

С. В. Соловьев

ИУДЕЙСКИЕ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ В ПОЛЕМИЧЕСКИХ ИСТОРИЯХ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАТФЕЯ

Канонические Евангелия содержат серию споров Иисуса Христа с иудеями. Наибольшее количество полемических историй находится в Евангелии от Матфея. Часто аргументация Христа основана на доводах от Писания — приеме, после которого обычно спор заканчивался. В статье рассмотрены иудейские герменевтические приемы, которые в повествовании ап. Матфея приводятся в полемических речах Иисуса Христа. С целью кратко познакомить читателя с иудейской герменевтической традицией, тесно связанной с развитием полемике, немного сказано об истории зарождения, развития и особенностях иудейского толкования. С целью исследовать методы толкования, которые применял Иисус Христос, для сравнения взяты семь правил толкования, сформулированные Гиллелем (сер. I в. до Р. Х. — нач. I в. по Р. Х.). На основании анализа полемических историй в Евангелии от Матфея было обнаружено несколько случаев, когда Христос применяет некоторые герменевтические приемы Гиллеля: каль ва-хомер, обобщение из одного стиха, обобщение из двух стихов, аналогия из другого места. Результаты исследования позволяют говорить о том, что логика рассуждений Христа протекала согласно известным иудейским канонам построения умозаключений, что делало речь понятной для Его современников. Кроме того, были получены новые сведения для дальнейшего изучения новозаветной полемике.

Ключевые слова: Иисус Христос, иудейская герменевтика, методы толкования, иудаизм, Гиллель, полемике, Евангелие от Матфея, Закон Моисеев, Устная Тора, Письменная Тора, Талмуд, галахические правила.

В канонических Евангелиях содержится около 20 полемических историй и множество полемических высказываний Иисуса Христа по отношению к доминирующим представлениям фарисейского течения иудаизма. Современные исследователи Нового Завета по-разному определяют причины полемике и различным образом интерпретируют полемические истории о чистоте, пищевых запретах, субботе, разводе и др. Нередко как в среде иудейских исследователей Нового Завета, так и в среде христианских встречаются утверждения о том, что полемике как таковой не было¹. Так, например, в концепции «Иисус — иудей» на примере мирных споров Гиллеля и Шаммая утверждается, что полемике не могла вызывать агрессии и требования казни, следовательно, упоминания о враждебном отношении к Иисусу являются аккомодацией [Полонский, 2015, 43].

Зачастую исследования евангельской полемике движутся по одному из двух направлений: исторически-ориентированному либо филологически-ориентированному. В первом случае обсуждается соответствие полемике реконструируемому контексту эпохи, во втором — жанр полемике и ее риторические особенности.

Сергей Викторович Соловьев — магистр богословия, преподаватель Самарской духовной семинарии, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (solove_90@mail.ru).

¹ В пользу этого утверждения приводят следующий аргумент: Евангелия имели апологетическую заостренность, следовательно, полемические истории усилены авторами Евангелий; в целом же полемике в иудаизме I в. по Р. Х. носила мирный характер [Флуссер, 2014; Klausner, 1989; Полонский, 2015].

Исторически-ориентированные исследования имеют дело по преимуществу с целыми концепциями, внутри которых обычно помещают вопрос о полемике. Основные концепции о причинах полемики сформулированы следующие: как причину полемики и критики Э. П. Сандерс выделяет акцию в Храме и весть Христа о грешниках; Т. Н. Райт — столкновение эсхатологических символов; Геца Вермеш — конфликт харизматика с истеблишментом [Сандерс, 2012; Райт, 2004; Вермеш, 2014].

На наш взгляд, говоря о полемике Христа с иудеями, необходимо прислушаться к словам Марка Гиршмана, исследователя еврейской и христианской интерпретации Библии: «Необходимо тщательное и систематическое изучение различных методов комментирования... недостаточно сказать, что нечто является полемикой; мы должны постараться описать развитие спора и методы, к которым по разным поводам прибегали противники» [Гиршман, 2002, 138]. Очевидно, что это предполагает филологически-ориентированный подход к изучению полемики, который включает в себя исследование иудейских полемических приемов.

