

ШЛЮБ І РОЗЛУЧЕННЯ: ФАРИСЕЇ ТА ІСУС У КОНТЕКСТІ РАННЬОЇ РАВИНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ

Райнгард Нойдекер

Папський біблійний інститут, Рим

Вступні зауваги

Вчення Ісуса про шлюб і розлучення по-особливому висвітлено в Євангелії від Матея, автор якого розглядає цю тему в контексті заповіді Декалогу «Не чужоложитимеш» (Вх 20:14) і, в своїх т. зв. антитезах, подає науку Ісуса як контраст до вчення книжників і фарисеїв (Мт 5:27-32). Для кращого розуміння текстів Матея і цієї статті можуть стати в пригоді кілька вступних зауваг¹.

Намір Матея

Матей написав Євангеліє, ймовірно, для юдейської християнської громади, припускаючи, що юдеї-нехристияни його не читатимуть. Після невдалої місії спільноти християн серед юдеїв та їх відокремлення, чи пак виключення, із синагоги, послідовники Ісуса поступово відмовилися від лояльності до юдейського Закону та розпочали місію серед поган².

Намагаючись відвернути свою спільноту від юдаїзму і допомогти їй знайти нову ідентичність, Матей часто зображає книжників і фарисеїв, використовуючи негативні стереотипи³. Серед них і представлення

¹ Приблизні дати розквіту равинських органів влади (майже відразу після різд-ва Христового) відповідають даним *Encyclopaedia Judaica*. Про равинську літературу див. також відповідні статті в *Encyclopaedia Judaica* або у книзі: G. Stemmerger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 9-те, цілковито переробл. вид., München 2011. Див. також: R. Neudecker, *Moses Interpreted by the Pharisees and Jesus*, Rome 2012, 13-48, 57-82.

² U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary* / transl. J. E. Crouch, ed. H. Koester, Minneapolis 2007, 50-55.

³ Neudecker, *Moses Interpreted by the Pharisees and Jesus*, 20-23.

їхніх тверджень в антитезах, подане цілковито в опозиції до вчення Ісуса⁴. Варто також зазначити, що за винятком історії про розлучення, адресованої фарисеям у Євангелії від Марка, вислови Матеевих антитез з'являються в синоптичних паралелях у різних контекстах і не спрямовані проти книжників та фарисеїв⁵.

Матей не зацікавлений у детальному поясненні вчення книжників і фарисеїв, тому вибирає те, що хоче повідомити своїм читачам, обмежуючись скороченнями та натяками. Натомість відповідь Матеевого Ісуса, яка складається з Його висловів у ймовірному поєднанні з традиційним матеріалом, як за обсягом, так і за змістом, значно розгорнутіша.

Мета дослідження

Мета дослідження – максимально можливе ретроспективне відтворення обставин життя Ісуса і тогочасних книжників та фарисеїв; надання якнайповнішої першоджерельної інформації, відомої для тогочасного освіченого юдейського слухача або читача.

Переклад антитез і равинських уривків

У своєму викладі я також прагну надати повнішу першоджерельну інформацію, якої зазвичай бракує сучасному читачеві; вона розширює дослівний переклад коментарями-поясненнями і позначками пропуску (текст у квадратних дужках). Мета деяких додаткових зауважень – забезпечити прозорість внутрішньої узгодженості Матеевої композиції. Позначки пропуску в Матеевій «тезі» часто вказують на ймовірний об'єкт протиставлення «антитезі».

Такий спосіб перекладу, тобто передання значення древніх текстів, – добре відомий, особливо серед тих, хто вивчає равинські писання. Виклад аргументів вимагає більше, ніж точного перекладу слів і речень, бо дослівний переклад часто не забезпечує інформації, необхідної для повнішого розуміння.

⁴ Можемо залишити відкритим питання про те, чи справді форма антитези стосується Матея, чи Матей використав наявне протиставне джерело, як про це стверджує Луц (Luz, *Matthew 1-7*, 226-227).

⁵ Ширше про питання «антиюдаїзму» у Євангелії від Матея див.: U. Luz, *Studies in Matthew*, Grand Rapids, Mi. – Cambridge, UK 2005, 243-261. Отож, треба визначити, наскільки «антиюдаїзм» був відповіддю на «фарисейську» полеміку з «еретиками», разом із Матеевою юдеохристиянською спільнотою. Див.: Neudecker, *Moses Interpreted by the Pharisees and Jesus*, 119-121.

Книжники і фарисеї та їх роль у формуванні ранньої равинської літератури

Книжники – це група вчених, які зберігали і пояснювали текст Біблії. Ці експерти дотримувалися традиції Езри, «блискучого знавця Тори» (Ез 7:6). У Новому Завіті, особливо в Євангелії від Матея, книжників зображено поряд із фарисеями. Їхні близькі стосунки утруднюють або унеможливають чітке розмежування вчення цих двох груп, що особливо очевидно у випадку антитез. Оскільки постійно існувала потреба інтерпретації Біблії, то вплив на фарисеїв з боку експертів-книжників завжди був великим.

Що ж стосується фарисеїв, то Йосиф Флавій, Новий Завіт і рання равинська література – це головні джерела, з яких черпаємо про них інформацію.

У равинській літературі не збереглося жодного документа, який належав би фарисеям. Згадані в цій літературі представники влади не вважають себе фарисеями та не сповідують жодного вчення, за яким їх можна було б називати фарисеями. Завдяки свідченням, зафіксованим у Йосифа Флавія і Євангелії, ми наразі маємо можливість розрізнити в ранній равинській літературі, особливо в Мішні й Тосефті (збірнику коментарів до Мішни), лише деякі основні тези вчення фарисеїв.

На підставі вказаних джерел фарисеїв можна вважати світською асоціацією, що мала неабиякий вплив на народ, більшість якого вважала їхнє галахічне вчення нормативним і обов'язковим. Вони були авторитетними передавачами позабіблійної «традиції Отців», з особливим наголосом на правильному дотриманні ритуальної чистоти, що передбачало заборону ділити трапезу з певними групами юдеїв, які не дотримувалися приписів; цих юдеїв звали *'am-ha-aretz* («люди землі»). Фарисеї дбали і про клятви, десятини, належне дотримання Суботи, а також питання, зазначені в антитезах, зокрема щодо розлучення. Серед фарисейських негалахічних поглядів віра в остаточний суд і життя майбутнього віку посідала центральне місце.

Той факт, що термін «фарисей» не вжито в контексті раннього равинського вчення, ймовірно, можна пояснити зневажливим значенням терміна *perushim* («відокремлені»), яким садукеї вочевидь відкидали фарисеїв, як своїх опонентів. Але, на думку Шея Дж. Д. Коена, справжня причина уникання назви «фарисей» була пов'язана з намаганням їхніх наступників після 70-го року подолати «сектантський» юдаїзм і розробити нормативну форму юдаїзму, що об'єднала б різні групи та їхні переконання⁶.

⁶ S. J. Cohen, «The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism» // *HUCA* 55 (1984) 41-42.

Зруйнування Храму в 70 р. сприяло поступовому зникненню «сект» фарисеїв, садукеїв і есенів, а також шкіл Гіллеля і Шаммая. Головною причиною поділу юдаїзму на різні групи стало ставлення до Другого храму і його священства. Зі зникненням Храму сектантство втратило своє головне підґрунтя.

У новій ситуації, спричиненій відсутністю Храму, яка вимагала відповідної реакції, для юдаїзму необхідно було створити широку коаліцію найголовніших юдейських груп, яка змогла б подолати внутрішні поділи і протистояти зовнішнім небезпекам (римській окупаційній владі). Точкою відліку нового початку стало містечко Ямнія (Явнэ), де зібралися лідери фарисеїв і до них приєдналися книжники, священники та, найімовірніше, деякі садукеї й інші представники юдейського суспільства. Періоди академічних зустрічей у Ямнії (70-130) і пізніше, після повстання Бар-Кохби, в Уші (140-170), стали головними етапами об'єднання, формування і подальшого розвитку фарисейського й іншого матеріалу, який мав увійти в Мішну (укладену приблизно в 200 р.). Оскільки Мішна, як і будь-який інший ранній равинський писемний твір, – це результат співпраці різних груп, то важко назвати будь-який уривок із ранніх равинських творів «фарисейським».

Разом із Мішною і Тосефтою, фарисейські вчення, які різною мірою і різними способами формували пізніші компілятори, також містяться в «таннайських мідрашах»⁷ і численних барайтот⁸.

Уривки ранньої равинської (таннайської) літератури, які розглянемо в цій статті, представляють матеріал на тему антитези про перелюб і розлучення. Крім цього, приділимо увагу й пізнішим равинським текстам, що містяться в літературі амораїв («тлумачів» Мішни, які набули найбільшої популярності приблизно в 200-500 рр.), а саме у двох Талмудах і посттаннайських мідрашах. Багато з цих пізніших джерел вочевидь мають ранні корені й, принаймні, ілюструють тему нашої антитези.

