

ПОД ЗНАКОМ МИЛОСЕРДИЯ (Мф. 9, 9–13): ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ПРАВЕДНОСТИ И ГРЕХА В БОГОСЛОВСКОМ КОНТЕКСТЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАТФЕЯ*

Иеромонах Филофей (Артюшин)

PhD in Theology

доцент кафедр библеистики Московской духовной академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия

artyushins@yandex.ru

Для цитирования: *Филофей (Артюшин), иером.* Под знаком милосердия (Мф. 9, 9–13): проблема соотношения праведности и греха в богословском контексте Евангелия от Матфея // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 111–130. DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.005

Аннотация

УДК 27-277.2 (27-185.3)

В статье проводится экзегетический анализ эпизода призвания ап. Матфея и его ближайшего контекста: трапеза с мытарями и грешниками и диспут о посте (см. Мф. 9, 9–13, 14–17). На основании практического применения методологии нарративного анализа выявляется структура, литературный жанр (диспут), динамика сюжетного развития, а также содержательные особенности данного евангельского пассажа. В методологической канве историко-критического и редакционно-богословского анализа выявляется

* В основу данной статьи положены материалы одноименного доклада, прочитанного 5 февраля 2020 г. в Екатеринодарской духовной семинарии (г. Краснодар), в рамках выездной сессии Ежегодной научно-богословской конференции кафедры библеистики МДА «Герменевтика и экзегетика Священного Писания».

богословская проблематика эпизода в свете соотношения категорий праведности и греха. Результаты формального анализа проверяются на примере святоотеческих толкований и комментариев, представленных в виде богословского синтеза. В конечном итоге, указанная проблема разрешается в плоскости практического исполнения евангельского закона: под знаком милосердия (ср. Ос. 6, 6).

Ключевые слова: Евангелие от Матфея, ап. Матфей, нарративный анализ, историко-критический метод, диспут, призвание, мытари, праведность, грех, милосердие, святоотеческая экзегеза.

Under the Sign of Mercy (Mt. 9, 9–13): The Problem of the Relationship Between Righteousness and Sin in the Theological Context of the Gospel of Matthew

Hieromonk Philotheus (Artyushin)

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

artyushins@yandex.ru

For citation: Artyushin, Philotheus, hieromonk. "Under the Sign of Mercy (Mt. 9, 9–13): The Problem of the Relationship Between Righteousness and Sin in the Theological Context of the Gospel of Matthew". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (12), 2021, pp. 111–130 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.005

Abstract. The article offers an exegetical analysis of the episode of the calling of the apostle Matthew and his immediate context: a meal with washers and sinners and a dispute about fasting (Mt. 9, 9–13, 14–17). Based on the practical application of the narrative analysis methodology, the structure, literary genre (*dispute*), the dynamics of plot development, as well as the content features of this gospel passage, are revealed. In the methodological canvas of historical-critical and redaction-theological analysis, the theological problem of the episode is examined, in the light of the relationship between the categories of righteousness and sin. The results of the formal analysis are checked on the example of patristic interpretations and comments presented in the form of a theological synthesis. In the end, this problem is resolved on the basis of practical execution of the Gospel Law: under the sign of mercy (cf. Hos. 6, 6).

Keywords: Gospel of Matthew, apostle Matthew, narrative analysis, historical-critical method, dispute, calling, washers, righteousness, sin, mercy, patristic exegesis.

Введение

Проблема соотношения праведности и греха волнует человечество испокон века. Так, говоря словами известного французского мыслителя и философа Блеза Паскаля, среди нас «есть только два типа людей: одни — праведники, которые мнят себя грешниками; другие — грешники, которые мнят себя праведниками»¹. В библейском контексте данный вопрос приобретает особое значение в силу своей ярко выраженной сотериологической направленности, поскольку объектом повествований и Ветхого, и Нового Заветов является именно «история спасения», зарождающаяся, приобретающая свои неповторимые очертания и последовательно развивающаяся — под знаком милосердия².

Углубляясь в намеченную проблематику, мы зададимся следующими вопросами: что говорит об этом Евангелие от Матфея в контексте книг всего Нового Завета? Почему проблема праведности и греха является одним из ключевых вопросов для герменевтики милосердного³ Христа в богословской композиции всего Евангелия? Какую роль среди синоптиков занимает Евангелие от Матфея в разработке и построении адекватной герменевтической модели «спасения грешников»?

Для достижения заявленной цели на практике мы попытаемся ответить на поставленные выше вопросы, взяв за основу экзегетический анализ одного из репрезентативных евангельских отрывков, постепенно подводящих внимательного читателя этих строк к искомым богословским выводам. В соответствии с намеченной программой мы постараемся проследить логику избранного евангельского рассказа, состоящего из эпизодов призвания Матфея и трапезы с мытарями и грешниками (Мф. 9, 9–13), с позиций так называемого компетентного,

1 Паскаль Б. Мысли / пер. с фр., вступ. ст., комм. Ю. А. Гинзбурга. М., 1995. С. 246.

2 Сам термин «история спасения» (Heilsgeschichte) был введен в научный оборот Л. Гоппельтом (L. Goppelt; см.: *Goppelt L. Teologia del Nuovo Testamento*. Vol. 1. Brescia, 1982. P. 53–59; в нем. оригинале: *Theologie des Neuen Testaments*), но нашёл своё практическое применение и был популяризован в трудах Г. фон Рада (G. von Rad). Ср.: *Rad G., von. Theologie des Alten Testaments*. Bd. 2. München, 1960.

3 О милосердии как ключевом герменевтическом принципе евангелиста Матфея см. ряд ранее опубликованных нами статей: *Филофей (Артюшин), иером.* Путь Мессии в Евангелии от Матфея: текст и богословие в свете нарративного анализа // Сборник трудов кафедры библеистики Московской духовной академии. 2016. № 3. С. 142–159; *Филофей (Артюшин), иером.* Субботство Закона и милосердие Господина субботы (Мф. 12, 1–8): к вопросу о богословии «двух Заветов» в Евангелии от Матфея // БВ. 2017. № 26–27. Вып. 3–4. С. 223–279.