Иудейская полемическая традиция основана на интерпретации Священного Писания и ориентирована на поиск и обсуждение наиболее верных путей исполнения закона Моисеева. Эту традицию принято называть номистической по причине высочайшего интереса к закону. Например, Симону праведному приписывается изречение: «Мир зиждется на трех основах: законе, богослужении и благотворительности» (Талмудические трактаты, 2011: *Пиркей Авот*. 1.2). Шаммай говорил: «Сделай изучение закона главным занятием» (Талмудические трактаты, 2011: *Пиркей Авот*. 1.15). Этим иудейская полемика коренным образом отличается от полемики в античной Греции². Именно в силу того, что иудейская полемика неразрывно связана с методами толкования Писания, следует обратиться к ним.

Вопросом о происхождении, развитии и классификации иудейского толкования посвящена работа «Иудейское толкование Ветхого Завета» профессора И. Н. Корсунского, русского ученого XIX в., чей труд до сих пор не потерял актуальности. Согласно Корсунскому, иудейские методы толкования сформировались в послевоенный период — время, когда внимание к священному тексту сильно возросло [Корсунский, 1882, 82–83]. Еще в Вавилонском плену из-за отсутствия прежнего храмового богослужения возникли новые формы молитвенных собраний народа, центральным элементом которых стало чтение и комментирование Торы³. Разумеется, возникший религиозный подъем репатриантов, поддерживаемый пророками, стал причиной исследования Писания, особенно закона Моисеева, с целью прояснить практическое исполнение заповедей, которое и выделяло евреев из всех народов и было признаком их отдельности, избранности и святости.

Иудеи испытали различные культурные влияния, в основном от тех народов, от которых они были в политической зависимости — египтян, ассирийцев, вавилонян, персов. Со временем появилась потребность в преодолении возникшей культурной и языковой дистанции между текстом Писания и традицией. Во время Вавилонского пленения постепенно выходил из повседневного общения классический иврит, сменяясь на арамейский язык⁴. Эти и другие причины⁵ привели к пристальному

² Для эллинистической Греции «порой один, но яркий и характерный пример имеет больше эвристическое значение, чем какая-нибудь пространная сводка фактов и ссылок на источники» [Суриков, 2011, 109].

³ Подр. см.: [Прав. Энци., 2011, 11, 360–390].

⁴ О смене бытового иврита на арамейский, очевидно, свидетельствует сообщение из книги пророка Неемии о том, как Ездра читал закон Моисеев для народа «и присоединяли толкование» (Неем 8:8), которое, видимо, относится к арамейским разъяснениям Писания.

⁵ «Еврейская энциклопедия» формулирует следующие причины: неясность древнего текста; неопределенность закона; много конкретных правил, в то время как нужны общие принципы; противоречия между различными текстами закона; стремление оградить Моисеев закон от внедрения в него чуждых ему языческих элементов толкования; изменение жизненных условий [Каценельсон, 1911а, стлб. 209–229].

исследованию Писания с теологической и практической целью. В Мишне подобные исследования и толкования сравниваются с постройкой стены вокруг закона для его защиты и сохранения (Талмудические трактаты, 2011: *Пиркей Авот*. 1.1).

Культура полемики как метод актуализации Торы, или работа с устной Торой, получила широкое распространение у иудеев в конце периода Второго Храма. Как отмечает Йёэла Вейнберг, в период «осевого времени» произошли изменения в системе образования: на смену монологического метода, в основе которого были слово учителя и слушание учеников, пришел диалогический метод обучения. Преподаватели в школах стали уделять больше времени приемам интерпретации текстов Писания, умению дискутировать и аргументировать, а беседа и диспут между учителем и учащимися заняли видное место в образовании [Вейнберг, 2002, 19]. Очевидно, что на развитие иудейского толкования повлияли: угасание пророческой традиции; появление синагог и школ; выделение течений в иудаизме. Разногласия в обществе относительно религии и политики привели к разделению иудаизма на течения (фарисеев, саддукеев, ессеев), последователи которых должны были отстаивать право на свой взгляд, не входя в противоречие с законом. Иудейские собрания в синагогах стали местом для дискуссий [Корсунский, 1882, 87].