Загалом я обмежуся найголовнішими уривками з равинських творів, які, на мою думку, достатні для розуміння досліджуваної антитези на її юдейському тлі, й не намагаюся називати кожну паралель. Для повнішого зібрання равинського матеріалу, який стосується цієї антитези, за умови

⁷ Антології біблійних коментарів як-от *Сіфра*, *Сіфре* і *Мехілта*, які традиційно приписували таннаям («учителям» – так, зазвичай, називали керівників, згаданих у *Мішні*).

⁸ Барайта («зовнішній», «ззовні [Мішни]»; мн. барайтот). Цей термін стосується індивідуальної таннайської традиції з пізніших равинських праць.

критичного використання, корисним є «коментар» Пауля Біллербека (1853-1932)⁹.

Датування равинського матеріалу, пов'язаного з антитезою Матея

Дослідження Матея у світлі ранньої равинської літератури веде до проблеми датування, яка в контексті питання книжників і фарисеїв є значною. Як було зазначено, їхнє вчення містить давні традиції біблійних інтерпретацій, а також звичаїв і законів, по-різному сформованих їхніми нащадками після 70-го року, ще до того, як вони увійшли до збірки праць, чия остаточна редакція пізніша за редакцію Нового Завіту.

Той факт, що равинське поняття чи ідею часто приписують авторитетам, які жили після Нового Завіту, не означає, що вони не були відомі набагато раніше. Так чи інакше, можна загалом стверджувати, що юдейські вчителі ніколи не поклалися на християнську доктрину і нічого з неї не переймали, а тим більше з Євангелій¹⁰. Це особливо стосується юдейських поглядів, широко поширених і старанно розвинених. Такі погляди, ймовірно, сформувалися протягом тривалого періоду¹¹. Отже, коли ми знаходимо аналогічний равинський матеріал, який одночасно і ранній, і традиційний, то доцільно припустити, що він міг існувати в часи Ісуса або навіть раніше. Іншими словами, «паралельні» ідеї, які бачимо в Новому Завіті й періоді раннього равиністичного юдаїзму, представляють спільну для обох світоглядів традицію. Цей загальний принцип не скасовує необхідності окремого вивчення кожного конкретного випадку. Інколи авторство певного вчення можна приписати пізнішому равині, бо він його розширив, застосував до відповідної ситуації або вивів із попереднього авторитетного джерела (переважно з Біблії)¹² завдяки власній екзегетичній прозорливості.

⁹ H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I: Das Evangelium nach Matthäus*, München 1926, 294-321. Штрак написав важливий вступ до Талмуду і Мідрашу (München 1920), а сам *Kommentar* написав Біллербек. Щодо оцінки такого важливого інструмента див.: Neudecker, *Moses Interpreted by the Pharisees and Jesus*, 27-31. Також див.: J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Rome 1955. Див.: Neudecker, *ibid.*, 31-34.

¹⁰ С. Г. Монтефіоре: «Я також припускаю (і гадаю, це є правда), що, за винятком декількох полемічних напрямів, вчення Євангелія не має впливу на равинське вчення...» (*Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, New York 1970 (repr.), XXXVII).

¹¹ D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, New York 1973, 255.

¹² Див. нижче, с. 104-107.

Але навіть равинська «паралель», яка, найвірогідніше, пізніша за Новий Завіт, важлива, бо дає змогу порівнювати два вчення, що розвивалися зі спільного кореня незалежно¹³.

Основна структура антитез

А. «Ви чули, що було сказано давнім¹⁴» (тобто, поколінню на горі Синай). Це вступне твердження передує одному або декільком біблійним приписам.

Б. Інтерпретація, закони чи практика книжників і фарисеїв¹⁵, що переважно повністю не пояснені або пояснення необхідно доповнити.

В. «А я кажу вам...»¹⁶ Це висловлювання вводить Ісусову відповідь на позиції книжників і фарисеїв у Євангелії від Матея.

У справі розлучення (і відплати, Мт 5:38-42), на перший погляд, Ісусові слова суперечать вступному до антитез твердженню (Мт 5:17-18). Іншими словами, може скластися враження, що в цих двох епізодах Ісус справді заперечує Тору. Як можна пояснити цю позірну непослідовність? Як побачимо пізніше, для Ісуса закон про розлучення (Вт 24:1-4) сягає часів Мойсея, а не Бога, і він не відповідає первинному наміру Бога, висловленому в перших розділах Буття: «Задля жорстокості сердець ваших Мойсей дозволив вам відпускати жінок ваших; спочатку ж не було так» (Мт 19:8). Можемо припустити, що Ісусовий Мойсей, який «написав» ці уривки з Буття, що на них покликається Ісус, погодився б із твердженням Ісуса¹⁷.

¹³ За словами Монтефіоре: «...пізня равинська “паралель” до доктрини чи вислову, приписуваного Ісусу, є правдивою паралеллю в сенсі її автентичного походження чи розвитку, а не зовнішнього запозичення з Євангелія чи його впливу» (*Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, XXXVII).

¹⁴ У широкому розумінні поняття «давніх» (тобто попередніх поколінь), пор.: Billerbeck, *Kommentar I*, 253-254.

¹⁵ Флюссер вбачає це лише у двох антитезах, де виразно згадано «давніх» (під якими він розуміє представників равиністичного юдаїзму). Це спричиняє для нього труднощі, особливо з Мт 5:43, де він не бачить, як можна вставити слово «давні». Флюссер думає, що в Мт 5:43 присутня «псевдо-цитата», від якихось садукеев, котрі могли потрапити під вплив популярної грецької етики. Що стосується «майже неприйнятного» вислову «...ви чули, що було сказано давнім», Флюссер припускає, що це може бути результатом злиття двох незалежних формулювань – «було сказано», після чого йде біблійний вислів, і «ви чули від давніх» (D. Flusser, «Es wurde zu den Alten gesagt» // *id.*, *Entdeckungen im Neuen Testament*, Neukirchen – Vluyn 1999, 86-88).

¹⁶ Вислів «а я кажу вам» походить від Матея або його джерела. Мт 19:9, де емфатичне «я» не вжито, ймовірно є автентичними словами Ісуса.

¹⁷ Див.: *T^B Маккот* 24а: «Р. Йосі бен Ханіна (III ст.) сказав: “Наш учитель Мойсей проголосив чотири протилежні сентенції про Ізраїль; чотири пророки прийшли

Зовсім іншої думки дотримується Нойснер у своїй книзі «Равин розмовляє з Ісусом»¹⁸. У Нойснера Ісус контрастує з Мойсеєм. Його Ісус – це «учитель, що стоїть осторонь Тори, можливо, вище за неї (с. 47), і Нойснер хоче йому сказати: «Здається, ви себе бачите Мойсеєм або більшим за Мойсея» (с. 48). Без детального та історично-критичного вивчення матеріалу антитез висновок Нойснера є далекосяжним: «...Тору відхилено. Повне одкровення з Синаю тепер понижене до “це було сказано”. І це контрастує з “я кажу”» (с. 50). На думку Нойснера, антитези підкреслюють те, що він сказав на самому початку: «*Моя думка проста. Перед правдою Тори багато з того, що сказав Ісус, є помилковим*» (с. 5; курсив Нойснера).

Перелюб і розлучення (Мт 5:27-32)

В уривку розглянуто окремий комплексний випадок – перелюб. Розлучення не трактується незалежно, а як один із його підвидів: прогнати свою дружину означає піддати її небезпеці перелюбу, а одружитися з розлученою жінкою означає бути перелюбником. Саме щодо розлучення (Мт 5:31-32) вчення Ісуса сягає піку своєї антитезності. Іншими словами, трактування перелюбу Ісусом спрямоване на засудження розлучення як перелюбу.

І. Перелюб

1. Позиція книжників і фарисеїв у Євангелії від Матея (Мт 5:27):

Ви чули, що було сказано [древнім]: «Не чини перелюбу» (Вх 20:14; Вт 5:18) [і коли хтось учинить перелюб, той підпаде судові; пор. Лв 20:10][...].

Згідно з метою дослідження спробуємо повніше висвітлити тло, що є необхідно для належного розуміння усіх антитез. У цьому випадку позиція книжників і фарисеїв зрозуміліша, якщо додати ширшу інформацію в дужках і вставити після них позначку пропуску [...]. Це допоможе краще зрозуміти контраргументацію Ісуса у Євангелії від Матея.

і скасували їх... Мойсей сказав: ‘Караю беззаконня батьків на дітях...’ (Вх 20:5); Єзекиїл прийшов і скасував це, стверджуючи: ‘Той, хто згрішить, [лише] той помере’ (Єз 18:4,20)’. У цьому випадку равиністичний Мойсей також погодився б із Єзекиїлом». Те, що р. Йосі стверджує, насправді узгоджується із вченням Мойсея (Вт 24:16; 2 Цр 14:6); пор.: *Бамідбар Рабба* 19,33. Завдяки такому твердженню, типовому особливо для равинської гагади («нарративного богослов’я»), гідність Мойсея аж ніяк не применшено.

