

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2₍₁₉₎
ОСЕНЬ — ЗИМА
2013

Журнал основан в 2004 году

Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- «Хилйат ал-куттаб» («Талисман для *катибов*»): секреты мастерства средневековых *катибов*. Вступление, перевод с персидского яз. и комментарии *Б.В. Норика* 5
- «Диван» курдского поэта Джафаи (XIX–XX вв.) на диалекте горани. Транскрипция текста, образцы перевода *З.А. Юсуповой* 18
- Тангутский погребальный обрядник из собрания тангутского фонда ИВР РАН. Предисловие и перевод *К.М. Богданова* 44

ИССЛЕДОВАНИЯ

- А.Л. Хосровев*. Еще раз о ПᲚᲠᲟᲠ (*ЕвИуд* 33.18–21) 56
- Р.В. Ким*. Логии в синоптических Евангелиях. Постановка проблемы 62
- А.Б. Куделин*. «Коллективный иснад» как фактор композиции «Жизнеописания Пророка» Ибн Исаака — Ибн Хишама 75
- М.М. Юнусов*. Из истории дешифровки западносемитского письма: события и люди I. Пальмирские тексты в Риме в XVI в.: кардиналы-меценаты и ученые-антиквары 100
- М.Е. Кравцова*. О семантике названия трактата «Вэнь синь дяо лун» Лю Се 126
- И.С. Гуревич*. «Сутра Шестого Патриарха»: ресурсы грамматической стилистики 137
- С.Л. Невелева*. Древнеиндийский эпос «Махабхарата»: некоторые особенности содержания 148

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- А.К. Муминов*. Списки «Ката'иб а'лам ал-ахйар»: новые сведения для биографии и творчества Махмуда ибн Сулаймана ал-Кафави 159
- Ф.О. Нофал*. К вопросу о «конфессиональной» коранической текстологии: между «буквой» и «[вариантом] прочтения» 177
- М.С. Пелевин*. Топонимика и локализация действия в афганской племенной хронике (XVII–XVIII вв.) 182



«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2013

	<i>И.Н. Медведская.</i> Копьеносец из Сялка: прямоугольные щиты на Древнем Востоке	192
	<i>Чжан Хуэймин.</i> Изображение горы Утайшань в пещере № 61 и его отражение в тексте «Оды горе Утайшань» (на французском языке)	203
	КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ	
	<i>С.М. Якерсон.</i> Еврейская средневековая книга в форме свитка. К постановке проблемы научного изучения	233
	<i>Валравенс Хартмут.</i> Японские книги из коллекции Вильгельма Грубе, приобретенные им в 1897–1898 гг. (на немецком языке)	240
	<i>Пэн Сян-цзянь, Ю.С. Мыльникова.</i> Китайское тангутоведение в начале XXI века	257
	НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
	<i>М.М. Юнусов.</i> Чтения, посвященные памяти О.Д. Берлева	266
	<i>И.Ф. Попова.</i> «Сергей Федорович Ольденбург — ученый и организатор науки». Международная конференция, посвященная 150-летию со дня рождения академика С.Ф. Ольденбурга	271
	<i>И.В. Базиленко.</i> Международная конференция «Средний Восток в годы Второй мировой войны. К 70-летию Тегеранской конференции (28.11.1943 — 01.12.1943)»	276
	<i>Д.А. Носов.</i> Международный конгресс «Фольклор монгольских народов: историческая действительность» (Элиста, Калмыкия, 2–5 октября 2013 г.)	279
	<i>М.А. Редина.</i> Конференция, посвященная 85-летию чл.-кор. РАН, д.и.н. М.А. Дандамаева	282
	<i>А.В. Зорин, А.А. Сизова.</i> Вторые петербургские тибетологические чтения	284
	<i>А.И. Колесников, О.А. Воднева, З.А. Юсупова.</i> Международная конференция «Чтения памяти В.Ф. Минорского (1877–1966): Источниковедение и историография стран Ближнего и Среднего Востока»	287
	<i>И.В. Кульганек.</i> XIII Международная научно-практическая конференция «Рериховское наследие»	292
	<i>И.В. Базиленко.</i> Международная конференция «Династия Романовых и Восток. (К 400-летию Дома Романовых)»	295
	<i>К.Г. Маранджян.</i> Международная конференция «Азия и японская идентичность»	300
	<i>Т.В. Ермакова, Е.П. Островская.</i> Седьмые Всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга	303
	<i>С.Л. Бурмистров.</i> 30-я конференция по философской компаративистике «Компаративная история философии как научное познание и художественное творчество».	306
	РЕЦЕНЗИИ	
На четвертой сторонке обложки:	Наука и буддизм: материалы научной конференции с участием иностранных ученых (Улан-Удэ–Байкал: 6–8 июля 2012 г.). Сборник докладов / Гл. ред. Б.В. Базаров / Учреждение РАН «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии». — Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2012. — 304 с. (<i>И.В. Кульганек</i>)	310
Тангутский погребальный обрядник инв. № 4084 (к статье К.М. Богданова)	Монголика-Х: Сб. ст. / Ред. колл.: И.В. Кульганек (председатель), Л.Г. Скородумова, Н.С. Яхонтова — СПб.: Петербургское Востоковедение. 2013. — 144 с. (<i>М.П. Петрова</i>)	313
Над номером работали:	<i>Michail Rodionov, Hanne Schönig.</i> The Hadramawt Documents, 1904-51: Family Life and Social Customs under the Last Sultans. Beirut, Ergon Verlag Würzburg, 2011. — 342 p. (Beiruter Texte und Studien. Hrsg vom Orient-Institut Beirut. Bd 130) (<i>И.В. Герасимов, О.Б. Фролова</i>)	315
Т.А. Аникеева	<i>А.И. Колесников.</i> Сасанидский Иран: История и культура. СПб.: Нестор-История, 2012. — 520 с. (<i>Ю.А. Иоаннисян</i>)	319
Г.Е. Ковтунович		
А.А. Ковалев		
О.В. Мажидова		
О.В. Волкова		
А.Е. Танчарова		
Е.А. Пронина		
© Российская академия наук, 2013	IN MEMORIAM	
© Институт восточных рукописей РАН, 2013	Александр Степанович Мартынов (1933–2013) (<i>И.Ф. Попова</i>)	322

Р.В. Ким

Логии в синоптических Евангелиях. Постановка проблемы

Данная статья посвящена логиям Иисуса и их месту на пересечении иудейского и греко-римского миров. Несмотря на многочисленные и непрекращающиеся исследования в этой области, множество вопросов остается нерешенным: каково было центральное послание Иисуса? Каков смысл той или иной логии? Сколько в них от иудаизма? Насколько велико влияние эллинизма? Правильно ли интерпретировали его высказывания позже? Автор ставит перед собой задачу рассмотреть две логии из синоптических Евангелий с целью увидеть в них некоторые лейтмотивы учения Иисуса, а также отражение в его высказываниях окружения, в котором они были произнесены.

