

## ПОЛІТИКА ІСУСА

### Вступ до книги Джона Говарда Йодера

До початку III тисячоліття в євангельських громадах Східної Європи домінувала думка, що Ісус далекий від політики, що Його хвилювали тільки духовні проблеми боротьби з гріхом, що Він закликав Своїх учнів до суворого розділення церкви і держави, яке розумілося як повна аполітичність. Справді, Христос жив під час римської окупації і не вимагав її повалення. Він не виступав проти недосконалого політичного устрою Ізраїлю, не пропонував політичних маніфестів і не закликав до скасування рабства чи несправедливості. Однак, книга впливового богослова Джона Говарда Йодера «Політика Ісуса» пропонує зовсім інший погляд на Христа. Йодер переконливо показує, що традиційна картина Ісуса, Якого не хвилюють проблеми соціальної несправедливості та боротьби зі злом, не відповідає євангельському тексту.

Як і личить анабаптистському теологу, Йодер у своїй книзі залишається на менонітських засадах, але демонструє, що Ісус не лише Цар над душами людей, а й Господь справедливого соціально-політичного устрою. Досліджуючи Євангелію від Луки, Йодер переконливо доводить, що справжній вплив життя і служіння Ісуса на соціальну поведінку Його учнів є особливим видом християнського пацифізму, в якому «хрест Христа є зразком християнської соціальної ефективності».<sup>1</sup> Однак шлях до ідеального устрою суспільства лежить не через революцію і політичні перевороти, а через внутрішню зміну серця і реалізацію етики Нового Заповіту в повсякденному житті.

Перемога Агнця над злом, здійснена на Голгофському Хресті, у повноті реалізується тільки в Есхатоні, але, з погляду Йодера, вона має проявлятися вже тут і зараз у слухняному слідуванні за Господом. Не випадково підзаголовком книги «Політика Ісуса» взято слова *Vicit Agnus Noster*. Це частина стародавнього моравського девізу *Vicit Agnus Noster, eum sequamur* (Наш Агнець переміг, слідуймо за Ним).

Книга Йодера стала переломною працею в сфері християнської етики. Вона була перекладена 10 мовами, викликала багато дискусій та ініціювала чимало серйозних досліджень і публікацій. Журнал *Christianity Today*, назвав книгу «Політику Ісуса» п'ятою за значимістю релігійною книгою XX століття. Сам Джон Говард Йодер (1927–1997) тривалий час був одним із найвпливовіших менонітських авторів XX століття, проте його кар'єра і спадок були затьмарені звинуваченнями в сексуальних домаганнях.<sup>2</sup> Його основні роботи були пов'язані з захистом пацифізму та християнською етикою.

**С. Санніков**

[1] John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1994), 242.

[2] Детальніше про це див. <https://peacetheology.net/john-h-yoder/john-howard-yoder's-sexual-misconduct—part-five-2/> та <https://www.mennoniteusa.org/resource-portal/resource/john-howard-yoder-digest/>. Також Stanley Hauerwas, *Hannah's Child: A Theologian's Memoirs* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010): 242-47; Glen Stassen, <https://thinkingpacifism.net/2013/09/24/glen-stassens-reflections-on-the-yoder-case/>.

# ЦАРСТВО ПРИХОДИТЬ<sup>1</sup>

Благовіщення: Луки 1:46, 68; 3:7

Нам незвично думати про діву Марію як про прихильницю Маккавеїв. Але якби не історія літургійного використання гімну Магніфікат, ми б сприймали її слова саме так:

«Він показує міць Свого рамена,  
розпорошує тих, хто пишається думкою серця свого!  
Він могутніх скидає з престолів,  
підіймає покірливих,  
удовольняє голодних добром,  
а багатих пускає ні з чим!»

Для наших теперішніх цілей не важливо, на яке літературне джерело спирався Лука, ані на яке літургійне джерело могла спиратися Марія.<sup>2</sup> У сучасному свідченні Євангелія говориться, що той, чиє народження оголошується, має стати причиною радикальних соціальних змін. Занепокоєння тих, хто очікує «розради для Ізраїля», заради якого він і йде, не є ні культовими, ні доктринальними, і, таким чином, у вузькому сенсі вони не є «релігійними» турботами; він приходить, щоб звільнити з рабства свій народ.

[1] Текст перекладено з видання John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, 2nd edition (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994): 21-59. Переклад Надії Молнар, богословське редагування Олександра Гейченко.

[2] Не має великого значення і те, що, як припускають деякі радикальні критики, в більш ранніх джерелах цієї історії ці слова могли належати Єлизаветі; cf. Paul Winter, "Magnificat and Benedictus — Maccabean Psalms?" *BJRL*, 37 (1954-55), 328ff. Єврейський сучасник, мабуть, почув би в цій пісні відгомін пісні Анни (1 Сам. 2), образність якої є не лише революційною («Ситий найнявся за хліб, а голодний перестав голодувати»), а й військовою: «луки сильних поламано». ... вороги Господні будуть розтрощені"...» Вінтер вважає, що це була маккавейська бойова пісня, додана в більш ранній документ, який поширювався серед учнів Івана Хрестителя, і яку підхопив Лука. Припущення про таке запозичення робить засвоєння Лукою політичного значення тексту ще більш свідомим.

Кількома віршами далі Захарія, щойно його вуста розв'язались, проголошує значення народження Івана:

«що від ворогів наших визволить нас,  
та з руки всіх наших ненависників,  
... що вчинить Він милість,  
щоб ми, визволившись із руки ворогів,  
служили безстрашно Йому».

Це очікування стає ще більш ясным, коли Іван сам висловлює це:

«Бо вже он до коріння дерев і сокира прикладена:  
кожне ж дерево, що доброго плоду не родить,  
буде зрубане та до огню буде вкинене... .  
У руці Своїй має Він віячку,  
і перечистить Свій тік:  
пшеницю збере до засіків Своїх,  
а полову попалить ув огні негасимім».

Цими словами Іван «проповідував добру новину людям». Ми надто поспішно пропускали всі ці слова благовіщення крізь фільтр припущення, що, звісно, усе це слід сприймати «духовно».<sup>3</sup> Звичайно, Іван помилявся в своїх очікуваннях, чи не так?

Пізніше ми побачимо, в якому сенсі здійснення, яке приніс Ісус, відрізнялося від очікувань Івана; але, звичайно, різниця полягала не в тому, що надії Івана були соціально-політичними, а здійснення, яке приніс Ісус, було «духовним». Якби різниця була саме такою, то Луці довелося б почати свою оповідь інакше. У цих перших трьох розділах мав би бути якийсь натяк, який попереджав би нас про недоречність надій Марії та Захарії, так само як і Івана. За відсутності такого знаку, ми можемо лише зробити висновок, що навіть у той пізній період, коли Лука написав свою оповідь для Теофіла, ймовірно з апологетичною метою, щоб не створити враження, ніби християни є бунтівниками, він все ж мав зафіксувати, що благочестиві надії, в яких очікували Ісуса, були такими, де страждання Ізраїлю сприймалась у всій його соціальній і політичній реальності, і справа Очікуваного мала стосуватися цього.

Заради економії ми пропустимо оповідь про народження, приділяючи особливу увагу перепису населення Цезарем та його значенню для під-

[3] Сучасний епітет, особливо в працях тих, хто інтерпретує соціальне вчення церковних соборів, для такої деісторизуючої інтерпретації — «пієтизм». Я відкидаю використання цього простішого ярлика через несправедливість, яку його використання чинить по відношенню до історичного руху, відомого під цією назвою, і який був творчим і критичним у соціальній етиці. Див. мій параграф у “The Bogy of Pietism,” in *Christian Witness to the State* (Newton, Kans.: Faith and Life, 1964), p. 84; і статтю Дена Брауна під тією ж назвою у *Covenant Quarterly*, 25 (Feb. 1967), 12ff.

даних: реєстрація, оподаткування, перевірка особистості. Нам не слід детально зупинятися на очевидному політичному значенні Віфлеєму, який Лука назвав містом Давида; про проголошення ангелами «миру на землі» чи очікування Симеона та Анни, або розповідь Матвія про страх Ірода та різанина немовлят; цього достатньо, щоб знову торкнутися тем, де оповідь набуває публічного характеру.

Ми також могли б дослідити більш глибоко тему стосунків Ісуса з Іваном Хрестителем яка має очевидне політичне значення. Служіння Івана мало яскраво виражений політичний характер, і певною мірою Ісус став його наступником (зверніть увагу на прив'язку часу в Мт. 3:12). Настанова, яку Іван дав своїм слухачам, була звернена до домогосподарства (Луки 3:11); єдина категорія слухачів, яку Лука виділяє на додаток до «натовпу» (Матвій називає фарисеїв і садукееїв) це соціально-політично схиблені митарі (3:12) і воїни (3:14). Згідно з Йосипом Флавієм, ув'язнення Івана було пов'язане зі страхом Ірода Антипи, що він може спровокувати повстання.<sup>4</sup> Оповідь Луки про вчинок Івана говорить не лише про «Іродіаду, жінку брата його», але й про «все зло, яке зробив Ірод», і це могло включати суттєву політичну критику. Відсторонення Іродом своєї першої дружини та прийняття на її місце Іродіади було по суті публічною політичною проблемою, оскільки це призвело до війни з батьком першої дружини, Аретою IV Набатейським. Навіть якщо судження Івана про повторний шлюб було вмотивовано насамперед відкиданням розлучення та подружньої зради, його ув'язнення мало політичне символічне значення, як, можливо, і вибір Махерона, фортеці на набатейському кордоні, як місце ув'язнення та страти Івана. Відповідь Ісуса посланцям Івана (7:22) прямо нагадує його першу назаретську проповідь (4:18). Звіт про його служіння змушує Ірода вважати його можливим наступником Івана (9:7 і далі). Ісус порівнює свою долю з долею Івана (16:16).

Цього побіжного огляду має бути достатньо, щоб показати, що в який би напрямоку ми не повернулися, глибше вивчення притоків стане додатковим підтвердженням того, що ми знаходимо в основному руслі історії.

## ВПОВНОВАЖЕННЯ ТА ВИПРОБУВАННЯ: ЛУКИ 3:21—4:14

«Ти Син Мій Улюблений,  
що Я вподобав Тебе.»

Немає потреби розважати про те, наскільки чітко в розумі Ісуса, чи Івана, чи Луки, ці слова з неба усвідомлювалися як натяк на Пс. 2:7 або на Іс. 42:1б. Якщо чітко передбачалася подвійна алюзія, то це явне злиття

<sup>[4]</sup> *Antiquities* 18.5.2. Cf. Carl H. Kraeling, *John the Baptist* (New York: Scribner, 1951), pp. 85ff.

тем інтронізації (Пс. 2) і страждального служіння (Іс. 42). Як би там не було, з явним месіанським перехресним посиленням чи без нього, ми, безумовно, маємо справу з наданням місії в історії. «Ти Син Мій» не є визначенням або підтвердженням метафізично визначеного статусу синівства; це заклик до завдання. Ісусові доручено бути в історії, в Палестині, месіанським сином і слугою, носієм доброї волі й обітниці Бога. Далі ця місія визначається випробуванням, до якого Ісус відразу приступає.

Гіпотетичний силогізм спокусника: «Якщо Ти Син Божий, то ...» апелює не до концепції метафізичного синівства, а до царювання. «Син Божий» не дуже добре в арамейській мові вказує на онтологічну єдність Сина з Отцем, так що спокуснику, як першому халкедонянину, було б доречно замислитися над тим, що, маючи божественні атрибути, Ісус за визначенням є всемогутнім і міг би спокуситися використати свою всемогутність у неналежних цілях. «Син Божий» у Пс. 2:7 є Царем; усі варіанти, запропоновані Ісусу спокусником, це — способи бути царем.<sup>5</sup>

Оповідь Луки про випробування починається з економічної опції. Духовний фільтр, крізь який ми зараз звикли читати, стосується прива-

<sup>[5]</sup> Rudolf Schnackenburg, "Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern," *TQ*, 132 (1952), 297ff., погоджується, що йдеться про месіанське, а не метафізичне (с. 317, н. 37). Те ж саме стосується інших синоптичних вживань: e.g., Лк. 22:76-23:21 (по суті те саме в паралелях) прирівнює «Месію» і «Сина Божого» (в єврейському контексті) до «Царя юдейського» (перед Пілатом). Усі три титули у звичайному вжитку стосувалися не втіленого божества, а божественно уповноваженого царя; cf. R. H. Strachan, in *The Interpreter's Bible*, VII, 15; and W. J. Foxell, *The Temptation of Jesus* (London: S.R.C.K., 1920), p. 81.

Дотримуючись припущень Дюпона та Гранта, Р. В. Стегнер виявляє як сучасне культурне коріння бачення «випробування в пустелі» в межах Кумранської традиції, так і біблійну модель для цього в історії про випробування Ізраїлю в пустелі ("Wilderness and Testing in the Scrolls and in Matt. 4:1-11," *BR*, 12 [1967], 18ff.). Жоден із цих вимірів не заважає розрізненню також виміру політичного вибору, якщо не стверджувати, що розповіді про спокуси були сфабриковані на основі біблійних і культурних моделей.