¹⁸ J. Neusner, *A Rabbi Talks with Jesus*, rev.: Montreal – Kingston – London – Ithaca 2007.

Уривок, взятий у дужки і сформульований подібно до попередньої антитези про вбивство, ґрунтується на поясненні мехілти Равві Ішмаеля про Вх 20:14¹⁹. Лв 20:10 детально пояснює покарання за перелюб, тоді як Вх 20:14 застерігає від його здійснення, що означає: за злочин не можна покарати, поки нема явного застереження щодо його здійснення.

Знаки пропуску вказують на таннайську правову і формальну екзегезу Вх 20:14 та стосуються біблійних стихів (наприклад, Лв 20:10; 21:9; Вт 22:21-24), як і таннайських законів, особливо трактатів Санхедрин і Сота в Мішні та Тосефті. Ці правові джерела, які залишають поза увагою моральні аспекти подружньої зради, найперше мають на меті чітко визначити те, що таке перелюб і за яких умов смертну кару можна застосувати. Найважливіші елементи цих двох аспектів можна підсумувати так:

Перелюб чоловіка – це статевий акт з одруженою єврейською жінкою, яка не є його дружиною, зокрема з юдейкою, зарученою з іншим чоловіком. Статевий зв'язок одруженого чоловіка з незаміжньою жінкою є розпустою і хтивістю та не підпадає під категорію перелюбу. Перелюб жінки передбачає статевий акт із будь-яким юдейським чоловіком, окрім її мужа. Статевий акт із неюдеями, неодруженими чи одруженими, хоча і не вважається перелюбом, але суворо засуджується²⁰.

Смертний вирок могли винести лише за умови, що два надійні свідки заявили про факт перелюбу, й обох осіб, які скоїли цей злочин, попередили про покарання за нього. За відсутності смертного вироку жінка-перелюбниця ставала розлученою зі своїм чоловіком, а перелюбникові було заборонено з нею одружуватися. У разі перелюбу чоловіка його дружина могла вимагати розлучення.

2. *Позиція Ісуса у Євангелії від Маттея (5:28-30)*

Ісус говорить не про юридичний, а про моральний аспект перелюбу, навчаючи, як цьому запобігти. Щоби вповні виконати заповідь, що забороняє перелюб, потрібно взяти до уваги всі дії, які можуть призвести до нього в правовому сенсі. Заборонити такі дії, як уже віднесені до категорії перелюбу, – це найкращий спосіб уникнути його:

А я кажу вам, що кожний, хто дивиться на жінку з пожаданням²¹, той уже вчинив перелюб із нею у своїм серці (Мт 5:28).

¹⁹ Н. S. Horovitz, I. A. Rabin (ed.), *Mekhilta de-Rabbi Ishmael*, Frankfurt 1931 (repr.: Jerusalem 1970, 1997), 232.

²⁰ Найважливіші уривки див.: Billerbeck, *Kommentar I*, 295-298.

²¹ Вислів «з пожаданням» відповідає заповіді «Не пожадатимеш жінки ближнього твого» (Вх 20:17). Про зв'язок між перелюбом і пожаданням жінки ближнього

Давши моральне визначення перелюбу, вчиненого чоловіком, анти-теза в Мт 5:29-30 додає деякі гіперболізовані рекомендації, що мають слугувати превентивними моральними засобами:

І коли твоє праве око тебе спокушає, вирви його й кинь геть від себе: ліпше тобі, щоб один твій член загинув, аніж щоб усе твоє тіло було кинуте в пекло. І коли твоя правиця тебе спокушає, відігни її і кинь геть від себе: ліпше тобі, щоб один твій член загинув, аніж щоб усе твоє тіло пішло в пекло.

Моральне поняття перелюбу в равинській літературі

У Мт 5:28-30 ідеться про моральне поняття перелюбу і його запобігання, що має чіткі паралелі в равиністичному юдаїзмі. Зважаючи на вищесказане, очевидно, що це поняття було добре відоме в часи Ісуса.

Про оглядання жінок

Якщо чоловік дає гроші зі своїх рук у руки жінки, щоб подивитися на неї, навіть якщо володіє вченням Тори і робить добро як Мойсей, наш Учитель, то він не уникне засуду геєнни (пор.: Пр 11:21) (*Барайта, ТВ Бер. 61a*).

Перелюб очима

Хто дивиться на п'яту жінки, то це неначе б він дивився на [її] лоно; а хто дивиться на [її] лоно – неначе мав з нею статевий зв'язок (пор.: Чс 31:50) (*Барайта, Т^л Халла 2:4 [58в]*).

Реш Лакіш (III ст.) сказав: Ви не повинні говорити, що [лише] той, хто перелюбствує своїм тілом, називається перелюбником. Хто перелюбствує своїми очима, [також] називається перелюбником (покликаючись на Йов 24:15) (*Ваїкра Рабба 23,12*).

Перелюб очима / доторком до жінки

Хто дивиться навмисно на жінку [вважається] – це наче б він мав з нею статевий зв'язок. Хто торкається мізинця жінки – це наче він торкається «того місця» (*Калла 1,7*).

Перелюб рукою, серцем

«Ви не повинні перелюбствувати (*tn'p*)». Чотири літери [єврейського дієслова] означають: ніхто не повинен перелюбствувати, ні рукою (пор.:

в елліністичному юдаїзмі див.: K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu: Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament I: Markus und Parallelen*, Neukirchen-Vluyn 1972, 327, 346.

Іс 1:15), ні ногою (пор.: Пр 19:2), ні оком (пор.: Йов 24:15), ні серцем (пор.: Чс 15:39) (*Мідраш га-Гадол* на Вх 20:14)²².

Кожну руку, яка робить частий огляд, треба відрізати

«Кожна рука, яка робить частий огляд, у випадку жінки²³, – гідна похвали, а у випадку чоловіка – її треба відрізати» (*Міш. Нідда* 2,1).

Випадок, коли чоловік оглядає себе (щодо емісії сімені), вважався особливо серйозним, оскільки такий огляд може його збуджувати і стати приводом для марнування сімені через мастурбацію. *T^B Нідда* 136 пов'язує мастурбацію з заповіддю *lo' tin'ap* («ви не повинні чинити перелюб/нечистоту»), керуючись вченням школи Равві Ішмаеля (II ст.): «*lo' tin'ap* [означає]: не має бути у вас [ніякої] нечистоти (мастурбації) чи то рукою, чи ногою».

Дискутуючи про те, чи заповідь відрізати руку необхідно сприймати як закон (тобто фактичне покарання), чи як прокляття (наприклад, «небеса нехай відріжуть таку руку!»), Талмуд подає таку барайту:

Р. Тарфон (I-II ст.) говорив: «Якщо хтось простягає свою руку до [свого] органу, нехай його рука буде відрізаною на його пупку». Йому сказали (равини): «Але чи не розколеться [відтак] його живіт?». Він сказав їм: «Краще, щоб його живіт розколовся, ніж йому потрапити до ями погибелі» (*T^B Нідда* 136).

Підсумовуючи перший пункт цієї антитези: можемо припустити, що в питанні моральної дефініції перелюбу і його запобігання як Матей, так і равинська література, ґрунтуються на спільній традиції того, що в равинській літературі називається «загорожею навколо Тори». Згідно з *Міш. Авот* 1,1, припис «зробити загорожу навколо Тори» походить від осіб Великої синагоги, котрі жили задовго до до Ісуса і тогочасних книжників та фарисеїв²⁴. У цій метафорі Тора і її заповіді – це сад, повний цінних рослин. Загорожу тут поставлено для того, щоб люди, увійшовши всередину, не пошкодили ні саду, ні рослин. Так і загорожа навколо Тори мала вберегти від переступу її заповідей. Вона складається з додаткових заборон або запобіжних заходів (наприклад, не дивитися на жінку з пожадливістю), призначених для запобігання порушення основних заповідей (наприклад, не чинити перелюбу).

²² M. Margulies (ed.), *Midrash Haggadol on the Pentateuch: Exodus*, Jerusalem 1956 (передр. 1967), 429.

²³ Хто оглядає себе щодо менструальної нечистоти.

²⁴ Про Велику синагогу відомо небагато. Мішна представляє цих людей як сполучну ланку в ланцюзі традиції, яку вони одержали від пророків і передавали наступним поколінням, доки вона не сягла фарисеїв.

«Загорожа навколо заповіді» часто спричиняє переміщення акценту з юридичного рівня на моральний. У підсумку заповідь стосується не лише правопорушника в правовому сенсі (наприклад, перелюбника, який підлягає суду), а й будь-кого (Мт 5:28: «...кожний, хто дивиться на жінку з пожаданням, той уже вчинив перелюб із нею у своїм серці»).

