

## КАМЕНЬ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАТФЕЯ

Д. В. Фролов, С. А. МОИСЕЕВА

В статье рассматривается функционирование образа камня в Евангелии от Матфея с учетом традиции ранних и средневековых толкований. Большинство изученных контекстов относится к одному из пяти выделенных в ходе исследования семантических гнезд: камень — народ, камень — искушение, камень — основание, камень — Христос, камень — ключ к типологии. В основу анализа положен принцип выявления параллелей с ветхозаветными «каменными» мотивами, который оказался крайне продуктивным. Богатое символическое содержание образа камня в Танахе (символ избранности, связанный с генезисом еврейского народа; символ сакральности, воплощающий связь между двумя реальностями в виде материала, предназначенного для жертвенника и храма; символ оппозиции «мертвое — живое») служит отправной точкой для его новозаветного развития, выражающегося в углублении и переосмыслении этих граней. В итоге включенность евангелиста Матфея в ветхозаветный контекст оказывается гораздо шире и глубже, чем принято считать, лишь исходя из большого количества приводимых им цитат. Комплексный анализ всех упоминаний камня, встречающихся в Евангелии от Матфея, наглядно показывает, что они представляют собой не произвольный набор не связанных друг с другом мотивов, а своего рода мозаику, разные элементы которой активно взаимодействуют на семантическом и символическом уровнях. Две идеи, заданные уже в Евангелии от Матфея, — «оживших камней» и смены заветов — по-видимому, лежат в центре символики образа камня в Новом Завете, хотя эта символика ими не ограничивается. Отдельное внимание в статье уделяется лексическому анализу слов, связанных с «каменной» тематикой в греческом тексте и его переводах.

Специфика сакрального текста, связанная с его многозначностью, которая постепенно раскрывается в традиции толкования, может быть наглядно показана на примере того или иного значимого образа. В настоящей работе мы делаем попытку применить этот подход к тексту Евангелия от Матфея, выбрав в качестве объекта образ камня<sup>1</sup> и ставя своей целью комплексный анализ всех связанных с

<sup>1</sup> Данной публикацией мы планируем открыть цикл, посвященный поэтике образа камня в Новом Завете. Мы надеемся, что эта работа станет шагом на пути к сравнительному изучению различных аспектов образности камня в Священном Писании христиан, иудеев и мусульман сквозь призму их экзегетических традиций. В связи с этим уже были опубликованы аналогичные исследования на материале текстов Книги Бытие (*Frolov D. The Notion of Stone in the Book of Genesis // Russian Oriental Studies: Current Research on Past & Present Asian and African Societies / V. Naumkin, ed. Leiden; Boston, 2004. P. 263–269; Фролов Д. В. Образ камня*

ним контекстов. В соответствии с изначальной установкой при анализе мы опираемся как непосредственно на библейский текст, так и на его ранние и средневековые толкования, которые подчас делают более осязаемыми не лежащие на поверхности интертекстуальные связи.

В Евангелии от Матфея мы находим тринадцать «каменных» контекстов (речь идет о греческих лексемах λίθος и πέτρα, а также об их производных) — больше, чем в любом из других Евангелий<sup>2</sup>.

