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 2 / пер. Г. Генкеля. М.: Изд. АСТ, 2002.
- Мидраш раба. Берешит Раба. Т. 1. М.: Книжники, 2012.
- Мидраш раба. Берешит Раба. Т. 2. М.: Книжники, 2014.
- Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям соловецкой библиотеки (Сказание об Аврааме) // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. 1877. Т. 17. С. 111–130.

Литература

- Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: МГУ, 2013.
- Лявданский А. К. Библия. IV. Переводы // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2002. Т. 5. С. 120–200.
- Никанор (Каменский), архиеп. Экзегетико-критическое исследование Святого Апостола Павла к Евреям. Казань: Тип. Императорского университета, 1903.
- Attridge H. W. A Commentary on the Epistle to the Hebrews. Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- Delitzsch F. Commentar zum Briefe an die Hebräer. Leipzig: Dörffling & Franke, 1857.
- DeSilva D. Perseverance in Gratitude A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- Ellingworth P. The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1993.
- Fitzmyer J. A. 'Now This Melchizedek' // *Fitzmyer J. A. Essays of the Semitic Background of the New Testament*. Missoula: Scholars Press, 1974. P. 221–243.
- Hengel M. 'Sit at My Right Hand' // *Hengel M. Studies in Early Christology*. Edinburgh: T & T Clark, 1995. P. 119–225

- Horton F. L.* The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and in the Epistle to the Hebrews. New York: Cambridge University Press, 1976.
- Jastrow M.* A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. Vol. 2. London: Luzac & Co; New York: G. P. Putnam's sons, 1903.
- Jonge M., de, Woude A. S., van der.* 11Q Melchizedek and New Testament Studies // New Testament Studies. 1966. Vol. 12 (4). P. 301–326.
- Kobelski P. J.* Melchizedek and Melchiresa'. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1981.
- Kulik A.* Retroverting Slavonic Pseudepigrapha. Toward the Original of the Apocalypse of Abraham. Atlanta: Scholars Press, 2004.
- Lane W. L.* Word Biblical Commentary. Vol. 47a. Hebrews 1–8. Dallas: Word, 2002.
- Mason E. F.* 'You Are a Priest Forever'. Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews. Leiden: Brill, 2008.
- Rosenfeld B.* Torah Centers and Rabbinic Activity in Palestine 70–400 C. E. Leiden: Brill, 2010.
- Segal M. H.* A Grammar of Mishnaic Hebrew. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Strack H. L., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. 3. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, 1926.
- Strack H. L., Stemberger G.* Introduction to the Talmud and Midrash. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Trentham C. A.* The Broadman Bible Commentary. Vol. 12. Hebrews. Nashville: Broadman Press, 1972. P. 1–99.