Корсунский справедливо замечает, что не все иудейские методы толкования получили распространение в Новом Завете: например, каббалистическое толкование (основанное на аллегории) крайне редко используется в новозаветном корпусе. И наоборот, в Новом Завете преобладает типология, которая «в позднейшем раввинском отношении к Писанию крайне измельчала, утративши глубину идеи своей» [Корсунский, 1885, 44]. В данной статье детально обсуждаются только те иудейские правила толкования, которые известны науке по раввинистическим источникам и нашли отражение в полемических историях Евангелия от Матфея.

Принято делить иудейские методы толкования, во-первых, по месту происхождения, разделяя на иудео-палестинское толкование и иудео-александрийское⁶. Во-вторых, существует классификация методов толкования по специфике толкования: галахическое, аггадическое и каббалистическое. Иудейская традиция выделяет: в-третьих, четыре уровня толкования: пшат (פְּשָׁט) — простой смысл; ремез (רִמְזָה) — смысл, извлекаемый с помощью намеков, содержащихся в тексте; драш (דְּרָשָׁה) — глубинный смысл, извлекаемый посредством совмещения логических и софистических построений; сод (סוּד) — тайный, мистический смысл. Эти уровни толкования для краткости передаются нотариконом «ПаРДеС» (פַּרְדֵּס букв. «фруктовый сад»)⁷. На каждое из этих направлений раввинистической традицией выработаны миддот — определенные методы толкования⁸.

По мнению Корсунского, послепленные соферим — преимущественно толкователи Торы — со временем свою деятельность по толкованию Писания стали приравнивать к деятельности богодухновенных писателей [Корсунский, 1882, 118]. Это утверждение, видимо, справедливо, если учесть разработанную раввинами концепцию о двух Торах — устной и письменной. Письменная Тора — это закон Моисеев, данный Богом на горе Синай. Устная Тора, по мнению иудейских учителей, представляет собой заповеди, восходящие к Моисею и столь же авторитетные, как письменная Тора. Эта концепция двух Тор была сформирована достаточно рано, она уже присутствует в Мишне — ранней части Талмуда. Галахический мидраш Сифра, комментируя Лев 26:46, толкует: «Слово „Законы“ означает, что... на горе Синай через Моисея Израилю были даны два Закона — один письменный и один устный» [Агур, 1995, 10]. Рабби Акиба учил: «Как вся Тора — закон Моисею с Синая, так и малейшее предписание — повеление Моисею с Синая» (Талмуд. Мишна и Тосефта, 1904, 6: *Нидда*. 45а). Учение о двух Торах возникло, видимо, для того, чтобы

⁶ В терминологии профессора П. А Юнгера — палестинско-вавилонское и египетско-александрийское толкование [Юнгеров, 2003].

⁷ Подр. см.: [Bacher и др., 1906, 162–178].

⁸ Термин «миддот» происходит от др.-евр. מִדָּוָה, что значит «правила».

обосновать важность соблюдения отеческих постановлений — галахических правил (в Новом Завете они называются «предания старцев» — см. Мк 7:3). Именно в устной Торе, которая со временем была записана (II–V в. по Р. Х.), возникли правила толкования Писания.