Еріх Фашер проаналізував думки історично-критичної науки в своїй праці *Jesus und der Satan: Eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte* (Halle, 1949). Теми, які він розглядає, численні: чи сягає оповідь самого Ісуса чи була написана пізнішими проповідниками; чи повідомляється, що це було видіння, поетична медитація чи більш буквальний (і тому менш правдоподібний) фізичний перенос Ісуса спокусником із пустелі до храму на вершину гори; звідки взялася ця концепція влади сатани тощо. Проте Фашеру не спадає на думку запитати, чи має ця розповідь дійсне соціальне значення. Тема зіткнення Ісуса з диявольськими силами (яку Фашер потім досліджує поза розповідями про спокуси) для Фашера локалізована у внутрішньому духовному досвіді Ісуса.

Біргер Герхардссон, *The Testing of God's Son*, *Coniectanea Biblica* (Lund, 1966), висвітлює спокусу за допомогою безлічі паралелей із випробуванням Ізраїлю в пустелі, але уникає будь-якої соціальної конкретності у власній ситуації Ісуса.

близькості цієї спокуси як суто особистої та тілесної. Ісус був голодний: чи зловживав би він чудом своєю всемогутністю егоїстично, щоб нагодувати себе? Але сорокаденний піст не переривається хрустким хлібом, а тим більше не цілим полем буханців завбільшки з валуни. Ця опція, запропонована або підсилена власною чутливістю Ісуса до мук голоду, полягала в тому, що його месіанство виразилося б у влаштуванні бенкету для своїх послідовників. Те, що це не пуста уява, мала продемонструвати подальша історія. Нагодуй натовпи, і ти станеш царем.<sup>6</sup>

Друга спокуса згідно з послідовністю Луки найбільш широко визнається як соціально-політична.<sup>7</sup> Голос з неба (3:22) процитував Пс. 2:7; далі спокусник просто переходить до обітниць 2:8. Тут немає двозначності щодо політичної природи обіцяної нагороди: “Усі царства світу; ... уся ця влада і їхня слава”; питання скоріше в тому, що означало б «поклонися переді мною». Чи слід нам уявити якийсь культ сина сатани? Або ж чи не набуває це набагато більш конкретного значення, якщо ми уявимо як Ісус розпізнає ідолопоклонницький характер жаги політичної влади та націоналізму?

Потім Ісуса відвели до «наріжника храму». Нільс Гільдал<sup>8</sup> геніально поєднує приписи Мішни щодо здійснення смертної кари з певними давніми оповідями про мученицьку смерть Якова та робить висновок, що це було скидання з вежі в стіні храму (яку цілком можна було б назвати *пте-*

[6] Пор. нижче «виповнення» в Лк. 9 (с. 42), «... безсумнівно, у ці пустельні дні Ісус думав не лише про власний голод. Був голод великої кількості бідних у світі. ... Йшлося про регулярний спосіб, який слід застосувати для всієї його публічної кар’єри... Спочатку рай земний, потім рай небесний — хіба це не правильний порядок?» James Stuart Stewart, 77v *Life and Teaching of Jesus Christ* (London: SCM, 1933), pp. 39ff. Schnackenburg, “Der Sinn der Versuchung Jesu,” p. 315, є одним із коментаторів, які підкреслюють паралель з Повторенням Закону 8:3.

[7] «Звичайно, історія означає, що світську владу не слід здобувати ціною поклоніння сатані; але чи ми повністю розуміємо суть цієї історії, якщо думаємо, що єдина хіба в цій пропозиції та, що вона від Сатани...? Пропозиція не відхиляється тому, що сатана не в змозі виконати обіцяне; вона відкидається, тому що світська влада взагалі не відповідає місії Ісуса, насправді тому, що використання світської влади вороже Його місії». John L. MacKenzie, S.J., *Authority in the Church* (New York: Sheed and Ward, 1966), pp. 28-29.

Роберт Моргенталер, ретельно аналізуючи різницю між Матвієм і Лукою, приходить до висновку, що послідовність і словниковий запас розповіді Луки про спокусу мають на меті вказати на політичну природу спокуси в її актуальності для сучасників Луки. “Roma-Sedes Satanae,” *TZ*, 12 (May 1956), 289ff. Я не можу вдаватися в міркування про різницю між Матвієм і Лукою щодо послідовності спокус.

[8] *ST* 15 (1961), 113ff. H. A. Kelly, “The Devil in the Desert,” *CBQ*, 26 (1964), 213, пропонує альтернативне прочитання символізму вершини; воно однаково месіансько-політичне за характером. Аналогічно Фіцмаер I, 517.

*region*, термін, який зазвичай перекладається як «вершина») у долину Кедрон, після чого за необхідності побивали камінням, щоб спричинити смерть. Таким було покарання за богохульство. Тоді випробування означало б, що Ісус спокушався вважати себе за того, хто приймає покарання за свої претензії на божественний авторитет, але при цьому дивовижним чином врятований від наслідків.<sup>9</sup> Гільдаль не може вирішити, чи слід акцентувати увагу на тому, що Ісус думає про покарання і розраховує уникнути його, чи або на тому, що він кине́ться з власної ініціативи, своєрідне випробування. У будь-якому випадку в основі випробування лежить квазі-богохульна претензія про божественне царювання.

Якщо, замість слідувати припущенню Гілдала про падіння за стіною храму, ми будемо триматися більш традиційного образу несподіваного з'явлення згори *всередині* двору храму, ми все одно повинні погодитися з Гілдалом, що справа не в акробатичній вправності, а в підтвердження статусу Ісуса як чудотворця. Це був би «знак», який Ісус постійно відмовлявся давати допитливим і недовірливим. Якщо ми взагалі намагаємося реконструювати те, що могло бути задумане як конкретна людська можливість у випробуванні Ісусом сенсу Його місії, то чи не було б несподівана поява згори найочевиднішим способом для посланця завіту, який «нагло прибуде до храму Свого Господь, і очистить синів Левія»? Потім (більш чітко в розповіді Матвія, де ця спокуса не є кульмінаційною, а радше веде до пропозиції панування над світом) ми бачимо Ісуса, який розмірковує про роль релігійного реформатора, небесного посланця, який з'являється без оголошення згори, щоб поставити все на свої місця.

«Чи не стане таке сходження з такого символічного місця сигналом до релігійно-політичної боротьби за свободу, що зробить Ісуса, зрештою, Тріумфатором, як того прагнули псевдомесіанські провісники, прикладів яких є достатньо у Новому Завіті та Йосипі Флавії в цей період?»<sup>10</sup>

## Вихід у світ: Луки 4:14

Лука не починає з короткого узагальнення про те, що Ісус «почав проповідувати», як це роблять Матвій і Марк. Вони обидва повідомляють, що початкове послання Ісуса було висловлено тими самими словами, які раніше використовував Іван Хреститель (і які мали пізніше використовувати учні): «Збулися часи, і Боже Царство наблизилось. Покайтеся,

<sup>[9]</sup> Гільдаль бачить тут повторюваний мотив: «втеча-від-наслідків-своїх-претензій», який він також бачить в інших запрошеннях до Ісуса уникнути майбутніх страждань:

- благання Петра, яке Ісус явно приписує сатані (Марка 8:31);
- можливе ангельське визволення в Гефсиманії (Мт. 26:53);
- глузливий заклик зійти з хреста (Лк. 23:35 і роз.).

<sup>[10]</sup> Schnackenburg, "Der Sinn der Versuchung Jesu."

і віруйте в Євангелію». Слова «царство» і «євангелія» взято з політичної сфери. Ця особлива вибірковість словникового запасу була б недоречною, якби посил Ісуса полягав в тому, що, всупереч очікуванням Івана, він не цікавився цією сферою. Навряд чи варто доводити, що «царство» є політичним терміном; пересічний читач Біблії менше усвідомлює, що «євангеліє» також означає не просто старе приємне повідомлення, а суспільно важливе проголошення, яке варто відправити з гінцем і відсвяткувати після його отримання. Лука також говорить про проголошення «Євангелія Царства» (4:43), але він просто не використовує ці фрази на самому початку служіння, для Теофіла вони не мали б настільки ж технічно щільного значення як для читачів Марка. Натомість Лука розгортає повніше те ж саме твердження в синагозі в Назареті.

Тут уривок з Ісаї 61, який Ісус застосовує до себе,<sup>11</sup> є не лише найбільш підкреслено месіанським: це текст, який стверджує месіанське очікування в підкреслено соціальних поняттях.

[11] Ми не можемо відповісти на запитання, чи Ісус сам обрав текст чи дотримався встановленого циклу читань. Наявність чи відсутність фіксованої традиції лекціонарія за часів Ісуса спричинила інтенсивні і складні наукові дискусії з причин, які нас зовсім не стосуються. Одна школа євангельських критиків, яка працює цілком незалежно від основної течії авторів коментарів, стверджує, що зміст євангельської оповіді розглядається в послідовності, продиктованій синагогальними лекціонаріями, у такому співвідношенні, що сучасний читач міг би зібрати багатство міжрядкових значень зі зв'язків між читаннями Старого Завіту та певним епізодом з життя Ісуса (А. Гілдінг для Івана, П. П. Левертофф для Матвія, Р. Г. Фінч для більшої частини Нового Завіту). Якою б привабливою не здавалася ця гіпотеза винахідливого вченому, її дуже важко підтвердити з будь-яким ступенем вірогідності. Cf. Leon Morris, *The New Testament and the Jewish Lectionaries* (London: Tyndale, 1964). Плодом цієї дискусії для наших цілей, може бути те, що вона не вказує на вірогідність того, що вибір Ісаї 61 продиктований лекціонарієм. Згідно з Полом Біллербеком (*ZNW* 55 [1964], 143ff.), на той час не було регулярного призначених читань пророків. Те, що цей уривок не включено до (відомих, але пізніших) лекціонаріїв, швидше вказує, що Ісус обрав цей уривок для власних цілей, а не на те, що він скористався нагодою, коли текст був обраний для нього. Тоді це вказує на дуже свідому підготовку до заяви, якою він завершує читання.

Більшість спроб пов'язати читання Ісуса в синагозі з існуванням постійної традиції лекціонарію була зумовлена бажанням вчених довести, що така лекційна традиція існувала в синагогальному юдаїзмі того часу. Інші відстоюють гіпотезу, що залежність від єврейського лекціонарію визначила форму редагування Євангелія, а отже, є ключем до євангельської інтерпретації. Ці дві тези сильно залежать одна від одної. Ні те, ні інше не простежується настільки, щоб ми могли зробити висновок, що цей уривок був обраний для Ісуса за календарем, або що вибір уривка дозволяє датувати подію в Назареті. Для розуміння претензії Ісуса ця різниця несуттєва; хоча, звичайно, його драматичний ефект і безпосереднє відчуття есхатологічного сповнення були б більшими, якби текст був обраний для Нього за календарем. Cf. L. Crockett, "Luke iv.16-30 and the Jewish Lectionary Cycle: A Word of Caution," in *JJS*, 17/1-2 (1966), 13ff.



«Господь помазав Мене благовістити сумирним,  
послав Мене перев'язати зламаних серцем,  
полоненим звіщати свободу,  
а в'язням відчинити в'язницю,  
щоб проголосити рік уподобання Господу».<sup>12</sup>

Цілком можливо, що «рік уподобання Господу» у книзі пророка стосувався певної події чи то наприкінці віку, або в найближчому майбутньому вавилонського полону (або і те, і інше); але для рабинського юдаїзму і, отже, для слухачів Ісуса це, швидше за все, не означало ні те, ні інше, а скоріше ювілейний рік, час, коли несправедливість, накопичена роками, буде перекреслена, і весь Божий народ почне заново з тієї ж самої точки. Таким чином, очікування полягає не в тому, що Ісус вилучить Палестину з кінця шкали часової послідовності, а скоріше в тому, що в Палестину має прийти вплив суботнього року, який все врівноважить.

У найгеніальнішій брошурі<sup>13</sup> Андре Трокме зібрав докази того, що концепція Ісуса про прийдешнє царство була значною мірою запозичена з пророчого розуміння ювілейного року. Ця гіпотеза проливає світло на більшість алюзій і на деякі складні притчі. З огляду на послідовність, з якою Трокме використовує свою гіпотезу в якості ключа, він може здатися надто оригінальним і творчим. Але це не так, оскільки мовчання, з яким континентальні фахівці з Нового Завіту відреагували на книгу Трокме, може вказувати на те, що це абсолютно нова або немислима ідея. Стандартні коментарі на кшталт Лагранжа і Пламмера вже дали таке ж тлумачення цього конкретного уривка.<sup>14</sup> Різниця полягає радше в ступені

[12] У теперішньому вигляді ця цитата обривається в середині вірша, пропускаючи б1:2б, «день помсти для нашого Бога». Можна припустити, що слухачам, знайомим з текстом, це упущення кинулося б у вічі. Йоахим Єрем'яс, *J. Jeremias Jesus' Promise to the Nations* (Naperville: Allenson, 1958), pp. 44ff., будує на цьому припущення, що упущення, що відкидає єврейські концепції помсти і відкриває завіт для народів, було основним змістом розповіді. Тоді в кінці цитати можна було б побачити те саме питання, про яке йдеться далі в тій самій главі, а саме: відкритість Ісуса до язичників. Але талмудична практика вводити цитату першими фразами, залишаючи читачеві заповнювати решту глави, ймовірно, забороняє вкладати стільки сенсу у відсутність фрази. Відкритість до язичників залишається, однак, самостійною образою у наступному епізоді. (Можливо, нова розповідь починається з 22 або 23 в., або, принаймні, між 21 і 22 в. чи між 22 і 23 в. є певна прогалина. Приємне здивування у в. 22 – це не зовсім те саме, що невіра у в. 23).