**«Каменные» контексты в Евангелии от Матфея и параллели с ними**

№	Контекст	Мотив	Параллели
1	Мф. 3. 9 (λίθος)	Бог может из <b>каменей</b> сих воздвигнуть детей Аврааму	Лк 3. 8
2	Мф. 4. 3 (λίθος)	искушение, чтобы <b>камни</b> сделались хлебами	Лк 4. 3
3	Мф. 4. 6 (λίθος)	«да не преткнешься о <b>камень</b> ногою Твоею» (Пс 90. 12)	Лк 4. 11
4	Мф. 7. 9 (λίθος)	<b>камень</b> вместо хлеба (притча о просящем сыне)	Лк 11. 11
5	Мф. 7. 24–25 (πέτρα)	притча о доме, построенном на <b>камне</b>	Лк 6. 48
6	Мф. 13. 5 и 13. 20 (πετρῶδης)	семя, упавшее на <b>каменистое место</b> (притча о сеятеле)	Мк 4. 5 и 4. 16 Лк 8. 6 и 8. 13
7	Мф. 16. 18 (Πέτρος, πέτρα)	«ты — Петр, и на сем <b>камне</b> Я создам Церковь Мою»	ср. Ин 1. 42
8	Мф. 21. 35 (λιθοβολέω)	побиение сына <b>камнями</b> (притча о злых виноградарях)	Мк 12. 4
9	Мф. 21. 42 (λίθος) Мф. 21. 44 (λίθος)	<b>камень</b> , отверженный строителями, сделался главою угла «кто упадет на этот <b>камень</b> , разобьется, а на кого он упадет, того раздавит»	Мк 12. 10 Лк 20. 17 Лк. 20. 18
10	Мф. 23. 37 (λιθοβολέω)	Иерусалим, <b>камнями</b> побивающий посланных к тебе	Лк 13. 34
11	Мф. 24. 2 (λίθος)	«не останется здесь <b>камня на камне</b> »	Мк 13. 1–2 Лк 19. 44 Лк 21. 5–6
12	Мф. 27. 51 (πέτρα)	<b>камни</b> расселись	
13	Мф. 27. 60 (λίθος)	и положил его в новом своем гробе, который высек он в <b>скале</b> ; и, привалив большой <b>камень</b> к двери гроба, удалился	Мк 15. 46

в Пятикнижии: Бытие // Образ и символ в иудейской, христианской и мусульманской традиции. М., 2015. С. 15–40) и Корана (Фролов Д. В. Семантика мотива камня в Коране // Семантика образа в литературах Востока. М., 1998. С. 102–120 (переиздание: *Он же*. Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение. М., 2006. С. 299–322).

<sup>2</sup> Больше всего параллелей с «каменными» мотивами, как и в целом ко всему тексту Матфея, находится в Евангелии от Луки.

№	Контекст	Мотив	Параллели
	Мф 27. 66 (λίθος)	первосвященники и фарисеи приложили к <b>камню</b> печать	Мк 16. 3–4 Лк 24. 2
	Мф 28. 2 (λίθος)	Ангел отвалил <b>камень</b> от двери гроба и сидел на нем	Ин 20. 1

Как показывает анализ лексики, в подавляющем большинстве случаев употребляется слово λίθος (или его производные), являющееся основной греческой лексемой для выражения понятия «камень»: оно используется при указании на камень обозримых размеров, который можно взять в руки (Мф 4. 3; 7. 9; 21. 35 и др.) или хотя бы сдвинуть (Мф 27. 60 и др.). Вторая лексема — πέτρα/πέτρος (букв. «скала») — обозначает каменный массив (Мф 27. 51) или каменистую поверхность (Лк 8. 6), которая, в частности, может служить основанием для строительства (Мф 7. 24–25; 16. 18)<sup>3</sup>. В церковнославянском тексте оба слова переведены одинаково (во всех случаях использована лексема «камень» или ее производные), в русском синодальном переводе различие проявляется лишь в рассказе о погребении Христа, где говорится, что Иосиф положил Его в новом гробе, «который высек он в скале (ἐκ πέτρας)» (Мф 27. 60; Мк 15. 46)<sup>4</sup>. В Вульгате, напротив, данное разграничение выдержано достаточно последовательно: эквивалентом λίθος выступает лексема *lapis*<sup>5</sup>, а для передачи πέτρα используется заимствование *petra*.

Учитывая преемственность Нового Завета по отношению к Ветхому и особую актуальность последнего для евангелиста Матфея, который адресовал свой текст иудейской общине, логично будет начать наше исследование с обращения к ветхозаветной образности камня. В Ветхом Завете «каменные» контексты распадаются на три группы<sup>6</sup>. Рассмотрим их в порядке, отражающем возрастание частотности употребления в Новом Завете.

1. **Драгоценный камень** (евр. *eben toba* или *yaqara*). В Новом Завете этот мотив в значительной степени теряет свою актуальность, поскольку был теснейшим образом ассоциирован с двенадцатью коленами Израиля через ефод и нагруд-

<sup>3</sup> Оба слова уже в ранней античности равнозначно использовались для указания на камень как твердый материал и при метафорическом употреблении, очевидно, выступали синонимами, что видно на примере пословицы, зафиксированной у Платона: εἰς πέτρας τε καὶ λίθους στείρειν («сеять на скалах и камнях»; ср.: Мф 13. 5).