Самые ранние правила толкования Писания были сформулированы Гиллелем — старшим современником Иисуса Христа (сер. I в. до Р. Х. — нач. I в. по Р. Х.). Его правила — семь миддот — представляют большой интерес для понимания исходных принципов фарисеев в евангельских полемических историях. Эти правила дважды перечисляются в Талмуде, первый раз в мидраше Сифра, второй — в трактате *Авот де-рабби Натан*⁹: «Семь толковательных приемов употребил Гиллель пред сынами Бетеры, а именно: каль ва-хомер, гзера шава, обобщение из одного стиха, обобщение из двух стихов, общее и частное, частное и общее, аналогия из другого места и умозаключение из контекста» (Талмудические трактаты, 2011: *Авот де-рабби Натан*. 37). К сожалению не все правила детально объяснены самим Гиллелем, только первые четыре, однако позже раввин Исмаил довел их число до 13, снабдив при этом обширным комментарием. Здесь будут рассмотрены семь правил Гиллеля, потому что они были известны фарисеям времен Иисуса Христа и к ним обращались в спорных ситуациях¹⁰:

1. Каль ва-хомер¹¹ — герменевтическое правило, демонстрирующее движение по аналогии от «легкого», простого к «тяжелому», трудному. Согласно этому правилу, то, что верно относительно «легкого», должно быть верно относительно «тяжелого»;
2. Гзера шава — один из толковательных приемов Талмуда, представляющий собой словесную аналогию между идентичными библейскими высказываниями;
3. Обобщение из одного стиха — извлечение из одного библейского пассажа правила, общего для нескольких тематически связанных библейских пассажей;
4. Обобщение из двух стихов — подобно обобщению из одного стиха, но правило извлекается из двух стихов;
5. Общее и частное, частное и общее — герменевтическое правило, согласно которому некий библейский пассаж представляется общим, из которого извлекается следующее за ним частное, и наоборот;
6. Аналогия из другого места — сравнение двух смежных законов, по содержанию своему ничего общего между собой не имеющих;
7. Умозаключение из контекста — вывод на основании контекста.

В трактате *Песах* описан случай, когда праздник Пасхи (14 Нассана) совпал с субботой. Возник спор о приемлемости пасхальной жертвы (агнца) в субботу в связи с субботным покоем. В споре победило мнение Гиллеля Старшего, который, используя несколько герменевтических правил, вывел следующее: «Тамид¹² — общественная жертва, и пасхальный агнец — общественная жертва; тамид оттесняет субботу, следовательно, и пасхальный агнец оттесняет субботу» (Талмуд. Мишна и Тосефта, 1903, 2: *Песах*. 6.1). Здесь очевидны умозаключение по аналогии (тамид и пасхальный агнец — общественные жертвы) и правило каль ва-хомер (что применимо к тамиду, то верно и к пасхальному агнцу)¹³.

Похожая цепь рассуждений содержится в речах Иисуса Христа в 12-й главе Евангелия от Матфея:

⁹ Об обстоятельствах происхождения семи правил Гиллеля см.: [Каценельсон, 1911b, стлб. 1–24].

¹⁰ Научный комментарий к семи правилам Гиллеля см.: [Талмудические трактаты, 2011, 189–190].

¹¹ Буквально — вывод из «легкого с отягощением».

¹² Храмовая жертва всесожжения, приносимая два раза в день, согласно Чис 28:3–6.

¹³ Гиллель Старший это же умозаключение формулирует другим способом: «Еще доказательно по способу Каль-вахомер: если тамид, несовершенство которого не влечет истребления, оттесняет субботу, то тем более оттесняет ее Пасха, за несовершенство которой полагается истребление» (Талмуд. Мишна и Тосефта, 1903, 2: *Песах*. 6.1).

В то время проходил Иисус в субботу засеянными полями; ученики же Его взалкали и начали срывать колосья и есть. Фарисеи, увидев это, сказали Ему: вот, ученики Твои делают, чего не должно делать в субботу. Он же сказал им: разве вы не читали, что сделал Давид, когда взалкал сам и бывшие с ним? Как он вошел в дом Божий и ел хлебы предложения, которых не должно было есть ни ему, ни бывшим с ним, а только одним священникам? Или не читали ли вы в законе, что в субботы священники в храме нарушают субботу, однако невиновны? Но говорю вам, что здесь Тот, Кто больше храма; если бы вы знали, что значит: милости хочу, а не жертвы, то не осудили бы невиновных, ибо Сын Человеческий есть господин и субботы (Мф 12:1–8).