[13] *Jesus and the Nonviolent Revolution* (Scottsdale, Pa.: Herald, 1973; French original 1961). Частина тексту Трокме включена нижче, розділ 3. Ранишою книгою на подібну тему була Е. Stanley Jones, *Christ's Alternative to Communism* (New York: Abingdon, 1953), проповідницький розвиток тем Назаретської заяви Ісуса, написана після візиту Джонса до Радянського Союзу.

[14] Рабин Стівен Шварцшильд вказує (в особистому листуванні), що відповідно до (можливо пізніших) талмудичних лекціонерів, окремі пророчі тексти були

готовності сприймати серйозно те, як цей уривок може пролити світло на решту служіння Ісуса та на його самосвідомість.

Наша мета тут не в тому, щоб обговорювати витoki суботнього року та ювілею, які, очевидно, пов'язані з якимось банкрутством та іпотечною угодою в стародавньому Ізраїлі.<sup>15</sup> Нам також немає потреби обговорювати, до якої міри буквально виконувалися положення з 25 розділу книги Левит<sup>16</sup>, чи то у формі п'ятдесятирічного терміну по конкретних зобов'язаннях або як масштабний економічний перерозподіл усієї власності одразу. Нас цікавить пророче використання бачення ювілею. Текст з книги Левит, 25 розділ у Біблії підживлював уявлення про епоху, коли економічне життя почнеться з нуля; і свідчення Ісаї 61 демонструє його плідність як бачення майбутнього оновлення.

Щонайменше один раз в історії Ізраїлю це набуло форму конкретного досвіду національного відродження. Єремія (34 розділ) повідомляє про завіт відновлення в оточеному Єрусалимі, де цар Седекія знову ввів у дію стародавній закон, проголошуючи свободу всім єврейським рабам. Рабовласники, однак, розвернулися і знову забрали і підпорядкували собі звільнених рабів та рабинь.<sup>17</sup> Негайною відповіддю стали пророчі слова, проголошені Єремією в ім'я ЯХВЕ, Бога Ізраїля, які нагадували про місце звільнення в Синайському заповіті, і чітке твердження, що саме через цю нездатність жити згідно з оновленим заповітом Єрусалим впаде під

---

пов'язані з текстами Тори, і так, щоб пов'язати Іс. 61 опосередковано з Лев. 25 (ювілейне положення). Г'ю Андерсон у нещодавньому огляді стану критики цього уривка ("Broadening Horizons: The Rejection at Nazareth Pericope of Luke 4:16-30 in Light of Recent Critical Trends," *Interpretation*, 18 [1964], 259ff.) розглядає напруження між прийняттям і відкиданням аудиторією, а також основні питання про підґрунтя оповіді до Луки та про редакторський намір Луки; проте віжсутній аналіз того, чи мали слова Ісуса якесь соціальне значення. David Hill, "The Rejection of Jesus at Nazareth," *NovT*, 13 (July 1971), 161ff., розглядає питання Андерсона. Він вважає, що об'єднання двох сегментів є конструкцією, продиктованою місіонерською теологією Луки.

[15] Robert Nonh, S.J., *Sociology of the Biblical Jubilee* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1954).

[16] «Немає такого єврея, який би не корився його приписам, начебто сам Мойсей був завжди в наявності і міг покарати його за непослух, хоча б такий непослух і не став відомим» (Josephus *Antiquities* 3.15.3). Норт, який цитує це твердження Йосифа Флавія, не дає остаточного висновку, чи здійснювалася ця процедура взагалі; у будь-якому випадку це навряд робилося регулярно. Однак зверніть увагу, на надзвичайне відродження цього за часів Седекії.

[17] Текст не вказує, чи слід вважати це повернення в рабство результатом примусу чи економічних труднощів. Якби публічне проголошення звільнення було чітким, неможливо уявити, що колишні рабовласники просто вийшли б і фізично схопили своїх колишніх рабів. Йдеться радше про те, що раби, не маючи засобів для економічного розвитку, знову швидко заборгували. Таким чином, власникам дорікають не просто за те, що вони не відпустили рабів, а й за те, що вони не дали їм засобів для економічного та незалежного функціонування.

владою Навуходоносора. «Тому так промовляє Господь: Ви не послухалися Мене, щоб оголосити волю кожен для брата свого та кожен для свого ближнього, тому то ось Я говорить Господь оголошу вам волю до меча, до моровиці й до голоду, і віддам вас на пострах для всіх царств землі!» (в. 17). Те, що оновлення Божого народу, — як конкретне оновлення, яке ймовірно іноді траплялося в минулому, так і оновлення по закінченню віку, — матиме форму ювілею, є, таким чином, невід'ємною частиною пророчого бачення. Те саме бачення є очевидним в Іс. 58:6-12. Таким чином, використання Ісусом Ісаї не є довільним.<sup>18</sup>

Ми повинні зробити висновок, що в звичайному розумінні його слів Ісус, подібно до Марії та Івана, проголошував неминуче впровадження нового порядку, ознаками якого будуть те, що багаті поділяться з бідними, полонені будуть звільнені, а слухачі набудуть нове мислення (*метаноїю*), якщо повірять цій новині.

Ми не можемо припускати, що *точно* знаємо, що означало твердження Ісуса про те, що «це слово сповнилося». В якому сенсі Ісус стверджував, що щось почало відбуватися саме тоді в Його особі? Чи справді щось відбувалося? Чи він сповіщав про подію, здійснення якої залежало від віри слухачів, так що через їхню невіру вона могла не здійснитися? Чи він сповіщав про те, що насправді тоді сталося, а саме — нічого особливо помітного протягом певного часу?

Це серйозне питання. Але визнаймо, що мова йде про систематичну герменевтику, яку вчитують в текст Луки читачі, яких там не було. Це пов'язано з тим, в якому сенсі обіцяне Ісусом було історичною реальністю. Однак це не має нічого спільного з чітким твердженням, що предметом тексту є соціальна подія. У нас можуть бути складнощі з розумінням того, в якому сенсі ця подія відбулася чи могла відбутися; але те, чим вона мала бути, зрозуміло: це видима соціально-політична, економічна перебудова стосунків між народом Божим, досягнута божественним втручанням в особі Ісуса як того, хто помазаний та наповнений Духом.

Друга тема зустрічі в синагозі розповідає про перший прямий докір Ісуса своїм слухачам; посилаючись на пророчий прецедент, він проголошує відкриття нового віку для язичників. Ця друга тема, здається, не впливає з ювілейного проголошення; вона радше впливає з реакції Ісуса на невіру його слухачів, викликану знайомством з його сім'єю. Між цими двома темами існує скоріше негативна кореляція; підриг расового егоїзму другою темою запобігає сприйняттю першої в націоналістичному

<sup>[18]</sup> Незмінна плідність образу демонструється також у творчому богослов'ї двадцятого століття: «Ювілей — це вихід, викладений у термінах соціального спасіння. ...» Johannes Hoekendijk, "Mission — A Celebration of Freedom," *USQR*, 21 (Jan. 1966), 141.

сенсі. Згадка пророка про полонених та пригноблених, таким чином, не може вказувати на Ізраїль чи юдаїзм в цілому як на колективно пригноблених; звільнення ширше за це. Новий вік — для всіх, і невїра жителів Назарету лише прискорить його ширше проголошення.

## СЛУЖІННЯ НАБИРАЄ ОБЕРТІВ: Луки 6:12

Після переміщення до Капернауму (4:31), Лука повідомляє про зростання ефективності серед натовпу, хворих і збирачів податків. Незабаром виникає негативна реакція релігійної еліти, яка постає проти влади Ісуса прощати (5:21) і його сумнівне оточення (5:30). Майже одразу опозиція переходить до гнівних інтриг (6:11). Лука підкреслює, що саме «в ці дні» Ісус після нічного чування назвав дванадцять ключових посланців, перші плоди відновленого Ізраїлю. На організовану опозицію він відповідає формальним заснуванням нової соціальної реальності. Нові вчення не становлять загрози, доки вчитель залишається наодинці; рух, що розширює його особистість у часі і в просторі, представляючи альтернативу структурам, які існували раніше, і кидає виклик системі так, як ніколи не змогли б кинути прості слова.<sup>19</sup>

Хоча *функціонування* цього внутрішнього кола може бути схожим на те, як будь-який інший рабин жив би зі своїми улюбленими учнями, у його *формуванні* є щось більше, ніж це. Їхня кількість, ніч молитви,<sup>20</sup> і наступне церемоніальне проголошення бід і благословень — усе це драматизує новий етап публічності.

Зараз починається вихід за межі юдаїзму, яке було передбачено в синагозі в Назареті; на цій великій рівнині знаходиться «приморське узбережжя Тиру й Сидону». Незважаючи на численні паралелі з Нагірною проповіддю, наголос в оповіді Луки інший. Благословення врівноважені бідами, на зразок завітних церемоній стародавнього Ізраїлю. Благословення для бідних, не тільки для бідних духом; для голодних, а не лише для тих, хто жадає справедливості. Приклади зі сфери сексуальності (Мт. 5:27-32) упускаються; лише особистий та економічний конфлікт обрано в якості зразків Нового Шляху, у якому конфісковане майно не повертається, а прострочена позика прощається. Як і в ювілеї, так і в Господній молитві, *борг* розглядається як типове суспільне зло. Коротше кажучи, оголошення в синагозі повторюється і детально пояснюється, цього разу для структурованої соціальної бази (як віруючого натовпу, так і визна-

<sup>[19]</sup> Ісус бачить зв'язок між проповідницьким походом сімдесяти та «сатаною, що з неба спадав, немов блискавка» (10:18). Місія церкви у світі є знищенням панування сатани, а прийняття легкого шляху спокусника стало б його тріумфом.

<sup>[20]</sup> Луки 6:12. Посилання на Ісусову молитву — це один із способів, яким Лука зазначає головні віхи у своїй історії, пор. 3:21; 5:16; 9:18.

ченого ядра)<sup>21</sup> і на очах у натовпу («до народу, що слухав Його», 7:1). Етику, яка має скеровуватися подвійним локусом наслідування: безмежної любові Бога до Його бунтівних дітей (6:35-36) і разючою відмінністю від звичайної поведінки інших людей за «природним законом» («І коли добре чините тим, хто добро чинить вам, яка вам за те ласка? Бо те саме і грішники роблять...» [6:32-34]), можна уявити, лише якщо почалася нова епоха, і якщо новизна цієї епохи знаходиться на рівні економічного реалізму.

## ХЛІБ У ПУСТЕЛІ: Луки 9:1-22

Зв'язок, який пов'язує послання дванадцяти (9:1-10), годування натовпу (9:11-17) і перше зізнання Петра (9:18-22), набагато повніше розкривається в 6-му розділі Євангелія від Івана, який Моріс Гогель небезпідставно вважав таким, що має серйозну історичну цінність. Цей багатотисячний натовп не був не твердим ядром надійних учнів, а першою хвилею зацікавлених, які приходили перевірити, чи справжнє це царство, про яке звіщали дванадцятєро. Як казав диявол, саме роздача хліба спонукала натовп визнати Ісуса новим Мойсеєм, постачальником, Царем добробуту, на якого вони чекали. Відсторонення від їхнього визнання є (у всіх Євангеліях) приводом для Його першої заяви про те, що Його служіння буде пов'язане зі стражданнями, і що Його учні мають бути готовими нести разом з Ним цей хрест. Це момент, коли він викликає сповідання Петра, а потім забороняє озвучувати його, після чого відразу йде перша ознака небажання Петра сприймати Христа як страждальця. Це той момент, коли Його «жорсткі слова» відштовхують інших учнів (Івана 6:60, 66). Це той момент, коли він «повертається до Єрусалиму». Якою б мізерною не була можливість побудувати зв'язну наративну біографію з євангельських записів, цей епізод про хліб у пустелі безперечно є однією з ланок того, що сталося.<sup>22</sup> Він знаменує кульмінацію публічного

[21] «Фізичний рух проповідника до народу, учня за вчителем, передбачає соціальне та професійне викорінення. ... Таким чином, рішення на користь Євангелія, про яке говорить проповідь, виражається конкретно, перш за все, в негайному рішенні покинути і слідувати вченню». Michel Philibert, *Christ's Preaching — and Ours* (Richmond: John Knox, 1963-64), тези 3 та 7. Реалізм Ісусового проголошення включав його силу створювати власну соціологічну базу, без якої він не становив би загрози.

Це усвідомлення є вагомим ядром розуміння в дещо перебільшеній статті "The Power Tactics of Jesus Christ," у книзі з тією назвою Jay Haley (New York: Grossman, 1969), pp. 17ff.

[22] Гогель не належав до тих учених, які надто оптимістично оцінювали шанси написати біографію Ісуса. Тим не менш, він розглядає те, що він називає «галілейською кризою», як вирішальний поворот у служінні Ісуса за межами Єрусалиму.

