

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

УДК 801.7+226

А. А. Алексеев

НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Нагорная проповедь (далее — НП), несомненно, является самым ярким отдельным пассажем в составе всего Нового Завета и нередко по своему содержанию воспринимается как его центральная часть. Первое целостное ее толкование было сделано Августином, однако литургическая практика первого тысячелетия христианства выделила из НП лишь Господню молитву (Мф 6:7–13), чтобы поместить ее в канун Великого поста для катихизации перед массовым крещением [1, с. 198; 2, с. 206], тогда как другие ее части читались в качестве рядовых чтений (*lectio continua*) без литургической соотнесенности с какими-либо памятными событиями. Значимость НП стала особо остро восприниматься в эпоху Реформации, когда христианские радикалы — пиетисты, методисты и другие — сделали ее своей опорой для критики римско-католического клерикализма [3, р. 31–41]. Естественно, что глубокий интерес НП вызывала и вызывает с конца XVII в. в эпоху «профессорского богословия»¹, посвятившего ей множество серьезных исследований. Библейское богословие делало в России XIX в. свои первые шаги, в центре внимания тогда стояли вопросы апологетики и патрологии, но крайне редко экзегетики², в XX в. отечественной науке было уже вовсе не до того, так что изданное в 2014 г. толкование Ульриха Луца оказывается первой монографией на русском языке, посвященной целиком Нагорной проповеди [4]. Уже поэтому оно достойно внимания русского читателя, тогда как содержание монографии делает ее ценным достоянием современной науки.

Ее автор, заслуженный профессор Бернского университета, внес большой вклад в современную науку о Новом Завете. Он издал не менее десятка книг, посвященных разным частям этого собрания, его комментарий на Евангелие от Матфея является самым объемным и основательным трудом, посвященным этому Евангелию [6]. По этой причине он был целиком переведен на английский язык и опубликован в серии “*Hermeneia*” американского издательства “Fortress Press”, включающей около 70 томов наиболее авторитетных в христианском мире комментариев. Часть толкований, относящаяся к Нагорной проповеди, была переведена в 2011 г. в виде отдельной книги на румынский язык и теперь появилась в русском переводе Руфи Штубеницкой в издательстве Библейско-богословского института св. апостола Андрея (ББИ). Издательство, возглавляемое А. Э. Бодровым, за время своего существования с середи-

¹ Определение предложено американским православным патрологом Ярославом Пеликаном (1923–2006). Два предшествующих периода он назвал епископским и монашеским. См.: [5, р. 5].

² В пятом томе «Православной энциклопедии» (М., 2002) две большие статьи о библеистике в России, написанные А. А. Алексеевым, Р. Снигиревым и Б. А. Тихомировым (с. 45–56, с библиографией), вообще не содержат упоминания об экзегетике. В труде Б. И. Гладкова «Толкование Евангелия» (М., 1907, переизд. в 1991) текст четырех евангелий объединен в общее повествование наподобие «Диатессарона» Тациана, что исключает из рассмотрения вопросы языка, авторства, истории текста, жанра, восприятия.

ны 1990-х годов выпустило более 300 книг, посвященных христианскому богословию, в основном это переводы классических и высокоавторитетных трудов. Книга вышла в серии “Bibliotheca biblica”, основателем и деятельным меценатом которой стал Ульрих Луц. С его участием в издательстве вышли также книга «Иисус или Будда» [7] и два сборника статей по новозаветной герменевтике и экклесиологии [8; 9]. Само название книжной серии воспроизводит название библейской библиотеки Санкт-Петербургского университета, основание которой было заложено Ульрихом Луцем в 1997 г. Со временем она стала базой кафедры библеистики этого университета. В скором времени увидят свет некоторые другие труды Ульриха Луца, посвященные развитию библейской науки в северной столице, сейчас же мы обратимся к обзору его исследования Нагорной проповеди.