Ключевые слова: логия, Иисус, Евангелия, иудаизм и эллинизм.

Введение

Данная статья посвящена поиску параллелей в античных источниках словам Иисуса в канонических Евангелиях. Конечно, в первую очередь в таком поиске стоит обращаться к еврейской литературе, то есть к Ветхому Завету и раввинистическим источникам. В этом существенную помощь оказывает комментарий Штрака и Биллербека¹, а также не очень давно вышедшее пособие Эванса².

Наличие параллелей к речениям Иисуса в эллинистической литературе было ярко показано в амстердамском издании Нового Завета на древнегреческом языке Ветштейна³ в 1751 г., где он отметил множество сходств новозаветных текстов с произведениями греческих и римских писателей. Это издание не свободно от феномена, удачно названного одним исследователем «параллеломания» (Sandmel, 1962, p. 8–11). Гораздо позже, в 1915 г. подобный поиск был продолжен рядом ученых, создавших проект *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*. Он ставил целью выявить условия, в которых родился Новый Завет, а также собрать и представить материал из греческих и римских источников, который мог бы оказаться полезным в интерпретации Нового Завета (Van Unnik, 1964, p. 18). В 1910 г., независимо от *Corpus Hellenisticum*, был начат проект, целью которого было подготовить новое, исправленное и расширенное издание Нового Завета Ветштейна (Strecker, 1992, S. 248). В этот раз участники проекта решили ограничиться только материалом греческих и латинских авторов (Van Unnik, 1964, p. 22).

¹ *Strack H.L., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Конечно, не все параллели, приведенные этими авторами, одинаково ценны. Некоторые лишь отдаленно напоминают евангельские слова. Следует к тому же учесть, что в случае с Мишной и Талмудом ученым приходится черпать материал из устной традиции, которая оформилась в письменный памятник намного позже времени Иисуса (см. Sanders, 1985, p. 167).

² *Evans C.A.* Ancient Texts for New Testament Studies. A Guide to Background Literature. Massachusetts, Peabody, 2005.

³ *Wetstenius J.J.* Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Novum Testamentum Graecum I–II. Amsterdam, 1751–1752.

Таким образом, предположение данной статьи в том, что в речи Иисуса обнаруживается множество параллелей с другими произведениями античного Средиземноморья. По поводу степени знакомства жителей Палестины времен Иисуса с греко-римской культурой высказывались разные предположения. Иосиф Флавий в конце своего исторического труда извиняется за несовершенное знание греческого, которое объясняет тем, что изучение иностранных языков не считается приоритетным у иудеев (Ant XX, 263f.).

В то же время кажется очевидным тот факт, что в древнем Средиземноморье среди разных народов имело хождение множество похожих фразеологизмов. Можно ожидать, что высказывания Иисуса тем или иным образом будут, прежде всего, связаны с еврейскими источниками, будь то Библия либо раввинистические писания. В них будут встречаться переклички и параллели и с эллинистической литературой, что объясняется, скорее всего, не всесторонним знакомством с греческой литературой, а именно общим культурным фоном⁴. Вероятнее всего, люди, слушавшие Иисуса, могли соотнести некоторые его слова с высказываниями народной мудрости того времени. Интересным представляется рассмотреть их и постараться до некоторой степени уяснить себе, каковы отличительные индивидуальные черты речений Иисуса (так называемых λόγια).

«Тростник, колеблемый ветром» (Mt 11,7/Lc 7,24)

Mt 11,7–9 ⁵	Lc 7,24–26	Thom 78,1–3 ⁶
Τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον;	Ἀπελθόντων δὲ τῶν ἀγγέλων Ἰωάννου ἤρξατο λέγειν πρὸς τοὺς ὄχλους περὶ Ἰωάννου τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον;	Λέγει Ἰησοῦς (διὰ) τί ἐξήλθατε εἰς τὸν ἀγρόν; θεάσασθαι/ιδεῖν κάλαμον σαλευόμενον ὑπὸ τοῦ ἀνέμου;
ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἡμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσίν.	ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἱματίοις ἡμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες ἐν τοῖς βασιλείοις εἰσίν.	καὶ θεάσασθαι ἄνθρωπον μαλακὰ ἱμάτια ἔχοντα [ὡς οἱ] βασιλεῖς [ύμῶν] καὶ οἱ μεγιστάνοι ὑμῶν; οὗτοι ἔχουσιν τὰ ἱμάτια τὰ μαλακὰ καὶ οὐ δυνήσονται γνῶναι τὴν ἀλήθειαν.
ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην; ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου.	ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην; ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου.	

⁴ Интересны в этом отношении работы Саула Либермана (S. Liberman), который представляет вниманию читателей множество филологических доказательств того, что авторы древних литературных памятников иудаизма, в отличие от простого народа, были очень хорошо знакомы с греческим языком и литературой (см., например: Liberman, 1994, p. 2.37).

⁵ Текст синоптических Евангелий приводится по 27-му изданию Нового Завета Нестле–Аланда.

⁶ Греческий текст Евангелия от Фомы приводится по изданию: The Critical Edition of Q. Ed. by J.M. Robinson, P. Hoffmann and J.S. Kloppenborg. Peeters, 2000 (далее CEQ). Q 7,24–26 (Nag Hammadi II 2), p. 128.

Слова Иисуса о тростнике в пустыне⁷ могут иметь как буквальное, так и образное значение. Буквальный смысл возможен⁸, поскольку на берегах Иордана и Генисаретского озера обильно рос тростник. Палестинский тростник был своего рода достопримечательностью этой местности. Его упоминает Страбон (Geogr. XVI, 2,16), Плиний Старший сообщает, что иудейский тростник используется для парфюмерных средств, а отвар его с зеленью или щавелем является хорошим диуретиком (N.H. XXIV, 85). Однако для местных жителей тростник вряд ли был зрелищем, стоящим долгого путешествия через пустыню.

Второй вопрос Иисуса может поставить читателя в тупик: если тростник в иорданской долине совершенно обычное зрелище, человек в мягких одеждах в пустыне⁹ — это отнюдь не само собой разумеющееся явление. Кажется, что два первых вопроса не согласуются. Тем не менее логика Иисуса усматривается: тростник легко найти около Иордана, но он не привлекает толп; вельможи, напротив, привлекают толпы, но их не будут искать в пустыне. Ни тростник, ни богачи не могут (пусть и по разным причинам) собрать толпу в пустыне.