служіння в Галілеї та переходу як до служіння, зосередженого більше на учнях, так і до наближення до Єрусалиму. «Шлях до Єрусалиму» (9:51) є заголовком до другої третини книги Луки.

Ця перша згадка про хрест вже найбільш чітко простежується в контексті за згадкою про вінець. Не тільки тоді, коли Ісус говорить це, як елемент моральної настанови для учнів, але також у Його власному баченні свого служіння та у Його відповіді на закличні вигуки, хрест і вінець є альтернативами. Він починає відчужуватися не лише від юдейських провідників, але й від натовпу, бо месіанство, яке він пропонує їм, не відповідає їхнім смакам; але те, що він пропонує, не є втечею у пустелю чи містицизмом; це оновлена месіанська вимога, співбесіда на горі з Мойсеєм та Іллею і похід до Єрусалиму. Хрест починає проглядатися не як ритуально встановлений інструмент умилювання, а як політична альтернатива як повстанню, так і квієтизму.

### ЦІНА УЧНІВСТВА: Луки 12:49-13:9; 14:25-36

Тінь не сходить з гурту на дорозі до Єрусалиму. Вогонь, який Ісус жадає розпалити (12:49-50), вже палає; його послання почало сіяти розділення навіть у сім'ї (вірші 51-53). Жорстокість, розправа Пілата над натовпом галілеян — це така провокація, про яку можна було б повідомити політичному діячові на порозі священної революції.<sup>23</sup>

---

Дещо по-іншому Вільям Менсон також робить трапезу в пустелі сполучною ланкою між служінням в Галілеї та пізнішим, менш публічним служінням. Він також припускає, що зібрання в пустелі було викликано публічним впливом першої місії дванадцяти і зростаючим занепокоєнням Ірода щодо Ісуса (з гіпотетичним датуванням Луки 13:31-33 часом 9-го розділу, що збігається з рухом «Розкази Галілеї»). Менсон вважає історично достовірним повідомлення Марка (8:29 і далі), що відтоді Ісус не заохочує використання месіанських слів і починає відкрито вчити про страждання Сина Людського та хрест учнів. W. Manson, *The Way of the Cross* (Richmond: John Knox, 1958), 54ff.

Нещодавно Ернст Баммель знову описав цю подію як зв'язуючий момент, де Ісус позначив поворот у ставленні до месіанського покликання. «The Feeding of the Multitude,” in E. Vammel and C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge, 1984), pp. 21-40. Баммель посилює таке прочитання, порівнюючи різні версії і реконструюючи ймовірний зв'язок зі смертю Івана.

[23] Фраза «галілеян, що їхню кров Пілат змішав був із їхніми жертвами» створює поверхневе враження про різанину в храмі; але Оскар Кульман стверджує, що значення цілком може бути «з тими, хто був їх жертвами» і може описувати повстання zelotim. *The State in the New Testament* (E. T. New York: Scribner, 1956), p. 14. A. T. Olmstead, *Jesus in the Light of History* (New York: Scribner, 1942), p. 148, ототожнює цю різанину з подією, про яку повідомляє Йосиф Флавій (див. нижче, стор. 91).

Йозеф Блінцлер, Josef Blinzler “Die Niedermetzelung von Galilaern durch Pilatus,” *NovT*, 2 (1958), 24ff., з лінгвістичних міркувань відкидає тлумачення Кульманом «їхніх жертв» як (людських) жертв zelotim, але погоджується, додаючи

Падіння кам'яної кладки вежі Сілоам<sup>24</sup> цілком могло бути релевантним, оскільки акведук фінансувався за рахунок коштів, які Пілат конфіскував із скарбниці храму.<sup>25</sup> Руйнування Єрусалиму передбачене у притчі про фігове дерево (13:6-9)<sup>26</sup> та пророчо проголошено буквально відразу після цього (вірші 33-35). Причина, чому Ісус не боїться, знаючи про загрозу Ірода (вірші 31-32), полягає в тому, що він знає, що доля очікує на нього в Єрусалімі; такий зв'язок має значення лише з перспективи єрусалимського служіння, подібного до діяльності, що збирала натовп і загрожувала порядку, і яка непокоїла Ірода. Ірод не міг прагнути вбити Ісуса за ересь чи пророцтво; єдиним можливим звинуваченням було б підбурювання до заколоту.

Однак ця перспектива розп'яття більше не обмежується лише самим Ісусом. Коротке попередження «не мир, а меч» одразу поширюється на більший уривок (14:25 і далі).<sup>27</sup> Саме тоді, коли «великий натовп супроводжував Його», Ісус вимовляє своє перше суворе публічне слово застереження:

«Коли хто приходить до Мене,  
 і не зненавидить свого батька та матері, і дружини  
 й дітей, і братів і сестер,  
 а до того й своєї душі,  
 той не може бути учнем Моїм!».

Сучасна психологічне тлумачення Ісуса здебільшого стурбоване тим, чи слід сприймати слово *ненависть* серйозно чи ні. Це, безсумнівно, упускає суть уривку. Справа радше в тому, що в суспільстві, яке характеризується дуже стабільними, релігійно скріпленими сімейними зв'язками, Ісус створює спільноту *добровільної* посвяти, яка готова заради свого покликання прийняти на себе ворожість даного суспільства. Сер-

---

деталі, що вбиті галілеяни були політичними ентузіастами, в яких Пілат бачив загрозу повстання. Етельберт Штауффер, Ethelbert Stauffer, *Jesus and His Story* (New York: Knopf, 1959), р. 84, погоджується з цим. Далі Блінцлер вважає, що ця бійня мала відбутися на Пасху, лише за рік до страждання Ісуса.

[24] Ця гіпотеза Евальда широко відгукнулася в коментарях, але залишається чистою гіпотезою. Тим не менш, це пошук сенсу в правильному напрямку; питання, поставлене Ісусу в цьому контексті («того часу», 13:1), стосувалося не таємниць Провидіння, яке допускає вбивство невинних людей, а про позицію віри перед лицем негараздів, які Ісус щойно передбачив (12:57-59).

[25] Йосип Флавій повідомляє про масове вбивство Пілатом євреїв, які протестували проти конфіскації ним храмових коштів для будівництва акведука (*Antiquities* 18.3.2); пор. нижче, стор. 91.

[26] Відповідно до Зана і Грундманна, безплідна смоківниця — це Єрусалим, власник, який нетерпляче зрубає його — Іван (3:9), а виноградар, який благає про ще один шанс — Ісус.

[27] Цей уривок має паралелі в усіх Євангеліях. У Євангелії від Марка це пов'язано з «Ти — Христос», у Євангелії від Матвія — із посланням дванадцятьох.

йозність альтернативи, посталої перед потенційним учнем, підкреслюється притчами про будівничого та царя, які надто поспішно взялися за справи, до яких не були готові.<sup>28</sup> Ми знову могли б осучаснити текст і здивуватися, і, можливо, отримати корисні настанови з того факту, що в той час як сучасне церковне керівництво намагається зробити членство привабливим для великої кількості людей, Ісус тут віддалявся від натовпу. Але знову ж справа не в тактичному питанні — хотів Ісус багато учнів чи небагато. Важливою є якість життя, до якого покликаний учень. Відповідь полягає в тому, що бути учнем означає брати участь в тому стилі життя, кульмінацією якого є хрест.<sup>29</sup>

Те саме застереження ще більш чітко звучить у догані учням через їхню стурбованість щодо привілеїв у майбутньому царстві, які Лука включає у розповідь про Таємну вечерю.

«Царі народів панують над ними, а ті, що ними володіють, добродійцями зветься. Але не так ви ...

А Я серед вас, як службовець» (22:25 і далі).<sup>30</sup>

В жодному з наративів, де згадується це слово, Ісус не дорікає своїм учням за те, що вони чекали від нього встановлення якогось нового суспільного ладу, що він мав би це зробити, якби теза про виключно духовне

[28] Стандартні коментарі підтримують припущення, що слухачі Ісуса чітко почули натяк на Ірода, який перед цим став яскравим прикладом як необдуманих воєн, так і амбітних незавершених будівельних проектів. Таким чином, натяк на дурість царя — є саме по собі політичною проповіддю. Будь-який слухач вловив би насмішку в натяку. На додаток до таких уривків, де сама розповідь притчі передбачає політичне судження, є й інші притчі, взяті з політичної сфери. Йоахим Єрем'яс, Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* (London: SCM, 2nd ed. 1963), p. 59, припускає, що притча про вельможу, який вирушає в подорож, щоб претендувати на царство, була посиленням на Архелая, який відправився до Риму, щоб отримати своє призначення (*Josephus Wars* 2.80; *Antiquities* 17.9).

[29] Якщо ми просто читаємо текст, припускаючи, що слово «хрест» може отримати своє значення лише від пізнішої смерті Ісуса, тоді його поява в цьому тексті має бути анахронізмом, вчитаним в оповідь після розп'яття. Цей висновок стає непотрібним, якщо (Hengel, *Die Zeloten*, p. 266; Brandon, *Jesus and the Zealots*, p. 57, наслідуючи A. Schlatter) хрест, будучи стандартним покаранням за повстання чи за відмову визнати панування Цезаря, вже мав дуже чітке значення в свідомості слухачів. Слова «взьми хрест», можливо, навіть були стандартною фразою вербування зелотів. Хрест учнів не є метафорою самопожертви чи навіть в цілому невинних страждань; «Якщо ви підете за мною, ваша доля буде схожа на мою, долю революціонера. Ви не можете піти за мною, не зіткнувшись з такою участю».

[30] Лука розміщає слова Ісуса про Себе в контексті Вечері; таким чином, «Я серед вас, як службовець» стає аналогією до обмивання ніг учням в Івана 13 розділ. Матвій поміщає ті самі слова в контекст наближення Ісуса до Єрусалиму, щоб бути розп'ятим (20:17 і далі).



царство переважала. Він радше дорікає їм за те, що вони неправильно зрозуміли характер того нового суспільного ладу, який він дійсно має намір встановити. Новизна характеру ладу полягає не в тому, що він асоціальний чи непомітний, а в тому, що він відрізняється від прийнятих моделей лідерства. Альтернативою тому, як правлять земні царі, є не «духовність», а служіння.

Таким чином, спільнота учнів має соціологічні риси, найбільш характерні для тих, хто збирається змінити суспільство: видиме структуроване товариство, тверезе рішення, яке гарантує, що ціна зобов'язань у спільноті була прийнята свідомо, і чітко визначений стиль життя, відмінний від стилю натовпу. Цей спосіб життя відрізняється не через свавільні правила, які відокремлюють поведінку віруючих від поведінки «нормальних людей», а через виняткову людяність, якій віддана громада. Відмінність — це не культове чи ритуальне відокремлення, а радше неконформна якість («світської») участі у житті світу. Таким чином, це становить неминучий виклик сильним світу цього і початок нового набору соціальних альтернатив.

Політичне значення формування групи учнів посилюється, якщо ми серйозно поставимось до припущення Оскара Кульмана про те, що, можливо, майже половина з дванадцяти були набрані з лав зелотів.<sup>31</sup> Формування внутрішнього кола, що складалося як з колишніх зелотів, так і з колишніх митарів, символічне число дванадцять, а також перша місія дванадцяти, яка, за переказами, викликала перше занепокоєння Ірода щодо Ісуса, — все це підтверджує соціальну значущість цієї меншини.

## БОГОЯВЛЕННЯ У ХРАМІ: ЛУКИ 19:36-46

Центральна частина Євангелія від Луки, яка починається з 9:51, «Він постановив піти в Єрусалим», досягає першого рівня кульмінації з подією, яку ми святкуємо у Вербну неділю. «Благословенний Цар, що йде у Господнє Ім'я!» Це перше публічне використання месіанської мови в розповіді Луки. Навіть без залучення додаткового посилання на певний текст із Захарії, який Матвій додає в 21:5, політичне значення розповіді Луки вже є достатньо ясным. Ця мова стає ще більш виразною, коли розповідається, що безліч учнів раділи й «ввесь натовп учнів, радіючи, почав

[31] O. Cullmann, *The State in the New Testament*, pp. 8ff. Та Мартин Генгель, Martin Hengel, *Die Zeloten*, надає масу аналогів служінню Ісуса. Брендон, S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, хоч і висвітлює багато моментів, є занадто гіпотетичним і занадто зацікавленим доведенням тези, щоб бути переконливим. Завдяки тверезій об'єктивності Генделя, який лише побічно торкався Ісуса, подібність питань і моделей (відхід у пустелю, очищення храму, сплата податків кесарю тощо) стає ще більш вражаючою. Зокрема ті персонажі, яких Генгель називає «пророками», у своїй поведінці схожі на Ісуса.

