

вещенный Иоанном «Сильнейший» действительно пришел (Мк. 1, 7; ср. Ис. 40, 10; Tg. Isa. 40:10; также Мк. 3, 27; Ис. 49, 24).

Д. Богословское значение

Поскольку повествование Марка касается Исаиина отсроченного нового исхода, а Иоанн Креститель выступает в нем в качестве Малахиина Илии приготовителя, разверзающиеся небеса в крещении Иисуса служат долгожданным ответом Яхве. Бог ответил на последнее сетование Исаии: Бог нисшел избавить свой народ, обнажив могущественную десницу, дабы совершить «страшные дела, нами неожиданные». С христологической точки зрения, так же, как в Ис. 40 и Мал. 3 ожидалось пришествие не мессианского лица, а самого Бога, в Ис. 64 находит отражение то же ожидание. Об Иисусе говорится не просто как о посланнике и представителе Яхве, но неким таинственным образом он отождествляется с присутствием самого Яхве, с чьего пришествия, эсхатологически, начинается этот великий и страшный день Господень (Мал. 4, 5) и появление новых небес и новой земли (Ис. 65, 17-25; 66, 10-14.18-24). В то же самое время, экклесиологически, аналогии с сошествием Духа на Израиля во время прохождения через море в некотором смысле являют Иисуса как истинного Израиля.

– Мк. 1, 11 –

А. Контекст НЗ. Глас с небес

Кульминационный момент в зачине Евангелия от Марка происходит тогда, когда с разверзающихся небес звучит глас – конечно, это глас Божий – и свидетельствует о благоволении свыше к Иисусу. Хотя некоторые толкователи находят это утверждение слишком аллюзивным, чтобы свидетельствовать о несомненной зависимости от какого-либо конкретного текста ВЗ (Hooker 1959:68-73; Suhl 1965:97-104; Ruckstuhl 1983:208-9), большинство ученых находят аллюзии на несколько отрывков из ВЗ. Основные тексты, претендующие на роль источников аллюзии, это (1) Пс. 2, 7 (Vielhauer 1965:205-6; Lindars 1961:140n2; Gnllka 1978-1979:1:53 [ср., например, чтение Codex D в Лк. 3, 22; Иустин, *Диал.* 88; 103; Климент Александрийский, *Пед.* 1.6.25]), (2) Ис. 42, 1 (Jeremias 1971b:53-55; Maurer 1953:31-32; Fuller 1954:55; Pesch 1976-1977:1:92), (3) Быт. 22, 2.12.16 (Best 1990:169-72; Vermes 1961:222-23; Daly 1977:68-70; Wood 1968), (4) Исх. 4, 22-23 (Bretscher 1968; Feuillet 1959), (5) сочетание первых трех (I. H. Marshall 1968-1969; Guelich 1989:33-34; Gundry 1993:49; Schneck 1994:55-68; R. E. Watts 2000:108-18; Marcus 1999:162; France 2002:80-82).

Скорее всего, правилен подход, считающий источником аллюзии сочетание нескольких стихов. Учитывая, что подчеркиваемое Марком обращение во втором лице отражает более естественный порядок вещей (Мк. 3, 11; 8, 29; 14, 61; 15, 2), можно практически с полной уверенностью утверждать, что *sy ei ho huios mou* является аллюзией на Пс. 2, 7 (*huios mou ei sy*). Что касается второй фразы, то даже при том, что Марково *en soi eudokēsa* отличается от *prosedexato auton* Ис. 42, 1 LXX, это

обычный и наиболее часто встречающийся в LXX перевод *rsh* [b], который также можно найти у Феодотиона и Симмаха (I. H. Marshall 1968-1969:335 также упоминает Акилу; ср. *Tg. Isa.* 41:8-9; 44:1-2; 43:10; см. Chilton 1984:129-30). Это обстоятельство, на-

ряду с упоминанием о нисхождении Духа и контекстом предвозвещенного Исаией нового исхода, позволяет говорить практически с полной уверенностью, что в данном случае имеет место аллюзия на Ис. 42, 1.

Сложнее обстоит дело с *ho agapētos*. Хотя иногда это словосочетание связывают с жертвоприносительными элементами Быт. 22, отсутствие какой бы то ни было явной типологической связи между образами Иисуса и Исаака или богословия *акеды* в Евангелии от Марка и НЗ указывает на нечто иное (Davies and Chilton 1978). Точно так же проблематично усматривать здесь дополнительную аллюзию на Ис. 42, 1 (ср. Мф. 12, 18; «раб Мой, Иаков» в Ис. 44, 2; *Tg. Isa.* 42:1; см. Gundry 1967:30-31; Schneck 1994:53-55), потому что в LXX *agapētos* никогда не используется для перевода слова *bāhīr*, а синтаксис указывает на то, что вместе с *huios* оно должно переводиться как «возлюбленный» (Turner 1926). Прилагательное «возлюбленный» употребляется по отношению к Израилю (LXX: Пс. 59, 7 [60, 5]; 107, 7 [108, 6]; 126, 2 [127, 2]; 68, 12 [67, 13?]; 4Q522 9 II, 8;

Мк. 1, 11

... καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν, Σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησά

... И глас был с небес: Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение.

МТ Пс. 2, 7

יְהוָה אָמַר אֱלֹהֵי בְנֵי אֱתָהּ אָנִי הַיּוֹם יְלֻדְתִּי

Ис. 42, 1

הֲזֵן עֲבָדֶי אֶתְמַדְּבוּ בְּחִירֵי רֵצָתָהּ נַפְשֵׁי נַתַּתִּי רוּחִי
עָלָיו מִשְׁפָּט לַגּוֹיִם יוֹצִיא

LXX Пс. 2, 7

...υἱός μου εἶ σύ ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

Ис. 42, 1

Ἰακωβ ὁ παῖς μου ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου προσεδέξατο αὐτὸν ἢ ψυχῇ μου ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἕξοίσει.