Как и весь комментарий на Ев. от Матфея, эта его часть имеет парадигматически организованную структуру, нормальную, типичную, но все же не всегда обязательную для современных экзегетических трудов. Введение посвящено вопросам композиции, жанра, источниковедению и общей оценке времени и условий возникновения текста, истории его восприятия (4, с. 1–57), его разделом можно считать библиографию, занимающую 26 страниц. В основной части труда текст НП поделен на пассажи, представляющие собою тематическое единство, толкование каждого пассажа осуществляется через следующий ряд шагов: 1) приведение текста в авторском переводе, 2) описание его структуры, 3) обзор источников, 4) реконструкция истории текста, если она возможна, 5) структурные и жанровые особенности, 6) историко-филологический комментарий к отдельным элементам текста, проясняющий его содержание, 7) смысл и назначение данного пассажа, т. е. собственно толкование, 8) культурно-исторический и богословский комментарий к истории восприятия отдельных элементов текста и всего пассажа в целом, 9) итоговый синтез, в ходе которого автор высказывает собственный взгляд на смысл и духовную значимость анализируемого пассажа и, что немаловажно, стремится показать его место и значение для христианской жизни в целом. Этот сложный многоступенчатый процесс в действительности иногда оказывается еще более сложным, потому что каждый уровень анализа может требовать каких-то дополнительных разысканий, и читателю приходится прикладывать немалые усилия, чтобы охватывать все многоуровневое построение в целом, следуя за высокоинтеллектуальным автором. Структурирование изложения осуществляется также еще одним приемом: авторские пассажи, дающие комментарий для обязательных этапов анализа, набраны в немецком оригинале и русском переводе более мелким шрифтом, а некоторые дополнения и пояснения вообще опущены в критический аппарат, где, в частности, обильно цитируются современные богословские труды.

Сложное по своей форме сочинение потребовало от переводчика и издателей серьезной работы, которая в целом исполнена на соответствующем уровне. И все же здесь не все решения вызывают согласие. Толкуемый текст Евангелия представляет собою перевод с немецкого, так что не совпадает ни с общепринятым в современном русском употреблении синодальным переводом, ни с греческим, а иногда и с собственным толкованием Луца. Например, 6:22 *глаз искрениен* [4, с. 343] отражает лишь одно из возможных толкований, упомянутых Луцем наряду с другими [4, с. 350], но вовсе не выражает позицию комментатора. Ведь толковать нужно не нем. *aufrechtig*, употребленное Луцем в его переводе, которое значит также «прямой», «простой», «откровенный», а греч. *haplous*, которое и является предметом исследования. В 6:4, 6 *Твой Отец, глядящий в тайное, воздаст тебе* [4, с. 279] явно не соответствует толкованию Луца, который считает, что «от Бога ничто не скрыто... и на последнем суде он сделает скрытые поступки явными» [4, с. 287], таким образом, соответствующий перевод должен быть *видящий тайное*. Отсутствие оригинального греческого текста Евангелия от Матфея в немецком издании объясняется адресатом книги: она обращена к специалистам, которые читают Новый Завет по-гречески. Отсутствие греческого текста в переводе плохо вяжется с целевой аудиторией, не всякий у нас сегодня имеет под рукой издание Нестле-Аланда. Обсуждение особенностей греческого текста может быть непонятно русскому читателю, так как не всегда ясно, каким элементам русского перевода отвечают те или другие черты греческого оригинала. Терминология перевода нередко хромает. Кажется, что *День примирения* [4, с. 293] употреблен

вместо общепринятого Дня покаяния, латинизм *интроит* (*introitus*) [4, с. 111] вместо *введение*. Странной особенностью выглядят грецизмы *скопос* [4, с. 297] ‘точка зрения’ и *парнеза* [4, с. 68, 73, 215, 258] ‘проповедь’, ср. еще *паренетический мотив* [4, с. 85], *паренитизация текста* [4, с. 402]. Нем. *Stufenweg* соотносится с Песнями степеней или восхождения, как называются псалмы 119–133, но неудачно переведено *Ступенчатый путь* [4, с. 69]. Пространная или распространенная редакция апокрифа 1 Еноха передана *длинная рецензия* [4, с. 210, прим. 269]. В книге отсутствует полный список сокращений, дана лишь отсылка на его полную форму, которая, пожалуй, доступна сегодня и русскому читателю, если он пользуется Интернетом, но в печатном виде отсутствует. Например, за постоянно цитируемым источником Bill стоит важный указатель совпадений Нового Завета с раввинскими источниками: *Strack H. L. und Billerbeck P. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. 1–6. München, 1922–1961*. Принятое вслед за Луцем сокращение Bill является для него вовсе не единственным, обычно используется сокращение Str-B³.

Обратимся теперь к содержанию и исполнению этого многоученого труда.