или «идеального, читателя»⁴ — то есть стараясь охватить в процессе чтения специфику всего Евангелия как новозаветной «истории спасения» грешников — в непосредственной связи с идентичной по содержанию историей ветхозаветной.

Приступая к последовательному экзегетическому анализу избранного евангельского текста, мы с самого начала прибегнем к методологической модели нарративного анализа⁵, являющегося одним из наиболее прогрессивных научных подходов в области современной западной библеистики и герменевтики. В рамках применяемой методологии, вслед за формальными характеристиками текста мы рассмотрим его ключевые богословские темы и мотивы⁶ и подтвердим их избранными святоотеческими комментариями и толкованиями⁷.

- 4 Термин, введённый в нарратологию У.Эко. См.: Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / пер. с англ. и итал. С. Д. Серебряного. СПб., 2007. Приведём его развернутое определение со слов самого автора: «Создавая текст, его автор применяет ряд кодов, которые приписывают используемым им выражениям определенное содержание. При этом автор (если он предназначает свой текст для коммуникации) должен исходить из того, что комплекс применяемых им кодов — такой же, как и у его возможного читателя. Иначе говоря, автор должен иметь в виду некую модель возможного читателя (далее — М-Читатель), который, как предполагается, сможет интерпретировать воспринимаемые выражения точно в таком же духе, в каком писатель их создавал» (Там же. С. 17).
- 5 Подробнее об этом направлении библейских исследований, его перспективах и специфике см. следующие статьи: *Филофей (Артюшин), иером.* Современный метод нарративного анализа и перспективы его использования в православной библеистике // БВ. 2015. № 16–17. Вып. 1–2. С. 23–55; *Филофей (Артюшин), иером.* Образ Мессии в Евангелии от Матфея: от нарративного анализа к нарративному богословию // Материалы ежегодной научно-богословской конференции СПбДА. Материалы международной конференции «Приходское служение и общинная жизнь». СПб., 2015. С. 28–33.
- 6 Различие между темой и мотивом в категориях современного литературоведения заключается в следующем: «Под “темой” подразумевается “подготавливаемый (либо уже подготовленный) автором в пределах речи [или дискурса. — иером. Ф. А.] материал”, в то время как “мотив” — это наименьшая значимая единица темы и повторяемый элемент речи. Вместе с тем в литературных текстах связь между “темой” и “мотивом” обнаруживает близость с их музыкальной трактовкой и моделируется как “противопоставление сложного простому, многоуровневого единому, а также [противопоставление] идеи её смысловому ядру, организма клетке” (*Obara E. M. Strategie di Dio. Dinamiche comunicative nei discorsi divini del Trito-Isaia. Roma, 2010. P. 23; cp.: Segre C. Avviamento all’analisi del testo letterario. Torino, 1999. P. 331, 339–340, 349.*)
- 7 Подробное описание данного экзегетического плана можно найти в нашей статье, посвящённой другому важному евангельскому эпизоду — диспуту о колосьях, сорванных в субботу (см. Мф. 12, 1–8): *Филофей (Артюшин), иером.* Субботство Закона. С. 234–236.

Формальные характеристики: границы и структура текста

Прежде всего, для наглядности приводимых нами тезисов приведём оригинальный греческий текст⁸ данного евангельского отрывка и соответствующий ему русский перевод.

⁹ Καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, Μαθθαῖον λεγόμενον, καὶ	εἶδεν ἄνθρωπον λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι. ἠκολούθησεν αὐτῷ.
καὶ ἀναστὰς ¹⁰ καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ, καὶ ἰδοὺ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ ἐλθόντες τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. ¹¹ καὶ ἰδόντες οἱ Φαρισαῖοι	συνανέκειντο ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· διὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει ὁ διδάσκαλος ὑμῶν; εἶπεν· οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἱατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες. πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν· οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλ' ἁμαρτωλούς.
¹² Ὁ δὲ ἀκούσας	

13

- 8 Разбивка текста соответствует трём уровням коммуникации в так называемом прагматико-лингвистическом ракурсе нарративного анализа: 1) исторический фон, вводные и пояснительные слова и комментарии; 2) «глаголы действия», указывающие на прогрессивное развитие событий; 3) прямая речь. Подробнее об этом см. в упомянутой выше статье: *Филофей (Артюшин), иером.* Субботство Закона. С. 236–238.

Заметим также, что греческий текст и соответствующий ему выполненный нами русский перевод приводятся по современному критическому изданию Нестле-Аланд, и потому библейские цитаты несколько отличаются от синодального перевода. См.: *Nestle E., Aland K. et al. Novum Testamentum graece. 26. Auflage. Stuttgart, 1991; Nestle E., Aland K. et al. Novum Testamentum graece. 27. Auflage. Stuttgart, 1993.*

Рассматриваемая евангельская сцена логически следует за эпизодом исцеления расслабленного (Мф. 9, 1–8) и вводится при помощи характерной для Евангелий синтаксической конструкции: «καί + причастие». Наречие ἐκεῖθεν является географическим указанием места совершения Христом описанного выше чудесного исцеления⁹. Конструкция «καί + глагол / причастие» в стихах 10 и 11 придаёт связность повествованию и обозначает прогрессивное развитие событий. Заключение сцены отмечено пространной речью Христа (стихи 12–13), вслед за которой следует новая сцена, отмеченная переменной обстановки, ситуации, действующих лиц и затрагиваемой темы¹⁰.