Приписи, що стосуються «загорожі навколо Тори», часто сформульовано гіперболізовано і парадоксально (наприклад, Мт 5:29: «І коли твоє праве око тебе спокушає, вирви його й кинь геть від себе»). Лінгвістичне або риторичне перебільшення акцентує на серйозності питання і є спільною рисою Біблії²⁵, равинської літератури²⁶ й Нового Завіту²⁷.

II. Розлучення як перелюб (Мт 5:31-32)

Як Мт 5:31-32 структурно входить у розлогіше вчення про перелюб? Мт 5:29-30 гіперболізовано стверджує: все, що примушує вас спіткнутися (тобто, щоб подивитися на іншу жінку хтиво – вчинити перелюб у серці), треба відрізати, наприклад, ваше око або вашу руку. Але антитеза про розлучення стверджує, що це не стосується випадку з власною дружиною (Мт 5:32): Ви не повинні відрізати її (шляхом розлучення), немов член вашого тіла!²⁸ Ви не повинні відкидати її, навіть якщо «книжники і фарисеї» навчають: якщо вона для тебе *σκάνδαλον* (причина спокуси або переступу), то відріж її! Цей *σκάνδαλον* стосується *'erwat dabar* як підстави для розлучення, якої вимагає Вт 24:1.

1. Позиція книжників і фарисеїв у Євангелії від Матейя 5:31

Сказано теж [книжниками і фарисеями з покликанням на Вт 24:1]: «Хто відпускає свою жінку [якщо вона для нього *σκάνδαλον*], хай дасть їй лист розвідний».

²⁵ Відомий приклад – розповідь 12 розвідників про «міста великі й укріплені під небо» (Вт 1:28).

²⁶ Пор., напр., слова Гіллеля (І до Р. Х. – І по Р. Х.): «Хто не досліджує [Тору], підлягає смерті» (*Миш. Авот* 1,13).

²⁷ Пор., напр., Лк 14:26: «Коли хтось приходить до мене й не зненавидить свого батька й матір, жінку, дітей, братів, сестер, та ще й своє життя, той не може бути моїм учнем» (Мт 10:37 інтерпретує: «Хто любить батька або матір більше, ніж мене, той недостойний мене»).

²⁸ Пор. равинський принцип: «...твоя дружина – це неначе твоє власне тіло/особа» (*ishto ke-guro*), що трапляється в Талмуді по-різному (наприклад, *T^B Бер.* 24а); біблійні корені містяться у Вт 2:23-24. Матей покликається на це вчення про «початок» у 19:4-8 (див. нижче).

Можна проаналізувати представлення Матеєм опонентів Ісуса такими чотирма пунктами:

По-перше, Матей представляє Вт 24:1 так, як його розуміли фарисеї²⁹. Тому Мт 5:31 передбачає, що Вт 24:1 становить правову норму³⁰. Цю позицію також засвідчено у Мт 19:7, де фарисеї запитують Ісуса: «Чому ж тоді Мойсей *звелів* дати розвідний лист [дружині] і відпустити її?»

По-друге, Мт 5:31 обмежує казуїстичний закон Вт 24:1. Виклад справи (*protasis*), «Якщо хто-небудь відпускає свою дружину», підсумовує Вт 24:1a. Це стосується чоловіка, дружина якого потрапила йому в немилість, тому він вирішив з нею розлучитися.

По-третє, твердження закону, який регулює випадок (*apodosis*), редуковане: «...то напише їй розвідний лист». Ця коротка фраза становить суть розлучення. Розлучення може спричинити тільки «розвідний лист» (*sefer keritut*; Вт 24:1), і цей розрив зв'язку між чоловіком і дружиною має бути цілковитим (*Сіфре Втор.* 269³¹; *Тос. Гім.* 9:3 [7,3])³². Повніше вираження *apodosis* за Вт 24:1b містить три стадії юридичної процедури: написати для жінки розвідний лист, віддати його їй у руки і вислати її поза межі свого дому.

По-четверте, підстави для розлучення мають бути наявні та структурно необхідні, хоча про це в Матея безпосередньо не сказано. У своєму перекладі я додав підстави для розлучення в дужках [якщо вона є для нього *σκανδαλον*] відповідно до контексту антитези, особливо у Мт 5:29-30. Це доповнення необхідне, щоб належно представити юридичну

²⁹ Про Вт 24:1-4 в інтерпретації шкіл Гіллеля і Шаммая див. детальніше: R. Neudecker, «Das 'Ehescheidungsgesetz' von Dtn 24,1-4 in altjüdischer Auslegung: Ein Beitrag zum Verständnis der neutestamentlichen Aussagen zur Ehescheidung» // *Biblica* 75 (1994) 362-381. Там я спробував і реконструювати прочитання Вт 24:1-4 згідно з вченням двох шкіл.

³⁰ Це суперечить розумінню Єремії (Єр 3), Філона (*SpecLeg* III 30-31) і сучасних екзегетів. Згідно з «історично-критичною інтерпретацією», Вт 24:1-4 – це один закон, із 24:1-3 як *protasis* і 24:4 як *apodosis* (пор., напр., *Revised Standard Version*). Він забороняє чоловікові взяти назад жінку, з якою він розлучився, якщо вона після цього була одруженою з іншим чоловіком (який також розлучився з нею чи помер). Щодо прочитання Філоном Олександрійським Вт 24:1-4 див.: Neudecker, «Das 'Ehescheidungsgesetz'», 356-360; про Єремію див. нижче (прим. 66).

³¹ Louis Finkelstein (ed.), *Sifre on Deuteronomy*, Berlin 1939 (repr. New York 1969), 289.

³² Про розвідний лист пор. трактат Гіттин у Мішні й Тосефті. Щодо Тосефти див. мій переклад і коментар: R. Neudecker, *Früh-rabbinisches Ehescheidungsrecht: Der Tosefta-Traktat Gittin*, Rome 1982. Важливі уривки з равинської літератури можна знайти у Billerbeck, *Kommentar* I, 303-312.

позицію опонентів Ісуса, виражену тут парафразою Вт 24:1, де чітко зазначене підґрунтя для розлучення.

1.1. Розлучення в ранньому раввиністичному юдаїзмі

‘erwat dabar (Вт 24:1) як підґрунтя для розлучення згідно з вченням шкіл Гіллеля і Шаммая

Щоб показати позицію фарисеїв, згідно з якою *σκάνδαλον* (привід для переступу або образа) з боку дружини береться за законну причину для розлучення з нею, необхідно описати відому дискусію між двома школами, які процвітали в I ст. по Р. Х., щодо *‘erwat dabar* (літ. – «нагота речі») як підстави для розлучення за Вт 24:1. Правила *Міш. Гім. 9,10*:

Школа Шаммая каже: чоловікові не можна розлучитися зі своєю дружиною, хіба що він знайде в неї [легальну] сутність наготи (*debar ‘erwah*), адже сказано [у Вт 24:1]: «бо він помітив би в неї *‘erwat dabar*». Школа Гіллеля, однак, каже: [чоловік може розлучитися зі своєю дружиною], навіть якщо вона зіпсувала для нього страву, адже сказано: «бо він помітив би в неї *‘erwat dabar*»³³.

Для кращого розуміння цієї мішни нам доведеться звернутися до барайти у *T^B Гім. 90a* і паралельного місця в *Сіфре Втор. 269* [с. 288 вищезгаданого видання Фінкельштайна], які представляють тлумачення *‘erwat dabar* згідно з вченням двох шкіл³⁴. На підставі цих джерел можна стверджувати:

³³ Мішна додає думку р. Аківі (I-II ст.) про те, що навіть якщо чоловік знайде іншу жінку, красивішу, ніж його дружина, він може з нею розлучитися. Така думка ґрунтується на прочитанні р. Аківі Вт 24:1: «Як чоловік візьме жінку й оженисться з нею, а вона не знайде милости в його очах, або якщо (*ki*; пор.: *T^B Гім. 90a*: Реш Лакіш; III ст.) він помітив би в неї *‘erwat dabar* (інтерпретовано за школою Гіллеля, то напише їй розвідний лист і, вручивши їй, відпустить зо свого дому». Те, що згідно з Вт 24:1 краса може бути причиною для розлучення, на перший погляд дуже дивно, особливо в контексті вчення р. Аківі про те, що любов до ближнього (Лв 19:18) – це великий принцип Тори (*Сіфра, Кедошім 4* [ред. I. H. Weiss, New York 1946, 89b]; *Берешіт Рабба 24,7*). Вочевидь, р. Аківі мав на увазі: якщо неможливо виконати велику заповідь любові щодо власної дружини, яка найближча, то в такому трагічному випадку, можливо, доцільно припинити шлюбні відносини; пор.: Neudecker, «Das ‘Ehescheidungsgesetz», 367 і прим. 32.