Вопросы структуры и жанра являются обязательным элементом введения в комментарий. В данном случае автору удастся сказать кое-что о самом Евангелии, но почти ничего о НП. Что Ев. от Матфея является повествованием [4, с. 7, 9] — очевидно. И действительно, Ев. от Матфея имеет что-то вроде «протоканонического статуса» [4, с. 8], поскольку именно в нем Евангелие становится жанром, соотношенным с новозаветной керигмой [4, с. 3, 7], тогда как в произведении Марка евангелие (благая весть) выступает еще только как содержание. Сама НП по жанру представляет собою либо проповедь, по мысли Августина, либо эпитому — краткое резюме обширного труда (которого в действительности не было), как это нередко полагают современные комментаторы [4, с. 42–43]. Этот скромный набор суждений говорит лишь о том, что жанровый вопрос в данном случае большого значения не имеет. Важнее, на мой взгляд, то, что НП занимает в Ев. от Матфея то положение, какое занимают изгнание нечистого духа у Марка (1:21–28), превращение воды в вино у Иоанна (2:1–11) и проповедь в назаретской синагоге у Луки (4:16–30). Эти события знаменуют в каждом из Евангелий начало общественного служения Иисуса. Новаторство Матфея становится тогда особенно очевидно, а НП приобретает характер программы. При этом содержательно связанная с нею притча о Страшном суде (Мф 25:31–46) оказывается эпилогом всей земной деятельности Иисуса. Как и НП, притча о Страшном суде не имеет прямых параллелей у синоптиков, что делает очевидным наличие замысла, воплощенного в структуре целого⁴.

Источниковедческая часть комментария отличается тщательностью и полнотой. Комментатор использует текст Нестле-Аланда, так что имеет в своем распоряжении основные вариации его в первом тысячелетии христианской эры. Отмечено, что НП находится в родстве с «проповедью на ровном месте» Ев. от Луки (6:17–26). Отождествлены все совпадающие идеи, выражения и аллюзии двух произведений. Соглашаясь с последними достижениями новозаветной текстологии, Луц признает для Ев. от Матфея и Луки два главных источника: Ев. от Марка, которым обусловлена историческая канва изложения в двух этих трудах, и источник Q (= нем. *Quelle* ‘источник’), который дал материал для речений Иисуса. Краткий вариант Луки признается более авторитетным в его литературной форме, однако среди дополнений НП Матфея находится немало мест, которые могут и должны считаться подлинными высказываниями Иисуса. Часть дополнений НП в той или другой форме разбросана по тексту Ев. от Луки. Можно допустить также, что существовали две редакционные разновидности Q и что каждый из синоптических авторов пользовался своей. Вместе с тем в НП могут быть выявлены признаки так называемого «раннего католицизма», т. е. стремления дать этическую оценку тем или иным элементам религиозной традиции.

Некоторые из них введены самим автором НП (Матфеем) и могут отражать настроение той общины, представителем которой был евангелист. В каждом случае такого рода У. Луц

³ Так в авторитетном “The Anchor Bible Dictionary” (1992).

⁴ Разработка этой темы дана в докладе П. Покорного «Вселенское воздействие учения Иисуса Христа в Евангелии от Матфея» (в печати).

предлагает весьма серьезную аргументацию. В этом смысле крайне показательна оценка серии блаженств (макаризов) пятой главы. Подлинными, т. е. принадлежащими самому Иисусу, признаются макаризы стихов 3, 4 и 6, но отказано в подлинности стиху 10, который извещен также Луке (6:22) и, следовательно, источнику Q. О подлинности первых трех говорит, по мнению У. Луца, то, что в них присутствует «прямое уверение деклассированных <слоев> в спасении, отсутствие эксплицитной христологии и экклесиологического ограничения круга адресатов» [4, с. 65–66], ибо «для Иисуса решающим является безусловное, категорическое уверение в спасении людей, находящихся в бедственном состоянии» [4, с. 71]. И далее тут же: вопрос о спасении «не следует интерпретировать исходя из связи между поступком и судьбой, как в традиции Премудрости». Как видим, аргументация У. Луца основана на убедительно трактуемой христологии и глубококом восприятии литературного жанра. Еще до Матфея начинается необратимое движение текста от обетования в сторону проповеди [4, с. 73], например через его «спиритуализацию» [4, с. 80], о чем свидетельствуют такие выражения, как *нищие духом, жаждущие правды, смиренные сердцем*. Добавленные Матфеем макаризы представляют собою сдвиг в область социальной этики и проповеди (*блаженны миротворцы* и др.), что очевидно сужает их сотериологический эффект и снижает экзистенциальную значимость.

Экзегеза текста, основанная на долгой традиции толкования, спасает читателя от трудной работы с обширной научной литературой. Так, крайне интересным и убедительным кажется доказательство того, что *epiousios* (6:11), переведенное на русский *насущный* (о хлебе), следует понимать как обозначение хлеба завтрашнего дня, а сама просьба выражает запросы поденного работника⁵. С замечательной полнотой рассмотрен стих 6:22–23, в котором распространенное представление о глазе как источнике света становится средством для осмысления духовной жизни и духовного прозрения. Для Золотого правила (7:12) указан большой религиозный контекст в античной Греции, конфуцианстве, иудаизме, его положение в Лк 6:31 признается исконным, потому что только в контексте отношения с врагами требование любви обретает свою полную значимость⁶.