⁹ И проходя оттуда, Иисус	увидел человека,
сидящего у сбора пошлин,	
называемого Матфеем, и	говорит ему:
	<i>следуй за Мною.</i>
И он	встал и последовал за Ним.
¹⁰ И случилось Ему возлежать в дому,	
и вот, многие мытари и грешники	пришли и возлежали
вместе с Иисусом и учениками Его.	
¹¹ И увидев [то], фарисеи	говорили ученикам Его:
	<i>почему среди мытарей</i>
	<i>и грешников ест Учитель</i>
	<i>ваш?</i>
¹² Он же, услышав [это],	сказал:
	<i>не здоровые имеют нужду</i>
	<i>во враче, но больные,</i>
	<i>пойдите, научитесь,</i>
	<i>что значит:</i>
	<i>милости хочу,</i>
	<i>а не жертвы?</i>
	<i>Ибо Я пришёл призвать</i>
	<i>не праведников,</i>
	<i>но грешников.</i>

13

С точки зрения стиля и содержания, данный отрывок представляет собой классический пример диспута, каковым является и следующая за ним сцена (Мф. 9, 14–17). Обе они образуют своего рода

9 Ср. Мф. 9, 1: εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν.

10 Ср. Мф. 9, 14: *Тогда приходят к Нему ученики Иоанновы и говорят: почему мы и фарисеи постимся много, а Твои ученики не постятся?*

интерлюдия в 8–9 главах Евангелия от Матфея, посвящённых чудесам и исцелениям Христа в Галилее¹¹. Мотив, который объединяет первый диспут, — это общение с мытарями и грешниками, проиллюстрированное на примере призвания мытаря Матфея. Другим важным мотивом, подчёркивающим своеобразие первого Евангелия, является следование за Христом-Учителем со стороны учеников (ср. Мф. 8, 23). Указанные выше особенности свидетельствуют о единстве данного текста, имеющего внутреннюю связность и выполняющего определённую роль в общем плане Евангелия: лаконичность повествования и разрешение конфликта посредством привлечения авторитета Писания, звучащего из уст Самого Христа (Ос. 6, 6), говорят о смысловой нагрузке, которую несёт в себе этот текст, подытоживая предыдущие дела и речи Спасителя и открывая новую серию чудес (см. Мф. 9, 18–34).

Формальные характеристики: логическая структура текста

Представленная ниже структура отрывка отвечает стратегии диспута как евангельского жанра, где смысловая нагрузка обычно падает на слова Христа, с лёгкостью обезоруживающие противника (ср. Мф. 12, 1–8). Аргументация Мессии — и в Евангелии от Матфея в особенности — всегда опирается на Священное Писание¹².

- 11 Действительно, в общей композиции Евангелия 8 и 9 главы образуют так называемую «секцию чудес», следующую за Нагорной проповедью (5–7 главы) и предваряющую корпус наставлений, адресованных непосредственно ученикам Христа и посвящённых миссионерской программе (Мф. 9, 36–11, 1). В свою очередь, секция чудес может быть структурирована в соответствии с риторическим принципом хиазма следующим образом (*Grilli M. Scriba dell'Antico e del Nuovo. Il vangelo di Matteo. Bologna, 2011. P. 45–51*):
- а три чуда исцеления (8, 1–17);
 - а' пауза: первая *интерлюдия* (8, 18–22);
 - б три чудесных события (8, 23–9, 8);
 - б' пауза: вторая *интерлюдия* (9, 9–17);
 - с четыре символических чуда (9, 18–34).

Подробнее о нарративной структуре первого Евангелия и её богословском контексте см. в статье: *Филофей (Артюшин), иером.* Путь Мессии. С. 144–155.

- 12 Цитирование указанного выше пророчества Осии в данном стилизованном рассказе имеет основополагающее значение для понимания богословия и благовестия Мессии в пределах всего Евангелия.

Милосердный Христос и мытари (Мф. 9, 9–13)¹³

- 1) Вводная часть: призвание Матфея (9)
- 2) Вопрос фарисеев на трапезе (10–11)
- 3) Ответ Иисуса, состоящий из трёх частей (12–13):
 - а) Притча (12b)
 - б) Пророчество (13b)
 - в) Сказание (логия) (13c)

В основание этого евангельского рассказа положены две сцены, которые евангелист искусно объединяет, в обоих случаях упоминая о мытарях (τελῶναι) — критерий единства персонажей¹⁴: призвание Матфея мытаря (стих 9) и диспут с фарисеями (10–13).

Сцена призвания — ещё один евангельский жанр — имеет стилизованный план, характерный для рассказов подобного типа: как и в случае с призванием двух пар братьев в самом начале общественного служения Христа (ср. Мф. 4, 18–22). Действительно, нарративная схема всех этих сцен — одинакова:

παράγων	εἶδεν λέγει αὐτῷ
	λέγει αὐτῷ
καὶ ἀναστὰς	ἠκολούθησεν αὐτῷ.

С самых первых строк читатель обнаруживает, что в центре повествования находится Христос, взгляд Которого (εἶδεν), а затем и слова (λέγει) вызывают мгновенную реакцию со стороны человека (ἠκολούθησεν αὐτῷ). В этом и заключается идеал Царства, Пришествие Которого приближает поступь Мессии и следующих за ним первых учеников.

Вторая сцена, напротив, имеет более сложную, трёхчастную, композицию:

- а) совместная трапеза Христа с грешниками (стих 10), которая провоцирует:
- б) полемический выпад фарисеев (11)¹⁵, на что:
- в) Христос даёт обстоятельный ответ (12–13).

13 Заглавие отрывка («Jesu Erbarmen mit den Zöllnern») приводится в соответствии с авторитетным комментарием У. Луца: *Luz U. Das Evangelium nach Matthäus. Bd. 2: Mt. 8–17. Neukirchen-Vluyn, 1990. S. 40.*

14 Ср. параллельные места в синоптических Евангелиях: Мк. 2, 14–17; Лк. 5, 27–32.

15 Текстуальным маркером полемической реплики фарисеев в этом стихе служит упомянутая нами выше, типичная для евангелиста синтаксическая конструкция «καὶ + причастие»: καὶ ἰδόντες.

Ответ Христа обнаруживает внутреннее развитие и чёткую аргументацию, развивающуюся так же — в три этапа. Всё это служит указанием на смысловую нагрузку, которую несут в себе именно слова Христа. Сначала Он цитирует хорошо известную Своей аудитории притчу (стих 12), затем — ветхозаветное пророчество Осии: оно вводится с помощью частицы *δέ*, указывающей на прогрессивное развитие аргументации Мессии. В заключение Он произносит логию в форме сентенции, призванной подвести итог всему сказанному: об этом свидетельствует употребление причинно-следственного союза *γάρ* («ибо, ведь»).