Фарисеи обвиняют учеников Христа в нарушении заповеди о субботней пище, основываясь на запрете Моисея о приготовление пищи, очевидно, на огне: «Что надобно печь, пеките, и что надобно варить, варите сегодня (т. е. в пятницу. — С. С.)» (Исх 16:23). Относилось ли в то время растирание колосьев к работе приготовления пищи, ученым достоверно не известно, однако это кажется вполне возможным, поскольку галахические правила все еще были в становлении¹⁴.

В ответ на упрек фарисеев о нарушении субботы Иисус Христос приводит два примера: историю с Давидом (1 Цар 21:1–6), в которой будущий царь нарушает пищевой запрет на употребление хлебов предложения в субботу; общеизвестный факт нарушения священниками правила субботнего покоя для исполнения другого правила — ежедневного жертвоприношения. Первый пример служит аналогией по отношению к нарушению учениками Христа субботы: как Давид взалкал в субботу и нарушил запрет, так и ученики взалкали и нарушили, но как Давид не осужден, так и Его ученики не должны быть осуждаемы. Второй пример выступает в роли второго свидетеля для подтверждения сказанного, и тем самым усиливает утверждение Христа о невиновности учеников — как священники невиновны, так и ученики Его. В этом же рассказе Иисус применяет герменевтическое правило каль ва-хомер: известный, или «легкий», случай невиновности Давида в нарушении субботы при доме Божьем распространяется на случай с учениками Христа как на более «тяжелый», или важный, случай — в присутствии Того, Кто больше Храма.

Можно добавить следующее: если Давид нарушал субботу, а священники продолжают нарушать, следовательно, правило не универсально. Очевидно, есть некий универсальный принцип, допускающий нарушения. Применяя правило обобщения из двух стихов, таким принципом Иисус Христос называет превосходство милосердия над установлениями, цитируя пророка Осию: «Милости хочу, а не жертвы» (Мф 12:7; ср. Ос 6:6).

В споре о разводе Христос применяет такое герменевтическое правило, как «обобщение из двух стихов», которое позволяет извлечь из двух стихов на одну тему общее правило для нескольких тематически связанных библейских пассажей.

И приступили к Нему фарисеи и, искушая Его, говорили Ему: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею? Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их? И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает (Мф 19:3–6).

Фарисеи спрашивают Христа о законных причинах для развода, продолжая дискуссию, шедшую в иудаизме длительное время. Проблема заключается в том, что Тора не излагает вопроса о разводе так, чтобы все его детали были предельно ясно оговорены. Согласно Втор 24:1, муж мог развестись, если найдет «что-нибудь противное» (нечто позорное) в жене, при этом не уточняется, какого характера это позорное.

¹⁴ Подробнее дискуссию об историчности обвинений фарисеев в данном случае см.: [Райт, 2004, 354–359].

В силу этого еще до Христа были высказаны разные мнения о причинах развода. Школа Шаммая полагала, что развестись с женой муж может только тогда, когда ее поведение не соответствует нормам нравственности. Школа Гиллеля, напротив, считала, что причиной для развода может быть самый незначительный случай, как, например, пригоревший по вине жены обед [Каценельсон, 8, стлб. 209–229].

Отвечая на вопрос фарисеев, Иисус Христос сначала приводит два довода от Писания. Первый довод — это парафраз из книги Бытия: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1: 27), второй — также из того же источника: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут двое одна плоть» (Быт 2:24). На основании приведенных двух стихов Христос делает обобщение: «Итак, что Бог сочелал, того человек да не разлучает».

В Евангелии от Матфея в устах Иисуса Христа встречается также герменевтический прием «обобщение из одного стиха»: «Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова? Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф 22:32).