СП Пс. 2, 7

Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя.

Ис. 42, 1

Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд.

4Q462 1, 11; *m. Abot* 3:15), Аврааму (4Q252 II, 8), Левию (4Q379 1, 2), Вениамину (4Q174 8, 3), Учителю Праведности (CD-B XX, 1, 14), праведным (4Q177 IV, 14) и Давиду, что примечательно, в *Таргуме на Псалтирь* (*Tg. Ps.* 2:7). В двух смежных отрывках LXX (Ис. 41, 8-9; 44, 2), где говорится о «рабе Израиле» в отношении к Израилю употребляется *agapāō* (Gundry 1967:31).

Хотя четкое решение, быть может, невозможно или даже нежелательно, потому что и Израиль, и царь из рода Давида, и, по-видимому, раб, – «возлюбленные сыны Яхве», факт, что слово *agapētos*, судя по всему, синтаксически связано с аллюзией на Пс. 2, указывает на то, что мы имеем дело с таргумической традицией прочтения Псалмов, ранняя форма которой, вполне возможно, отражена в Евангелии от Марка (но см. Davies and Allison 1988-1997:1:337, которые считают, что *ʾitrē* ʿ из *Таргума на Книгу пророка Исаии* (*Tg. Isa.* 42:1) точнее всего переводится как «возлюбленный»). Иисус – возлюбленный мессианский сын Яхве.

Б. Составная цитата (ссылка).

1. Пс. 2, 7 в контексте.

Можно почти с полной уверенностью говорить о том, что в Пс. 2 нашло отражение свидетельство 2 Цар. 7, 14 о Божьем обетовании, данном Давиду (ср. Пс. 88, 27), поэтому Пс. 2 обычно классифицируется как псалом интронизации, написанный по случаю восшествия на престол потомка Давида (Kraus 1986:111-22). Такие переходные времена, когда новый царь был относительно слаб, часто были идеальными случаями для восстания. С другой стороны, восстания совершались не только в такие времена, и слова Господа, обращенные к царю, очевидно, указывают на то, что восшествие на престол уже совершилось – «возвещу определение: Господь *сказал* Мне» (Пс. 2, 7) – равно как и события, о каких повествует псалом (Willis 1990:36). Пожалуй, правильнее было бы трактовать первую строфу (Пс. 2, 1-3) буквально и считать псалом ответом народам, собравшимся, чтобы восстать против царственного владычества Господа, проявляющегося на земле посредством его мессианского регента, *mēšīhō* (Willis 1990:44).

Вначале, не веря, что народы столь неразумны, псалмопевец упоминает о том, что Господь посмеется над ними, но скоро он исполняется гневом, потому что сам Бог помазал «Царя Моего над Сионом, святою горою Моею» (Пс. 2, 4-6). Божественное обетование затем звучит вновь, но теперь его озвучивает потомок Давидов, который пересказывает пророческое слово о том, что Бог повелел относительно потомства Давида: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя» (Пс. 2, 7 [ср. 2 Цар. 7, 14]). «Сыновство» – это, разумеется, языковая формула отношений завета (например, Исх. 4, 22; 4 Цар. 11, 12). То, что Псалмы 1 и 2 были объединены в некоторых традициях (у. *Ber.* 4:3 [I.V]; у. *Ta'an.* 2:2 [II.C]; *b. Ber.* 9b-10b), указывает на то, что как сын Яхве, в согласии с традицией мудрости, царь из рода Давида должен принять наставление Яхве (Пс. 1, 2; Втор. 17, 18-20; ср. 2 Цар. 7, 14б; см. Brownlee 1971). Очевидно, сын, воля которого в наставлении (*torah*) Яхве [опять-таки Пс. 1, 2]) будет процветать, в то время как непокорные погибнут (Пс. 1, 4.6б; 2, 2.9.12а).

Царь продолжает говорить об обетовании Яхве и провозглашает, что ему в наследие достанутся народы (Пс. 2, 8), что он будет править ими жезлом железным и сокрушит их идолопоклонническое восстание (Пс. 2, 9). Поскольку решительное вмешательство Бога неизбежно (Пс. 2, 12 [см. Kraus 1988-1989:1:129]), псалмопевец завершает свою речь предостережением: служите Богу и воздайте честь, подобающую его помазанному (Пс. 2, 11-12).

2. Пс. 2, 7 в иудаизме.

Хотя царствование потомков Давида прекратилось с вавилонским пленением, этот и другие царские псалмы были сохранены в Псалтири Израиля, вероятно, потому, что завет Давидов был вечным (например, 2 Цар. 7, 16; 22, 51; 23, 5; ср. Ис. 55, 3-5), вследствие чего они приобрели эсхатологическое наполнение (Н. Klein 1979:68; А. А. Anderson 1972:1:40; о том, что во время плена иудеи продолжали ожидать мессию из рода Давида, пишет Horbury 1998).

Псалмы Соломона. Семнадцатая глава представляет собой комментарий на Пс. 2, начинающийся с утверждения: «Царствие Бога нашего вовеки в суде над народами» (ст. 3 [ср. Мк. 1, 15]) и продолжающийся главным образом в стихах 21-25, 30-32. Враждебные правители сокрушены (*Pss. Sol.* 17:22-25), а народы подчинены Мессии (*Pss. Sol.* 17:29-31), чья власть, как и в псалме, второстепенна по отношению к владычеству самого Яхве и является продолжением его владычества (*Pss. Sol.* 17:1-4). Однако, из-за непокорности Израиля земля и Иерусалим находятся теперь под иноземным гнетом (*Pss. Sol.* 17:5-20). Поэт, живший в более позднюю эпоху, ожидает наступления дня, когда мессианский царь из рода Давида очистит град Божий и, прежде всего, храм (Embry 2002) от своих врагов как внешних, так и внутренних (*Pss. Sol.* 17:22, 30, 36). В более широком плане в *Псалмах Соломона* нашла отражение надежда Ис. 40 на новый исход (*Pss. Sol.* 11 [см. §Б.2 комментария на Мк. 1, 2-3 выше; также Ис. 52, 1 в *Pss. Sol.* 17:27-29; Ис. 55, 5 в *Pss. Sol.* 17:31; Ис. 40, 5 в *Pss. Sol.* 17:35]), а также надежда на мессию из рода Давида, который должен править над «рабом Моим Израилем», – употребление этого выражения главным образом ограничено пророчествами Исаии о новом исходе (например, Ис. 41, 8; 44, 1.21; 45, 4; 49, 3).