Содержательные особенности: редакционно-богословские акценты евангелиста

Проводя синоптический анализ рассматриваемого текста, нельзя не заметить в нём два основных редакционных акцента, напрямую связанных с богословским контекстом развиваемой в ходе диспута аргументации. Если принять в качестве научной гипотезы, что одним из источников евангелиста Матфея было Евангелие от Марка¹⁶, то наиболее значительными изменениями текста Марка у Матфея будут следующие: а) имя Матфей вместо Левий в 9 стихе и б) вставка цитаты (Ос. 6, 6) в 13 стихе — именно они и должны получить объяснение в контексте богословия евангелиста.

Постараемся теперь адекватно интерпретировать со стороны содержания накопленные нами сведения более формального характера. В первой сцене — призвания — инициатива исходит исключительно от Христа. Он первый «видит» его сидящим за столом сбора податей и произносит Своё слово в повелительном тоне — и Матфей немедленно Ему повинует. Исторический презенс (*λέγει*) подчёркивает, что слова Иисуса не утрачивают значения и по сей день, оставаясь актуальными и для любого современного читателя, в том числе и для нас с вами! Продолжая наш анализ и сравнивая данную евангельскую сцену призвания со сценой призвания Петра и Андрея, а затем — Иакова

16 Такова позиция приверженцев т. н. теории «двух источников». На практике, в западной библеистике при изучении синоптической проблемы предпочтение отдаётся именно этой, ставшей классической, гипотезе, признающей первенство Евангелия от Марка, наряду с которым существовал источник логий (Q) — устное предание; из которого другие евангелисты черпали материал при редактировании Марка. См.: *Губбс Д. А.* Комментарий на Евангелие от Матфея 1, 1 — 11, 1. URL: <https://docplayer.ru/79697407-Kommentariy-na-evangelie-ot-matfeya-1-1-11-1.html>. С. 16 и следующие.

и Иоанна (Мф. 4, 18–22), необходимо отметить, что упоминание о мытаре в данном случае явно контрастирует с предыдущим упоминанием о рыбаках. Действительно, в Евангелии от Матфея мы находим семь случаев употребления термина «мытари» (τελῶναι), причём трижды — вместе с грешниками¹⁷, дважды — с блудницами¹⁸ и дважды — в сравнении с язычниками¹⁹.

Данная статистика уже указывает не только на то, какой статус имели все эти группы в своём окружении, но и на особенность повествовательной тактики самого евангелиста, заинтересованного в том, чтобы особо выделить происхождение и социальный статус Матфея: в списке двенадцати апостолов его имя дополняет важная уточняющая деталь (*мытарь* — ср. Мф. 10, 3). Отсюда можно сделать вывод, что, с одной стороны, на общем фоне описанных в Евангелии событий — дел Мессии — являлся из ряда вон выходящим уже сам случай призвания Христом мытарей, которые в фарисейских кругах считались самыми закоренелыми грешниками. Таким образом, то, что приводило в негодование ревнителей благочестия, для общины Матфея, напротив, служило видимым знаком наступления мессианских времён.

С другой стороны, в святоотеческих комментариях немаловажное значение приобретает и более широкий контекст, в котором происходит призвание Матфея (Мф. 8, 1 — 9, 8): чудеса Мессии помогают понять, почему *Матфей мытарь* был призван именно в этот момент. По мысли свт. Иоанна Златоуста, милосердие Христа настолько велико, что Он призывает к Себе человека только после того, как увидит, что тот уже в состоянии принять Его. Потому Матфей и становится учеником Христа уже после того, как услышал и увидел величие Его дел²⁰: «...[Господь] и Матфея призвал тогда, когда он готов был идти за Ним... Потому и призвал [его] не в начале, когда он был ещё мало восприимчив, но после того, как сотворил великое множество чудес и когда слава о Нём распространилась всюду, и Матфей сделался способнее к повиновению»²¹.

17 В греч. оригинале ἁμαρτωλοί: Мф. 9, 10.11; 11, 19.

18 В греч. πόρνοι: Мф. 21, 31.32.

19 В греч. ἔθνικός: Мф. 5, 46; 18, 17.

20 Luz U. Das Evangelium nach Matthäus. S. 41.

21 *Joannes Chrysostomus*. Homilia in Matthaeum 30, 1 // PG. 57. Col. 361–362. Цит. по: Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. Новый Завет. Т. 1а: Евангелие от Матфея 1–13 / пер. с англ., греч., лат. и сир. под ред. М. Симонетти. Тверь, 2007. С. 222. Здесь и далее цитаты и ссылки на святоотеческие творения приводятся по данному научно-популярному изданию либо в соответствии с вышеупомянутым комментарием У. Луца.

Разберём теперь логическое развитие самого диспута в его поступательной динамике, выявляя редакционно-богословские акценты евангелиста. Радикализм и новизна рассматриваемого нами евангельского эпизода заключены по преимуществу в описании трапезы Христа с людьми нечистыми и презируемыми с религиозной точки зрения. Похожее указание находим уже в восьмой главе Евангелия, где напрямую говорится о том, что *многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном* (Мф. 8, 11–12). Действительно, снисходительное отношение Христа к явным грешникам является неопровержимым фактом синоптической традиции. Неслучайно же Ему вменяется в вину то, что Он *любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам* (Мф. 11, 19)²².