гучним голосом Бога хвалити за всі чуда, що бачили». <sup>32</sup> Що це були за «чуда»? Ця фраза навряд чи може бути адекватно підкріплена попередніми розділами Євангелія; вони мали на увазі подальші виміри немичної перемоги. <sup>33</sup>

Розповідь Матвія відразу переходить до очищення храму. <sup>34</sup> Тут ми маємо свого роду виконання передбачення Малахії; раптова поява в храмі «Господа, Якого шукаєте ви», який прийшов «очистити синів Левія». Недостатньо вбачати тут просто вияв пророчого обурення економічною експлуатацією храму. Пов'язане в наступному реченні з ініціативою Ісуса щоденно навчати, це символічне захоплення храмової території Тим, хто претендує на юрисдикцію над нею. <sup>35</sup> Те, що «первосвященики й книж-

[32] Повстання 70 року н. е., яке розпочав священник храму Елеазер, син Ананія, лідер zelotів Менахем увійшов до міста «як цар» процесією та очолив повстання (Hengel, *Die Zeloten*, p. 369). Вільям Классен, William Klassen («Jesus and the Zealot Option», *Canadian Journal of Theology*, 16/1, 12-21) і Фамер, W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus* (New York: Columbia University Press, 1956), pp. viif. and 198ff бачать у триумфальній процесії повторюваний символічний зразок політичної діяльності zelotів. Етельберт Штауффер пропонує інше зіставлення: «Пілат щойно увійшов до Єрусалиму на чолі своїх римських військ, а Ісус на чолі процесії паломників». Ethelbert Stauffer, *Christ and the Caesars* (Philadelphia: Westminster, 1955), p. 120. Олмстед, А.Т. Olmstead, *Jesus in the Light of History* (New York: Scribner, 1942), pp. 210-11, зображує Ісуса заклопотаним тим, щоб не справити безладного враження, а всю месіанську мову натовпу — як помилкове розуміння вчення Івана Хрестителя.

[33] Дві суміжні події, «триумфальний вхід» і «очищення храму», привернули увагу багатьох сучасних прихильників «ненасильницької прямої дії». Паралелізм частково справедливий. Деякі відмінності стають очевидними, коли запитують, чи була «демонстрація» Ісуса «успіхом».

[34] Найбільш образним тлумаченням очищення храму є Ernest E. Scott, *The Crisis in the Life of Jesus* (New York: Scribner, 1952). Як і інші тлумачі його покоління, Скотт перебільшує роз'єднання релігійного і соціального вимірів діяльності Ісуса. Наслідуючи Матвія і Луки, наш опис підкреслює єдність процесії та очищення храму. Скотт, Scott, *Crisis*, pp. 21-22, наводить аргументи на користь більшої автентичності розповіді Марка, згідно з якою, коли процесія дійшла до храму, було вже пізно, тому Ісус просто «подивився на все» і відійшов до Віфанії. Зменшуючи драматичну гостроту захоплення храму, така інтерпретація акцентує увагу на навмисності цього акту.

[35] «Це Господь, який приходить перевірити і повернути те, що Йому належить. ... Він, по суті, заново освячує, даруючи зір сліпим і змушуючи кульгавих ходити — безпомилкова ознака прориву есхатону». Ernst Lohmeyer, *Lord of the Temple* (Richmond: John Knox, 1962), с. 34.

Скотт, Scott, *Crisis*, наголошує на останніх словах Ісусової цитати з Іс. 56 розділ (який Матвій і Лука пропускають) ... «для всіх народів». Таким чином, якщо у Матвія і Луки слова «дім мій буде домом молитви» спрямовані проти паплюження храму, то у Марка вони спрямовані проти виключення язичників, яке мається на увазі, коли «двір язичників» перетворюється на ринок, замість того, щоб вважатися частиною святині. Тут, як і в Євангелії від Луки 4 (вище, с. 29п.1), є ризик, що багато фраз буде пропущено в цитаті.

ники й найважливіші з народу шукали, щоб Його погубити» відноситься до месіанської претензії, втіленої в ненасильницькому захопленні святого місця, а не просто до порушення порядку, яке могло бути пов'язане з вигнанням биків.<sup>36</sup> Фактично, якби очищення храму будь-яким чином порушувало порядок чи було незаконним, це було б чітким юридичним приводом для дій проти нього, але сказано, що супротивники не могли знайти нічого проти нього.<sup>37</sup>

[36] Усі чотири Євангелія пов'язують очищення храму зі спором про природу влади Ісуса. Відштовхуючись від примхливого сприйняття новаторської реконструкції Джоела Кармайкла, Joel Carmichael, *The Death of Jesus* (New York: Macmillan, 1962), Етьєн Трокме припускає, що існують вагомі докази того, що епізод у храмі мав більше значення (і, можливо, більш раннє датування) в розгортанні служіння Ісуса, ніж це випливає з отриманого тексту. *RHPR* (1964), pp. 245ff. Цей приклад може служити ще одним підтвердженням загального спостереження, що якби ми не намагалися (це дослідження не робить цього) оминати канонічні Євангелія, досягаючи «справжнього історичного Ісуса», такі зусилля, безперечно, посилили б, а не зменшили соціальні політичні аспекти нашої картини його роботи.

Віктор Еппштейн намагається висвітлити епізод очищення храму, помістивши його в контекст боротьби між священником і рабином, храмом і Синедріоном. Victor Eppstein, "The Historicity of the Gospel Account of the Cleansing of the Temple," *ZNW*, 55 (Oct. 1964), 44. Священство щойно вигнало синедріон з території храму; він зупинився за потоком Кедрон у Хануті, де були продавці священних приношень. Торговці у дворі храму були не давньою інституцією, а нововведенням, запровадженим Кайяфою, щоб конкурувати з купцями у Хануті і, таким чином, опосередковано підривати синедріон. Ісус стає на бік синедріону, тобто на бік класу рабинів проти класу священників. Здогадки Еппштейна напевно надто геніальні, щоб бути переконливими; але вони мають принаймні ту перевагу, що намагаються прочитати історію з соціально-історичним реалізмом.

Економічний вимір події особливо підкреслює Ніл Гамільтон, Neill Q. Hamilton, "Temple Cleansing and Temple Bank," *JBL*, 88 (Dec. 1964), 865ff.

[37] Брендон (S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*) обґрунтовує аргументацію своєї книги ймовірністю того, що оповідь про очищення храму — один із небагатьох збережених покажчиків оригінальної (історично достовірної) пам'яті про жорстокого Ісуса, зміненого пізніше всіма авторами Євангелій. Ми згодні з Брендonom, що будь-яка історична реконструкція повинна знайти Ісуса, якого страшили за заколот і який був соціально близьким до зелотів. Ми також можемо погодитися з тим, що деполітизація пам'яті про Ісуса в ранньому християнстві (хоча в новозавітному каноні це відбулося не настільки обширно, ніж він думає) була вмотивована апологетично. Але з цього аж ніяк не випливає, що революційна ініціатива, за яку Ісуса було страчено, мала бути насильницькою. Саме в цьому місці (особливо стор. 31 і далі) припущення Брендона не має критичних підстав. Ми бачимо помилку Брендона не в тому, що він інтерпретує Ісуса як політично релевантного, а в тому, що він вважає насильство єдиною моделлю для такої релевантності.

У своїй праці *Jesus and the Politics of Violence* (New York: Harper, 1972), Джордж Р. Едвардс (George R. Edwards) об'єднав переважну більшість наукових доказів проти Брендона на історичних та літературно-критичних підставах. Едвардс

Ще з перших християнських століть батіг у храмі вважався єдиним актом у житті Ісуса, який можна було б назвати прецедентом християнського насильства. Старіші версії припускали, що батіг був використаний проти купців: «...Він вигнав із храму всіх, вівці й воли...» (Авторизована версія Біблії короля Якова слідуючи Вульгаті).

Читач може вважати, що «всіх» стосуються міняйл і торговців тваринами. Проте, починаючи з найдавніших століть<sup>38</sup>, ретельний аналіз тексту виключив таке тлумачення та підтримав тенденцію новіших перекладів: «... вигнав усіх тварин із храму, як овець, так і худобу» (Today's English Version; також переклади Моффатта, Гудспіда, Цюріхська Біблія та коментатори МакГрегор, Темпл, Пламмер, Страхан).

Звичайний сенс сполучника *te kai* полягає в тому, щоб розпочати список, а не продовжити ряд, що починається з «всіх».<sup>39</sup> «Усі вони» (*pantos*) може з такою ж граматичною правильністю відноситися до попередніх «продавців і мінял» або до наступних «овець і биків».<sup>40</sup> «Вигнаний» (*exebalen*) не передбачає насильства; в інших місцях Нового Завіту це означає просто «відіслати».<sup>41</sup>

---

(бажаючи порозумітися з Бренденом на цьому спільному лексичному ґрунті) вважає за краще використовувати слово «політичний» у сучасному неспеціалізованому розумінні як таке, що включає в себе націоналістичне насильство, і тому описує миролюбного Ісуса як не політичного.

Я вважаю за краще оскаржувати значення цього терміну, наполягаючи на тому, що ненасильство і ненаціоналізм мають відношення до полісу, тобто до структурування відносин між людьми в групах, а отже, є політичними у власному розумінні цього слова. Моя відмінність від Едвардса полягає в семантичній стратегії, а не в суті.

[38] Щоб обговорити «батіг», ми повинні розглянути розповідь Івана, яка суттєво відрізняється. Це відбувається на початку служіння Ісуса. Козьма Індікоплов (бл. 530 р.) розповідає про Теодора Мопсуестійського (428 р.) наступне:

«Раббула раніше виявляв велику дружбу до знаменитого перекладача (Теодора) і вивчав його твори. Коли ж, під час відвідин Собору Отців у Константинополі (381 р.), його звинуватили в тому, що він бив священників, на що він відповів, що Господь також бив, коли входив до храму, перекладач підвівся і зробив йому зауваження: «Господь не робив цього, Він лише говорив до людей, кажучи: «Заберіть це!», і перевертав столи. Але батогом він вигнав биків і овець». Wenda Wolska, *La Topographic de Cosmos Indicopleustes* (Paris: Presses Universitaires Francaises, 1962), p. 91. Цитується в Lasserre (п. 38 нижче), p. 7.

[39] Jean Lasserre, "Un Contresens tenace," *CR* (Oct. 1967), pp. 7ff., розглядає всі новозавітні вживання *u kai*. У 86 випадках переклад «...а також овець і биків», був би неможливим. У п'яти це було б можливим, але перекладачі передають по іншому. Лише в Івана 2:15 сказано про бич з мотузків. Англійська версія "A Tenacious Misinterpretation," in Willard Swartley (ed.), *Occasional Papers of the Council of Mennonite Seminary and Institute of Mennonite Studies* No. 1 (Elkhan, 1981), pp. 35-47.

[40] *Ibid.*, pp. 13ff.

[41] Марка 5:40; Мт. 9:38.

Тепер Ісус контролює хід подій. Використання хвилі ентузіазму натовпу та хаосу, коли звільнена худоба вибігає з двору, а торговці повзуть по брукувці, збираючи свої монети, могло стати лише ще одним кроком до консолідації цього контролю. Державний переворот на дві третини відбувся; залишається лише захопити сусідню римську фортецю. Але природа нового порядку така, що, засуджуючи і витісняючи старий порядок, він не робить цього за допомогою старих засобів. Ісус втрачає свій золотий шанс і відходить до Віфанії. Але місто вже не буде колишнім. Тепер ясно, що він повинен бути вбитий (19:47; 20:19; 22:2).

Між тріумфальним входом і очищенням храму Лука (єдиний серед євангелістів) вставив зворушливий епізод.<sup>42</sup> Тут у своєрідному пророчому ламенті, Ісус біля воріт міста плаче, оскільки місто «не зрозуміло часу відвідин своїх». Сам прихід Царя є вбудованою ілюстрацією цього відторгнення, яке вже є безсумнівним. У момент найбільш розкутого вітання Месії містом Лука не дає читачеві забути, що його відторгнення вже було вирішене. Незважаючи на радісні натовпи, цей чоловік на ослі входить в свої страждання.

Кожна перикопа у розділі 19:47-22:2 певним чином відображає протистояння двох соціальних систем і відмову Ісуса від статус кво. Питання-пастка про динарій (20:20-25) є найбільш прямолінійно політичним, але відрізняється від інших лише тим, що це значення є більш прозоре.<sup>43</sup> Виклик повноваженням Ісуса (20:1-8), притча про невірних виноградників, вигнаних господарем (20:9-18; з натяком на Пс. 118, також цитується в тріумфальному вході), Давидове синівство Месії (41-44, з посиланням на Пс. 110), книжники, які поїдають будинки вдовиць (45-47), багаті книжники та бідні удови (20:45-21:4), скорбота та тріумф (21:5-36); все це витримано в настрої неминучого зіткнення між двома порядками.

Важко зрозуміти, як питання про динарій могло вважатися серйозною пасткою тими, хто ставив його, якщо тільки Ісус не сприймав відмову від римської окупації як належне, так що від Нього можна було очікувати

[42] Scott, *Crisis*, с. 24 і *passim*, значною мірою підкреслює стратегічне значення цієї події для євангельського наративу. Вона утворює взаємозв'язок між учительським служінням і страстями, це точка розкриття месіанської таємниці, перший відвертий виклик сакральному класу і детонатор антагонізмів, що накопичувалися проти нього. Ісус сам обирає час і форму остаточного зіткнення і прискорює його. «Цим Він вирішив, як Його вороги повинні будуть діяти проти Нього. Він визначив предмет, через який вони повинні будуть зустрітися з ним, і змусив їх прийняти його» (с. 124).