В 4Q174 1, I, 10-19 Пс. 2, 1 связан с концом дней. Утверждая «отрасль Давидову», которому «Я буду отцом... и он будет сыном» (1, I, 11, цитата из 2 Цар. 7, 14 [ср. Пс. 2, 7; Евр. 1, 5]), Бог через своего посредника из рода Давида сокрушит сыновей Велиала (1, I, 7-8; ср. Bons 1992, который связывает Пс. 2, 2 и CD-A П, 7), воссоздаст «скинию Давидову падшую», чтобы восстановить Израиль (1, I, 12-13, цитата из Ам. 9, 11), и созиждет свой храм (1 I, 3-6 [ср. 2 Цар. 7, 12-14]). 1Q28a П, 11-12, соответственно, описывает это будущее спасение как время, «когда Бог родит Мессию». Если могущественный «сын Бога» (4Q246) и «сын всевышнего», который будет править народами (4Q246 П), является мессианской фигурой, то это также может быть отражением Пс. 2, хотя это вопрос спорный.

1 Еноха. 1 En. 48, 10 (ср. 1 En. 46, 4) также, похоже, ссылается на Пс. 2, 2, утверждая, что цари и сильные, которые «отвергли Господа духов и Его помазанника», падут перед (ранее упомянутым) Сыном человеческим, избранным, мессией (VanderKam 1992:171). Некоторые полагают, что слова из 3 Езд. 13 о «Моем Сыне», который станет на воссозданной горе Сион и сокрушит народы, собравшиеся против него (3 Езд. 13, 32-38), представляют собой эсхатологический комментарий на Пс. 2 (Knibb 1979:169; Vox 1912:lvi-vii).

Как мы отметили, в таргуме, появившемся позднее, сын Давидов – возлюбленный Божий (Пс. 2, 7). Но о Яхве также сказано, что он устрашает мятежников, говоря с ними «в силе своей» (Пс. 2, 5). В Пс. 2, 6 сказано: «Я помазал царя моего и поставил его над святилищем моим», причем таргум говорит больше, нежели сказано в Пс. 2, подчеркивая обязанность царя блюсти святость храма (ср. 4Q174). Последнее предостережение теперь становится призывом к мятежникам «принять наставление» (ср. более поздний *Midr. Ps.* 2:9, где победа Мессии объясняется тем, что он занят изучением Торы, что является отражением тесной связи между Псалмами 1 и 2).

Подобные темы появляются в раввинистической литературе, нередко цитирующей Пс. 2, 1-4, чаще всего в связи с эсхатологическим поражением Гога и Магога от руки Мессии (ср. *Mek. Exod.* 15:9-10; *Lev. Rab.* 27:11; *Midr. Ps.* 2:3.9.10; *Pirqe R. El.* 18; 28; *Tanḥ. Gen.* 2:24; *Tanḥ. Lev.* 8:18; *b. Sukkah* 52a; см. Signer 1983:274) и победой Израиля над идолопоклонниками (например, *b. Ber.* 7b). Некоторые тексты связывают эту

победу с Яхве-воином Ис. 42, 13 (*Exod. Rab.* 1:1; *Midr. Ps.* 2:2, 4; *Pesiq. Rab Kah.* 9). В *Pesiq. Rab Kah.* S 2:2 Пс. 2, 2 предостерегает Израиль, указывая на то, что прежде, чем будет одержана окончательная победа, его ждет борьба, а в *S. Eli. Rab.* 18 народы отданы мудрецам, потому что они изучали Тору (Пс. 2, 7-8; ср. изучающий Тору Мессия в *Midr. Ps.* 2:9).

Особенно интересен *Midr. Ps.* 2:9 (на Пс. 2, 7), где определение, возвешенное Давиду, влечет за собой троекратное повторение истины о сыновстве Израиля, определенном Яхве: сначала приводится Исх. 4, 22 (Закон), потом возвеличение раба из Ис. 42, 1 и 52, 13 (Пророки) и, наконец, Пс. 110, 1 (109, 1); Дан. 7, 13-14 (Писания). Очевидно, сыновство Давида неотделимо от сыновства Израиля, возможно, потому, что он выступает в роли главы и представителя Израиля. Как минимум, это указывает на то, что в данной традиции эти пять текстов обладают фундаментальной значимостью для идентичности Израиля.

3. Ис. 42, 1 в контексте.

После радостного возвешения во вводной части текста о войне-пастыре Яхве, грядущем в силе спасти свой изгнанный народ (Ис. 40, 1-11), пророк обращается к пребывающему в страхе неверному Израилю, причем обращение имеет две стороны: во-первых, в пространной речи (Ис. 40, 12-31) он порицает неверие Израиля в силу и мудрость Яхве, восхваляя его ни с чем не сравнимую власть над творением (Ис. 40, 12-26), которая теперь проявляется в его заботе о народе (Ис. 40, 27-31). Во-вторых, это сострадание находит конкретное выражение в том, что, для того чтобы помочь своему рабу Израилю (Ис. 41, 8-20), он воздвигнул Кира (Ис. 41, 1-7), которому не могут противостоять идолы и поклоняющиеся им (Ис. 41, 21-29) (см. Vnueggemann 1998:22, 28-29). Таким образом, Ис. 42, 1-7 (9), отрывок, который состоит из двух отличных, но несомненно взаимосвязанных частей, в некотором смысле является кульминационным. В первой строфе Яхве представляет своего раба⁸, которого он избрал и который благоугоден ему (Ис. 42, 1-4), а во второй строфе сам Яхве обращается к рабу (Ис. 42, 5-7 [в Ис. 42, 8-9 Бог обращается к «вам» во множественном числе]).