С другой стороны, можно увидеть за тростником образ неустойчивости, зыбкости, сомнения¹⁰. Хотя в Новом Завете больше не встречается этот образ, отрывок из сочинения Лукиана подтверждает, что такая метафора была знакома эллинистическому миру. Ликий советует Гермотиму в выборе правильного философского учения руководствоваться в первую очередь собственным умением отличать истину ото лжи, а иначе он станет подобен тростнику: ἔοικώς ἔσῃ ... καλάμῳ τινὶ ἐπ' ὄχθη παραποταμίας πεφυκότι καὶ πρὸς πᾶν τὸ πνέον καμπτομένῳ, κἂν μικρὰ τις αὐτοῦ διαφυσήσασα διασαλεύσῃ αὐτόν (Herm. 68), то есть *Ты уподобишься... тростнику, выросшему на речном берегу, который склоняется от любого дуновения, каким бы легким ни был колеблющий его ветерок*. В этой перспективе можно было бы подумать, будто Иисус обвиняет своего предшественника в том, что он стал сомневаться в избранничестве Иисуса. Шлаттер предполагает, что метафора связана с Иоанном, слова и дела которого, как тростник, не имели какого-то продолжительного эффекта (Schlatte, 1948, S. 362). Хотя, так как евангелист на самом деле располагает речь Иисуса хронологически после ухода учеников сомневающегося Иоанна, такой смысл слов Иисуса едва ли возможен в контексте того, что Креститель тут же назван величайшим из «рожденных женами» (Mt 11,11).

В басне Эзопа тростник изображает человека, который не сопротивляется сильным (Halm, 1875, № 179). Эта басня дошла в трех вариантах у Эзопа. Она записана также Бабрием, Авианом и, кажется, проникла в иудейские предания (см. bT Taanit 20b). Однако в данном случае образ тростника менее всего подходит Иоанну. Он больше похож на то дерево, которое не сгибается перед ветром (Zahn, 1922, S. 424). Ведь именно из-за того, что Иоанн не захотел закрыть глаза на незаконный брак Ирода,

⁷ На кажущееся противоречие слов «тростник в пустыне» (которое легко понять при знании специфики местности) евангелисты или не обращают внимания (Mc 1,4 ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ), или объясняют временным промежутком между пребыванием Иоанна в пустыне и его деятельностью в качестве Крестителя (Lc 3,2–3).

⁸ К буквальной интерпретации склоняются, например, Нолланд (Nolland, 2005, p. 454f.), Кэйси (Casey, 2002, p. 117), Пламмер (Plummer, 1920, p. 204). По мысли Аллена, тростник — это метафора для явления ничем не примечательного (commonplace event) (Allen, 1993, p. 114f.).

⁹ Луц, правда, считает, что и такое зрелище для евреев не было в диковинку, так как у Ирода было несколько дворцов (Масада, Иродион, Иерихон) в иудейской пустыне (Luz, 2001, p. 137).

¹⁰ Именно с таким значением эта метафора сохранилась в пословичных выражениях современных европейских языков: нем. *schwankend sein wie ein Rohr (im Winde)*; англ. *a reed shaken by (in/with) the wind*; франц. *un roseau qui plie à tous (les) vents*. Ср. также метафору Паскаля о человеке «roseau pensant».

пророку пришлось расстаться с жизнью. Несмотря на то что мораль басни (ὅτι οὐ δεῖ ἀνθίστασθαι τοῖς κρατοῦσιν, ἀλλ' ὑποτάττεσθαι καὶ ὑπακούειν, то есть *поскольку не следует противостоять сильным, но лучше подчиняться и слушаться*) поощряет поведение тростника, а не дерева, образ негибачего человека, решившего противостоять власти имущим, напоминает Иоанна.

То, что Креститель своим характером не может быть уподоблен колеблющемуся тростнику, доказывает и второй вопрос Иисуса. Связь между тростником и «человеком в мягких одеждах» легко прослеживается. Определения «мягкий», «изнеженный», «женственный» (μαλακός) напоминают тростник (Bovon, 2002, p. 283). Иоанн не был изнеженным человеком и не носил мягких одежд, напротив, его узнают по аскетическому одеянию. Итак, если тростник и является метафорой неуверенного человека, то используется этот образ только для того, чтобы показать, каким не был пророк (France, 1985, p. 193f.).

Еще один поворот истолкования представлен Тейссеном (Theissen, 2004, p. 26–42). Тростник появился в качестве символа Ирода Антипы на монетах, отчеканенных по случаю основания Тиверии (ок. 19 г. н.э.). Чтобы не раздражать благочестивых иудеев, Антипа не чеканил монет с изображением людей или животных. Позднее (26–27 гг.) Ирод сменил монетный рисунок на пальму, а в последний год своего правления (29 г.) — на пальмовую ветвь. Вирджин считает, что на первой монете Антипы изображен не тростник, а лавр вроде того, который держали в руках императоры от Августа до Нерона во время своих триумфальных шествий. Нерон заменил лавр пальмовой ветвью (Wirgin, 1968, p. 248–249). Однако эта замена во времена правления Нерона (54–68 гг.) не может объяснить смену символа на монетах Антипы между 19 и 30 гг. Кроме того, схожесть растений на мозаике в византийской базилике (конец IV — начало V в.), носящей имя «Умножения хлебов», возле Генисаретского озера подтверждает догадку Тейссена.

Некоторые другие аргументы также делают более очевидным предположение, что Антипа выбрал своим первым символом тростник. Желая создать монету, Ирод, возможно, пригласил опытных чеканщиков, которые предложили в качестве символики тростник как характерный атрибут городов, расположенных на реках. Может быть, Ирод также ориентировался на своих братьев, которые при чеканке использовали местные мотивы. Изображения на монетах Архелая связаны с мореплаванием, потому что он имел доступ к морю в Иоппии и в Кесарии. На монете Филиппа изображен рисунок находящегося в Паниасе храма Пана. Филипп, в отличие от Антипы, управлял языческой территорией. Кроме того, тростник в качестве символа на монете был хорош тем, что указывал на территорию знакомую для двух областей, разделенных Иорданом, — Галилеи и Переи. К тому же, как уже было упомянуто, тростник являлся своеобразной визитной карточкой Палестины. Так не был ли символ на монете для Иисуса поводом назвать Ирода Антипу «тростником», тем более что рядом с изображением помещалась надпись ΗΡ(ΩΔΟΥ) ΤΕΤΡΑΡ(ΧΟΥ)¹¹? Так, во всяком случае, считает Тейссен.

В трех вопросах Иисуса можно увидеть небольшую асимметрию. На второй и третий вопросы Иисус дает ответ. Очевидно, что второй риторический вопрос с предполагаемым отрицательным ответом связан с первым. Можно предположить, что ответ на второй вопрос на самом деле относится равно и к первому. Если человек в мягких одеждах находится во дворцах, то и камыш, колеблемый ветром, тоже там обнаруживается.