Не во всех случаях умозаключения комментатора столь определены, так что, коснувшись стиха 5:17 «Я пришел не отменить закон, но исполнить», Луц признается, что не решается возвести его прямо к Иисусу и рассуждать о его арамейских истоках [4, с. 116]. Греч. *plêrow* может здесь значить «выявить подлинный смысл», или «дополнить недостающее», или же «придать завершенность» закону Моисея [4, с. 122], но Матфей, безусловно, имеет в виду, что «следует исполнять Тору и пророков, согласно мнению и примеру Иисуса, т. е. соблюдать их целиком, без всяких скидок» [4, с. 139]. Но «на практике его община, скорее всего, подчиняла многочисленные отдельные заповеди Торы центру — заповеди любви» [4, с. 140]. Таким образом, исследовательская проблема установления аутентичности текста и его смысла ни в коей мере не упрощена. В ходе дальнейшего рассмотрения наставлений НП с очевидностью выясняется, что центром ее является этика, но вовсе не юридическая норма (см. ниже)⁷.

Тщательному исследованию подверглась четырехчастная логия 7:6 «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга свиньям, чтоб они не растоптали его ногами и, (по)вернувшись, не растерзали вас»⁸. В несколько другой форме она сохранилась в Ев. Фомы, что позволяет думать, что она находилась и в Q. Но место ее перед Золотым правилом (7:12), наличие излиш-

⁵ Первоначальный славянский перевод был *наставъшаго дне*, в X в. в Болгарии вытеснен формой *насущный*. Среди вариантов есть *надъсущественный*, отражающий понимание Иеронима *supersubstantialis*, но также *придущий* «долженствующий придти» (Вуканово ев. XIII в.), явно близкий к трактовке Луца. Варианты славянского перевода представлены в издании [10, с. 38].

⁶ Ср.: «Заповедь о любви к врагам соответствует не мировой гармонии, а Божьей воле» [4, с. 261]; «Настоящая любовь возникает тогда и только тогда, когда христианская вера служит ей, но не тогда, когда любовь служит христианской вере» [4, с. 275].

⁷ Поэтому перевод «не пришел Я, чтобы упразднить <закон>, но чтобы восполнить», предложенный для 5:17 С. С. Аверинцевым, нельзя признать верным. См.: [11, с. 15].

⁸ В переводе книги употреблены глаголы, которые не предполагаются ни греческим оригиналом, ни толкованием Луца: *не отдавайте, обернулись* [4, с. 390].

него для ее понимания комментария, каковой содержит ее вторая половина, и хиастическая структура целого — все это не дает возможности для ясного понимания логики. Отказываясь от полной оценки, Луц дает образец принципиального подхода к своей задаче подведения итогов научной традиции.

Поэтому ответственность за встречающиеся отдельные неясности и пропуски приходится возлагать не на автора данного комментария, а на неполноту научной традиции, иначе придется заново проделать всю ту работу, какую выполнял в течение по крайней мере трех десятилетий У. Луц. Укажу на некоторые из них.

Три речения, в которых проводится сравнение учеников с солью, городом на горе и светильником под сосудом (5:13–16), говорят об одном и том же: путь тех, кто следует за Иисусом, не таков, чтобы их судьба представлялась неприметной, малозначимой и легкой. Соль не гниет⁹, город на горе виден отовсюду¹⁰, светильник зажигают не для того, чтобы накрыть его ведром. Потому последователи Иисуса не могут и не должны отказаться от своей беспорочной природы, спрятаться от опасности и ответственности своего осознанно выбранного возвышенного положения, не могут не светить, являясь светом. Здесь в изложении Матфея проникла некоторая синтаксическая неловкость: тема города оказалась окружена рассуждением о свете, что затрудняет понимание целого.

Касаясь антитезы 5:21–22, можно высказать недоумение по поводу того, что никто из толкователей не распространил начальную формулу «древним было сказано... а я говорю вам» на весь пассаж целиком. При этом понимании возникает многоступенчатая композиция: древняя традиция требует суда за убийство, в действительности суда достойно само чувство гнева (порождающее убийство). На этом первом этапе на равную ступень ставятся убийство и гнев. На втором этапе за истину принимается результат первого силлогизма: теперь уже сам гнев (в форме оскорбления *raka*) достоин суда, тогда как в действительности он же (в форме оскорбления *mōre*) достоин адского огня. Распространение вводной формулы на эту вторую антитезу носит, конечно, провокационный характер, за ним не стоит какая-либо социальная практика, он опирается на правила силлогизма. При этом полная смысловая тождественность греч. *mōros* и араб. *raka* делает особенно выпуклым контраст между судебным разбирательством как паллиативом и адским пламенем как подлинным решением вопроса о наказании за вину оскорбления ближнего.