Богословы столетиями пытались ответить на вопрос, кто эта загадочная личность. Есть несколько факторов, которыми объясняется сложность данного вопроса. Во-первых, хотя четыре «Песни раба», выделенные в тексте Бернгардом Думом, обнаруживают сходные характеристики (вопрос об их объеме и числе остается открытым [см. С. R. North 1948; Mettinger 1983]), тот факт, что древние толкователи считали, что в них речь идет о разных лицах, должен служить предостережением от того, чтобы пытаться интерпретировать один из этих поэтических отрывков с помощью других, либо толковать их вне связи с непосредственным контекстом.

Во-вторых, слово «раб» характеризуется широким использованием, включающим в себя индивидуальное и собирательное значения. В единственном числе и почти всегда в функции приложения это слово обычно употребляется для именованья Давида

⁸ В Синаодальном переводе «Отрок». Ср. перевод арх. Макария и прот. Павского: «Се, раб Мой, которого Я поддерживаю, избранный Мой, которого любит душа Моя; Я возложил на Него Дух Мой, Он передаст народам закон». – Прим. перев.

(например, 2 Цар. 7, 5-8; 3 Цар. 3, 6; 4 Цар. 8, 19; Пс. 77, 70; 88, 4; Ис. 37, 35; Иер. 33, 21; Иез. 34, 23) и представителей династии Давида (2 Цар. 3, 18; 3 Цар. 8, 24-26; 4 Цар. 19, 34 [ср. Иер. 33, 21-22.26]), включая будущую его отрасль (Зах. 3, 8); далее Моисея (например, Втор. 34, 5; Нав. 1, 2; 9, 24), Авраама (Быт. 26, 24; Втор. 9, 27 [вместе с Исааком и Иаковом]), народа Израиля и Иакова (например, Иер. 30, 10; Иез. 28, 25), Иова (Иов 1, 8), Халева (Чис. 14, 24), Зоровавеля (Агг. 2) и даже Навуходоносора (Иер. 25, 9). Когда слово «раб» используется в сочетании со словом «избранный» или «избрать» (Ис. 42, 1), диапазон словоупотребления сужается: так именуется только Давид (Пс. 77, 70; 88, 4 [см. Rowe 2002:50-51]), Зоровавель (Агг. 2) и, пожалуй, Моисей (Пс. 105, 23; ср. 104, 26). У Исаии слово «раб» в этом индивидуальном значении используется в отношении самого Исаии (Ис. 20, 3), Елиакима (Ис. 22, 20), Давида (Ис. 37, 35) и безымянного пророка (Ис. 44, 26). (Во множественном числе это слово также употребляется в отношении пророков [4 Цар. 9, 7; 17, 13.23; 21, 10; 24, 2; ср. Иер. 7, 25; 25, 4; 26, 5; Ам. 3, 7], а у Исаии – праведных [Ис. 54, 17; 56, 6; 63, 17; 65, 8-9.13-15; 66, 14]).

Однако, в рассматриваемом контексте определение «избранный раб» (ед. ч.) несколько раз используется в собирательном значении и прилагается к Иакову-Израиллю (Ис. 41, 8-9; 42, 1; 44, 1-2; 45, 4 [но к мн. «свидетелям» в Ис. 43, 10; ср. 1 Пар. 16, 13; Пс. 104, 6.43; 135, 22; Ис. 65, 9.13-15; см. Blenkinsopp 1997]), которого Бог «поддерживает» (Ис. 41, 10). Параллелизм между Ис. 41, 1-20 и Ис. 41, 21 – 42, 17 в целом, и особенно между Ис. 41, 8-16 и этим отрывком указывает на то, что раб – Иаков-Израиль (Clifford 1984:89; ср. Goldingay 1979).

Однако здесь исследователь сталкивается с известными трудностями. Раб в этом поэтическом тексте – это тот, на ком пребывает дух Яхве, кто принимает намерения Яхве (ср. Ис. 40, 13; см. Goldingay 2001: 239), жаждет правосудия и при этом проявляет кротость к страждущим, непоколебимую верность, и на его *tôrâ* уповают народы, – и эта фигура четко противопоставлена Иакову-Израиллю, который уже пребывает в скорби, унынии (Ис. 40, 27) и страхе (Ис. 41, 10-14), а позднее являет себя как слепой и глухой (Ис. 42, 18-25; 43, 8) и непокорный (Ис. 45, 9-10; 46, 8; 48, 1-8) (см. R. E. Watts 1990a). Кроме того, правосудие, которое творит раб, – благодать и кротость по отношению к страждущим и изнемогающим, – не согласуется с ожиданиями Иакова-Израиля (Beuken 1972). Следовательно, в Ис. 42, 1-7 (9), судя по всему, описывается и то, чем Яхве предназначил быть своему рабу Иакову-Израиллю, но, что он в настоящее время не в состоянии осуществить, – быть светом для народов (см. Goldingay 1979:292), – и то, посредством чего будет избавлен сам Израиль, уподобившийся этим народам (Ис. 42, 6б-7). Возможно, этим объясняется, почему пророк, в другом месте говорящий об Иакове-Израиле как о рабе Яхве, здесь, как ни странно, не говорит ничего (ср. Ис. 49, 3; в этом провозглашении о народе Божьем, подобном предыдущим, Израиль упомянут, но примечательно, что характерный парный элемент «Иаков» отсутствует). Если в Ис. 49, 5-6 говорится об одном и том же лице, что и в Ис. 42, 1-7 (9), обстоятельство, что в первом отрывке упомянута ответственность перед Израилем, также подкрепляет мнение, что между рабом и Иаковом-Израилем существует различие, теперь еще более обозначившееся из-за нарушающей замыслы Бога непокорности Иакова-Израиля (Ис. 48, 1-8) (см. 2001 Goldingay:281-82).