¹¹ Прецедентом такого внимания Иисуса к надписям на монетах можно считать случай в Мс 12,16 (Мт 22,20; Лс 20,24): τίνας ἢ εἰκόν αὐτῆ καὶ ἡ ἐπιγραφή; — *Чей это образ и надпись?*

Факты из жизни Ирода Антипы также могут служить подтверждением того, что он был человеком приспособляющимся, меняющим свое мнение. Отмечая сравнительно с их отцом неудачную карьеру, Страбон говорит, что сыновьям Ирода пришлось проявить немалую угодливость (Geogr. XVI, 2, 46), чтобы после предъявленных обвинений добиться возвращения (οἱ δὲ θεράπειά πολλῇ εὐροντο κάθοδον). Иосиф рассказывает, что, несмотря на свое решительное нежелание добиваться царского титула в Риме, Ирод наконец поддался уговорам жены, что и стало для него концом карьеры (Ant. XVIII, 245–246).

Слабохарактерность Ирода видна и в его взаимоотношениях с Иоанном. Он испытывал к пророку некоторое уважение (Mc 6,20). Однако это не помешало Ироду обезглавить заключенного по желанию жены. Иисус называет Ирода «лисицей» (Lc 13,32). Лисица в баснях часто противопоставляется льву. Лев имеет силу и нападает открыто, лиса, напротив, борется с помощью обмана. Хёнер (Hoehner) в связи с трудностью в понимании упомянутого места в Евангелии от Луки провел небольшое исследование образа лисы в античной и иудейской литературе. В иудейской литературе никогда не говорится о силе лисицы, скорее о более низком, по сравнению со львом, положении. Лисица заставляет других подчиняться себе, дожидаясь удобного случая (Hoehner, 1972, p. 343–347). Эпиктет считает, что большинство людей подобны лисицам в своем злоречии и злонравии, преступлении и низости (Diss. I, 3, 7–8).

Если принять во внимание символику на монете Ирода Антипы, слова Иисуса могут получить новое звучание. В речи противопоставляется человек во дворцах и человек в пустыне, хитрый политик и бескомпромиссный пророк, небольшая группа эллинистической элиты и одетый в подчеркнута грубую и примитивно-древнюю одежду Креститель. В эту же картину вписывается обличение Иоанном женитьбы Антипы на Иродиаде, которая сама затеяла развод с бывшим мужем. Такое действие осуждалось древними предписаниями, а не только грубоватым Иоанном (Lev 18,16; 20,21). С другой стороны, Антипа не сделал ничего необычного по оценке римско-греческой морали того времени: жена могла проявить инициативу в разводе. В этом случае Иоанн обличает внедрение чужих обычаев, что было общим пунктом для многих иудеев. Возможно, что, услышав в народе намеки о его «тростниковой» сущности, Ирод сменил символ на более крепкую пальму, которая тоже могла стать хорошей эмблемой, объединяющей две территории на Иордане.

Помимо двух упомянутых образных интерпретаций, выдвигается еще одна. В этот раз особое внимание уделяется феномену хождения народа в пустыню (Hengel, 2007, p. 61). По предупреждению Иисуса в Mt 24,26 касательно последнего времени (ἐὰν οὖν εἴπωσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐν ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθητε — *Итак, если скажут вам: вот он(о) в пустыне — не выходите*) можно догадаться, что пустыня была связана у евреев с мессианскими ожиданиями. Иосиф Флавий описывает несколько случаев, когда народ отправлялся вслед за обманщиками (γόητες) в пустынные места. Известен, например, Февда (Θευδᾶς), выдававший себя за пророка, который хотел вывести народ к Иордану, где приказал бы водам расступиться (Act 5,36; Ant. XX,97¹²). Заметим, что каждый раз родоначальники таких движений хотели вывести народ в пустыню и сулили небывалые чудеса. Повторяемость подобных событий говорит о напряженном ожидании освободителя. Очевидно, что служение грядущего мессии евреи соотносили с делами Моисея (Jeremias, TDNT, IV:859ff.). Тогда тростник в пустыне становится напоминанием о переходе через Тростниковое море (רִבְרִיב). Человек в мягких одеждах мог быть образом царя-мессии (Davies & Allison, II:247f.). В этом

¹² Другие случаи выхода в пустыню см. также в Act 21,38; Ant. XX, 167–182; 188; De bello Jud. VII, 437–441.

случае вопросы Иисуса имеют смысл следующего риторического вопроса: «Неужели вы ходили в пустыню, чтобы увидеть, как повторяются чудеса Исхода?» Этими словами Иисус определяет роль Иоанна: он не мессия, но статус его в любом случае очень значим.

Итак, буквальный смысл этого речения, который представляется самым простым, подразумевает, что Иисус с оттенком упрека обращается к народу, не совсем понимающему, кого он увидел в лице Иоанна Крестителя. Остальные варианты толкования связаны с образным пониманием тростника. Не исключено, что под тростником подразумевается неуверенный человек. Иисус в этом случае словно делает введение о том, каким Иоанн не был. Тейссен предлагает видеть в образе тростника конкретную историческую фигуру, Ирода Антипу, что хорошо подходит по контексту. Этой теории, однако, недостает аргументов для убедительности. Еще один вариант понимания — посчитать упоминание о тростнике отсылкой к освобождению из Египта и переходу через Красное море, что в итоге ведет к ожиданию освободителя, Мессии. В этом случае слабым местом является понимание второго вопроса Иисуса, особенно в Евангелии от Луки.

Притча о детях на агоре (Mt 11,16–19/Lc 7,31–35)

Mt 11,16–19	Lc 7,31–35
<p>16 Τίτι δὲ ὁμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην; ὁμοία ἐστὶν παιδίοις καθημένοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἐτέροις</p> <p>17 λέγουσιν ἠυλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε, ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκόψασθε.</p> <p>18 ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μὴτε ἐσθίων μὴτε πίνων, καὶ λέγουσιν· δαιμόνιον ἔχει.</p> <p>19 ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς.</p>	<p>31 Τίτι οὖν ὁμοιώσω τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ τίτι εἰσὶν ὅμοιοι;</p> <p>32 ὅμοιοί εἰσιν παιδίοις τοῖς ἐν ἀγορᾷ καθημένοις καὶ προσφωνοῦσιν ἀλλήλοις ἃ λέγει ἠυλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε, ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκλαύσατε.</p> <p>33 ἐλήλυθεν γὰρ Ἰωάννης ὁ βαπτιστῆς μὴ ἐσθίων ἄρτον μὴτε πίνων οἶνον καὶ λέγετε· δαιμόνιον ἔχει.</p> <p>34 ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγετε· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν.</p> <p>35 καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς.</p>

Приведенный отрывок также является частью перикопы, посвященной смыслу служения Иоанна Крестителя. Вельхаузен считает, что дети говорят на арамейском, и даже видит рифму (*s'phadton* — *r'qadton* для ὠρχήσασθε — ἐκόψασθε) (Wellhausen, 1904, S. 55). Дети, как кажется, приглашают к игре-имитации сначала свадьбы, а затем похорон (Gundry, 1994, p. 212; Jeremias, 1972, p. 161). При сравнении вариантов изложения притчи оказывается, что авторы, возможно, по-разному представляли себе картину. В Евангелии от Матфея, судя по использованию местоимения ἐτέροις, одна группа детей приглашает другую разыграть то одно представление, то другое. В то же время Лука видит две группы детей, которые не могут договориться друг с другом, в какую игру играть (ἀλλήλοις). Залин, восстановив, как он считает, арамейский прототип, уверен, что за местоимениями следует видеть слово ἐταίριος (Sahlin, 1979, S. 79). Нужно, конечно, иметь большую смелость, чтобы утверждать, будто можешь восстановить и перевести арамейский прототип лучше, чем это сделали евангелисты.