Стих 7:21 «Не всякий говорящий Мне “Господи, Господи” войдет в царство небесное» рассматривается в объеме пассажа 7:15–23, содержащего резкую критику лжепророков. Сам Луц признает, однако, что пассаж не является цельной по смыслу перикопой [4, с. 430], а параллель в Лк 6:46 никак с лжепророчествами не связана [4, с. 432], к тому же угроза этого стиха относится не только к лжепророкам [4, с. 438]. На мой взгляд, смысл стиха состоит не в вопросе о спасении через праведность [4, с. 439], а в дилемме между индивидуальным и коллективным спасением. На это указывает ясная ветхозаветная параллель к нему, которая не отмечена ни в традиции толкований, ни в критических изданиях, ср.: «И будет: всякий, кто призовет имя Господне (*shem yhw*h), спасется, ибо на горе Сионе и в Иерусалиме будет спасение» (Иоиль 2:32, в Танахе стих 3:5). Как вся НП, так и этот стих обращены не к общине Матфея и даже не к христианскому сообществу в целом, но ко всякому человеку в отдельности (к этому мы еще вернемся). Коллективному спасению через принадлежность к иудаизму, через признание Яхве единственным подлинным богом, Сион и Иерусалим — местом его обитания, а Израиль — народом Божиим, этому коллективному пути противопоставлен путь индивидуального личного подвига как подлинный путь спасения. Для удвоенного взывания «Господи, Господи» риторика является не единственным объяснением [4, с. 438, прим. 48]¹¹. Обычно евр. *adonay yhw*h, т. е.

⁹ На это указывает Талмуд в трактате Бехарот (bBekh 8b). См.: [12].

¹⁰ Место на горе позволяет обеспечить защиту (каково положение Иерусалима, Масады и других городов). К тому же в гористой полупустыне Ближнего Востока водные источники нередко находятся на вершинах, а не в долинах между ними, как это обычно для европейского пейзажа.

¹¹ Не только удвоенное обращение, но и весь стих рассматривается как риторика в большом комментарии на НП Ганса Д. Беца, непосредственного предшественника Луца. См.: [13, с. 542].

полная форма имени Божьего, передается в Септуагинте *kyrios ho theos* (см.: Амос 3:7–7, 9:8, Ис 25:8, Иер 39:27 и др.), но при употреблении в качестве обращения заменяется на *kyrios kyrios* (см. в Септуагинте Втор 3:24, 9:26, Нав 7:7, Суд 6:22, 16:28, Амос 7:2, 4, 5, Иер 39:17, Иез 2:4, 37:5, 9, 12, 14 и др.; лишь Иер 6:1, 4:10, 14:13 в обращении употребляет форму *w despota kyrie*)¹². Эта связь между Мф 7:21 и Иоиль 2:32 представляется особенно важной на фоне того, что уже ближайшие последователи Иисуса, озабоченные церковным строительством, с прежним энтузиазмом воспринимали ветхозаветное установление. Имею в виду речь апостола Петра (Деян 2:21) и его же мнение на Апостольском соборе 49 г. (Деян 15:14)¹³.

Последовательное рассмотрение вопросов о разводе¹⁴, любви¹⁵, молитве¹⁶, ритуале и других позволяет Луцу дать убедительную оценку того, что НП не является новым законом [4, с. 162, 165], новой Торой или галахой¹⁷, а представляет собою этическое учение, ее адресатом является не община, а каждый из слушателей в отдельности [4, с. 283, 290–291]. С этим нельзя не согласиться, потому что только при этом условии ее этический радикализм не порождает принуждения и насилия и, следовательно, может быть реализован на практике.

Особенное значение имеет характеристика Господней молитвы как частной, а не общественной: «Отче наш — это молитва, характеризующая Иисуса. Она несет отпечаток человека и Божьего посланника как в том, что в ней есть общеиудейского, так и в тех местах, где она изнутри иудаизма высказывает свои особые черты <...> Отступление на задний план национальных, исторических и политических аспектов этой молитвы соответствует одной из главных черт проповеди Иисуса, средоточием которой было Царство Божие, а не спасение Израиля <...> Эсхатология молитвы соответствует эсхатологии Его притч <...> В своем обращении к Богу она не только исходит из предвещающей благодати Бога, но и сама является выражением его милости и близости» [4, с. 335–336].