Говоря о характеристиках раба, однако, следует отметить: хотя раб Ис. 42 в некоторых отношениях напоминает пророков (особенно, если в Ис. 49, 1-6 [7] речь идет о том же рабе, что и в Ис. 42, 1), его стремление к правосудию (Ис. 42, 1.3-4 [Beuken 1972]) и формальное сходство поставления его на служение с церемонией возведения на престол царя (1 Цар. 9, 15-17;

16, 12-13; Зах. 3, 8; 6, 12 [Beuken 1972]), указывают на то, что это царственная особа (Kaiser 1962; Dijkstra 1978).

Хотя некоторые исследователи полагают, что эта царственная особа – Кир (Бог также призвал его в правде [Ис. 41, 2] и взял его за руку [Ис. 45, 1]; ср. Ис. 42, 6 [Blenkinsopp 2000-2003:2:211]), целый ряд мотивов в окружающем контексте, связанный с иудейским царским культом, более убедительно указывает на то, что это лицо – некто из рода Давида (Wilson 1986:24-62, например, ссылается в подкрепление этой точки зрения на Псалмы 2; 45; 47; 71; 88; 131; Ис. 9; ср. Sommer 1998:84-85 о параллелях Ис. 11; Schultz 1995; ср. Williamson 1998:117-20, который усматривает здесь перепоручение дела царей из рода Давида рабу Израилю), который, как мы отметили, также оказывается лицом, обычно именуемым избранным рабом Божьим (2 Цар. 6, 21; 3 Цар. 8, 16; 11, 34; 2 Пар. 6, 6; Пс. 77, 70; 88, 4). Учитывая, что в центре внимания Книги Исаии в целом – восстановление Сиона (Dumbrell 1985; C. R. Seitz 1991), примечательно, что спасение и защита Сиона совершается Яхве обычно от имени «Давида, раба Моего» (Ис. 37, 35; ср. 4 Цар. 19, 34; 20, 6; Пс. 131, 10; 143, 10), и именно милость завета, дарованная ему, связана с восстановлением Сиона в Ис. 55, 3-5 (ср. R. E. Watts 2004a, 503). Если это так, то мессианская интерпретация этого отрывка в таргуме является обоснованной (см. ниже). Однако, важно, что пророк вновь не указывает явно, кто есть кто, – возможно, из-за полной несостоятельности царей из рода Давида, о чем говорилось ранее в книге, или потому, что хочет заострить внимание на царственном величии Яхве (см. Eissfeldt 1962:203-5; Mettinger 1997; Schultz 1995:158-59).

В то же время, однако, можно утверждать, что в тексте прослеживаются параллели между рабом и Моисеем (особенно, если четыре так называемые песни читать вместе) – вторым героем Писания, чаще всего именуемым «рабом»; основанием для этого не в последнюю очередь служит сочетание мотивов пророческих и нового исхода (Hugenberger 1995).

Характер задачи раба яснее и, вероятно, является главным моментом пророческой речи. Как мы отметили, ключевая тема от начала текста и до конца – правосудие. Именно благодаря рабу Яхве его милосердное правосудие нового исхода будет явлено с кротостью и постоянством страждущим, изнемогающим, слепым и узникам, хотя, судя по всему, это деяние не будет подобно обычному осуществлению царской власти (Beuken 1972; в противоположность действиям завоевателя, идущего с севера [Childs 2001:325]). Здесь также есть некая неопределенность (см. Blenkinsopp 2000–2003:2:212). С одной стороны, те, к кому обращено милосердие, напоминают изгнанного Иакова-Израиля – обратите внимание на особое подчеркивание слепоты (Ис. 42, 7 [ср. таргум]; также обетование вести слепых путем, которого они не знают [Ис. 42, 16]), состояния, которое является практически главной характеристикой Иакова-Израиля в этих главах (Ис. 42, 18-19; 43, 8), – и все же, с другой стороны, поклоняющиеся идолам народы также слепы (Ис. 44, 18), и о них говорится как о посрамленных «уцелевших» (Ис. 45, 20; ср. Ис. 41, 11), и они также с нетерпением ожидают⁹ (*yhl* [42,46]) и обретут благо через *tôrâ* раба (van Winkle 1985; Beuken 1972; ср. R. E. Watts 2004a).

⁹ В Синаодальном переводе «будут уповать». Ср. перевод арх. Макария и прот. Павского: «ожидают». – Прим. перев.

Необычное выражение *librît 'ām* в Ис. 42, 6 также неоднозначно и может относиться к народу завета или, скорее, в метонимическом смысле – к тому, кто утвердит завет для народа. Но кто этот «народ» или эти «люди»? Данное слово можно трактовать по-разному (см. Oswalt 1998:117- 20; Blenkinsopp 2000-2003:2:212). Но следует ли понимать его как указание на «слепого» Иакова-Израиля (как напоминание о том, что только в завете, заключенном с Давидом и его сыном Соломоном, Израиль стал – пусть только на малое время – «светом для народов», Watts 2004a:501-5), или как указание на народы, второе, более яркое, синонимичное выражение характеризует раба как свет для народов, – вероятно, это связано с их ожиданием его *tôrâ* и, возможно, является отражением Авраамова завета, посредством которого Авраам станет отцом многих народов (Goldingay 2001:241; опять-таки, Watts 2004a:501-5). Наконец, то, что раб не ослабеет и не изнеможет (Ис. 42, 4), свидетельствует о том, что его задача потребует не просто определенных усилий, но что он столкнется с сопротивлением (J. L. McKenzie 1968:38; Westermann 1964b:96).

Как нам следует понимать все это? Многие толкователи, судя по всему, убеждены, что есть только два варианта интерпретации: слово «раб» следует трактовать либо в собирательном, либо в индивидуальном значении. Быть может, это противопоставление ложное. С одной стороны, ясно, что «раб» – так или иначе Израиль; с другой стороны, если Израиль должен был играть роль в замысле Бога относительно народов, то народу нужен был бы вождь, как это вполне логично трактовалось в таргуме.