[43] Cf. J. Spencer Kennard, Jr., *Render to God: A Study of the Tribute Passage* (New York: Oxford, 1950); та E. Stauffer, *Christ and the Caesars*, p. 112.

Особливо глибокий аналіз уривка з динарієм пропонує Stauffer, "The Story of the Tribute Money," ch. 8 in *Christ and the Caesars*, pp. 112ff; і Donald D. Kaufman, *What Belongs to Caesar?* (Scottsdale, Pa.: Herald, 1969), pp. 35ff.

відповіді, яка дозволила б їм засудити Його. Знову ж таки, «спіритуалістична» картина Ісуса, єдиною турботою якого про політику було пояснити, що він не переймався нею, спростовується самим фактом того, що таке питання могло виникнути. В контексті його відповіді «те, що належить Богу», як правило, не означає «духовне»; адресація «кесарева кесареви, а Богові Божого» вказує радше на вимоги чи прерогативи, які якимось чином збігаються або конкурують, потребуючи відокремлення. Кесарева та Боже не знаходяться на різних рівнях, які ніколи не стикаються; вони на одній арені.<sup>44</sup>

## ОСТАННЄ ЗРЕЧЕННЯ: ЛУКИ 22:24-53

Ці тридцять віршів поєднують у дивовижній щільності чотири епізоди. Після встановлення Вечері спочатку відбувається суперечка про те, хто буде найбільшим, у відповідь на яку Ісус закликає своїх учнів бути слугами, а не панами. Цей текст має свої паралелі з Марка 10 розділ і Матвія 20 розділ, де він передує входу до Єрусалиму, як відповідь на увертюру мадам Зеведея чи її синів. Далі йде попередження про зраду Петра (де Матвій і Марк передбачають втечу всіх дванадцятьох). Потім унікальна для Луки розповідь про скасування попередніх настанов учням щодо подорожі та наказ взяти гаманець, сумку та меч, щоб сповнилося Писання, яке передбачало: «До злочинців Його зараховано».<sup>45</sup> Далі йде

[44] Відбиття Павлом критерію «тож віддайте належне усім» (Рим. 13:7), також не є розрізненням між двома сферами чи переліком того, що належить кесарю, а вказівкою для аналізу конкуруючих претензії на лояльність. (Див. нижче, стор. 205 і далі).

[45] Традиційні дебати «за» і «проти» пацифізму завжди багато уваги приділяли уривку про «два мечі». Якщо Ісус мав на увазі, що його учні ніколи не повинні вбивати, чому він тепер каже їм озброїтися? Хіба він не готує їх до законного захисту під час місіонерських подорожей після П'ятидесятниці? Але Ісус каже, що готує їх до того, що його схоплять, до здійснення пророцтва про те, що його знайдуть серед компрометуючої компанії. Коли вони відповідають: «У нас є два мечі», Його відповідь: «Досить», не може означати, що двох мечів буде достатньо для законного самозахисту від бандитів дванадцяти місіонерів, які подорожують по двоє. Він (пряма паралель з Втор. 3:26, де ЯХВЕ каже Мойсею змінити тему, *LXX hikanon estin*) перериває розмову, тому що вони все одно не розуміють. За словами Ганса Вернера Бартча, Hans Werner Bartsch, *Jesus: Prophet und Messias aus Galilda* (Frankfurt: Stimme-Verlag, 1970), р. 56, посилання на Іс. 53:12 не може бути вставкою Луки, оскільки вона не відповідає Септуагінті. Лука в жодному разі не надає здійсненню пророцтва тієї повторюваної функції, яку воно має у Матвія. Це тим більше вражає, що саме тут, як і в Лк 24:26 (де також йдеться про страждання Месії), тема здійснення пророцтва повинна бути акцентована. В розповіді Матвія про меч у саду (26:54) посилання на виконання пророцтва є словами самого Ісуса (а не, як зазвичай у Матвія, євангеліста) і також зосереджене на мечі. Таким чином, тема «здійснення пророцтва» має особливий зв'язок із захопленням саду в обох Євангеліях.

молитва про пронесення «чаші цієї» (без трикратного повторення і без зосередження на сонливості учнів, на чому наголошують Марк та Матвій), за якою одразу слідує зрада та захоплення.

Створення літературної одиниці, в яку Лука вставив два елементи, яких не було у Марка, ще чіткіше фокусує увагу на питанні, якого більшість традиційних інтерпретацій уникали. Що мала б означати відповідь на прохання: «Нехай ця чаша обмине мене?» Що ще могло тоді статися?

І побожні, і наукові коментарі до цього вирішального вибору однаково розглядали його у світлі того, що сталося пізніше. У благоговінні, яке оточує християнську інтерпретацію історії про Гефсиманію, читач і навіть професійний коментатор рідко потурали історичній цікавості, яка запитувала б, що могло означати «пронеси мимо Мене цю чашу». Яким чином було б можливо уникнути остаточної сутички й загибелі в ситуації, яку викликала образлива поведінка Ісуса у храмі? З яким варіантом він боровся? Чи міг він тихо вислизнути до Кумрану, доки буря не стихне? Або чи не міг би він примиритися з владою, відмовившись від деяких своїх найбільш екстремальних заяв? Чи мав він заявити про деескалацію, відмовитися від своєї кандидатури на царство й піти навчати?

Єдиний реальний варіант, який можна собі уявити з точки зору історичної серйозності, і єдиний, який має хоч якусь основу в тексті, — це гіпотеза про те, що в цей останній момент спокуси Ісус був змушений *ще раз* подумати про месіанське насильство, яким його спокушали від самого початку. Тепер нарешті настав час для священної війни. Усі чотири Євангелія повідомляють про використання Петром меча для законного захисту. Усі, крім Марка, тлумачать це таким чином, щоб припустити, що даний епізод є символом глибшої боротьби. Згідно Івану, докір Ісуса Петру використовує слова з його молитви: «Чи ж не мав би Я пити ту чашу, що Отець дав Мені?»

Оповідь Матвія тлумачить епізод з мечем, докладніше пояснюючи, що міг би зробити Ісус. «Чи ти думаєш, що не можу тепер упросити Свого Отця, і Він дасть Мені зараз більше дванадцяти легіонів Анголів? Але як має збутись Писання, що так статися мусить?» Теми звернення до Отця та здійснення передбачення знову поміщають епізод з мечем в контекст слів молитви. Я недостатньо здібний, щоб уявити, як би виглядали дванадцять легіонів ангелів — римський легіон, за переказами, складався з 6000 воїнів — у тому саду. Але суть не в тому, що я можу уявити. Звіт Матвія чіткий, і він *міг* уявити, що ця остання зустріч з Юдою та єврейською і, можливо, римською поліцією була б саме тією точкою, коли Бог розпочне апокаліптичну священну війну, де чудодійна сила ангельського війська, учні Ісуса як ударні війська, і натовп в Єрусалимі з їх давно назрілим невдоволенням повстануть в могутньому сплеску священного насиль-

ства і врешті виженуть язичників з землі та відновлять Божий народ (як передрік Захарія) і можливість служити Яхве вільно і без страху.<sup>46</sup>

В розповіді Луки тлумачення меча Петра дається не після події, а пролептично, у загадковій настанові учням мати при собі зброю, тому що мало сповнитися Писання, згідно з яким стражденний слуга буде зарахований до грішників. Розповідь Матвія проектує бачення апокаліптичної битви; історія Луки тверезо змальовує формальну провину за спробу збройного повстання, в яку Ісус був втягнутий через наявність зброї та захист Петра.

Це третя можливість. Як припустив спокусник, колись Ісус міг прийняти владу шляхом схвалення після годування натовпу. Його другий шанс здійснити державний переворот був при вході до храму, коли за ним стояв радісний натовп, храмова поліція була захоплена галасом зненацька, а римські охоронці налякані моральним авторитетом Ісуса. Обидва рази Ісус відкидав виклик взяти верх.

І ось остання можливість. Як сатана приходив тричі в пустелі, так реальний варіант царювання, подібного до зелотів, з'являється втретє в публічному служінні. Не без літературного та богословського обґрунтування коментатори вказують на паралелізм між випробуванням у пустелі та випробуванням у Гетсиманії.<sup>47</sup> І знову, хоча тепер вже точно востаннє, варіант хрестового походу манить до себе. Ісус знову бачить його як справжню спокусу.<sup>48</sup> І знову він відкидає його.

[46] Допомога ангелів-воїнів була звичайним елементом надії зелотів; Hengel, *Die Zeloten*, pp. 284ff. і 31 ln.2. Існує не нова гіпотеза, що наміром Юди було не видати Ісуса владі, а скоріше, щоб своєю зрадою змусити Ісуса захищатися, щоб врешті-решт, в останню хвилину прискорити ту священну війну, через яку Юда *sikarios* (зелот) очікував прориву Царства Божого. Мк. 13:26-27 і Мт. 24:30-31 також бачать ангелів-воїнів в оточенні Сина Людського. Cf. також W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus*, pp. 180, 194.

[47] Залишимо на розсуд критиків форми питання, чи могла на послідовність викладу трьох спокус в пустелі у Матвія або Луки вплинути паралель між ними і трьома політичними кризами пізнішого служіння Ісуса. Ця алюзія відкриває ширше питання, яке, можливо, винагородило б тих самих критиків. Якщо, з одного боку, можна припустити, що Матвій або Лука змінили послідовність спокус порівняно з тим, як вони стояли в попередньому спільному джерелі, через паралель, яку він побачив між трьома спокусами і трьома віхами подальшого служіння, то ми також повинні визнати гіпотезу, що структура пізнішої оповіді могла розглядатися євангелістом як розгортання випробування, яке вже було присутнє в «згорнутому» вигляді в пустелі. Тоді спокуса стає прологом до всього публічного служіння, яке мислиться як розгортання того, що вже було спроектовано там. Це особливо узгоджується з заключним повідомленням Луки про те, що диявол залишив Ісуса «до відповідного часу» (4:13).

[48] Боб Браун у дуже жвавій великопісній статті Bob W. Brown, "He Could Have Saved Himself," *Eternity* (Apr. 1968), pp. 13ff., дуже близько підходить до визнання справжнього виміру соціального стратегічного вибору в прийнятті Ісусом хре-



## СТРАТА І ПІДНЕСЕННЯ: ЛУКИ 23-24

Подібно до того, як уривок від Вечері Господньої до Гефсиманії підкреслювався Лукою з посиланням на служіння та мечі, так тепер рух від двору Пилата до Голгофи він тлумачить словами, що нагадують триумфальний вхід. Велика кількість плачучих людей іде за Ісусом, який попереджає їх про наближення лиха.<sup>49</sup>

Тоді як Марк просто згадує Варавву, а Матвій називає його просто «в'язнем відомим», Лука двічі каже нам, що його ув'язнили за повстання, і наголошує на іронічній трагічності його діяльності: «Відпустив їм Варавву, посаженого за повстання та вбивство в в'язницю, за якого просили вони, а Ісуса віддав їхній волі...».<sup>50</sup> Історія закінчується як написом на хресті, так і глузуванням солдатів, зосереджених на його царстві та тому, що він не врятував себе. Таким чином Ісус був обміняний на лідера зелотів і страчений як «Цар Юдейський».

Ось ще один із тих пунктів, де спіритуалістично-апологетична екзегеза завжди наголошувала, що євреї, чи римляни, чи зелотські учні не зрозуміли Ісуса; він зовсім не збирався порушувати встановлений порядок. Тоді має бути доведена незаконність провадження та неправомірність обвинувачення. Але навіть тоді потрібно було б пояснити, чому Ісус, головна мета якого – бути аполітичним, був би зрозумілий саме так, а не інакше, і не захистив би всіх від такого радикального неправильного сприйняття Його намірів. Звичайно, судові процеси, про які ми розповідаємо, є некоректними за процедурою, і нормальна належна правова процедура згідно з юдейським чи римським правом могла б зняти з Ісуса звинувачення через відсутність збройних повстанських дій. Проте події в храмовому суді та слова, які використовував Ісус, не були розраховані на те, щоб уникнути враження повстанського бачення. Як єврейська, так і римська влада захищалися від реальної загрози. Те, що загроза не була збройною загрозою, насильницьким повстанням, і що вона, менше з тим, турбувала їх настільки, що вони вдалися до нестандартних процедур, щоб

---

ста. Тут реалістично висвітлено багато аспектів історичної конкретики кар'єри Ісуса. Проте замкнене коло попередніх припущень про природу відкуплення призводить до враження, що, хоча уникнення хреста було б конкретним людським вибором, значущим у спектрі наявних соціальних можливостей, прийняття хреста цим не було.

[49] Cf. O. Cullmann, *The State in the New Testament*, p. 48.

[50] Тлумачі не згодні з тим, чи дійсно існував усталений звичай звільнення засудженої особи в пасхальний період, як впливає з цієї розповіді, і чи слід розуміти звернення Пилата як щире намагання врятувати невинну людину або щоб уникнути звільнення більш небезпечного Варавви. Пол Уінтер, Paul Winter, *On the Trial of Jesus* (Berlin: De Gruyter, 1961), pp.91, найбільш ясно стверджує, що така звичка Пилата (Марка 15:6; Матвія 27:39) чи такий єврейський звичай (Івана 18:39) ніколи не існував.