По сравнению с мытарями, о жизни и роде занятий которых нам достаточно хорошо известно, идентификация грешников, напротив, вызывает серьёзные затруднения (ср.: Мф. 9, 11.13; 11, 19; 26, 45). По мнению одних авторов, к ним следует отнести простонародье, *šam hā-ṭāres*²³, так называемых «людей земли», как правило презируемых представителями более образованных классов, однако в раввинистической литературе мы не найдём ни одного текста, который бы с ясностью свидетельствовал о том, что в глазах фарисеев представители простого народа считались *аутсайдерами*, отверженными. Скорее всего, еврейское *rašā'īm* выступает в роли технического обозначения (*terminus technicus*), как, например, широко употребительное в синоптической традиции *gōyim*, «язычники»²⁴. В таком случае под грешниками следует понимать профессиональную принадлежность, то есть лиц, очень далёких от исполнения предписаний Торы по роду своей деятельности: мытари, блудницы, ростовщики и так далее.

Говоря в общем, речь в таком случае шла бы о тех иудеях, которые занимали места или занимались делами, вступавшими в явное противоречие с Законом. Совместная трапеза Христа в домашней обстановке, то есть в атмосфере особой близости и взаимного расположения, с подобными людьми была бы тогда с Его стороны ещё более провокационным жестом, поскольку в таком случае это служило бы указанием на лиц,

22 См. параллельный текст: Лк. 7, 34. Достоверность этих слов подтверждается тем, что появление настолько серьёзного критического выпада в сторону Христа очень трудно, скорее невозможно, приписать редакционной работе первохристианской общины.

23 В евр. שָׂמֵי אֶרֶץ.

24 В евр. оригинале указанным обозначениям соответствуют следующие лексемы: גֻּיִם и עַמִּיּוֹת. Ср. параллель между Мф. 5, 47 и Лк. 6, 33.

исключённых по факту своей профессии, которые, однако, принимают участие в эсхатологическом пире. На него недвусмысленно указывают уже упомянутые нами выше слова о призвании народов *с востока и запада* (см. Мф. 8, 11–12), в отличие от «сыновей Царства», остающихся снаружи, вне праздничного чертога, во *тьме внешней* (ср. Мф. 22, 1–14).

Не случайно евангельский текст акцентирует внимание именно на вопросе фарисеев, который напрямую затрагивает только что обозначенную нами проблему. Обращает на себя внимание тот факт, что вместо учеников отвечает Сам Христос. С точки зрения внутренней стратегии и логики развития данного диспута, это означает, что в основание общинной практики Церкви закладывается именно этот исключительный пример отношения к грешникам со стороны Спасителя. Как уже было отмечено нами, ответ Христа состоит из трёх стратегически важных частей: между высказыванием о *враче* и завершающей логией Матфей вставляет цитату из Книги пророка Осии (Ос. 6, 6).

С точки зрения внутренней связности и последовательности текста, цитата нарушает логическое развитие эпизода и разрывает контекст. Действительно, до сих пор в Евангелии ничего не было сказано о *жертвоприношении* (θυσία). Читатель может лишь догадываться об этом, будучи знаком с фарисеями, а значит и с их скрупулёзным отношением к соблюдению чистоты Торы: именно это и подразумевает Осия под «жертвой», именно это и делает для ревнителей Закона невозможным общение с мытарями и грешниками. Остановимся на этой цитате более подробно, ведь неслучайно она дважды используется евангелистом, и каждый раз в контексте диспутов (ср. Мф. 12, 1–8).

Обратим внимание и на то, что вводится эта цитата с помощью общеизвестной и общеупотребительной в раввинистическом иудаизме формулы, которая служит индикатором галахического толкования Закона: *Идите, научитесь!* Для уточнения смысла пророчества Осии в общей богословской композиции Евангелия нам полезно будет вкратце проследить весь пройденный нами путь и привести к общему знаменателю развиваемую аргументацию. Иными словами, данная цитата напрямую указывает не только на суть дилеммы «праведность — грех», но и на пути её разрешения. Заметим здесь также, что единственным случаем употребления (причём дважды!) указанной цитаты в Новом Завете является евангельский контекст Матфея, в произведениях христианских писателей первых двух веков она также отсутствует²⁵.

25 Ср.: Standaert B. «Misericordia voglio» (Mt. 9, 13 e 12, 7) // Parola, Spirito e Vita. 1994. Vol. 29. P. 110.

Итак, подытоживая проведённый нами историко-критический и редакционно-богословский анализ, отметим основные экзегетические векторы данного текста.

- 1) Конфликт между Христом и ревнителями Закона вызывает к жизни вопрос о принятии в общение явных грешников. Совместная трапеза с мытарями и грешниками в доме Матфея служит своеобразным символом всего мессианского служения Христа в Евангелии от Матфея. В самом деле, призвание Богомладенца *Эммануила* (ср. Ис. 7, 14)²⁶ с самого начала заключалось в том, что *Он спасёт людей Своих от грехов их*²⁷. Именно такова и программа Царства у евангелиста Матфея.
- 2) Апеллируя к авторитету Писания, Христос заимствует у пророка Осии колоритный семантический спектр термина «милосердие»²⁸, имеющий в еврейском оригинале множество оттенков значений, в связи с чем он с трудом поддаётся переводу и интерпретируется, исходя из контекста. В нашем случае речь, несомненно, идёт об отношениях между людьми, эталоном для которых служит материнская любовь Бога к Своему народу²⁹. Божий *hesed* как видимое проявление Его верности, любви и милосердия к израильскому народу является, таким образом, обвинительным актом по отношению к народу, который даёт ошибочную трактовку своим, исключительно близким, отношениям с Богом, превращая их в повод к лживому и лишённому установленного Богом основания — милосердия, то есть к исполнению своих же, человеческих, предписаний. Как говорится, Бог желает послушания Закону (ср. Быт. 22, 16), а народ приносит Ему в жертву тельцов и овов: *Послушание лучше жертвы, и повиновение лучше тука овов* (1 Цар. 15, 22; ср.: Амос 5, 21–24; Ис. 1, 11–17; Иер. 6, 20).

26 От евр. לָחַם עִמָּנוּ, «с нами Бог».

27 Ср. греч. текст: αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν (Мф. 1, 21).

28 В греч. оригинале: ἔλεος; в евр.: רַחֲמִים.