Учитывая характер вести Иоанна и Иисуса¹³, соблазнительным кажется тот вариант интерпретации притчи, при котором дети, зовущие к игре, изображают Иоанна и Иисуса, как тех, кто обращается к «людям этого рода». Tertium comparationis в этом случае — отвержение приглашения. При таком допущении, правда, введение в притчу представляется нелогичным. Ведь Иисус сравнивает с детьми «этот род», а не себя. К тому же нарушается хронология, поскольку Иисус приглашает к веселой игре раньше поющего унылые песни Иоанна. Это даже приводит некоторых исследователей к выводу о том, что здесь евангельский текст безнадежно испорчен (Linton, 1976, p. 172).

С другой стороны, нарушение хронологии можно было бы объяснить тем, что используется хорошо известное (может быть, пословичное) выражение, из-за чего порядок в нем не мог быть изменен. К тому же *hysteron-proteron* довольно частый прием Нового Завета (Linton, 1976, p. 173), да и в любой другой литературе, избегающей монотонности. А активная роль Иисуса и Иоанна в этом пассаже доказывается также хорошо известным отрывком в Prov 1,20–33, где описывается премудрость, тщетно вызывающая на людных местах города (Zeller, 1977, S. 257).

Такого же понимания притчи, судя по приведенным античным и иудаистским параллелям, придерживался и Ветштейн (Wetstenius, 1751, p. 383sq.). В качестве первого примера он приводит отрывок из Вавилонского Талмуда¹⁴ на латинском языке, объясняющий текст из Prov 29,9 (Умный человек, судясь с человеком глупым, сердится ли, смеется ли, — не имеет покоя):

Сказал Бог Святой и Благословенный: Я разгневался на Ахаза и предал его в руки царей дамасских, а он приносил жертвы и кадил богам дамасским, которые и поразили его¹⁵. Я благоволил¹⁶ к Амасии и предал царей едомских в руки его, а он принес богов их и поклонился им¹⁷. (Об этом и) говорит рабби Папа: Это и есть, о чем в народе говорят: оплакивают того, кто не понимает, смеются над тем, кто не понимает. Горе тому, кто не может различать добра от зла (bT Sahnedrin 103a).

В талмудическом объяснении библейского изречения предлагается видеть в умном человеке прообраз Бога, который не может добиться от людей разумного поведения «ни по-хорошему, ни по-плохому». Переводя этот пример на язык нашей притчи, можно сказать, что, какую бы игру Бог ни предложил, человек не хочет играть по правилам, эта работа Бога с человеком не дает положительного результата. Целлер связывает притчу с пословицей о тщетном труде: «Pfeiffe oder weine, so wird doch nichts daraus» (Zeller, 1977, S. 256).

Другой параллелью к притче Иисуса Ветштейн считает описание характера высокомерного человека у Феофраста (περὶ ἀνθαδείας), поскольку «никогда он не захочет ни спеть, ни речь произнести, ни сплясать» (ὅτε ἄσαι ὅτε ῥῆσιν εἰπεῖν ὅτε ὀρχήσασθαι ἄν ἐθελήσειεν). Приводя для сравнения этот отрывок, Ветштейн, кажется, подразумевает, что такой грубый человек достоин порицания, так же как и в притче люди, которые якобы не отвечают на приглашение Иисуса и Иоанна.

¹³ Особенность провозглашения Иоанна и Иисуса можно было бы сравнить с реакцией античного мира на философов Демокрита и Гераклита (Sen. De tranqu. an. XV, 2.3; De ira II, 10, 5; Juv. IV, 10, 28–32).

¹⁴ На такую же параллель указывает комментарий Штрака и Биллербека (Strack–Billerbeck, I:604).

¹⁵ «И приносил он жертвы богам Дамасским, [думая, что] они поразили его, и говорил: боги царей Сирийских помогают им; принесу я жертву им, и они помогут мне. Но они были на падение ему и всему Израилю» (2 Chron 28,23).

¹⁶ В Вульгате, в Prov 29,9 используется слово *ridere*. В Талмуде использован тот же глагол, что и в тексте Притч (רפח может значить и осмеяние, и развлечение, и дружеский смех, улыбку).

¹⁷ «Амасия, придя после поражения Идумеян, принес богов сынов Сеира и поставил их у себя богами, и пред ними кланялся и им кадил» (2 Chron 25,14).

И все же такой смысл притчи Иисуса, где за детьми, приглашающими к игре, представляются Иисус и Иоанн, кажется не вполне удовлетворительным. Хотя образ игры в свадьбу–похороны подходит и к радостной вести Иисуса, и к покаянному призыву Иоанна, не стоит этого переоценивать. Едва ли целью притчи являлось противопоставление Иисуса Иоанну.

Другой вариант понимания притчи — видеть в образе приглашающих к игре детей «этот род». При таком понимании *tertium comparationis* — капризное поведение детей. В стоической этике дети не раз приводятся в качестве примера тех, кто быстро меняет свое мнение. Так, например, Эпиктет о детях, которые быстро меняют свои роли в игре:

*ὄρα ὅτι ὡς τὰ παῖδια ἀναστραφήση ἃ νῦν μὲν ἀθλητὰς παίζει νῦν δὲ μονομάχους νῦν δὲ σαλπίζει εἶτα τραγωδεῖ... οὕτω καὶ σύ· νῦν μὲν ἀθλητὴς νῦν δὲ μονομάχος εἶτα φιλόσοφος εἶτα ῥήτωρ, ὅλη δὲ τῇ ψυχῇ οὐδέν (Epict. Diss. III, 15,5–6)¹⁸, то есть *Посмотри, ты поведешь себя как дети, которые сейчас борцы, потом гладиаторы, сначала они трубят, потом играют трагедию... так и ты: сейчас ты борец, потом гладиатор, потом философ, потом оратор, а всей душой — ничто.**