протистояти їй, є доказом політичної актуальності ненасильницької тактики, а не доказом того, що Пілат і Кайяфа були винятково тупими або безчесними людьми.

У такому нарисі немає сенсу торкатися давніх, але постійно повторюваних дискусій про законність засудження і страти Ісуса римлянами чи юдеями.<sup>51</sup>

Також немає потреби перераховувати безперервні зусилля, геніально поєднуючи методи високої критики, літературного аналізу та апологетики, щоб відтворити абсолютно нову картину того, «як це сталося насправді», яка набагато повніша, вірніша та менш компліментарна для євреїв, римлян, чи Ісуса (або авторів Євангелія), ніж канонічні повідомлення.<sup>52</sup> Можливо, важливим є те — але намагання довести навіть це відволікло б нас від теми — що *будь-яка* подібна серйозна спроба гіпотетичної реконструкції рухається до серйознішого сприйняття економічної та політичної загрози, яку Ісус становив для римлян, ніж традиційна церковна інтерпретація.<sup>53</sup> Але для наших цілей *титулон* на хресті є достатнім свідченням. Незалежно від того, чи була юридична процедура належною чи ні, чи єврейська влада поділяє частину відповідальності чи ні, все, що потрібно підтвердити, щоб довести нашу точку зору, це те, що публічна кар'єра Ісуса була такою, що можна було уявити, що він став очевидною загрозою для Римської імперії, досить суттєвою, щоб виправдати його страту.<sup>54</sup>

[51] Детальне дослідження судового процесу пов'язане з книгою Paul Winter, *On the Trial of Jesus*. Інша дуже ґрунтовна робота — це робота судді Верховного суду Ізраїлю Haim H. Cohn, “Reflections on the Trial and Death of Jesus,” *Israel Law Review*, 2 (1967), 332ff., також у формі книги, *Jesus alim*, на івриті (1968).

[52] Джоель Кармайл (примітка 35 вище) і Г'ю Шонфілд знайшли широку читацьку аудиторію. S. G. F. Brandon (*Jesus and the Zealots*) незрівнянно обережніший, але все ще позначений тією ж надмірною самовпевненістю у своїй здатності вгадувати джерела, а також припущенням, що Ісус міг становити політичну загрозу, лише будучи жорстоким.

[53] «... Питання політичного виміру служіння Ісуса... хоч і залишається предметом жвавих дискусій, є публічним надбанням протягом добрих сорока років і дуже рідко ігнорується в наукових працях про життя Христа.» Etienne Trocmé, *RHPR*, pp. 245AF.

[54] «З'являється все більше доказів, що роль Пілата у страті Ісуса була значно більшою, ніж традиція, і навіть Євангелія спонукають нас думати. Ми не можемо оцінити точну роль єврейських лідерів. Природа джерел не дає сподіватися, що це коли-небудь вийде. Розп'яття, римське покарання, говорить своєю чіткою мовою, вказуючи на те, що Ісус мав виглядати достатньо месіанським, не лише в суто духовному сенсі, щоб становити загрозу політичному порядку згідно з римськими стандартами». Krister Stendahl, “Judaism and Christianity — Then and Now,” *New Theology* No. 2, p. 158 (*Harvard Divinity Bulletin*, Oct. 1963). Згідно Нільсу Далю, Nils A. Dahl, *Der Gekreuzigte Messias*, in H. Ristow and K. Marthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlin:

Слова «а ми сподівались були, що Це Той, що має Ізраїля визволити» (24:21) — це не лише ще одне свідчення тупої нездатності учнів зрозуміти реальну думку Ісуса; це повідомлення очевидця про те, як почули Ісуса. Ісус докоряв невидуючій парі на дорозі до Еммауса не в тому, що вони очікували царства, а не мали б. Їхня нездатність полягає в тому, що, як і Петро в Кесарії Филиповій, вони не розуміли, що страждання Месії є інаугурацією Царства. «Чи ж Христові не це перетерпіти треба було, і ввійти в Свою славу?»

«Слава» тут не може означати вознесіння, яке ще не було описано, і насправді зовсім не чітко описане в Євангелії від Луки, хоча ми знаємо з Діянь, що Лука знав про цю традицію. Чи не може це означати (як у випадку з концепцією «піднесення» в Євангелії від Івана), що саме хрест розглядається як виконання обітниці Царства? Тут на хресті чоловік, який любить своїх ворогів, чия праведність більша, ніж у фарисеїв, який, будучи багатим, став бідним, який віддає свій одяг тим, хто взяв його плащ, який молиться за тих, хто зневажає його. Хрест — це не обхідна дорога чи перешкода на шляху до Царства, і навіть не дорога до Царства; це Царство, яке прийшло.

Попередня розповідь залишила великі прогалини; ретельність у цих моментах лише посилила б вже накопичене враження. Я прокоментував благовіщення, але швидко проскочив розповіді про народження (значення імператорського перепису, Віфлеєм як місто Царя, клич ангелів «Мир на землі»; пор. у Матвія про волхвів і вбивство невинних немовлят). Я відзначив пісню Захарії при народженні Івана Хрестителя та його проповідь, але згадав лише абзац про його кар'єру та долю (політичний вимір засудження ним повторного одруження Ірода, питання його посланців і відповідь Ісуса, ототожнення Ісуса долі Хрестителя з його власною). Я не тлумачив глибоко етичні уривки, як-от розділ 6 або глибокі тексти про «учнівство» 9:57-62.<sup>55</sup> Я не аналізував особливий комплекс ймовірно політично орієнтованих наративів у розділі 13 (вбивство Пілатом галлеян, падіння Сілоамської вежі, безплідне фігове дерево); також я не

---

Evangelische Verlagsanstalt, 1962), pp. 149ff, можливо саме напис на хресті остаточно визначив, що Ісуса мали пізніше назвати Месією у «царському» значенні цього титулу.

Цю інтерпретацію підтримує J. B. Soucek, "Zum Prozess Jesu," *Communio Viatorum*, 6/2 (1963), 201. Відповідно до Ferdinand Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (New York: World, 1969), pp. 160-61 і зокр. 173ff., відкрите визнання Ісуса як Месії/Христа/Царя повстало у церковному роздумі про напис на хресті. Спекулятивні реконструкції узусу найдавніших церков слід сприймати з великим скепсисом; проте в будь-якому випадку гіпотеза Хана підкреслює цінне значення напису, а отже, розп'яття як публічної події.

[55] Cf. Otto Glombitza, "Die Christologische Aussage des Lukas in der Gestaltung der drei Nachfolgeworte," *Novum Testamentum*, 13 (1971), 14-23.

розглядав детальне обговорення податку (розділ 20). Я не досліджував випадки, коли Ісуса просили взяти на себе роль судді (Луки 12:13-14; Івана 8:1 і далі).<sup>56</sup>

І без підкріплення, яке дав би ретельний аналіз всього цього матеріалу, висновок і так досить ясний, щоб дати відповідь на питання, з якого ми почали.<sup>57</sup> Ісус не був просто моралістом, чиє вчення мало певний політичний підтекст; він не був перш за все вчителем духовності, чиє громадське служіння, на жаль, розглядалося в політичному світлі; він не був просто жертвним ягням, яке готується до принесення в жертву, чи Боголюдиною, чий божественний статус закликає нас нехтувати його людяністю. Ісус був у своєму божественно уповноваженому (тобто обіцяному, помазаному, месіанському) статусі пророка, священника та царя носієм нової можливості людських, суспільних, а отже, і політичних відносин. Його хрещення — це інаугурація, а хрест — кульмінація того нового режиму, в якому покликані брати участь Його учні.

Слухачі чи читачі можуть вважати це царство нереальним, або недоречним, або неможливим, або непривабливим; але ми вже не можемо не прийти до цього вибору в ім'я систематичної теології чи чесної герменевтики. *В цьому єдиному моменті немає різниці між Ісусом історії (Historie) та Христом оповіді (Geschichte), або між Христом як Богом та Ісусом*

[56] У Івана 8 розділ, Ісуса закликають зайняти позицію щодо засудження перелюбниці. Часто це розуміють як перевірку його казуїстичних навичок як рабина, як у Марка 12:13-34 або Луки 10:25 і далі. (11:53-54). Йоаким Єреміас, Joachim Jeremias ("Zur Geschichtlichkeit des Verhors Jesu ..." ZNW, 43 [1950/51], 148) бачить у цьому виклик долучитися до (або втручатися) судового процесу, як того міг бажати «демагог із Галілеї».

[57] Ретроспективно можна запитати: якщо присутність і привабливість зелотської опції була настільки значущою, як показав цей аналіз, то чому присутність «партії» зелотів не є більш помітною в текстах? Якщо, як ми стверджуємо, те, що Ісус сприймав зелотську опцію, спокушався нею, як ніякою іншою, і все ж відкинув її, має фундаментальне значення для нашого розуміння Його служіння, то чому Євангелія не говорять про це так докладно? Євангелія часто повідомляють, що до Ісуса приходять «фарисеї» або «юдеї», і це можна ідентифікувати: чому не «зелоти»? На це є вагомні причини: (а) опція зелотів була присутня в рядах учнів сильніше. Вона була представлена у відмові Петра від страждань (Матв. 16:22) і в роздумах учнів про те, хто матиме найбільшу владу в Царстві (Луки 22:24 і далі), (б) за своєю природою як партизанського руху, група зелотів не могла з'явитися на публіці, ідентифікуючись як така, (в) після хреста межа між християнами і зелотами була чіткою, в той час як фарисейство залишалось чинником у розмовах між християнами і юдеями і навіть у самій церкві (Дії Апостолів 15:5). Навіть після зруйнування Єрусалиму фарисеї залишилися в діаспорному юдаїзмі, з яким церква продовжувала спілкуватися протягом кількох поколінь. Таким чином, в тій мірі, в якій на формулювання євангельських переказів в період усної передачі впливала актуальність поточних проблем, згадки про фарисеїв були збережені і посилені як все ще актуальні, а посилання на зелотів стали завуальованими.

як Людиною, або між релігією Ісуса та релігією про Ісуса (або між Ісусом канону та Ісусом історії). Жодне з таких розрізень не може заперечити його заклику до етики, позначеної хрестом, хрестом, визначеним як покарання для людини, яка загрожує суспільству, створюючи новий тип спільноти, яка живе радикально новим життям.

## ЕПІЛОГ<sup>58</sup>

### УПЕРЕДЖЕННЯ ЛУКИ

Є два способи прочитання редакційної ідеї Євангелія від Луки. У 1950-х і 60-х роках (ця частина «*Політики Ісуса*» сягає тексту, вперше підготовленого в 1957 році для презентації на екуменічній конференції серії «Церква і мир»),<sup>59</sup> панівним розумінням серед екзегетів було те, що основний редакційний намір Луки був «апологетичним». Завдання Луки полягало в тому, щоб запевнити свого читача «Теофіла», впливову людину, що християнський рух не становить загрози миру та порядку в імперії. Такий редакторський намір можна розпізнати, якщо запитати, чим Лука відрізнявся від Марка та Матвія, адже він відредагував той самий матеріал відповідно до своїх особливих цілей. Тоді збереження в колекції Луки елементів, що описують Ісуса як своєрідного революціонера, після фільтрації через сітку передбачуваних апологетичних намірів Луки, повинно бути показником правдивості цих повідомлень. Лука не став би вигадувати чи додавати такі розповіді, оскільки вони не сприяли б його тезі.

Але є інший спосіб розуміння намірів Луки. Замість того, щоб запитувати, як Лука змінив старіші матеріали, можна запитати, який матеріал він вибрав і на чому акцентував увагу. Ті, хто дотримується цієї лінії, бачать, що Лука звертає особливу увагу на невдах — жінок, збирачів податків, солдатів, бідних, прокажених; коротше кажучи, він надав ваги аутсайдерам. Це узгоджується з протиставленням проповіді Луки на рівнині з аналогічною проповіддю Матвія, або з основоположним значенням, яке Лука надавав проповіді в Назареті (4:1 і далі), що не зустрічається в інших Євангеліях. Таким чином, Лука був соціальним євангелістом.<sup>60</sup> Тоді мій вибір слідувати сюжетній лінії Луки міг полегшити моє завдання.<sup>61</sup> Я не вважаю, що моє первинне прочи-

[58] Примітка редактора: епілог містить відповідь Йодера на зауваження критиків і для розуміння його головної думки не є важливим, тому становить інтерес здебільшого для фахівців у галузі теології.

[59] Cf. вище, розділ 1, примітка 3 (pp. 2f.). Інші доповіді з конференції в Ізерлоні від 29 липня до 1 серпня 1957 року відтворені в Donald Dumbaugh (ed.), *On Earth Peace* (Elgin, Ill.: Brethren Press, 1978), 146-84. Стандартним оглядом того часу редакторських нарбок Луки був С. К. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study* (Philadelphia: Fortress, 1970).

[60] Cf. Petr Pockorny, "Die Soziale Strategie in den Lukanischen Schriften," *Communio Viatorum*, 34 (1992), 9-19.

[61] Цю критику вперше висловлено в рецензії Donald Dayton in *Christianity Today* (Dec. 21, 1973), p. 361. Вона була далі перевірена глибшим аналізом, підкріпленним дослідженням використання Лукою слова «мир» Willard Swartley, "Politics

тання обмежувалося баченням Луки таким чином, що воно не було б цілісним свідченням, спільним для всіх Євангелій.<sup>62</sup> Оскільки всі Євангелія говорять достатньо про те саме, щоб підтвердити мою точку зору,<sup>63</sup> я не зацікавлений віддавати перевагу одній школі критики Євангелій перед іншою.