³⁴ Версія дискусії, згідно з *T^B Гім. 90a*, така:

«Таким є вчення: школа Гіллеля сказала школі Шаммая:

– Хіба чітко не обумовлено [у Вт 24:1] *dabar* (річ)?

– А хіба чітко не обумовлено [у Вт 24: 1] *‘erwat* (наготу)? – відповіла їм школа

Шаммая.

1. Школа Гіллеля погоджується зі школою Шаммая щодо інтерпретації *‘erwat dabar* як «юридичної справи (чи випадку) наготи» або «наготи згідно зі свідченням». Як зазначено у *Miim. Ġim.* 9,10, ця інтерпретація інвертує біблійний порядок слів і прочитує це як *debar ‘erwah*. Значення *dabar* як юридичної справи, яку підтвердили два свідки, походить із Вт 19:15 за екзегетичним правилом аналогії виразів (*gezerah shawah*). Тому для обох шкіл «юридична справа наготи» – це підстава для обов’язкового розлучення, адже дружина є тоді забороненою для її чоловіка (*Сіфре Втор.* 269)³⁵; для школи Шаммая це – єдина законна підстава для розлучення.

2. Школа Гіллеля подає другу інтерпретацію *‘erwat dabar*. Ці два слова, які сучасні екзегети вважають за єдину конструкцію, стосуються двох близьких, та все ж різних, підстав для розлучення: *‘erwah* («нагота») і *dabar* (у розумінні «речі»). Отже, згідно зі школою Гіллеля, будь-який *dabar*, тобто що-небудь, що чоловік вважає неприємним (наприклад, погані страви), може становити *σκάνδαλον* для нього, і з цієї причини він може (або ні) розлучитися зі своєю дружиною.

3. Згідно зі школою Гіллеля, два слова у Вт 24:1 – *‘erwah* і *dabar* – з’ясовують підстави для розлучення та питання нового шлюбу для

– Якщо [лише] *‘erwat* стверджено, а *dabar* ні, то можна сказати: через наготу (*‘erwah*) вона покидає (тобто розлучається), [але] через щось [інше] (*dabar*) вона не покидає (тобто не розлучається); тому *dabar* [також] мається на увазі. І якщо [лише] *dabar* стверджено, а *‘erwat* ні, то можна сказати: [якщо вона розлучена] через щось [інше] (*dabar*), вона [може] [знову] одружитися з іншим [чоловіком], але [якщо вона розлучена] через наготу (*‘erwah*), вона не [може] [знову] одружитися з іншим [чоловіком]; тому *‘erwat* визначається [щоб показати, що вона може знову одружитися після розлучення через *‘erwah*], – сказала їм школа Гіллеля.

І що школа Шаммая робить із цим *dabar*? [Вони доходять висновків за аналогією висловів:]

– *Dabar* стверджується тут [у Вт 24:1] і там [у Вт 19:15]: «На слово двох свідків або на слово трьох свідків справа (*dabar*) стане чинною». Як там [випадок встановлений] двома свідками, так [і] тут [випадок встановлений] двома свідками. (Іншими словами: *‘erwah* з Вт 24:1 повинні підтвердити два свідки.)

– Чи ж написано [як вимагала б ваша позиція] *‘erwah be-dabar* (нагота підтверджена свідченням)? – [відповіла] [на це] школа Гіллеля.

– А чи написано [як вимагала б ваша позиція] *‘erwat ‘o dabar* (або нагота, або будь-що інше)? – [відповіла] [на це] школа Шаммая.

[На це] школа Гіллеля [відповіла]:

– Тому й написано *‘erwat dabar*, що може означати як перше (або наготу, або будь-що інше), так і друге (наготу через підтвердження свідченням)».

³⁵ Цей Сіфре-текст перекладений нижче в пункті про «Виправдання школою Гіллеля шлюбу з жінкою, розлученою з причини юридичної справи «наготи»».

розлучених жінок. Якби в Писанні було згадано лише *erwah* і не згадано *dabar*, то можна було б сказати, що дружині можна дати розлучення лише з причини *erwah*. А якби у Писанні було згадано тільки *dabar*, без *erwah*, то можна було б стверджувати, що жінка, розлучена з причини *dabar*, може знову одружитися, а в разі розлучення з причини *erwah* – ні.

Що мається на увазі під 'erwah («наготою»)?

Типові випадки *erwah* як підстави для розлучення стосуються певних відкритих частин тіла дружини. Якщо така «нагота» була привселюдна (тобто, якщо це засвідчили щонайменше два надійні свідки), то вимагається, щоб чоловік із нею розлучився; а якщо він цього не зробить, то порушує закон. Це описано в барайті (*T^B Гім. 90а/б*):

...грішником [є той], хто бачить [і не бере до уваги] свою дружину, коли вона виходить надвір [отож, її бачать свідки] з непокритою головою, вештається на ринку в сукні з розрізами з обох боків або вмивається разом із чоловіками...³⁶. Тора наказує розлучитися з нею, оскільки написано [Вт 24:1]: «...бо він помітив би в неї *erwat dabar* (тобто судову справу “нагоди”), то напише їй розвідний лист і, вручивши їй, відпустить зо свого дому».

Згідно з цією барайтою, що, очевидно, відображає давню традицію, *erwah* у Вт 24:1 відповідає оригінальному значенню слова, а саме: «нагота».

Сучасна, відносно загальноприйнята інтерпретація *erwah* як перелюбу недостатньо враховує те, що згідно з Біблією перелюб вимагає смертного вироку³⁷, а не розлучення. Проте є декілька історичних свідчень про рамки винесення смертного вироку в новозавітні часи. Барайта повідомляє, що р. Елезар бен Цадок (I-II ст.)³⁸, коли був малюком і батько носив його на своїх раменах, бачив, як дочку якогось священика спалили через перелюб³⁹ (*T^B Санх. 526*). Із декількох джерел (наприклад, *Миш. Маккот 1,10*) може скластися чітке враження, що таннаї мали намір скасувати смертний вирок. Що ж до Нового Завіту, то з Йо 8:3-11 бачимо, що перелюб не обов'язково карали смертю. Питання «книжників і фарисеїв» щодо жінки, спійманої на перелюбі, мало за мету «екзаменувати» Ісуса. Якби Він сказав їм каменувати її, то, вочевидь, виступив би

³⁶ Талмуд перериває барайту і дає таке пояснення: «...у місці, де миються чоловіки».

³⁷ Див.: Billerbeck, *Kommentar I*, 295-296.

³⁸ Було два таннаїм із цією назвою і невідомо, на кого з них покликаються: чи на першого (I-II ст.), чи на другого (II ст.).

³⁹ Льв 21:9.

проти тогочасної практики фарисеїв; а якби сказав не каменувати, то пішов би супроти Мойсея.

У будь-якому випадку смертний вирок за перелюб більше схиляв до розлучення. Тому термін *erwah* у Вт 24:1 набув розширеного значення і застосовувався до важких аморальних переступів і навіть перелюбу. Ця зміна значення, яка, здається, була пов'язана з поступовим зникненням школи Шаммая до кінця I ст., означала, що, принаймні в деяких колах, оригінальне *erwat dabar* замінили іншим терміном – «переступ юдейського Закону». Фактично, таргуми Онкелоса і Псевдо-Йонатана інтерпретують *erwat dabar* як *aberat pitgam* (переступ [юдейської] постанови або практики), подаючи підстави для обов'язкового розлучення згідно зі школою Гіллеля. Зміну значення відображено і в Мішні. У *Miш. Кет.* 7,6 випадок дружини з непокритою головою на людях вже вважають не (як у барайті) за *erwat dabar* (правовий випадок «наготи»), а за переступ юдейського звичаю (*dat yehudit*).

Інші головні підстави для розлучення

Інші підстави для розлучення – хибні передумови, на основі яких жінка одружилася (пор.: *Miш. Кет.* 7,7); відмова дружини виконувати свої зобов'язання перед чоловіком (пор.: там же 5,7) і її нездатність виношувати дітей (пор.: *Miш. Євамот* 6,6). Обітниця, складені чоловіком, що шкодять шлюбним стосункам, можуть також спонукати до розлучення (пор.: *Miш. Кет.* 5,6; 7,1-5)⁴⁰.

Таннайський закон розглядає і випадок, коли дружина ініціює розлучення, яке, однак, може дати лише чоловік. Серед його причин, можуть бути, наприклад, серйозна хвороба чоловіка, яку він набув після шлюбу, або його професія, яка є неприйнятною для дружини (пор.: *Miш. Кет.* 7,9-10)⁴¹.

1.2. Питання повторного шлюбу після розлучення

Як з'ясовано вище, школа Шаммая визнає розлучення лише на підставі правового випадку «наготи». У цьому випадку чоловік зобов'язаний розлучитися зі своєю дружиною і не може повернути її назад. Школа Гіллеля погоджується з цією позицією у випадку розлучення на тій же підставі, але у випадку необов'язкового розлучення з незначних причин (які підпадають під *dabar*), чоловік може повернути назад дружину, якщо вона не вийшла заміж після розлучення.