29 В качестве наглядной иллюстрации нашей мысли здесь будет уместно вспомнить о яркой ветхозаветной метафоре «утроба милосердия», использованной в Евангелии от Луки: σπλάγχνα ἐλέους (Лк. 1, 78), от евр. בֶּרֶךְ («утроба матери»). Ср.: Ис. 63, 7; Иер. 16, 5; Ос. 2, 21; Пс. 25, 6; 40, 12.

Святоотеческая симфония

На заключительном этапе нашего исследования мы остановимся на некоторых святоотеческих комментариях — назовём их святоотеческой симфонией, — которые помогут нам ещё лучше прояснить, в чём заключается глубинный смысл, оригинальность и динамизм самого сопоставления праведности и греха в евангельском контексте.

Предварительно заметим также, что приводимые ниже комментарии не исчерпывают все богатство святоотеческой экзегезы, а лишь фокусируют внимание на интересующих нас вопросах, причем при цитировании первоисточников мы старались придерживаться хронологической последовательности.

Обращаясь к теме трапез в Евангелии, свт. Иоанн Златоуст подчёркивает их духовно-нравственный аспект как удобных случаев для дарования и получения спасения, а также отмечает солидарность Христа с грешниками как одно из ярких проявлений радикальности и универсальности Его евангельской миссии.

«К Матфею пришли мытари как к сотоварищу, потому что он, гордясь посещением Христовым, созвал всех их. И Христос производил всякого рода врачевания не только когда беседовал или обличал врагов, но и когда исцелял множество больных. Этим Он научает нас, что всякое время и всякое дело может доставлять нам пользу. И хотя всё предложенное за этой трапезой было собрано неправдой и хищением, Христос не отказался быть её участником, поскольку от этого должна была произойти великая польза, но согласился быть в одном доме и за одним столом с этими грешниками. Ведь такова участь врача: если он не захочет переносить гнилого запаха от больных, то не сможет исцелить их от болезни. Итак, Он сделал это, хотя и навлёк на Себя дурную славу тем, что ел вместе с мытарем в его доме и со многими мытарями»³⁰.

Свт. Пётр Хрисолог развивает схожую мысль, но следует иным путём в построении своей экзегезы: Христос намеренно вступает в общение с грешниками, не объявляя открыто о Своем происхождении, чтобы легче уловить их в сети Божественного милосердия:

«...Иисус возлежал не просто на ложе и вкушал не пищу, а долги грешников, чтобы призвать их на пир, на собрание для человеческого общения, чтобы наслаждаться любезнейшей беседой за трапезой. Он знал, что, если они распознают

30 *Joannes Chrysostomus. Homilia in Matthaеum 30, 2 // PG. 57. Col. 363 – 364. Цит. по: Библейские комментарии. С. 223.*

в Нём властного Судию, они испугаются Его могущества и будут повержены близким присутствием Бога. Так, скрывшись за оболочкой человеческого тела, Он хотел быть как все. Кто хотел помочь миру, скрывал, что Он — Судия. Кто удостоил подать рабам надежду, скрывал, что Он Господин; и Кто хотел, чтобы слабый был всегда обласан любовью Отца, скрывал Его величие»³¹.

Продолжая линию святоотеческих комментариев, сделаем следующее важное замечание, затрагивающее богословский контекст проанализированного нами отрывка. Руководствуясь данной логикой, мы приходим к выводу, что ключом к его пониманию служит ближний контекст, а именно три диспута, искусно связанных между собой и образующих единое смысловое целое (Мф. 9, 2–17): исцеление расслабленного и диспут с фарисеями о посте³². Важную роль в построении этой евангельской композиции в миниатюре играют заключительные её стихи — смысловое ядро всей композиции: *И никто к ветхой одежде не приставляет заплат из небеленой ткани, ибо вновь пришитое отдерёт от старого, и дыра будет ещё хуже. Не вливают также вина молодого в мехи ветхие; а иначе прорываются мехи, и вино вытекает, и мехи пропадают, но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое* (Мф. 9, 16–17)³³.

Таким образом, проблема соотношения праведности и греха, в узком смысле, выходит за пределы сферы взаимоотношений между мнимыми праведниками (фарисеями) и явными грешниками внутри христианской общины и тем самым становится отправной точкой для более широкой дискуссии, затрагивающей значимость Закона как такового. Именно эта, основополагающая для евангелиста Матфея, тема и проливает свет на суть поставленной проблемы на основании категорий ветхости и новизны. Именно в ней и кроется ответ на заданные нами в самом начале вопросы.

Вот что говорит об этом раннехристианская экзегетическая традиция. Уже Маркион понимает старое и новое в смысле соотношения-противопоставления Ветхого Завета и Евангелия:

«...как он может учить, чтобы новый кусок материи не пришивался к старой одежде и новое вино не поручалось старым мехам, будучи сам пришитым к ветхим именам и влитый в них? Как он может отрывать Евангелие от Закона, будучи полностью облечён в Закон, а именно <будучи названным> именем Христа?»³⁴

31 *Petrus Chrysologus. Sermo 29, 4* // CCSL. 24. P. 171. Цит. по: Библейские комментарии. С. 223.

32 См. соответственно Мф. 9, 2–12 и Мф. 9, 13–17.

33 Данная экзегетическая интуиция восходит к исследованиям известного западного библииста, *beatae memoriae*, У. Луца: *Luz U. Matthäus. S. 48–49*.

34 *Tertullianus. Adversus Marcionem* III, 15, 5 // SC. 399. P. 138–140. Цит. по: *Тертуллиан К. С. Ф. Против Маркиона в пяти книгах* / пер. с лат., вступ. ст. и комм. А. Ю. Братухина. СПб., 2010. С. 226.

В Евангелии от Фомы эта мысль иллюстрируется на основании другой евангельской аксиомы: о невозможности *служить двум господам*³⁵.

«Иисус сказал: “Невозможно человеку сесть на двух коней, натянуть два лука, и невозможно рабу служить двум господам: или он будет почитать одного, и другому он будет грубить. Ни один человек, который пьёт старое вино, тотчас не стремится выпить вино молодое. И не наливают молодое вино в старые мехи, дабы они не разорвались, и не наливают старое вино в новые мехи, дабы они не испортили его. Не накладывают старую заплату на новую одежду, ибо произойдёт разрыв”»³⁶.