В результате капризного поведения людей этого рода Иисус и Иоанн отвержены. Жалоба детей заключается в том, что приглашенные не захотели участвовать в игре и в конечном счете испортили ее. Это толкование не является очевидным в силу того, что Иисус и Иоанн в таком случае не играют активной роли, напротив, окружающие пытаются что-то требовать от них. Целлер отвергает такую возможность понимания, поскольку в этом случае Иисус и Иоанн предстают перед нами упрямыми (Zeller, 1977, S. 254). Но, кажется, цель этой притчи заключалась не в том, чтобы показать характер божьих посланников. Правда, что Иисус и Иоанн часто играют активную роль, но порой им приходится отвечать на вопросы, защищаться от обвинений. Правоверный иудей должен был веселиться в установленные праздники и поститься, когда весь народ постится. Не один раз Евангелия описывают ситуации, в которых Иисус делал то, чего не ожидали от него окружающие (Mc 2,24; 7,5). Интересно отметить также, что текст о нарушении постных дней учениками Иисуса (Mc 2,16–20; Lc 5,30–35) начинается с обвинения, которое затем повторяется в притче о детях на агоре (φίλος τελωνῶν καὶ ἀμαρτωλῶν — *друг сборщиков податей и грешников*). Возмущение фарисеев по поводу исследования учениками Иисуса аскетической традиции можно было бы выразить словами: «Мы поем печальную песню... почему ты не плачешь вместе с нами?!»

В том же русле (Иисус и Иоанн как те, кого приглашают к игре), но с оригинальной системой доказательств мыслит исследовательница Коттер (Cotter) в своей статье¹⁹. Она обратила внимание на необычное местоположение, позу и действие детей в притче. Дети сидят, что им не свойственно, они находятся на агоре, их обращение описывается стилистически окрашенным глаголом (προσφωνεῖν). Коттер отмечает, что слово ἀγορά часто использовалось для обозначения места суда. В судебном контексте глагол κάθημαι имел значение «председательствовать на суде» (соответст-

¹⁸ Этот отрывок приводит в качестве параллели к нашей притче не только Ветштейн, но и Бонхёффер (Bonhöffer, 1911, S. 336). Ср. также Epict. Diss. I, 24,20, в котором автор призывает быть похожим на ребенка, которому не нравится игра, и он ее покидает: ἢ θύρα ἤνοικται, μὴ γίνου τῶν παιδίων δειλότερος, ἀλλ' ὡς ἐκεῖνα ὅταν αὐτοῖς μὴ ἀρέσκη τὸ πρᾶγμα λέγει ὅτι οὐκέτι παίζω, καὶ σύ... (*дверь открыта, не будь боязливей детей, но как они, когда им что-то не нравится, говорят: Я больше не играю — так и ты...*), а также Marc. Aur. V,33.

¹⁹ Cotter W.J. The Parable of the Children in the Market Place, Q (Lk) 7:31–35: an Examination of the Parable's Image and Significance // NT, 1987. Vol. 29, p. 289–304.

венно οἱ καθήμενοι — судьи). В итоге, по ее мнению, «этот род» сравнивается с детьми, которые сидят на судебных местах и обращаются к своим товарищам с обвинением. Притча построена так, чтобы сделать очевидной притворную самоправедность, готовую осудить всех непохожих. Такая пародия показывает поверхностность суждения председателей (Cotter, 1987, p. 302). Кэйси считает подход Коттер к притче неправомерным, поскольку она не учла иудейского контекста и особенностей языка, на котором говорил Иисус (Casey, 2002, p. 131). Ее наблюдения, хотя и интересны, в самом деле кажутся неправдоподобными. Иисус, приводя пример, вряд ли имел в виду греческие города, как Афины и Коринф, план которых Коттер помещает в иллюстрациях. К тому же примеры использования интересующих слов часто берутся из произведений на греческом языке IV–III вв. до н.э. (Cotter, 1987, p. 301).

Еще одна возможность понимания — считать, что в притче речь идет только о людях этого поколения, и ничего не говорится об Иоанне или Иисусе (Mussner, 1959, S. 600). Вариант Евангелия от Матфея, используя альтернативное местоимение, просто представляет какую-то еще группу детей без того, чтобы их обязательно с кем-нибудь отождествить. Лука вообще говорит о том, что обе группы детей бранятся и не могут найти взаимопонимания. И в том и в другом случае в центре внимания — бранящиеся дети. Тогда *tertium comparationis* следует видеть не только в капризности детей, но и в упущенном времени. Только при таком толковании, как заметил Луц (Luz, 1990, S. 186), не требуются дополнительные разъяснения ко второй части логики. Иоанн и Иисус давали предупредительные сигналы (напр., Мт 3,2; 12,18), открывали, что в истории Израиля наступает некий переломный момент. Несмотря на отсутствие привычного показателя словосочетанием «царствие божие», исследователь Додд отмечает эсхатологический настрой в притче, связанный со словами ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Dodd, 1961, p. 88) — то есть *пришел сын человеческий*.

Противники видят только внешнюю сторону, они не замечают, что Иоанн возмущает кульминацию истории спасения (Heilsgeschichte), а Иисус знаменует ее (Mussner, 1959, S. 604; Linton, 1976, p. 178). Недаром Иисус упрекает народ в том, что он не узнал знамений времен (Мт 16,2–3; Лс 12,54–56 cf.; Мс 2,18–20).

Слова детей в притче Иисуса сильно напоминают упрек эзоповского рыбака²⁰, который надеялся, что рыбы, услышав прекрасные звуки его флейты, сами выйдут на землю. Потерпев в этой попытке крах, он прибег к испытанному методу, а дергающейся теперь в сетях рыбе сказал: ὦ κάκιστα ζῶα, ὅτε μὲν ἤλουν οὐκ ὠρχεῖσθε, νῦν δὲ ὅτε πέταυμαι τοῦτο πράττετε²¹ (Halm, 1889, № 27; Perry, № 11), то есть «о, злосчастные, пока я вам играл на флейте, вы не плясали, а теперь, когда прекратил, вы спохватились». Эту же басню пересказывает и Кир ионянам и эолийцам, которые просили снова принять их в качестве подчиненных, хотя раньше отвергли это предложение (Her. I, 141). Кир в соответствии с моралью эзоповской басни (πρὸς τοὺς παρὰ καιρὸν τι πράττοντας ὁ λόγος εὐκαιρὸς — *эта история подходит к тем, кто делает что-то не вовремя*) намекает, что не совершенное ранее по доброй воле не имеет никакой ценности в стесненных обстоятельствах. Заметно не только лексическое сходство притчи с басней Эзопа, но и идейное: как уже было отмечено, в притче Иисуса также заметен упрек в упущенном времени. Та же тема подходящего времени обнаруживается в размышлениях Екклесиаста: καιρὸς τοῦ κλαῦσαι καὶ καιρὸς τοῦ γελάσαι καιρὸς τοῦ κόψασθαι καὶ καιρὸς τοῦ ὀρχήσασθαι (Eccl 3,4)

²⁰ Целлер, впрочем, несмотря на мнение многих фольклористов, отвергает родственность историй (Zeller, 1977, S. 253).