⁴⁰ Див. далі: Billerbeck, *Kommentar* I, 316-318.

⁴¹ Там само, 318-319.

Щодо вислову Ісуса особливо цікаве питання про те, чи в добу тан-наїм інший чоловік мав право одружитися з жінкою, розлученою з причини правового випадку «наготи».

Виправдання школою Гіллеля шлюбу з жінкою, розлученою з причин правового випадку «наготи»

Сіфре на Второзаконня 269 у своїй першій частині відповідає міркуванню барайти у *T^B Гім. 90a*, наведеному вище, а саме: дві підстави для розлучення, подані у Вт 24:1, на думку школи Гіллеля наглядно підтверджують, що шлюб із жінкою, розлученою з причин правового випадку «наготи», – дозволений. Відтак уривок із *Сіфре* демонструє серйозну перешкоду для такого шлюбу. Вочевидь, аргумент спростовував чинну в той час думку, що забороняла такий шлюб. Ось цей уривок:

Школа Гіллеля сказала школі Шаммая: «Якщо Писання говорить “річ” (*dabar*), чому воно говорить [також] “нагота” (*erwah*)? І якщо воно каже “нагота”, то чому говорить [також] “річ”? Якби в Писанні було сказано “річ”, без [також] наготи, то я сказав би: жінка, яка залишає [дім (пор.: Вт 24:2a), тобто розлучена] через “річ”, може бути одруженою [знову], але та, яка покидає із-за “наготи”, не може бути одруженою [знову]. І не дивуйтеся [з цього приводу]! Бо якщо [на підставі правового випадку “наготи”] їй заборонений один (тобто її чоловік), який [є досі самотній] був для неї дозволений, то чи не треба їй [*a fortiori*] заборонити іншого (тобто будь-якого іншого чоловіка), який [дотепер] був їй заборонений?» [Проти цього аргументу] Писання навчає: «...*erwat*... вона ж, вийшовши з його дому, піде заміж за іншого» (Вт 24:1-2).

Іншими словами, дивує те, що іншому чоловікові дозволяється одружитися з жінкою, розлученою з причини правового випадку «наготи». Для її власного чоловіка з цієї причини вона стає забороненою і йому доведеться розлучитися з нею. Чому ж тоді одружитися з нею іншому дозволено? Щоб заперечити цей сильний аргумент, школа Гіллеля покликається на Вт 24:1-2, де, згідно з їх трактуванням цих стихів, такий шлюб легалізовано.

Позиція (школи Шаммая?), яка забороняє шлюб із жінкою, розлученою з причин правового випадку «наготи»

Барайта⁴², на яку часто покликаються, забезпечує все ж сильнішу аргументацію позиції, згідно з якою шлюб із жінкою, що розлучилася на підставі правового випадку «наготи», заборонено. Ця позиція, як видається, ґрунтується більше на моралі, ніж на законі, і особливому

⁴² *T^B Гім. 90a/b; T^I Сота 1,7 (17a); Тос. Сота 5,9; Бамідбар Рабба 9,12.*

прочитанні Вт 24:3. Перша частина цієї барайти (де мовиться про *erwah* стосовно певних частин тіла дружини, показаних на людях, і грішного чоловіка, який терпить таку ситуацію замість того, щоб розлучитися з нею), вже розглядалась у версії *T^B Git. 90a/б*. Барайта далі стверджує:

...вона ж [вийшовши з його дому], піде заміж за іншого... (Вт 24:2). Писання називає його «іншим», щоб вказати, що цей [другий чоловік] не тотожний першому. Цей [перший] відпустив грішну жінку [на підставі *erwah*⁴³] зі свого дому, а цей [другий] увів грішну жінку у свій дім. Якщо другий [чоловік] праведник, то він прожене її, оскільки сказано: «...а цей другий – якщо теж зненавидить її» [й вишле її з дому] (24:3а), але якщо [він] не [робить так], вона похоронить його, оскільки сказано: «...або коли вмере цей другий чоловік» (24:3б). Він заслуговує на смерть, тому що цей [перший чоловік] відпустив грішну жінку зі свого дому, а цей [другий чоловік] ввів грішну жінку у свій дім.

Думка, висловлена в цій барайті, ґрунтується на двох аспектах Вт 24:3 з особливим значенням, зумовленим контекстом:

1. «А цей другий – якщо теж зненавидить її». У контексті закону термін «ненавидіти» виражає підставу для законного розлучення⁴⁴, і в цьому значенні його використано також як формулу для розлучення⁴⁵. Тому барайта ґрунтується на Вт 24:3: якщо чоловік (зі співчуття⁴⁶ чи помилково) одружиться з жінкою, розлученою через *erwah*, йому треба відпустити її, що є рівнозначним забороні одружуватися з нею.

2. «Або коли вмере цей другий чоловік». Іншими словами, рання смерть чекає чоловіка як покарання за те, що він не відпустив жінки.

В іншій праці я спробував показати, що в межах равинської традиції, сформованої школою Гіллеля, такий погляд виражає майже забуту позицію школи Шаммая⁴⁷. Очевидно, про це свідчить і вислів Ісуса у Мт 5:32б.

⁴³ Цю причину для примусового розлучення чітко вказано у версії барайти в Єрусалимському Талмуді і Бамідбар Рабба; версія Тосефти у Віденському рукописі (кін. XIII ст.; Österreichische Nationalbibliothek Cod. hebr. 20) прочитає *aberah* (переступ юдейського звичаю).

⁴⁴ Пор. інтерпретацію Мл 2:16, яку написав р. Юда бар Ілай (II ст.): «Якщо ти ненавидиш її, відпусти [її] геть». Див. нижче прим. 60.

⁴⁵ Пор.: R. Yaron, «Aramaic Marriage Contracts from Elephantine» // *Journal of Semitic Studies* 3 (1958) 32ff.; S. Greengus, «The Old Babylonian Marriage Contract» // *Journal of the American Oriental Society* 89 (1969) 518, n. 61.

⁴⁶ Версія барайти в *T¹, Бамідбар Рабба і Тос.* (Віденський рукопис) описує другого чоловіка як такого, що «спіткнувся через неї».

⁴⁷ Neudecker, «Das 'Ehescheidungsgesetz», 372-381.

2. Несхвалення Ісусом розлучення (Мт 5:32)

(5:32) А я кажу вам: Хто відпускає свою жінку [навіть якщо вона є для нього *σκάνδαλον*], – хіба за винятком [законного випадку] розпусти, – той робить із неї перелюбницю; і хто взяв би розлучену, – чинить перелюб.

Щоб зрозуміти несприйняття Ісусом розлучення, нам треба спочатку проаналізувати його бачення шлюбу. Необхідно також вважати уточнення «за винятком розпусти», відсутнє в паралельних місцях у Марка й Луки, за пізніше доповнення, та при інтерпретації оригінального вислову уникати покликання на нього.

2.1. Ісусове бачення шлюбу

Мт 5:32 тісно пов'язаний із Мт 19:3-9 – уривком, що вочевидь передає оригінальний контекст вислову Ісуса на тему розлучення. Там, у дискусії з фарисеями щодо законності розлучення Він ґрунтує своє заперечення на ідеалі шлюбу, як задуманому Богом від початку створення. Коментуючи декілька уривків із перших розділів Книги Буття, Ісус стверджує:

(19:4-6) Хіба ви не читали, що Творець від початку [створення світу] «створив їх [з єдиної істоти] чоловіком і жінкою» (Бт 1:27; 5:2), і сказав: «Так то [т.т., щоб досягти первісної цілісності] полишає чоловік свого батька й матір і пристає до своєї жінки, і стануть вони одним тілом» (Бт 2:24)? Так що вони не будуть більше двоє, лиш одне тіло. Що, отже, Бог з'єднав, людина хай не розлучає.

Внутрішня логіка аргументу Ісуса щодо заборони розлучення передбачає ідею, за якою людину спочатку було створено як чоловічо-жіночу істоту. Ймовірно через обмеження, які існували тоді щодо роз'яснення теми створення світу (див. нижче), Ісус подає поняття первісної дво-статевої людини лише у формі натяку. Однак із врахуванням біблійних уривків, на які Він посилається, його інтерпретація цілком прозора.

Головні біблійні уривки, які становлять фон Ісусового вчення, такі:

- Бт 1:27: І сотворив Бог людину на свій образ; на Божий образ сотворив її; чоловіком і жінкою сотворив їх.
- Бт 5:1-2а: Коли Бог сотворив людину, він створив її на подобу Божу. Сотворив він їх – чоловіка й жінку... і дав їм ім'я «людина»....
- Бт 2:21б-24: ...узяв одне з його ребер⁴⁸ і затулив те місце тілом. Потім з ребра, що його взяв від чоловіка, утворив Господь Бог

⁴⁸ Цей переклад відповідає звичному значенню *tsela'* в єврейській Біблії (пор.: Вх 26:20); він присутній у равинській літературі (пор.: *Beresit Rabba* 8,1), а також у середньовічних і сучасних коментарях та перекладах.