Этот стих подытоживает спор Христа с саддукеями о воскресении мертвых. Заключительный довод приведен от Писания, из книги Исход: «Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова» (Исх 3:6), из которого Иисус делает вывод: «Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф 22:32). Этот вывод на основании одного стиха выведен для обоснования веры в воскресение мертвых.

Необходимо отметить, что в статье были рассмотрены только те герменевтические правила, которые известны из Евангелия от Матфея. Здесь не было затронуто правило «большого и меньшего», которое применяется в дискуссии о наибольшей заповеди (Мф 22:36–40), в силу того, что это правило отсутствует у Гиллеля, хотя и схоже с правилом «общего и частного». Этот вопрос требует отдельного изучения. Были рассмотрены герменевтические правила: каль ва-хомер, обобщение из одного стиха, обобщение из двух стихов, аналогия из другого места. Эти правила толкования были широко известны в Иудее уже в конце I в. до Р. Х., благодаря деятельности Гиллеля Старшего. Видно, что Иисус Христос в спорах, касающихся интерпретации закона, применял известные в иудейской среде герменевтические правила, однако выводы Христа не всегда были похожи на ответы Его современников. Например, это видно в споре о разводе и о возможности исцеления в субботу. При этом логика рассуждений Христа протекает по известным иудейским умозаключениям, что делает речь понятной для Его современников. Изучение иудейских методов толкования в Евангелиях позволяет яснее понять предмет споров, а также подводит к мысли о том, учитывая деликатность вопроса о толковании Торы, что позиция Христа в спорных вопросах могла быть причиной враждебного отношения к Нему со стороны иудеев.

Источники и литература

Источники

1. Библия (1988) — Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Московская Патриархия, 1988.
2. Талмуд (1903) — Талмуд. Мишна и Тосефта: в 7 т. / критич. пер. Н. А. Переферковича. 2-е изд. Т. 2. СПб.: Сойкин, 1903.
3. Талмуд (1904) — Талмуд. Мишна и Тосефта: в 7 т. / критич. пер. Н. А. Переферковича. 2-е изд. Т. 6. СПб.: Сойкин, 1904.
4. Талмудические трактаты (2011) — Талмудические трактаты: Пиркей Авот, Авот де-рабби Натан / под ред. Реувена Кипервассера. М.: Мосты культуры; Гешарим, 2011.

Литература

5. Агур (1995) — Агур Й. Введение в Устную Тору: ч. 1–2. Тель-Авив: Издательство Открытого университета, 1995.
6. Вейнберг (2002) — Вейнберг И. Введение в Танах. Ч. I: Пространство и время Танаха. М., 2002.
7. Вермеш (2014) — Вермеш Г. Христианство: как все начиналось / пер. с англ. М.: Эксмо, 2014.
8. Гиршман (2002) — Гиршман М. Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности. М.: Гешарим, 2002.
9. Каценельсон (1911а) — Каценельсон Л. Интерпретация Моисеевых законов // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. СПб., 1911. Т. 8: Ибн-Эзра. Моисей — Иудаизм. Стлб. 209–229.
10. Каценельсон (1911б) — Каценельсон Л. Миддот, или Методы толкования // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. СПб., 1911. Т. 11: Миддот — Община. Стлб. 1–24.
11. Корсунский (1882) — Корсунский И. Н. Иудейское толкование Ветхого Завета. М.: Типография Лаврова, 1882.
12. Корсунский (1885) — Корсунский И. Н. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М.: Типография Л. Ф. Снегирева, 1885.
13. Полонский (2015) — Полонский П. Еврейский взгляд на христианство. Две тысячи лет вместе. М.: Книжники, 2015.
14. Прав. Энци. (2011) — Юревич Д., прот. Герменевтика библейская // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. Т. 11. С. 360–390.
15. Райт (2004) — Райт Н. Т. Иисус и победа Бога / пер с англ. Г. Ястребова. М.: ББИ, 2004.
16. Сандерс (2012) — Сандерс Э. П. Иисус в контексте иудаизма / пер. с англ. А. Л. Чернявского. Москва: Мысль 2012.
17. Суриков (2011) — Суриков И. Е. Очерки об историописании в классической Греции. М.: Языки славянских культур, 2011.
18. Флуссер — Флуссер Д. Тезисы о возникновении христианства из иудаизма // Лехаим // URL: <https://vk.com/away.php?utf=1&to=https%3A%2F%2Flechain.ru%2FARHIV%2F265%2Fotkritiy-dostup.htm> (дата обращения: 15.05.2018).
19. Юнгеров (2003) — Юнгеров П. А. Введение в Ветхий Завет. Кн. 1. Москва: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 2003.
20. Bacher (1906) — Bacher W. et al. Bible Exegesis // Jewish Encyclopedia. 1906. Vol. 3. P. 162–178.
21. Klausner (1989) — Klausner J. Jesus of Nazareth: His Life, Times and Teaching. New York, 1989.