Поскольку вожди-представители должны были воплощать в себе призвание Израиля, вполне понятно, что пророк делает нечетким различие между вождями и народом, поэтому в его видении восстановленного Израиля перед нами предстает множество рабов (Ис. 54, 17 [см. Veuken 1990]), на которых нисходят благословения, обещанные роду Давида (Ис. 55, 3 [см. Williamson 1978]). Если это так, возможно, что в свете прошлого Израиля (Авраам, исход-завоевание, Давид-Соломон), пророк знает, чем призван быть раб Бога Израиль, и потому Ис. 42, 1-7 (9) является обращенным к народу повторным изложением этого призвания. С другой стороны, он понимает, что Иаков-Израиль вовсе не соответствует этому призванию. Он также знает, что в прошлом Бог воздвигал себе рабов (таких, как Давид и Моисей), которые также играют некую представительную роль по отношению к народу (см. Rogerson 1970), дабы вести за собой и спасти его народ, и потому он знает, каким будет раб, которого должен дать и даст народу Яхве, чтобы исполнить свои намерения. Если это так, то в Ис. 42, 1-7 (9) описано все, чем Израиль был призван быть, и в то же говорится о вожде-представителе народа, который тесно с ним связан. В качестве последнего раб, сочетая в себе различные добродетели прежних избавителей (например, Давида и Моисея), не только воплощает в себе все, чем должен был быть Израиль, но также действует от имени Израиля. Именно через него другие потомки Израиля-Иакова, прежде слепые и глухие, воистину станут рабами Яхве.

Загадка, связанная с личностью раба, таким образом, порождена, быть может, конфликтом между идеалом и реальностью, а также очень близким отождествлением Израиля с его вождями. Итак, раб в Ис. 42, 1-7 (9), судя по всему, воплощает в себе то, чем предназначено было быть Израилю, равно как и добродетели представителя и избавителя народа, благодаря которому будет достигнут этот идеал. В конечном счете, однако, загадка остается, – и в

этом, возможно, есть определенный замысел, поэтому лучше в данном случае не допускать догматизма (см. Childs 2001: 326; Goldingay 2001:239).

4. Ис. 42, 1 в иудаизме.

Одним из наиболее ранних толкований текста является старогреческий перевод, в котором, по аналогии с соседствующими отрывками, где речь идет о рабе (Ис. 41, 8; 43, 10), раб отождествляется с Иаковом-Израилем: в первом полустиишии добавлено слово «Иаков», а во втором – «Израиль». Было высказано предположение, что Ис. 42, 1-6 составляет основание слов Учителя Праведности (Свитки Мертвого моря), зафиксированных в 1QH^a XII, 12,5-6: «Ты просветил лице мое заветом твоим... Ты явил себя мне светом твоим» (Brooke 1997:615), однако связь между тем и другим слаба.

С другой стороны, о мессианском Сыне Человеческом Книги Подобий Еноха, написанной в основном в первом веке (1 En. 37 – 71), говорится как об Избранном (1 En. 39:6), который будет светом для народов (1 En. 48:4) и явит правосудие (1 En. 46:4-5; 49:2); сочетание этих характеристик в связи с лицом, помазанным Духом, указывает на то, что данный текст был написан под влиянием, по крайней мере, образа раба из Книги Исаии, каким он описан в Ис. 42, 1-7 (9) (ср. Ис. 49, 6; 40, 5). Нарисованная в Pss. Sol. 17:29, 31, 35 картина, на которой изображены народы, текущие в Иерусалим, чтобы обрести правосудие от лица мессианского царя, на котором почивает Дух, напоминает образы Ис. 42, 3-6, но зависимость первого текста от второго не является очевидной.

Точно так же в Tg. Isa. 42:7 раб должен открыть «глаза дому Израиля, который столь же слеп в отношении к закону» (ср. S. Eli. Rab. 18 [16]; ср. [14] 15, где цитируется Ис. 42, 16, 18), и «вывести их изгнанных... из среды язычников», каковые действия в другом месте приписаны Мессии (ср. Tg. Isa. 10:27; 14:29; 16:1, 53; см. Chilton 1987:81). Вот, возможно, почему некоторые рукописные традиции этого таргума в Ис. 42, 1 включают слова «мой раб Мессия» (ср. Ис. 43, 10: «мой раб Мессия, в котором мое благоволение»; см. Chilton 1987:80, xxxi).

Завещание Иуды. T. Jud. 24:1-6, упомянутый ранее в связи с образом разверзающихся небес, повествует о мессианском царе как о том, кто даст Израиллю быть истинными сынами благодаря его учению, кто есть источник жизни для всего человечества (ср. 1QH^a XXIII, 10; 4Q431 I, 5) и благодаря кому «воссияет скипетр царства моего» и «кто будет жезлом праведности для народов» (T. Jud. 24:3-6). Это сочетание идей – восстановление Израиля, жизнь и праведность для народов и воссияние – близки образам Ис. 42. Опять-таки, это может быть более поздней христианской вставкой, но это не так очевидно, как в других частях *Завещаний двенадцати патриархов* (см. §В комментария на Мк. 1, 10 выше).

Есть ряд аллюзий на Ис. 42 и в Талмуде (Ис. 42, 3 в b. Ber. 56b; b. Yebam. 93b; Ис. 42, 5 в b. Ber. 52b), но удивительно, что они касаются такого вопроса, как толкование снов. В несколько большей степени относится к делу b. Ketub. 111a, где дарование Яхве дыхания, или духа людям, обитающим на земле (Ис. 42, 5), интерпретируется как воскресение тех, кто жил именно в земле Израиля, что указывает на эсхатологическое понимание текста (в Pesiq. Rab Kah. 22:5a дана аналогичная трактовка, но заострено внимание на оправдании Израиля).