²¹ На вопрос, откуда взялась вторая часть выражения, Эрхардт отвечает предположением, что выражение горя, широко распространенное на Востоке, в Греции было более сдержанным (Ehrhardt, HTR, p. 67).

«то есть *Время плакать и время смеяться, время бить себя в грудь и время танцевать*». Возможно, опираясь именно на этот текст, Лука заменил *κόπτετε* на *κλαίετε*. Если соединить эти параллели, оказывается, что Иисус с немалой иронией упрекнул «этот род» в том, что они упускают время посещения Израиля. Интонация же басни Эзопа и Геродота выглядит вообще зловещей, что, в общем-то, оправдывает интонации Иисуса (см., напр., Лс 19,41–44).

В итоге, вывод Мусснера представляется ближе всего стоящим к истине (Mussner, 1959, S. 600). Не стоит искать в притче прообразы Иоанна и Иисуса, поскольку Иисус, возможно, и не противопоставлял «этот род» себе и своему предшественнику. Цель притчи — показать капризность и слепоту людей, которые отказываются принять божьих посланников. Иначе никак нельзя объяснить использование взаимного местоимения *Лукой*. В Евангелии от Матфея, хотя и подразумевается некая вторая группа, очевидно, что в центре внимания должны быть только те дети, которые высказывают претензии. В то же время оба автора Евангелий видят Иисуса и Иоанна активными участниками событий, а не просто как тех, кто не выполнил требований «этого рода». В объяснении притчи Иисус довольно ясно излагает свою революционную позицию, общаясь с «народом земли» (*ἡ γῆ καὶ ὁ λαὸς*), с грешниками и мытарями. «Этот род» увидел только внешнее, не понял, что отверг приближающееся царство божие. Они не увидели в Иоанне пророка, а ходили в пустыню, словно желая просто поглазеть на тростник (Mt 11,7; Лс 7,24). Они увидели в пирах Иисуса с грешниками его распущенность, а не восстановление Израиля и приглашение войти на пир царства небесного (Mt 22,2–10), пир премудрости (Prov 9,1–7), и не узнали времен (Лс 19,44).

Заключение

Несмотря на то что в данной статье были рассмотрены только две логики, даже они могут задать направление в размышлениях о том, каковы были отличительные черты вести Иисуса. Прежде всего стоит отметить, что выбранные для исследования высказывания тем или иным образом связаны с еврейскими источниками, будь то Библия либо раввинистические писания. В то же время в высказываниях Иисуса встречаются переклички и параллели не только с иудейской, но и с эллинистической литературой.

Часто предполагают, что трудные для понимания речения Иисуса в действительности являются пословичными выражениями, ходкими речениями. В самом деле, можно обнаружить, что в некоторых случаях Иисус в своей речи как будто использует басенные мотивы («Дуб и тростник», «Рыбак») или популярные философские этические соображения, как в притче о детях на агоре, что придает речи живость, а иногда делает ее ироничной или даже саркастической. Иисус также пользуется знаковыми для эллинистического мира образами и стилистическими приемами.

Некоторые исследователи пытаются увидеть в словах Иисуса намек на его выпады против существовавшего в то время политического режима. Так, например, в исследовании Тейссена, доказывающем, что под «тростником, ветром колеблемым» имелся в виду Ирод Антипа, цель состояла в том, чтобы показать замаскированную критику Иисусом иудейского правителя (Theissen, 2004, p. 26–42)²². Однако аргументы в пользу таких толкований часто недостаточно убедительны. В своей диссертации о революционном движении в Палестине Мартин Хенгель доказывает, что Иисус

²² Другой попыткой показать революционный характер речений Иисуса была интерпретация Бэйли и Мэнсоном речения в Mt 8,19–20/Лс 9,57–58. Они доказывали, что «лисицы и птицы» — это образы иностранных оккупантов израильской земли (Bailey, 1980, p. 24f.).

вряд ли разделял взгляды антиримской оппозиции (Hengel, 1976, S. 386). К тому же сложно сделать вывод о политических пристрастиях или ангажированности Иисуса на столь немногих примерах. Тем не менее, когда Иисус призывал отдать Богу божие, он также сказал, что кесарю полагается кесарево (Mc 12,17)²³.

Не является открытием и то, что речения Иисуса имеют эсхатологический дух. «Этот род» из-за своей капризности не заметил ни Предтечи, ни самого Мессии (Mt 11,19/Lc 7,34). Есть вероятность, что даже в речении о «тростнике, колеблемом ветром» есть намек на явление Пророка, второго Моисея (Deut 18,15).

Нужно помнить о том, что поговорки, пословицы и другие устойчивые выражения могут терять свои части, в результате чего следующие поколения смогут только догадываться о первоначальном смысле. Это означает, что выяснить все настоящие отсылки в речи Иисуса вряд ли удастся (Carlston, 1980, p. 91).

Необходимо признать ограниченность нашего исследования. Во-первых, рассмотрено всего лишь два речения. Во-вторых, недостаточно внимания было уделено историческому контексту жизни Иисуса и его деяниям. Для масштабного исследования о речениях Иисуса необходима прежде всего гипотеза о личности самого Иисуса, о его целях. Такую гипотезу стоит строить на основании не только слов, но и (даже в первую очередь) поступков Иисуса (Райт, 2004, с. 126–127; Sanders, 1985, p. 133).

Список сокращений

Периодические издания:

JBL — Journal of Biblical Literature

NT — Novum Testamentum

NTS — New Testament Studies

ST — Studia Theologica

ZNW — Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft

Словари:

TDNT — Theological Dictionary of the New Testament. Eds. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich. Transl. and ed. by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan, 1964–1976

Книги Библии:

Ветхий Завет

Gen — Бытие

Ex — Исход

Lev — Левит

Num — Числа

Deut — Второзаконие

Ios — Иисус Навин

Iud — Книга Судей

1 Reg — 3 книга Царств

2 Chron — 2 книга Паралипоменон

Ps — Псалтирь

Prov — Книга Притчей

Ecc1 — Екклесиаст

Is — Книга пророка Исаии

Новый Завет

Mc — Евангелие от Марка

²³ Возможно, как и в случае с киниками, Иисуса в какой-то момент посчитали политически опасным (Ioh 19,12), хотя он и не призывал к сопротивлению (Downing, 1984, p. 593).