Различие между «Иисусом веры» и «историческим Иисусом» приемлетя как обязательное условие в современных трудах по Новому Завету. Творчески исходя из него своим анализом У.Луц убедительно доказывает, что НП не является, по мысли Иисуса, ни новым законом на смену Торы, ни уставом новой веры, ни принципом организации нового богослужения новой религиозной общины. Критика лицемеров в их религиозной практике не критика иудаизма, и «новый ритуал» основан на Господней молитве (Отче наш), которая в своем истоке есть молитва иудейская [4, с. 334]. Проповедь Иисуса обращена к каждой личности в отдельности, чем обусловлен универсализм его учения, единственной общиной верующих в этом случае может быть все человеческое сообщество. Собственно, такова и должна быть «Церковь Христова»¹⁸.

Обращаясь к историческим условиям той эпохи, когда протекала деятельность Иисуса из Назарета, нетрудно заметить, в какой мере эта оценка гармонирует с ними. Римская империя объединила и привела к тесному соприкосновению разные религиозные традиции. Одно-

¹² Иногда высказывается мнение, что дошедшие рукописи Септуагинты созданы христианами, следовательно, отражают позднюю традицию. Она, однако, такова же у Филона и Иосифа. См.: [14].

¹³ Такое смысловое отождествление двух реплик Петра сделано в работе [15, р. 70].

¹⁴ Ср.: «Запрет Иисусом развода не закон, а этическое требование» [4, с. 205].

¹⁵ Ср.: «Провокационный отказ от насилия нужно понимать как выражение любви <...> Любовь к людям включает в себя протест против насилия, господствующего в мире, и разрыв с определяемым им механизмом поведения» [4, с. 239]; «По Иисусу, дела любви к врагам — это выражение безусловного Божьего *да* к человеку ради него самого» [4, с. 277]. По большому счету, отказ поступать так, как поступают враги, обозначает верное решение.

¹⁶ Одна лишь молитва «может задать человеку правильный, сосредоточенный не на самом себе настрой по отношению к Богу» [4, с. 296]; «Молитва — это разговор с Богом активно действующего человека» [4, с. 330].

¹⁷ Ср.: «Ветхозаветный правовой порядок недостаточно радикален и не вполне соответствует Божьей воле. Радикально сформулированное наставление в стиле Премудрости и есть Его настоящая воля. Это снижение статуса права хорошо сочетается с проповедью Иисуса о Божьем Царстве» [4, с. 166].

¹⁸ К сожалению, по формальным условиям за пределами книги осталась 25-я глава Матфея, где эти же принципы универсализма излагаются с еще большей простотой.

временное существование в одной социокультурной среде нескольких групповых этических норм порождало усиление социальных противоречий и выражалось, с одной стороны, в этическом релятивизме и цинизме того рода, какой описан в «Сатириконе» Петрония, с другой стороны, в нетерпимости и вражде, как это случилось, например, в Эфесе при появлении там апостола Павла (Деян 19), отчетливо проявилось в деятельности зилотов в Иерусалиме, где успешная социальная и экономическая эллинизация в эпоху Маккавеев и Ирода Великого [16] адресовала серьезный вызов традиции иудейского фундаментализма. Крайне важно, что Иисус из Назарета не может быть отождествлен ни с одним из «национальных» пророков эпохи, включая Иоанна Крестителя (см.: [17; 18]), и его акт очищения Храма был обращен не на сохранение национальной традиции, а на ее больное место. Разрушение Храма в 70 г. было неизбежно, оно положило начало той исторической эпохи, в которую родилась сегодняшняя цивилизация.

Вопрос об исторической реализации идей, выдвинутых Иисусом, стоит в центре внимания не только этого сочинения Ульриха Луца, но и всей его деятельности. В этом он следует концепции философа экзистенциального направления Ганса-Георга Гадамера (1900–2002), который считал, что гуманитарные науки не имеют своего исследовательского метода, что их результат не имеет законченной формы и представляет собою исторически изменчивое явление. Свое применение он находит в системе образования, и каждое новое поколение заново и иначе воспринимает его. В данном случае важно также утверждение о том, что в гуманитарных науках «наше историческое предание во всех его формах хотя и становится предметом исследования, однако вместе с тем само обретает голос в своей истине. Опыт исторической традиции принципиально возвышается над тем, что в ней может быть исследовано. Он является не только истинным или ложным в том отношении, которое подвластно исторической критике, — он всегда возвещает такую истину, к которой следует приобщиться» [19, с. 40]. Эта концепция закреплена немецким термином *Wirkungsgeschichte* ‘реализация в истории’ (см., в частности: [20]). Луц обращает внимание на то, как этический радикализм Нагорной проповеди породил в свое время представление о двойной морали — светской и монашеской, как в разные эпохи он становился опорой радикальных сект, как идеи вроде толстовского непротивления злу, основанные на Мф 5:38–41, приобретают взрывной характер противодействия социальной несправедливости. Наблюдения такого рода придают комментарию актуальность, общественную остроту и религиозную жизненность. От объяснения текста автор приводит читателя к объяснению окружающего мира, возвращая тем самым к вечно живому источнику духовной жизни. Понимание текста приводит к его неизбежному влиянию на развитие социальной среды и каждой личности в отдельности. Как и две тысячи лет назад, глобализация, которую переживает современный нам мир, смертельно опасна для «храма исключительно» — все равно, религиозной или национальной.