Более поздний Midr. Ps. 2:9 на Пс. 2, 7 (мы уже упоминали этот текст, рассматривая образ гласа с небес) трактует Ис. 42, 1 и Ис. 52, 13 как относящиеся к Израиллю, хотя и в

мессианском контексте, в котором связывается сыновство Давида и Израиля. *Midr. Ps.* 42:5 (6), с другой стороны, говорит о двух избавителях, Илии в Мал. 3, 1 и рабе в Ис. 42, 1. Описывая первого как свет и последнего как истину, а именно Мессию сына Давида, он трактует Ис. 42, 1 в мессианском смысле; текст оканчивается молитвой, содержащей прошение о том, чтобы Бог послал Израиллю обоих избавителей. *Pesiq. Rab.* 36:1 аналогично относит Ис. 42, 1 к прославленному Израиллю в мессианскую эпоху.

Следовательно, в иудейской традиции нет единой трактовки личности раба: о нем говорят либо как об Израиле, либо как об отдельном лице, хотя в *Midr. Ps.* 2:9 присутствует идея представительства. Однако во всех случаях, когда образ раба трактуется в индивидуальном значении, это всегда – мессианский освободитель Израиля.

В. Пс. 2, 7 и Ис. 42, 1 в Евангелии от Марка.

Начальная составная цитата Марка и нисхождение Духа через разверзающиеся небеса знаменовали собой эсхатологическое вмешательство Яхве в ход истории ради блага его народа, ожидавшего нового исхода. И, как и в псалме, Бог на небесах объявляет, что Иисус – его мессианский посланник из рода Давида (ср. Мк. 10, 47; 11, 10; также Пс. 109, 1 в Мк. 12, 36; 1Q28a), его покорный и возлюбленный Сын (например, Мк. 3, 29; 9, 7; 12, 28-34), чье первое действие на поприще общественного служения – возвешение о несокрушимом владычестве Бога, совершающего новый исход (Мк. 1, 14-15).

Но это еще не все. Псалом 2, как и разверзающиеся небеса Исаии (см. выше), рисует картину противостояния и борьбы с враждебными народами, которые служат идолам (ср. *Pss. Sol.* 17; 4Q174; также различные раввинистические писания, упомянутые выше). Эта тема также получает развитие и в Евангелии от Марка. С одной стороны, именование Иисуса сыном Божьим противоречит притязаниям римских императоров (ср. исповедание сотника в Мк. 15, 39; см. С. А. Evans 2000), как подобное именование Израиля, прозвучавшее из уст Моисея в первом исходе, столкнулось с притязаниями фараона (Исх. 4). С другой стороны, как мы отметили ранее (см. комментарий на Мк. 1, 10 выше), враждебность нечестивых народов в Евангелии от Марка находит выражение прежде всего в конфликте Иисуса с бесами (стоящими за идолами народов). И точно так же, как в более позднем таргуме вмешательство Бога в дела народов сопровождалось громогласными и внушающими страх словами, властное слово Иисуса вызывает у бесов трепет (Мк. 1, 23-27; 5, 7-13; ср. Мк. 1, 7). Наконец, как власть Давида распространялась на народы, так и в Евангелии от Марка есть указания на то, что господство его мессианского сына простирается и за пределы Израиля (5, 1-20 [военные коннотации данного текста рассматриваются в работе Derrett 1984b]; ср. Мк. 7, 24 – 8, 10).

Но в то же время, как указывают на то Свитки Мертвого моря и *Псалмы Соломона*, сопротивление мессианскому господству оказывают также отступники из среды самого Израиля. Это, опять-таки, находит отражение и в Евангелии от Марка, где вожди Израиля (Мк. 2, 6.16.18.24; 3, 2.6), в частности, иерусалимские власти (Мк. 3, 22; 7, 1; 11, 18.27; 12, 12-13), спешат объединиться, чтобы противодействовать Иисусу (Мк. 1, 22.27; 2, 10; 3, 15; 11, 28; 12, 35-40) (см. Kingsbury 1989). Наконец, как и в трактовках Пс. 2 в 4Q174 и *Псалмах Соломона*, у Марка в центре внимания находится храм и очищение Иерусалима. В данном случае, однако, за вставными текстами о проклятии смоковницы и свидетельстве в храме (Мк. 11, 12-21) следует возвешение о грядущем разрушении последнего и несомненной за-

мене его другим, который будет построен во имя Иисуса (Мк. 13, 2; 12, 10; ср. CD-A I, 4-5; 1QS VIII, 7-14; см. комментарий на Мк. 12, 10-11 ниже).

Следовательно, подобно тому, как Пс. 2, 12 призывает мятежников покориться сыну, или, как сказано в более позднем таргуме, принять наставление, у Марка наставление Иисуса становится отличительным признаком истинного Израиля (Мк. 3, 28-35; ср. метафорический образ строителей, появляющийся вновь в Мк. 12, 10-11).

В дальнейшем еще не раз будет подчеркнута, что этот призыв Пс. 2 является первым, подготовительным обращением Марка к царским псалмам; в дальнейшем евангелист ссылается на Псалмы 117 (Мк. 11, 9-10; 12, 10-11 [празднование победы, чаение которой выражено в Пс. 2]); 109 (Мк. 12, 36; 14, 62); 21 (Марка 15, 24.34 [возвеличение в народах после скорби]).

Возвращаясь к Ис. 42,1, мы можем отметить: понимание того, что этот текст связан с Пс. 2, 7 помогает прояснить неопределенность, которой окружена личность Исаиина раба, а также вписывает мессианские надежды псалма в Марков всеобъемлющий горизонт нового исхода, очерченный Исаией, – что согласуется с моделью толкования таргума, в котором мессия из рода Давида предстает в качестве совершителя оправдания Израиля Богом (ср. *Midr. Ps.* 2:9; см. Chilton 1987:xvii). В согласии с (1) царскими мотивами в самой песне и в текстах, соседствующих с ней, (2) наиболее характерным использованием термина «раб» в связи с Сионом-Иерусалимом (ср. Пс. 2, 6: «святою горою Моею») и (3) иудейскими традициями, в которых тот, к кому обращена пророческая речь, трактуется как единичное лицо, Марк считает Исаиина раба, помазанного Духом (ср. Мк. 1, 10), также мессианским избавителем Израиля из рода Давида.