Mt — Евангелие от Матфея
 Lc — Евангелие от Луки
 Ioh — Евангелие от Иоанна
 Act — Деяния святых Апостолов
 Rev — Откровение Иоанна Богослова

Неканонические книги

3 Масс — 3 книга Маккавейская

Библиография

- Райт Н.Т.* Исус и победа Бога. Пер. с англ. Г. Ястребова. М., 2004.
- Novum Testamentum Graece et Latine. Textum Graecum post E. et E. Nestle communiter ediderunt B. et K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger. Stuttgart, 1986.
- The Greek New Testament. 4th Revised Edition. Ed. by K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, and A. Wikgren. Stuttgart, 1994.
- Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Novum Testamentum Graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus codicum MSS., Editionum aliarum Versionum et Patrum nec non commentario pleniore ex scriptoribus veteribus Hebraeis, Graecis et Latinis historiam et vim verborum illustrante opera et studio Joannis Jacobi Wetstenii. Tomus I. Continens quatuor Evangelia. Amstelaedami, 1751.
- The Critical Edition of Q. Ed. by J.M. Robinson, P. Hoffmann and J.S. Kloppenber. Peeters, 2000.
- Fabulae Aesopicae Collectae ex recognitione Caroli Halmi. Lipsiae, 1875.
- Flavius Iosephus. Flavii Iosephi opera. В. Niese. Berlin: Weidmann, 1892.
- The Soncino Babylonian Talmud. Trans. with Notes, Glossary and indices under the Editorship of Rabbi Dr. I. Epstein. L.: Soncino Press, 1935–1948.
- Allen W.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew. 3d ed. Edinburgh, 1993.
- Bailey K.E.* Through Peasant Eyes. Grand Rapids, Michigan, 1980.
- Beyer K.* Semitische Syntax im Neuen Testament. Bd. 1. 2. Aufl. Göttingen, 1968.
- Bonhöffer A.* Epiktet und das Neue Testament. Giessen, 1911.
- Bovon F.* A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50. Trans. By Ch.M. Thomas. Ed. By H. Koester. Minneapolis, 2002.
- Carlston C.E.* Proverbs, Maxims, and the Historical Jesus // JBL, 1980. Vol. 99, p. 87–105.
- Casey M.* An Aramaic Approach to Q. Sources for the Gospels of Matthew and Luke. Cambridge, 2002.
- Cotter W.J.* The Parable of the Children in the Market Place, Q (Lk) 7:31–35: an Examination of the Parable's Image and Significance // NT, 1987. Vol. 29, p. 289–304.
- Davies W.D. & Allison D.A.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol. I–III. Edinburgh, 1988–1997.
- Dodd C.H.* The Parables of the Kingdom. N. Y., 1961.
- Downing F.G.* Cynics and Christians // NTS, 1984. Vol. 30, p. 584–593.
- Ehrhardt A.A.* Greek Proverbs in the Gospel // HTR, 1953. Vol. 46, p. 59–77.
- Evans C.A.* Ancient Texts for New Testament Studies. A Guide to Background Literature. Peabody, Massachusetts, 2005.
- France R.T.* The Gospel according to Matthew. Grand Rapids, Michigan, 1985.
- Gundry R.H.* Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution. 2nd ed. Michigan, 1994.
- Hengel M.* Die Zeloten. Leiden–Köln, 1976.
- Hengel M.* Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt. 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge // Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V. Tübingen, 2007. S. 40–138.
- Hoehner H.W.* Herod Antipas. Cambridge, 1972.
- Jeremias J.* The Parables of Jesus. Transl. by S.H. Hooke. 2 ed. Upper Saddle River, New Jersey, 1972.

- Liberman S.* Greek in Jewish Palestine. New York–Jerusalem, 1994.
- Linton O.* The Parable of Children's Game // NTS, 1976. Vol. 22, p. 159–179.
- Luz U.* Das Evangelium nach Matthaeus. 2. Teilband. Mt 8–17 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament). Neukirchen–Vluyn, 1990.
- Luz U.* Matthew 8–20. A Commentary. Trans. by J.E. Crouch. Minneapolis, 2001.
- Mussner F.* Der nicht erkannte Kairos (Mt 11,16–19 = Lk 7,31–35) // Biblica, 1959. Bd. 40, S. 599–612.
- Nolland J.* The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, Michigan, 2005.
- Plummer A.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke. N. Y., 1920.
- Sahlin H.* Traditionskritische Bemerkungen zu zwei Evangelienperikopen // ST, 1979. Bd. 33, p. 69–84.
- Sanders E.P.* Jesus and Judaism. Philadelphia, 1985.
- Sandmel S.* Parallelomania // JBL, 1962. Vol. 81, p. 8–11.
- Schlatter A.* Der Evangelist Matthäus. Stuttgart, 1948.
- Strack H.L., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. I–VI. 5. Aufl. München, 1922–1969.
- Strecker G.* Das Göttinger Projekt "Neuer Wettstein" // ZNW, 1992. S. 245–252.
- Theissen G.* The Gospels in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition. Transl. by L.M. Maloney. London, N. Y., 2004.
- Van Unnik W.C.* Corpus Hellenisticum Novi Testamenti // JBL, 1964. P. 17–33.
- Wellhausen J.* Das Evangelium Matthaei. B., 1904.
- Wirgin W.* A Note on the 'Reed' of Tiberias // Israel Exploration Journal, 1968. Vol. 18, p. 248–249.
- Zahn Th.* Das Evangelium des Matthäus. 4. Aufl. Lpz., 1922.
- Zeller D.* Die Bildlogik des Gleichnisses Mt.11,16f. / Lk. 7,31f. // ZNW, 1977. Bd. 77, S. 252–257.

Summary

R.V. Kim

Logia in the Synoptic Gospels. Defining the Problem

This article considers two sayings of Jesus in the Synoptic Gospels. The aim of this research is to find parallels of these sayings in the Jewish and Hellenistic environments, so that it would not only help to understand Jesus' sayings better, but would also demonstrate how much they are rooted in their contexts. The two sayings taken for analysis are Mt 11,7/Lc 7,24 and Mt 11,16–19/Lc 7,31–35.

In the first passage we concentrated on the words of Jesus as he talked to the people about John the Baptist. Two rhetorical questions were especially taken into consideration: "Did you go out into the wilderness to look at a reed shaken by the wind? Or a man dressed in soft clothing?" It was noticed that the first question could have some echoes in popular Hellenistic wisdom sayings and specific expectations of Jews at the time. There is also a probability that Jesus was referring to Herod Antipas in this speech. The second saying is a parable about children in a marketplace. Some interpretations with different *tertium comparationis* were examined. As a result, it was also noticed that there were connotations in both Hellenistic and Jewish contexts. The author is inclined to accept the interpretation which suggests, instead of looking for specific identities behind the children in the parable, seeing the parable as a reproach about missed time (*καίρως*).