Sergey Solovyov. Jewish Hermeneutic Approaches in the Polemical Stories of the Gospel According to St. Matthew.

Abstract: The canonical Gospels contain a series of disputes between Jesus Christ and the Jews. The greatest number of polemical stories is in the Gospel of Matthew. Often the argument of Christ is based on the arguments from the Scriptures — an approach, after which the dispute usually ends. The article discusses the Jewish hermeneutic techniques that are used in the narration of St. Matthew in the polemical speeches of Jesus Christ. In order to briefly introduce the reader to the Jewish hermeneutic tradition, which is closely related to the development of polemics, the author first discusses the origin, development, and peculiarities of the Jewish interpretation. In order to investigate the methods of interpretation that Jesus Christ applied, the seven rules of interpretation formulated by Hillel were taken for comparison (middle of the first century BC to beginning of the first

century AD). Based on an analysis of the polemical stories in the Gospel of Matthew, several cases were discovered where Christ applied some of Hillel's hermeneutic techniques: kal va-chomer, a generalization from one verse, a generalization from two verses, an analogy from another place in Scripture. The results of the study suggest that the logic of Christ's reasoning proceeded according to the well-known Jewish canons of drawing conclusions, which made the speech understandable for His contemporaries. In addition, new information was obtained for further study of the New Testament controversy.

Keyword: Jesus Christ, Jewish hermeneutics, methods of interpretation, Judaism, Hillel, controversy, Gospel according to Matthew, Law of Moses, Oral Torah, Written Torah, Talmud, Talmudical hermeneutics.

Sergey Viktorovich Solovyov — Master of Theology, Lecturer at Samara Theological Seminary, Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy (solove_90@mail.ru).

Sources and References

Sources

1. Bibliya (1988) — *Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta [Bible. Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments]*. Moscow: Moskovskaya Patriarkhiya, 1988. (Russian translation).
2. Talmud (1903) — *Talmud. Mishna and Tosefta: v 7 t. [Talmud. Mishna and Tosefta: in 7 vols.]*. Critical transl. by N. A. Pereferkovich. 2nd ed., vol. 2. Saint Petersburg: Soykin Publ., 1903. (Russian translation).
3. Talmud (1904) — *Talmud. Mishna i Tosefta: v 7 t. [Talmud. Mishna and Tosefta: in 7 vols.]*. Critical transl. by N. A. Pereferkovich. 2nd ed., vol. 6. Saint Petersburg: Soykin Publ., 1904. (Russian translation).
4. Talmudicheskie traktaty (2011) — *Talmudicheskie traktaty: Pirkey Avot, Avot de-rabbi Natan [Talmudic treatises: Pirkei Avot, Avot de-Rabbi Nathan]*. Ed. by Reuven Kipervasser. Moscow: Mostly kul'tury; Gesharim, 2011. (Russian translation).