Ориген видит здесь указание на Закон и благодать, а Хроматий Аквилейский — на Церковь и вероломство «ветхой» Синагоги³⁷.

Блж. Иероним следует указанной логике, применяя путём олицетворения образ ветхих мехов к самим фарисеям, не способным вместить спасительную новизну евангельских заповедей — заплаты, основанием которых является вера. Общим фоном его экзегезы служит антитеза «ветхий / новый человек»:

«Вот смысл Его слов: доколе кто ещё не возрождён и, отложив ветхого человека, не будет через Мои *облекаться в нового человека* (см. Еф. 4, 22–24), до тех пор он не сможет выносить более строгих предписаний относительно поста и воздержания, чтобы из-за чрезмерной строгости не утратить ему той *веры*, которую он показывает ныне. И Он предлагает нам два примера: одежду и ветхие и новые мехи. Под ветхими мехами нам следует понимать книжников и фарисеев. А заплаты на новой одежде и новое вино обозначают евангельские заповеди, которые иудеи не могут выносить без того, чтобы дыра не стала ещё больше»³⁸.

Блж. Августин, вторя анагогическому толкованию блж. Иеронима, относит евангельские сравнения к плотским чувствам и новой личности во Христе:

35 Ср. Мф. 6, 24 и параллельные места у прочих евангелистов-синоптиков.

36 Evangelium Thomae 47 // Das Evangelium nach Thomas / ed. J. Leipoldt. Berlin, 1967. S. 38–39. Цит. по: Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / под ред. А. Ф. Окулова. М., 1989. С. 255.

37 Origenes. Fragm. 178 // GCS 41.1. S. 86; Chromatius Aquileiensis. Tractatus in Matthaeum 46:3 // CCSL 9A. P. 423–424.

Среди поздних авторов Лютер, к примеру, связывает эти слова с праведностью Закона и праведностью веры: Luther M. Annotationes in aliquot capita Matthaei // Luther M. Werke. Kritische Gesamtausgabe. № 38. Weimar, 1912. P. 486. См.: Luz U. Matthäus. S. 48 (Anm. 13).

38 Hieronymus Stridonensis. Commentariorum in Matthaeum I, 9, 17 // CCSL. 77. P. 58. Цит. по: Библейские комментарии. С. 227–228.

«Плотский человек не может понять духовных вещей (ср. 1 Кор. 2, 14). Жизнь по плоти — это старость, а благодать — новизна. Насколько человек обновится к лучшему, настолько глубже он поймёт всё то, что есть истина»³⁹.

Таким образом, обобщая и резюмируя смысл рассмотренных нами цитат, в вышеприведённых — по преимуществу святоотеческих — комментариях прослеживаются следующие экзегетические тенденции.

- 1) Контекст веры имеет решающее значение, что отвечает и богословской концепции евангелиста Матфея: он обращает особое внимание на проблему маловерия учеников⁴⁰.
- 2) Отчётливо прослеживается *христологическая* канва выстраиваемых отцами сравнений и аллегорий, причём красной нитью в их толкованиях проходит тема милосердия, снисходительности и солидарности Христа с падшим человеком, которому Он обещает спасение (*сотериологический* ракурс).
- 3) В духовно-нравственном, *тропологическом*, ключе проводится, как правило, описание идеализированной фигуры Матфея-мытаря, закладывающего в своём доме, в исключительно праздничной обстановке трапезы (*евхаристический* аспект), основания будущей Церкви из язычников (*экклесиологический* ракурс).
- 4) Ветхость и новизна соотносятся, с одной стороны, с проблемой бытия человека в рамках аскетического идеала духовного совершенствования (*анагогическое* толкование); с другой — с традиционной антитезой Закон и Евангелие, Церковь и Синагога, Ветхий и Новый Завет, жертвоприношение и милосердие (*типологическое* толкование).

Подводя итоги проведённого исследования, в первую очередь с точки зрения применявшейся в нём методологии, укажем на то, что одним из наиболее значимых его результатов стал экзегетический и богословский синтез. Формальный анализ текста, с одной стороны, и изучение святоотеческих творений — с другой, дали во многом схожие результаты, поскольку и для отцов предварительное знакомство с текстом было, несомненно, обязательным условием дальнейшей экзегетической практики. В этом смысле применённая нами научная методология позволила несколько глубже понять и самих отцов, погружившись

39 Augustinus Hipponensis. Sermo 267, 2 // PL. 38. Col. 1230.

40 Ср. Мф. 17, 20: ὀλιγοπιστία; см. также Мф. 6, 30; 8, 26; 14, 31; 16, 8.

в евангельский контекст и попытавшись услышать в тексте не только голос священного автора, но и конкретный призыв, аналогичный тем двум императивам, на которых завязан сюжет отрывка: «*следуй за мной*» и «*идите научитесь*» (Мф. 9, 9.13)!

Именно в этом практическом русле, на наш взгляд, и заключается смысл евангельской праведности, по Матфею. Идеал праведности, который кажется недостижимым для нас по причине греха, становится реальностью в свете пришествия Христа и той модели милосердия, которая закладывается Им в основание Закона, — модели спасения, отдающей предпочтение грешнику перед праведником. Именно в милосердии как жизненном принципе и заключается спасительная новизна, оригинальный замысел Бога о человеке: для этого человек и был сотворён «под знаком милосердия».

В завершение подытожим все поднятые в данном экзегетическом эссе вопросы словами мидраша, которые, как нам кажется, прекрасно иллюстрируют и в очередной раз возвращают нас к евангельскому идеалу праведности, практикуемому исключительно «под знаком милосердия»:

«Сказал Рабби Берехья: Когда Святой, благословен Он, начинал творить человека, Он увидел, что праведные и нечестивые произойдут от него, и сказал: “Если Я сотворю его, нечестивые произойдут от него; а если Я не сотворю его, как же праведные произойдут от него?!” Что же сделал Святой, благословен Он? Отдалил путь нечестивых от лика Своего, и привлёк к Себе меру милосердия, и сотворил его [человека], как написано: “Ибо знает Господь путь праведных, а путь нечестивых сгинет” (Тегилим 1, 6), [то есть] сгинул [путь нечестивых] от лика Его, и привлёк к Себе Мере милосердия, и сотворил его» (Берешит Раба 8, 4; ср. Пс. 1, 6)⁴¹.