Этический радикализм Нагорной проповеди объясняют несколькими причинами:

1) пусть невозможно следовать этим идеалам, но нужно сознавать их величие и величие справедливого Бога, который выдвинул к нам столь высокие требования, поставив нас тем самым на сопоставимый уровень с Самим Собою (католический взгляд);

2) признав практическую неосуществимость этих высоких идеалов, человек, как существо несовершенное, постигает меру любви Бога к нему (такой взгляд характерен для лютеран);

3) это временная мораль героического характера перед неизбежным концом мира (отражено в Деян 2:43–47);

4) наконец, в согласии с догадкой о том, что после явления Мессии некоторые признаки высшего мира обнаруживаются и в нашем несовершенном существовании¹⁹, мы допускаем, что с приходом Мессии невозможное становится возможным²⁰. С этим согласен и У. Луц, когда

¹⁹ Этот обзор взглядов предложил Иоахим Иеремиас (1900–1979), он же выдвинул четвертый из них [21].

²⁰ Признаки эсхатологии между первым и вторым приходом Мессии охарактеризовал как историческое воплощение, историческую реализацию эсхатологии (*realized eschatology*) Чарльз Додд (1884–1973) [22]. Имеется в виду проникновение трансцендентной реальности в эпоху после

говорит: «В деятельности Иисуса уже наступает обетованное славное будущее» [4, с. 71, ср.: с. 72, 275 и др.].

Наша эпоха, когда все возможные формы этнического, религиозного, политического и социально-экономического смещения стали отчетливой чертой действительности, всерьез ставит нас перед осознанием того факта, что лишь этот этический радикализм может стать условием дальнейшего бытия человека на земле. Общий вывод этого труда, таким образом, заключается в том, что история ведет нас к новому пониманию идей Нагорной проповеди и, следовательно, к их осуществлению в жизни. Самое главное впереди.

Примечания

1. Beissel S. *Entstehung der Perikopen des Römischen Messbuches*. Freiburg im Bressgau, 1907.
2. Алексеев А. А. Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий. СПб.: Нестор-Летопись, 2008.
3. Kissinger W. S. *The Sermon on the Mount: A History of Interpretation and Bibliography*. Metuchen; N. J., 1975.
4. Луц У. Нагорная проповедь (Мф 5–7). М., 2014. 475 с.
5. Pelikan J. *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*. 1. *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
6. Luz U. *Das Evangelium nach Matthäus*. Bd. 1–4. Zürich; Düsseldorf; Neukirchener-Vlyun, 1985–2002.
7. Луц У., Михальс А. Иисус или Будда. Жизнь и учение в сравнении. М.: ББИ, 2005.
8. Библия в церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе. М.: ББИ, 2010.
9. Единство церкви в Новом Завете / под ред. У.Луца. М.: ББИ, 2014.
10. Евангелие от Матфея в славянской традиции. СПб., 2005.
11. Аверинцев С. С. Собрание сочинений / под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Т. 1. Переводы: Евангелия. Книга Иоана. Псалмы Давидовы. Киев: Дух и литера, 2004.
12. Алексеев А. А. Притча о соли (Мф 5:13) и некоторые другие // Традиция и литературный процесс [сборник в честь Е. К. Ромодановской]. Новосибирск, 1999. С. 9–12.
13. Betz H. D. *The Sermon on the Mount. A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
14. Bietenhard H. *Lord // The New International Dictionary of New Testament Theology* / ed. by C. Brown. Grand Rapids, Michigan, 1967. Vol. 2. P. 510–519.
15. Kaiser W. C., Jr. *Accurate and Authoritative Citations of the Old Testament by the New Testament // Three Views on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2008. P. 45–89.
16. Чериковер В. Эллинистическая цивилизация и евреи. СПб., 2010.
17. Barnett P. W. *The Jewish Sign Prophets — A. D. 40–70. Their Intentions and Origin // New Testament Studies*. Vol. 27. 1981. P. 679–697.
18. Gray R. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine. The Evidence from Josephus*. Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 112–144. (The Sign Prophets).
19. Гадамер Г. Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / пер. с нем. под общ. ред. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.
20. Luz U. *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*. Neukirchen-Vlyun, 2014. S. 397–409. (Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik).
21. Jeremias J. *The Sermon on the Mount*. London, 1961.
22. Dodd C. H. *The Parables of the Kingdom*. New York, 1935.
23. Ladd G. E. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids, 1974.