## ІСТОРИЧНИЙ СКЕПТИЦИЗМ І ІСТОРИЧНИЙ ІСУС

Моє дослідження не мало наміру зробити оригінальний внесок у дискусію про «історичного Ісуса». Це глибока аксіоматична дискусія, яка триває в університетській теології з часів Реймаруса в 1770-х роках, а в популярній літературній культурі принаймні з часів Ренана століттям пізніше. Однак в моєму тексті присутнє підсвідоме розуміння цієї дискусії. Варто зазначити, що в цих дебатах, у всіх євангельських розповідях і в усіх критичних реконструкціях, найменше піддається сумніву історичний/політичний вимір того, що робив Ісус.<sup>64</sup> Саме відносно золотської опції, тобто перспективи антиримського насильства, євангельський текст найбільш близький до проблематики історичного конфлікту.

Одним із моментів, щодо якого форма дискусії дещо змінилася за останню чверть століття, є усвідомлення, що читання стародавніх текстів є творчим процесом. «Початкове значення» тексту або його автора не є статичним, як припускала рання наука, оскільки кожен читач робить із ним щось нове.<sup>65</sup> Сама «історія», «яка вона дійсно відбувалась», також не є статичною, оскільки значення подій не відокремлене від трактування.<sup>66</sup> Ці усвідомлення ще більшої варіативності лише підкріплюють мою тезу; вони ніколи не зможуть ефективно підкріпити антиполітичне прочитання Ісуса, тепер, коли наше розуміння втілення звільнилося з-під контролю. Те, що я щойно назвав «розумінням втілення», розвивалося далі завдяки тому, що дехто називає «соціологічною екзегезою» або «соціологічною критикою».<sup>67</sup>

---

of Peace in Luke's Gospel," in Richard J. Cassidy and Philip J. Scharper (eds.), *Political Issues in Luke-Acts* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1983). pp. 18-37.

[62] Насправді більшість читачів бачать найсильніше формулювання тієї самої позиції в «Нагірній проповіді» Матвія. Cf. розділ "The Political Axioms of the Sermon on the Mount," в моїй книзі *The Original Revolution* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1972), pp. 34ff., та "Jesus' Life-Style Sermon and Prayer," in Dieter Hessel (ed.), *Social Themes of the Christian Year: A Commentary on the Lectionary* (Philadelphia: Geneva Press, 1983), pp. 87-96.

[63] Fernando Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), and Ched Myers, *Binding the Strong Man* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1988) знаходять дуже схоже послання у Марка.

[64] Твердження Бульмана, с. 102 н.9, також с. 51 вище.

[65] Сучасним вченим, якого найчастіше асоціюють із цим акцентом, є Поль Рікер, але Джон Нокс говорив щось подібне поколінням раніше.

[66] Тут слід назвати Г. Гадамера, хоча його розуміння не таке оригінальне, як дехто може подумати.

[67] Наприклад, деякі роботи Джона Елліоттса про 1 Петра, починаючи з *A Home for the Homeless* (Philadelphia: Fortress, 1981). Інші автори, пов'язані з тою же програмою, це Чед Майерс (посилання 5 вище), Норман Готвальд, Брюс

Я не намагаюся робити огляд змісту цих досліджень,<sup>68</sup> того, що вони взагалі є, достатньо, щоб засвідчити прийняття моєї формальної тези.

## ВІД РОЗПОВІДІ ДО ВІРОВЧЕННЯ

В якості своєрідної опори цього дослідження я звертаю увагу на пов'язане питання, від якого моє дослідження не залежить. В останню чверть століття оновлену увагу почали звертати на євангельську розповідь про Ісуса як основу для нетрадиційного підходу до раніше більш абстрактної дисципліни «систематичної» теології, тобто як доступу до традиційних тем, таких як «втілення» і «Трійця». Це відбувається як у коротких «радикальних» працях переосмислення,<sup>69</sup> так і в масивних мейнстрімних дослідженнях<sup>70</sup> під рубрикою «Христологія знизу». Деякі з цих досліджень стверджують, що новозавітні розповіді про Ісуса — це не лише спосіб наблизитися до відданості віруючих соціальній справедливості; це також найкращий спосіб віднайти або переосмислити те, що є дійсним у темах, які вийшли на перший план у пізнішому розвитку догматики (божественне синівство, кенозис, господство), які протягом століть інтерпретувалися «згори» так, ніби вони були похідними від чогось іншого, а не від історії про Ісуса.

## ЧИ БУВ ІСУС БУНТАРЕМ?

На мій опис «зелотської опції» в кар'єрі Ісуса було висловлено два заперечення. Одне стверджує, що *термін* «зелот» є анахронізмом і його не слід вживати, оскільки його не використовував ні Ісус, ні будь-хто до повстання Менахема в 66 році. Це твердження є буквально правдивим і по суті три-

---

Маліна та Річард А. Горслі. Ця субдисципліна з набагато більшим професіоналізмом і складністю займається тими конкретними інтерпретаціями, які мій аматорський нарис сприймав як належне. Це настільки стало «школою», що тепер розділене внутрішніми дебатами про те, наскільки новим є підхід і про те, що можна знайти, коли його дотримуєшся, з Wayne Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press, 1983), і Robert M. Grant, *Early Christianity and Society* (San Francisco: Harper, 1977) з іншого боку, і Gerd Theissen *The Social Setting of Pauline Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1982) та *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1978) в середині.

[68] Я безумовно симпатизую їхньому прагненню виправити те, як університетська наука про Святе Письмо в минулому спотворювалася статевими та класовими упередженнями здебільшого неевреїв, переважно чоловіків, переважно північноєвропейських учених. Проте деякі з них пропонують виправити ці упередження, додавши ще один шар методологічної заклопотаності, віддалений від тексту, все ще елітарний і не вільний від «політкоректного» модництва.

[69] Наприклад, John J. Vincent, *Radical Jesus* (Basingstoke: Marshall and Pickering, 1986); Neill Q. Hamilton, *Jesus for a No God World* (Philadelphia: Westminster, 1969), Albert Nolan, *Jesus before Christianity* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1976).

[70] Пор. праці Схіллекса, Мольмана і Вальтера Каспера. Навіть коли хтось має намір звернутися до класичних тем, таких як Трійця та дві природи, ці автори припускають, що дослідження слід починати з найдавніших текстів та історії Ісуса.

віальним. Коли Лука писав поколінням чи двома пізніше, він використав цей іменник, тому що він був зрозумілим його читачам, коли б це не було, для позначення загального явища підривного насильства. Те, що означає іменник, існувало ще за часів Ісуса, як це переконливо продемонстрував Оскар Кульман в лекціях у Базелі в 1950 році.<sup>71</sup> Відтоді дослідження Річардсона, Хенгеля, Горслі та збірка Баммеля збагатили і нюансували картину, але суттєво не змінили її.<sup>72</sup>

Отже, те, що Христос насправді відкинув, повинно було знаходитися в межах Його земного життя... Ця пропозиція походить в основному від «партії свободи», яку представляли зелоти та їхні послідовники серед натовпу, і така роль тоді включала б у себе дії проти римського панування. Реальність спокуси Ісуса найкраще розуміється, коли ми замислимося над тим, що ця роль була насправді відкрита для Нього і що вона приваблювала Його як шанс встановити Боже Царство.<sup>73</sup>

Інші скарги щодо уваги до зелотів висловили деякі марксистсько орієнтовані критики. Схоже, що справжні історичні «зелоти»<sup>74</sup> хотіли відновити закон як регресивну соціальну силу, з Богом на боці поміщиків та управителів храму, а не як «прогресивну» силу на користь пролетаріату. Таким чином, зелоти були націоналістами, реакціонерами, монархістами, етноцен-

[71] Oscar Cullmann, *The State in the New Testament* (cf. above, p. 36n.22). Ширша рецензія в дусі Кульмана (але відрізняється від нього щодо значення «Іскаріота») – J.-Alfred Morin, “Les Deux Demiers des Douze,” in *Revue Biblique*, 80 (1973), 332-58.

[72] Richard A. Horsley and John S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus* (Minneapolis: Winston, 1985; Горслі продовжив дискусію в численних додаткових статтях), дуже категорично заявляють, що говорити про те, що Ісус зіткнувся з «вибором фанатиків», означає неправильно розуміти обстановку, в якій перебував Ісус. Термін «зелот», за Хорслі, слід застосовувати до однієї групи, яка виникла під час великого повстання 66-70 років. Проте Горслі заперечує тільки, що (а) існував єдиний безперервний, центрально координований рух, і (б) що вони називали себе «зелотами». Жодне з цих надмірних спрощень не потрібне, щоб зробити надійним моє тлумачення вибору, з яким зіткнувся Ісус. Що стосується суті моральної позиції Ісуса, Горслі це насправді не заперечує; порівняйте його *Jesus and the Spiral of Violence* (San Francisco: Harper, 1987). За словами Горслі, існували численні повстання сільської бідноти; деякі з них були «месіанськими», тобто очолюваними людьми, які висували особливі претензії, а деякі ні. Інші спроби не були сільськими (пізніше Горслі додає «портовиків»), не бідних, чи без претензій на релігійну легітимність. Seán Freyne, “Bandits in Galilee,” in Jacob Neusner et al. (eds.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1982), pp. 50-68, демонструє складність ідентифікації будь-якого типового класу порушників порядку. Жодне з досліджень, поширених з того часу, не додає багато до стану питання, підсумованого в джерелах, процитованих на с. 40 вище.

[73] Piet Schoonenberg, S.J., “The Kenosis or Self-Emptying of Christ,” in *Concilium* 1/2 (Jan. 1966), 33-34. Як пише автор, це підсумок, а не смілива теза.

[74] Ці читачі менш скептичні, ніж Горслі, щодо пошуку справжнього типу зелота «там».



тристами.<sup>75</sup> Тому, недоречно протиставляти «спокусу зелотства», з якою стикається Ісус, із захистом справедливої та «визвольної» революції в наш час.

Історично це може бути правильним, але оскільки антиримські сили взагалі не мали влади, історики навряд чи можуть бути впевнені в тому, що можуть відрізнити бачення, які описують відновлення чогось на кшталт правління Давида і Соломона, від інших бачень, які закликають до кращої долі для бідних на землі.

Однак під «зелотською опцією» я мав на увазі не деталі соціального плану якогось зелота чи якихось зелотів, а просто принцип насильницького повстання як такого, який «зелоти» — праві чи ліві — вважали б виправданим божественним мандатом і наділеним ангельською підтримкою. Питання, яке стояло перед Ісусом, не було вибором між ретроспективним і перспективним баченням визволення (як вважали соціально відповідальні люди 1980-х чи 1990-х років, ми маємо право поза часом визначати «ретроспективне» і «перспективне»), або між соціалістичним і буржуазним розумінням свободи; питання полягало в тому, чи є насильство в принципі виправданим в ім'я того, що хтось вважає дуже праведною політичною справою.

Що стосується решти соціального плану Ісуса, ми маємо багато інформації з решти історії. Він відрізнявся від декількох видів «зелотів»; і, якщо на те пішло, від марксистів. Жодне з вчень Ісуса про любов до ворога або про неправильність панування не вказує на підстави для розрізнення між буржуазними ворогами та іншими ворогами, або між соціалістичним пануванням та іншими видами панування таким чином, щоб насильство, яке заборонено для здобуття одного, було обов'язковим для здобуття іншого.

## ПОДАЛЬША ПІДТРИМКА

Доброзичливі критики вказали, що наведене вище узагальнення нехтує компонентами євангельської розповіді, які б дуже підтримали мою тезу, особливо «вчення» Ісуса, як-от притча про доброго самарянина, розмова з сиропінікійкою чи з «багатим молодим правителем», або Проповідь на рівнині. Я не включив їх не тому, що вони не підтримають мою позицію, а тому, що це саме ті матеріали, на релятивізацію яких були розраховані традиційні аргументи на користь того, щоб відкинути Ісуса як аполітичного діяча. Моя остання сторінка тексту в розділі 1972 року вказує на численні інші пропуски ще інших сторінок історії, які могли б підкріпити мою тезу.<sup>76</sup>

78 [75] Morin, "Les Deux Demiers," зазначає, що вони атакували не лише римлян, але також (і раніше) євреїв, яких вони визнали винними у відступництві або співпраці з невірними.

[76] Ймовірно, найбільш очевидним упущенням були конкретні настанови Ісуса, який трансформував «природну» заповідь любити ближнього в контрінтуїтивний імператив любові до ворога. Це єдиний пункт, у якому людська поведінка покликана бути подібною до Божої. Ця тема нещодавно удостоїлась розгляду в книгах William Klassen, (*Love of Enemies: The Way to Peace* [Philadelphia: Fortress, 1984]), і Willard Swartley (ed.) (*The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament* [Louisville: Westminster/Knox, 1992]). Також А. L Harvey, *Strenuous Commands: The Ethic of Jesus* (London/Philadelphia: SCM/Trinity, 1990), pp. 96ff.