Источники

Augustinus Hipponensis. Sermo 267 // PL. T. 38. Col. 1229–1231.

Chromatius Aquileiensis. Tractatus in Matthaeum // *Chromatii Aquileiensis Opera* / éd. R. Étaix, J. Lemarié. Turnhout: Brepols, 1974. (CCSL; vol. 9A). P. 183–498.

Das Evangelium nach Thomas / ed. J. Leipoldt. Berlin: Akademie Verlag, 1967. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; Bd. 101).

Hieronymus Stridonensis. Commentariorum in Matthaeum. Libri IV // *Hieronymi presbyteri Opera*. Pars I, 7 / ed. D. Hurst, M. Adriaen. Turnhout: Brepols, 1969. (CCSL; vol. 77). P. 1–283.

41 Цит. по: Мидраш Раба [Великий мидраш]. Т. 1: Берешит Раба / пер. с ивр. Я. Синичкина, А. Членовой; под ред. Р. Кипервассера. М., 2012. (Библиотека еврейских текстов). С. 147–148.

- Joannes Chrysostomus*. Homiliae XC in Matthaеum // PG. T. 57. Col. 13–472.
- Luther M.* Annotationes in aliquot capita Matthaеi // *Luther M. Werke. Kritische Gesamtausgabe*. № 38. Weimar: Hermann Böhlau, 1912. S. 443–668.
- Nestle E., Aland K. et al.* Novum Testamentum graece. 26. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1991.
- Nestle E., Aland K. et al.* Novum Testamentum graece. 27. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- Origenes*. Fragmenta in Matthaеum // *Origenes Werke*. Bd. 12: Matthäuserklärung, Fragmente und Indices / hrsg. von E. Klostermann. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1941. (GCS; Bd. 41/1). S. 11–235.
- Petrus Chrysologus*. Sermones // *Sancti Petri Chrysologi Collectio sermonum*. Pars 1 / ed. A. Olivier. Turnhout: Brepols, 1975. (CCSL; vol. 24). P. 13–355.
- Tertullianus*. Adversus Marcionem III // *Tertullien. Contre Marcion*. T. 3 (Livre III) / éd. R. Braun. Paris: Cerf, 1994. (SC; vol. 399). P. 54–215.
- Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / под ред. А. Ф. Окулова. М.: Мысль, 1989. (Научно-атеистическая библиотека).
- Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. Новый Завет. Т. Ia: Евангелие от Матфея 1–13 / пер. с англ., греч., лат. и сир. под ред. М. Симонетти. Тверь: Герменевтика, 2007.
- Мидраш Раба [Великий мидраш]. Т. 1: Берешит Раба / пер. с ивр. Я. Синичкина, А. Членовой; под ред. Р. Кипервассера. М.: Книжники; Лехаим, 2012. (Библиотека еврейских текстов).
- Паскаль Б.* Мысли / пер. с фр., вступ. ст., комм. Ю. А. Гинзбурга. М.: Изд. им. Сабашниковых, 1995.
- Тертуллиан К. С. Ф.* Против Маркиона в пяти книгах / пер. с лат., вступ. ст. и комм. А. Ю. Братухина. СПб.: Изд. Олега Абышко; Университетская книга, 2010.

Литература

- Гиббс Д. А.* Комментарий на Евангелие от Матфея 1, 1 – 11, 1. [Электронный ресурс]. URL: <https://docplayer.ru/79697407-Kommentariy-na-evangelie-ot-matfeya-1-1-11-1.html> (дата обращения 27.01.2021).
- Филофей (Артюшин), иером.* Образ Мессии в Евангелии от Матфея: от нарративного анализа к нарративному богословию // Материалы ежегодной научно-богословской конференции СПбДА. Материалы международной конференции «Приходское служение и общинная жизнь». СПб.: СПбДА, 2015. С. 28–33.
- Филофей (Артюшин), иером.* Путь Мессии в Евангелии от Матфея: текст и богословие в свете нарративного анализа // Сборник трудов кафедры библеистики Московской духовной академии. 2016. № 3. С. 142–159.
- Филофей (Артюшин), иером.* Современный метод нарративного анализа и перспективы его использования в православной библеистике // БВ. 2015. № 16–17. Вып. 1–2. С. 23–55.

- Филофей (Артюшин), иером. Субботство Закона и милосердие Господина субботы (Мф. 12, 1–8): к вопросу о богословии «двух Заветов» в Евангелии от Матфея // БВ. 2017. № 26–27. Вып. 3–4. С. 223–279.
- Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / пер. с англ. и итал. С. Д. Серебряного. СПб.: Симпозиум, 2007.
- Goppelt L. Teologia del Nuovo Testamento. Vol. 1. Brescia: Morcelliana, 1982.
- Goppelt L. Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.
- Grilli M. Scriba dell'Antico e del Nuovo. Il vangelo di Matteo. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2011.
- Luz U. Das Evangelium nach Matthäus. Bd. 2: Mt. 8–17. Neukirchen-Vluyn: Patmos Verlag, 1990.
- Obara Elżbieta M. Strategie di Dio. Dinamiche comunicative nei discorsi divini del Trito-Isaia. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010. (Analecta biblica; vol. 188).
- Rad G., von. Theologie des Alten Testaments. Bd. 2. München: Kaiser Verlag, 1960.
- Segre C. Avviamento all'analisi del testo letterario. Torino: Einaudi, 1999.
- Standaert B. «Misericordia voglio» (Mt. 9, 13 e 12, 7) // Parola, Spirito e Vita. 1994. Vol. 29. P. 109–119.