References

5. Agur (1995) — Agur Y. *Vvedenie v Ustnuyu Toru: ch.1–2. [Introduction to Oral Law: parts 1–2]*. Tel Aviv: Otkrytyy universitet Publ., 1995. (Russian translation).
6. Bacher (1906) — Bacher W. et al. Bible exegesis. *Jewish Encyclopedia*, 1906. vol. 3, pp. 162–178.
7. Flusser — Flusser D. *Tezisy o vozniknovenii khristianstva iz iudaizma [Theses on the Emergence of Christianity from Judaism]*. Available at: <https://vk.com/away.php?utf=1&to=https%3A%2F%2Flechain.ru%2FARHIV%2F265%2Fotkritiy-dostup.htm> (accessed: 15.05.2018).
8. Girshman (2002) — Girshman M. *Evreyskaya i khristianskaya interpretatsii Biblii v pozdney antichnosti [Jewish and Christian Biblical Interpretation in Late Antiquity]*. Moscow: Gesharim, 2002. (Russian translation).
9. Katsenel'son (1911) — Katsenel'son L. Interpretatsiya Moiseevykh zakonov [Interpreting the Mosaic Laws]. *Evreyskaya entsiklopediya Brokgauza i Efrona [Jewish Encyclopedia of Brokgauz and Efron]*. Saint Petersburg, 1911, vol. 8, col. 209–229. (In Russian).
10. Katsenel'son (1911) — Katsenel'son L. Middot, ili Metody tolkovaniya [Middot or Methods of Interpretation]. *Evreyskaya entsiklopediya Brokgauza i Efrona [Jewish Encyclopedia of Brokgauz and Efron]*. Saint Petersburg, 1911, vol. 11, col. 1–24. (In Russian).
11. Klausner (1989) — Klausner J. *Jesus of Nazareth: His life, times and teaching*. New York, 1989.

12. Korsunskiy (1882) — Korsunskiy I. N. *Iudeyskoe tolkovanie Vetkhogo Zaveta* [*Jewish Interpretation of the Old Testament*]. Moscow: Tipografiya Lavrova, 1882. (In Russian).
13. Korsunskiy (1885) — Korsunskiy I. N. *Novozavetnoe tolkovanie Vetkhogo Zaveta* [*New Testament Interpretation of the Old Testament*]. Moscow: Tipografiya L. F. Snegireva, 1885. (In Russian).
14. Polonskiy (2015) — Polonskiy P. *Evreyskiy vzglyad na khristianstvo. Dve tysyachi let vmeste* [*The Jewish View of Christianity. Two Thousand Years together*]. Moscow: Knizhniki, 2015. (In Russian).
15. Prav. Ents. (2011) — Yurevich D., prot. Germenevtika bibleyskaya [The Biblical Hermeneutics]. *Pravoslavnaya entsiklopediya* [*Orthodox Encyclopedia*]. Moscow: Tserkovno-nauchnyy tsentr “Pravoslavnaya entsiklopediya”, 2011, vol. 11, pp. 360–390. (In Russian).
16. Rayt (2004) — Rayt N. T. *Iisus i pobeda Boga* [*Jesus and the Victory of God*]. Moscow: Bibleysko-Bogoslovskiy Institut Publ., 2004. (Russian translation).
17. Sanders (2012) — Sanders E. P. *Iisus v kontekste iudaizma* [*Jesus and Judaism*]. Moscow: Mysl', 2012. (Russian translation).
18. Surikov (2011) — Surikov I. E. *Ocherki ob istoriopisaniy v klassicheskoy Gretsii* [*Essays on the Historiography in Classical Greece*]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2011. (In Russian).
19. Vermesh (2014) — Vermesh G. *Khristianstvo: kak vse nachinalos'* [*Christian Beginnings*]. Moscow: Eksmo, 2014. (Russian translation).
20. Veynberg (2002) — Veynberg I. *Vvedenie v Tanakh*. [*Introduction to the Tanach*]. Moscow, 2002, part 1. (In Russian).
21. Yungerov (2003) — Yungerov P. A. *Vvedenie v Vetkhiy Zavet*. [*Introduction to the Old Testament*]. Moscow: Pravoslavnyy Svyato-Tikhonovskiy Bogoslovskiy Institut Publ., 2003, book 1. (In Russian).