жінку і привів її до чоловіка. І чоловік сказав: «Це справді кість від моїх костей і тіло від мого тіла». Вона зватиметься жінкою (*'ishshah*), бо її взято від чоловіка (*'ish*). Так то полишає чоловік свого батька й матір і пристає до своєї жінки, і стануть вони одним тілом⁴⁹.

Ці біблійні стихи порушують декілька питань, з яких для нас найважливіші: чому Біблія у Бт 1:27 і 5:1-2 використовує в одному випадку однину, а в іншому – множину (Бог створив *її*, створив *їх*)? Ісус відповідає на це запитання.

Філон Олександрійський (20 р. до Р. Х. – 50 р. по Р. Х.) покликався на ті ж біблійні джерела, що й Ісус, і деякі з його основних думок, незважаючи на форму, якої вони набули під впливом східних та елліністичних культур, дуже подібні до Ісусової інтерпретації⁵⁰. Звідси можна припустити, що вони ґрунтувалися на відомій їм обом традиції.

На відміну від згадки Ісуса про першу людину як чоловічо-жіноче буття і відносно відкрите тлумачення Філона Олександрійського, рання равинська література на цю ідею не покликається. Ця мовчанка відповідає застереженням Мішни щодо тлумачення діла сотворення⁵¹ більше, ніж перед одним учнем (*Tarisa* 2,1). Приписуючи цю тему езотеричній доктрині, таннаїм, як видається, мали намір тримати непідготованих людей непосвяченими в спекуляції про біблійну розповідь сотворення⁵², а також у перські, грецькі та гностичні ідеї, поширені в тогочасному єврейському суспільстві⁵³.

Після таннайського періоду (поч. III ст.) обмеження Мішни щодо роз'яснення діла сотворення світу більше не спостерігалось. У той час юдаїзму вдалося завершити боротьбу за внутрішню єдність і здобути внутрішню силу, щоб відкритися до дослідження делікатніших аспектів сотворення і частково абсорбувати й інтегрувати чужі міфи

⁴⁹ У сенсі Мт 19:5-6 і, як побачимо, згідно з вченням амореїв, за яким чоловік і жінка були спочатку одним тілом, Авраам Ібн Езра (1089-1164) інтерпретував Бт 2:24б так: «Нехай вони знову стануть однією плоттю». Як альтернативну інтерпретацію, Ібн Езра пропонує: «...вони повинні жити разом, так ніби вони є однією плоттю».

⁵⁰ Neudecker, *Moses Interpreted by the Pharisees and Jesus*, 74-75.

⁵¹ Дослівно: «діло початку», згідно з першим словом Біблії.

⁵² Спекуляції могли легко з'явитись із причини незрозумілості, непослідовності та залишків древніх легенд і міфів, які можна виявити в розповіді про створення світу; вони могли нашкодити особистій вірі окремих людей.

⁵³ E. E. Urbach, *The Sages – Their Concepts and Beliefs* / trans. I. Abrahams, Jerusalem 1975, 184.

і легенди. У підсумку ідею про те, що першу людину створено як чоловічо-жіноче буття, широко представлено в посттаннайській літературі⁵⁴. Наведемо два приклади:

Р. Єремія бен Єлезар (III ст.) говорив: «Коли Святий, нехай Він буде благословенним, сотворив першу людину, Він створив її *андрогінною* (т.ч. чоловічо-жіночою істотою), бо сказано: “Сотворив Він їх – чоловіка й жінку... і дав їм ім’я ‘людина’...” (Бт 5:2)».

Р. Самуел бар Нахман (III-IV ст.) говорив: «Коли Святий, нехай Він буде благословенним, сотворив першу людину, Він створив її дволюкою; потім Він розколов її і зробив її з двома спинами – одна спина з одного боку, а друга зі зворотнього» (*Берешит Рабба* 8,1).

Підсумовуючи вчення Ісуса згідно з Мт 19:3-9, можемо ствердити: на підставі свого розуміння шлюбу (Мт 19:4-6) Ісус у Мт 19:8 заперечує те, що Вт 24:1-4 визначає *заповідь*, яка приписує розлучення (як це розуміли фарисеї у Мт 19:7). Він бачить в уривку з Второзаконня поступку, яку Мойсей зробив через небажання чоловіків дотримуватися Божої волі: «Задля жорстокості серцець ваших Мойсей *дозволив* вам відпускати жінок ваших; спочатку [при створенні світу] ж не було так».

2.2. Вислів Ісуса про розлучення

На підставі вищесказаного щодо навчання Ісуса про шлюб, вислів, що неначе дублюється в Мт 5:32 і 19:9, цілком зрозумілий. Він складається з таких трьох приписів:

- 1) Хто відпускає свою жінку, – за винятком розпусти, – той робить із неї перелюбницю (5:32а);
- 2) ...хто взяв би розлучену, чинить перелюб (5:32б);
- 3) Хто відпускає свою жінку – за винятком розпусти – і оженився з іншою, той чинить перелюб (19:9).

Особливу увагу необхідно присвятити термінології, яку сам Ісус використовує в цьому вислові. «Відпускати» (ἀπολύειν) означає «відокремити», а не «розлучатися», бо розлучення не вписується у Його світогляд. Отже, немає згадки про розвідного листа, тобто листа, який «обрізає» зв'язки між чоловіком і дружиною. Згідно з цим висловом, після сепарації чоловік і дружина залишаються з'єднаними як одне ціле і нікому з них не дозволено знову одружуватися.

⁵⁴ Пор., напр., *T^B Бер.* 61а; *Ерувім* 18а; *Вайкра Рабба* 14,1. Ця ідея також пов'язана з Пс 139:5 («Ти ззаду й спереду мене оточуєш»); пор.: *Берешит Рабба* 8,1; *Мідраш Тегілім* 139,5.

Тому відпускання дружини не створює перелюбу як такого, проте піддає дружину небезпеці, й тому це може стати причиною для непрямого перелюбу з боку чоловіка, який її відпустив (Мт 5:32а). Перелюб відбувається, якщо дружина має статевий зв'язок або одружена з іншим чоловіком. І чоловік, одружуючись з іншою жінкою, чинить перелюб.

Підсумовуючи інтерпретацію антитези про розлучення і залишаючи поза увагою «винятковий випадок», ми можемо стверджувати: в Мт 5:32 Матей встановлює вчення Ісуса про ідеал шлюбу як нерозривного всупереч юридичній інтерпретації Вт 24:1-4, а також відповідним практикам розлучення, встановленим Галахою (пор.: трактат *Гім. Миш. і Тос.*)⁵⁵. Із врахуванням ідеалу шлюбу, для Матеєвого Ісуса ці закони і правила мали на меті, радше, регулювати гріх, а розлучення було нічим іншим, як юридично прикритою практикою перелюбу з боку чоловіків.

2.3. Матеєвий винятковий випадок

Як уже сказано, «винятковий випадок» (Мт 5:32; 19:9) не належить до оригінального вислову Ісуса, а є доповненням Матея чи когось іншого. Згадка про нього передбачає, що ідеал, якого навчав Ісус, не завжди був досяжним у спільноті його послідовників, і що – «зادля жорстокості сердець» цих послідовників – довелося долучити застереження про «законний випадок розпусти» (з боку дружини).

⁵⁵ Проте необхідно зазначити, що, незважаючи на свій наголос на юридизмі, равинське вчення не відкидає моральних аспектів розлучення. Це особливо очевидно при кінці трактату Гітін («розвідні листи»), де Вавилонський Талмуд (906) представляє дві різні інтерпретації Мл 2:16. Р. Юда бар Ілай (II ст.) розумів значення стиха так: «Якщо ти ненавидиш – відпусти [її]». Таке розуміння відображене, наприклад, у перекладі стиха у: *Tanach, The ArtScroll Series / Stone Edition* (1996): «Хто ненавидить [свою дружину], той повинен із [нею] розлучитися, – каже Гашем, Бог Ізраїля!». На думку р. Йоханана (II-III ст.), це означає: «Ненависний [Богові] той, хто відпускає». Це розуміння відображено в перекладі *The Holy Scriptures, Koren Publishers, Jerusalem 1977*: «Бо покидати є гідко, – говорить Господь, Бог Ізраїля».

Талмуд намагається примирити обидві думки (р. Йоханан говорить про перший шлюб, а р. Юда бар Ілай – про другий) і підсумовує суворим засудом чоловіка, який розлучився зі своєю першою дружиною:

Р. Єлезар (II ст.) сказав: «Щоразу, як хтось [чоловік] розлучається зі своєю першою дружиною, навіть, якщо Вівтар сам плаче з цього приводу, як сказано: “Ви ще й таке робите: ви покриваєте сльозами жертovníк Господній, – риданням та стогнанням, – бо він не хоче більш дивитись на приноси, приймати їх радо з рук ваших. А ви ще й кажете: Чому? Та тому, що Господь був свідком між тобою і жінкою твоєї юності, яку ти зрадив, дарма, що то твоя подруга й твоя законна жінка”» (Мл 2:13-14).