Как и в Пс. 2, в Ис. 42 выражена мысль о том, что исполнитель воли Яхве может столкнуться с противодействием. И так же, как Марк впоследствии обращается к другим царским псалмам, чтобы развить эту тему Пс. 2, евангелист, повествуя о том, как Иисус предсказывал свои страдания, обращается к Исаиным мотивам ожидания противодействия и страдания (см. комментарий на Ис. 50; 53 в Мк. 9, 12б; 10, 33-34; 14, 61.65 ниже).

Однако тогда как в Пс. 2 выражено угрожающее отношение к непокорным народам, а согласно некоторым иудейским традициям, и к неверным в Израиле, Ис. 42 открывает положительный взгляд на те же вопросы. Хотя Иисус столкнется с противодействием (см. комментарий на Мк. 8, 31; 9, 31; 10, 33-34.45 ниже), он восстановит изгнанников слепого и глухого Иакова-Израиля (см. комментарий на Мк. 8, 18.22-26; 11, 46-52 ниже), на ком будут пребывать благословения, обещанные Давиду, и кто будет светом для народов, из которых оставшихся в живых будут облагодетельствованы его Торой (см. комментарий на Ис. 56, 7 в Мк. 11, 17 и на Втор. 6, 4; Лев. 19, 8 в Мк. 12, 29-31 ниже) и заветом, который он утвердит (см. комментарий на Исх. 24, 8 в Мк. 14, 24 ниже). В этом смысле верна мысль Э. Ломейера (1953:24) о том, что слова с корнем *eudok*- употребляются в связи с постановкой эсхатологической задачи. Здесь вновь мы находим две альтернативы, которые заключает в себе начальная составная цитата Марка: спасение для тех, кто подчинится исполнителю воли Яхве, и осуждение тем, кто ему не покорится.

В то же время, подобно тому как овеванный тайной Исаиин образ раба в некотором отношении трактовался как образ верного Израиля, именование Иисуса Сыном Божиим, его прохождение через воду и сорокадневное пребывание в пустыне связывают его с прошлым Израиля (Исх. 4, 22; ср. Иер. 38, 20 LXX [31, 20]; см. Bretscher 1968; Hooker 1991:47): мессианский избавитель и раб Яхве из рода Давида, он также – истинный и верный Израиль.

Интересно отметить, что соединение Марком упомянутых текстов (Пс. 2, 7; Ис. 42, 1; Исх. 4, 22 [см. ниже]) и, в более широком плане, представление им Иисуса как Сына Человеческого Дан. 7, 13 (см. комментарий на Мк. 2, 10 ниже) в сочетании с Пс. 109 (Мк. 12, 36; 14, 62 [оба псалма – 2-й и 109-й связаны с рассуждениями первого века о сыне человеческом; опять-таки, см. комментарий на Мк. 2, 10 ниже]) и аллюзиями на Исаиин образ раба (см. ниже) полностью согласуется с более поздним *Midr. Ps. 2:9*, в котором идеи собирательного и индивидуального сыновства не только соединены, но соединены в контексте возвеличения и оправдания.

Г. Богословское значение.

Аллюзии на Пс. 2 и Ис. 42 являются продолжением темы эсхатологического исполнения, красной нитью проходящей через повествование Марка, поскольку, согласно существовавшим в те времена трактовкам, оба текста по-своему указывали на окончательное избавление Израиля. Однако главное их значение заключается в том, какое место они занимают в христологии Марка. В начальной составной цитате Марк отождествляет Иисуса с присутствием самого Яхве, а ссылаясь на эти тексты, он напоминает о двух героях Священных Писаний Израиля. Иисус – мессианский наследник Давида, который в конечном итоге победит врагов народа Божьего и который, согласно некоторым иудейским традициям, возвратит храму чистоту (Пс. 2). Он также – помазанный Духом раб Яхве, который избавит слепых и глухих пленников раба Божьего Израиля и принесет правосудие народам (Ис. 42). И в том, и в другом случае, однако, он столкнется с серьезным противодействием, а согласно Исаии, его ожидают тяжкие страдания. В то же время, как отражение некой неопределенности Исаиина образа раба, Иисус также является тем, кто осуществляет призвание Израиля к сыновству.

– Мк. 1, 44-45 –

А. Контекст НЗ.

NA²⁷ трактует повеление, которое Иисус дал исцеленному в Мк. 1, 44, как ссылку на Лев. 13, 49; 14, 2-4, но вероятнее то, что оно отражает общее влияние левитских наставлений для людей, которые болели и выздоровели. Рассказом (Мк. 1, 40-45) об исцелении прокаженного (или страдавшего «болезнью, сопровождавшейся шелушением кожи» [Milgrom 1991-2001:768 проводит различие между этой болезнью и проказой в современном значении]) завершается вступительное повествование Марка, в котором он говорит о могущественных словах и делах Иисуса (Мк. 1, 16-45). Изгнание Иисусом нечистого духа (Мк. 1, 21- 28) и исцеление им тещи Петра (Мк. 1, 29-31) являются отдельными примерами изгнания бесов и исцеления, которые служат отличительными особенностями описания Марком служения Иисуса (Мк. 1, 34а, 34б), однако этот несколько обособленный случай, судя по всему, обладает самостоятельной значимостью (ср. Kertelge 1970:70-71; Marcus 1999:178). Еще раз являя свою власть устранять нечистоту, движимый состраданием (в большинстве рукописей – *splanchnizomai*) или негодованием (*orgizomai*, чтение меньшинства) на нечистого духа, вызвавшего