Notes

1. Beissel S. *Entstehung der Perikopen des Römischen Messbuches*. Freiburg im Bressgau, 1907.
2. Alekseev A. A. *Bibliia v bogosluzhenii. Vizantiisko-slavianskii leksionarii* [The Bible in liturgy. Byzantine and Slavonic lectionary]. St. Petersburg, Nestor-Letopis' Publ., 2008. (In Russian)

и в результате воплощения Бога-Слова. Ср. толкование христологии Иоанна с этой позиции, данное одним из последователей Додда: «Иоанн был убежден, что миссия Иисуса состояла в том, чтобы возвестить о вторжении вечной реальности в этот преходящий мир» [23, p. 299].

3. Kissinger W.S. *The Sermon on the Mount: A History of Interpretation and Bibliography*. Metuchen; N. J., 1975.
4. Luts U. *Nagornaia propoved' (Mf 5–7) [The Sermon on the Mount (Matthew 5–7)]*. Moscow, 2014. 475 p. (In Russian)
5. Pelikan J. *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*. Chicago, The University of Chicago Press, 1971.
6. Luz U. *Das Evangelium nach Matthäus*. Bd. 1–4. Zürich; Düsseldorf; Neukirchener-Vlyun, 1985–2002.
7. Luts U., Mikhael's A. *Isus ili Budda. Zhizn' i uchenie v sravnenii [Jesus or Buddha. Life and teachings in comparison]*. Moscow, BBI, 2005. (In Russian)
8. *Bibliia v tserkvi. Tolkovanie Novogo Zaveta na Vostoke i Zapade [The Bible in the church. Interpretation of the New Testament in the East and West]*. Moscow, BBI, 2010. (In Russian)
9. *Edinstvo tserkvi v Novom Zavete [Oneness of Church in the New Testament]*. Ed. by U. Lutsa. Moscow, BBI, 2014. (In Russian)
10. *Evangelie ot Matfeia v slavianskoi traditsii [The Gospel of Matthew in the Slavonic tradition]*. St. Petersburg, 2005. (In Russian)
11. Averintsev S.S. *Sobranie sochinenii*. T. 1. Perevody: Evangelii. Kniga Iova. Psalmy Davidovy [*Collection of works*. Vol. 1. Translated works: Gospels. The Book of Job. Zabur]. Eds. N. P. Averintseva, K. B. Sigov. Kiev, Dukh i litera, 2004. (In Russian)
12. Alekseev A. A. [Fable about Salt (Matthew 5:13) and others]. *Traditsiia i literaturnyi protsess (sbornik v chest' E. K. Romodanovskoi) [Tradition and literary process]*. Novosibirsk, 1999. S. 9–12. (In Russian)
13. Betz H. D. *The Sermon on the Mount. A Commentary*. Minneapolis, Fortress Press, 1995.
14. Bietenhard H. Lord. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Ed. by C. Brown. Grand Rapids, Michigan, 1967, vol. 2, pp. 510–519.
15. Kaiser W. C., Jr. *Accurate and Authoritative Citations of the Old Testament by the New Testament. Three Views on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 2008, pp. 45–89.
16. Cherikover V. *Ellinisticheskaia tsivilizatsiia i evrei [The Hellenistic civilization and the Jewish people]*. St. Petersburg, 2010. (In Russian)
17. Barnett P. W. The Jewish Sign Prophets — A. D. 40–70. Their Intentions and Origin. *New Testament Studies*, vol. 27, 1981, pp. 679–697.
18. Gray R. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine. The Evidence from Josephus*. Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 112–144. (The Sign Prophets).
19. Gadamer G. G. *Istina i metod. Osnovy filosofskoi germenевtiki [Truth and method]*. Transl. from german by B. N. Bessonova. Moscow, Progress Publ., 1988. (In Russian)
20. Luz U. *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*. Neukirchen-Vlyun, 2014, pp. 397–409. (Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik).
21. Jeremias J. *The Sermon on the Mount*. London, 1961.
22. Dodd C. H. *The Parables of the Kingdom*. New York, 1935.
23. Ladd G. E. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids, 1974.

Алексеев Анатолий Алексеевич
доктор филологических наук,
Санкт-Петербургский государственный университет;
alexeev.anatoly@gmail.com