У деяких важливих моментах винятковий випадок дуже близький або навіть перегукується з правовою позицією школи Шаммая: «Чоловік не може розлучитися зі своєю дружиною, хіба що знайде щодо неї [правовий] випадок (*dabar*) наготи» (*Mish. Gem.* 9,10). «За винятком» (παρεκτός = *tae epi*) можна порівняти з «хіба що (*'ella' 'im ken*) [він знайде в ній...]». Послідовність слів «λόγος πορνείας» та ж сама, що й у школи Шаммая (*debar 'erwah*), що інвертує порядок *'erwat dabar* у Вт 24:1. У своєму значенні «λόγος πορνείας», а також «ἐπί πορνεία», вочевидь, відповідає *'erwah* школи Шаммая, підтвердженому як факт свідками⁵⁶. Оскільки в часи таннаїм конотативне значення слова «*'erwah* (нагота)» було розширене до перелюбу, переклад «[правовий] випадок розпусти» видається доречним. Дати точніше визначення поняттю «πορνεία» в Євангелії від Матея майже неможливо⁵⁷.

Питання, чи в разі «[правового] випадку нечистоти» чоловікові було дозволено, чи він був зобов'язаний відпустити свою дружину, залишається в Матея без відповіді. Єврейська традиція, особливо школа Шаммая, а також найраніші християнські інтерпретації⁵⁸, радше схиляються до обов'язку.

Проте сепарація чоловіка і дружини в разі «[правового] випадку нечистоти», не розриває шлюбні узи між ними; нікому з них не дозволено одружитися з іншим.⁵⁹ Чи можемо припустити, що проголошене Павлом, як Господній наказ, стосовно відокремленої дружини, а саме, що вона повинна або залишитися неодруженою, або примиритися зі своїм чоловіком (1 Кр 7:11), чинне й у разі «[правового] випадку розпусти»?

2.4. Примирення між відокремленими подругами

На підставі поданого в антитезах Матея вчення Ісуса та в їх ширшому контексті, Нагірній проповіді, очевидно, примирення в поєднанні зі

⁵⁶ Цей контекст забезпечує очевидне розуміння «λόγος πορνείας». Поєднання «πορνεία» у заввазі Матея з кровозмішенням у Лв 18:6-18, як це зробили Фіцмаєр та інші, надумане. У своєму творі (J. A. Fitzmyer, *To Advance the Gospel: New Testament Studies*, 2-ге вид.: Eerdmans Publ. – Dove Booksellers 1998) Фіцмаєр досліджує тексти Матея про розлучення в контексті не равинської літератури, яку він у загальних міркуваннях приписує «значно пізнішому періоду», ніж часи Матея (с. 97), а в порівнянні з кумранськими текстами. Це дозволяє йому висувати, що винятковий випадок «безсумнівно, мав за мету врегулювати ситуацію з іншими народами, які увійшли в неї (ранню юдеохристиянську спільноту), і вже виявив себе у шлюбних умовах, заборонених для юдеїв у Лв 18:6-18» (с. 89).

⁵⁷ Щодо різних думок, зокрема й інцесту, пор.: Luz, *Matthew 1-7*, 253-255.

⁵⁸ Див.: Luz, *Matthew 1-7*, 255, № 49.

⁵⁹ Стосовно патристичних інтерпретацій і практики в ранній Церкві та пізніше, пор.: Luz, *Matthew 1-7*, 256-258.

щирим розкаянням – найкращий шлях до подолання болючої ситуації, спричиненої відокремленням чоловіка й дружини⁶⁰. Примирення відповідало б безпосередньо передуючій антитезі про вбивство з наголосом на необхідності примиритись зі своїм братом. Це добре узгоджувалося б зі спрямуванням усіх антитез в напрямі до останньої, що вчить не лише примирення, а любові до ворогів, і що завершується закликом до людей бути «досконалыми, як Отець ваш Небесний досконалий» (Мт 5:48)⁶¹. До того ж, це вчення тісно пов'язалося б із молитвою Господньою, де особливу увагу присвячено прощенню, тобто примиренню з братами і сестрами, які згрішили проти нас (Мт 6:12).

Висновки

У своїх т. зв. антитезах євангелист Матей протиставляє вчення Ісуса поглядам «книжників і фарисеїв». За винятком випадку розлучення у Марка, адресованого фарисеям, синоптичні Євангелія, які частково покликаються на те саме вчення, вміщують його в інших контекстах і не протиставляють книжникам і фарисеям.

⁶⁰ Щодо важливого тексту Філона Олександрійського, який можна порівняти з концепцією про «відпускання дружини» у вислові Ісуса і використати для розуміння питання примирення між відокремленими шлюбними партнерами, пор.: Neudecker, *Moses Interpreted by the Pharisees and Jesus*, 80-82.

⁶¹ У Єр 3:1-4:1 божественна досконалість сягає навіть ситуації, при якій можна знову одружитися з жінкою (мається на увазі Ізраїль), з якою розлучилися (з причини ідолопоклонства) і яка після розлучення вийшла за іншого чоловіка (тобто, за іншого ідола). *Мідраш Песикта Раббати* 44,6 (Friedmann (ed.), *Midrash Pesikta Rabbati*, Wien 1880 (репр.: Tel Aviv 1963), 184a) розуміє Єр 3:1 так: якщо Ізраїль повернеться до Бога, Він анулює свій наказ у Вт 24:1-4 (який можна зрозуміти як єдиний закон):

(Єр 3:1) Коли чоловік відпустить свою жінку, і вона піде від нього і стане за жінку мужеві іншому, то чи можна йому повернутися до неї? Чи ж не цілком сплюгавилась та жінка? «Ти з багатьма коханцями блудила [мені треба діяти з тобою за Вт 24:4], а мала б то повернутись до мене?» Слово Господнє!

Мідраш додає такий коментар: «Прийди і я прийму тебе!» Прийняття назад шлюбного партнера, який серйозно провинився, передбачає співчуття і прощення з боку іншого. З огляду на це, переклад у Таргумі другої частини Вт 24:1 спонукає читача думати про можливий акт милосердя з боку чоловіка. Tg^o перекладає: «...якщо вона не знаходить милості (*rahamin*) у його очах»; Tg^{ps-1}: «...якщо вона не знайшла милості...»; Таргум Неофіта I: «...якщо вона не знайшла ласки і люблячої ніжності (*hen wa-hesed*)...». Прощення і примирення, принаймні щодо дружини, запідозреної у розпусті (*sotah*), засвідчене в таннайському мідраші *Сіфре Втор.* 218: «мужі (законовчителі) Єрусалима» дозволили чоловікові її пробачити.

Матей докладно не пояснює позиції книжників і фарисеїв. Він обмежується скороченнями і натяками, що чинить необхідним пошук повнішої першоджерельної інформації. Натомість відповідь Ісуса, яка складається з Його висловів і, вочевидь, традиційного матеріалу, набагато розвинутіша як щодо обсягу, так і щодо змісту.

У багатьох випадках на запитання про міру покликання на ранні равинські традиції у часи Матей чітко відповісти неможливо. Зрештою, ця історико-критична проблема не настільки важлива. Ніхто не стверджуватиме, що судження або думка є важливою чи корисною для Нового Завіту лише якщо довести, що їхнє джерело виникло одночасно або раніше за Новий Завіт. Навіть якщо інтерпретації або ідеї датовані пізніше, вони залишаються «паралелями», які розвинулися з загального джерела – Біблії і традиції. Вони нагадують нам про факт, що «слова Тори плідні й багатомірні» (*T^B Garisa* 36).

Позиції книжників і фарисеїв, на які Матей хоче вказати, великою мірою сягають рівня правової екзегези і практичного (юридичного) правосуддя. Вони суперечать вченню Ісуса, яке, проте, перебуває на моральному рівні й репрезентує духовність для досконалих: «Тож будьте досконалі, як Отець ваш небесний досконалий» (Мт 5:48).

На рівні правосуддя, яке може здійснюватися у спільноті звичайних людей, що порушують заповіді, Ісус міг цілком схвалювати численні правила книжників і фарисеїв, як установлені «заядла жорстокості сердець» (Мт 19:8). Фактично, у Мт 23:2-3 Ісус закликає своїх послідовників чинити і зберігати все, що їм говорять книжники і фарисеї, бо вони – «на катедрі Мойсея». Тут стверджено, що засадничо вони спадкоємці Мойсея і їхнє вчення, попри критику Ісуса, заслуговує на увагу.

З англійської переклав Андрій Вівчар