<sup>4</sup> Это исключение из общего правила передавать две греческие лексемы одной русской («камень») можно было бы попытаться объяснить тем фактом, что в данном контексте обе они оказались рядом (ср. продолжение стиха: «и, привалив к двери гроба большой **камень** (λίθον), удалился»). Однако в аналогичной ситуации в 1 Пет 2. 7 оба слова переведены единообразно («**камень** преткновения и **камень** соблазна»), хотя в переводе Ис 8. 14 (отрывок, к которому очевидно отсылает автор послания) разграничение уже присутствовало («И будет Он... и **камнем** преткновения, и **скалою** соблазна» — в еврейском соответственно *eben* и *gor*).

<sup>5</sup> Единственным исключением является Мф 27. 60, где для передачи λίθος применительно к камню, который был привален ко гробу Иисуса, использовано слово *saxum* (его основное значение — «скала»). Однако это словоупотребление нельзя считать концептуально значимым, поскольку чуть ниже (Мф 27. 66; 28. 2) тот же самый камень носит обычное наименование — *lapis*.

<sup>6</sup> См.: Фролов. Образ камня в Пятикнижии... С. 15–16.

ную пластину (наперсник) первосвященника (Исх 28. 4–30). По этой причине двенадцать драгоценных камней вполне предсказуемо появляются, лишь когда речь заходит о Новом Иерусалиме (Откр 21. 19)<sup>7</sup>.

2. **Побиение камнями** (глаголы *ragam* и *saqal*). Первая вариация этого мотива — побиение как Божья кара с неба (Нав 10. 11) — в Новом Завете отсутствует<sup>8</sup>. Вторая — установленное Законом ритуальное наказание — появляется один раз в рассказе об Иисусе и женщине, уличенной в прелюбодеянии, и при этом оно оказывается фактически дезавуировано (Ин 8. 3–11). Остается третья вариация — форма агрессии со стороны грешников против праведников, которая в Новом Завете реализуется как агрессия против пророков, Иисуса, Его учеников и последователей<sup>9</sup>. В Евангелии от Матфея этот мотив встречается дважды — в притче о злых виноградарях (Мф 21. 35) и в словах Иисуса, обращенных к Иерусалиму (Мф 23. 37), однако в обоих случаях побиение камнями уравнивается с другими формами преступлений<sup>10</sup> и по этой причине проходит мимо внимания комментаторов, которые видят в нем лишь общее указание на убийство праведников безотносительно к форме его осуществления<sup>11</sup>.

3. **Собственно камень** (*eben*) или **скала** (*sela'* или *sor*) выступают средоточием символизации камня для Нового Завета. Ветхозаветное содержание этого образа многогранно. Камень — это символ избранности, связанный с генезисом еврейского народа. Камень также — символ сакральности как материал, предназначенный для памятника, жертвенника, храма, своего рода посредник между двумя реальностями, воплощающий связь между ними. Наконец, камень — символ оппозиции «мертвое — живое» (в паре, например, с водой или сердцем), в которой противоположности могут меняться местами и переходить друг в друга по воле Божьей: живое — становится мертвым, а мертвое — оживать. Эти и другие вариации образуют основание символики камня и в Новом Завете.

Важность учета ветхозаветного контекста при анализе «каменной» тематики у Матфея можно предварительно продемонстрировать на материале слов, сказанных Иисусом по выходе из храма, когда ученики указали Ему на храмовые здания: «*Истинно говорю вам: не останется здесь камня на камне* (λίθος ἐπὶ λίθον); *все будет разрушено*» (Мф 24. 2). Этот стих имеет в Ветхом Завете параллельный

<sup>7</sup> Только жемчуг/жемчужина встречается также в других книгах Нового Завета (Мф 7. 6; 13. 45–46; 1 Тим 2. 9), но и здесь, как в Ветхом Завете, он не вполне входит в понятие драгоценных камней. Именно поэтому жемчуг в Апокалипсисе упоминается не в числе драгоценных камней, а рядом с ними (Откр 17. 4; 18. 12; 18. 16). При этом характерно, что именно в Евангелии от Матфея, в отличие от других новозаветных текстов, жемчуг несет существенную образную нагрузку, выступая символом истинной веры.

<sup>8</sup> Если не считать его реализацией стих Мф 21. 44: «*и тот, кто упадет на этот камень, разобьется, а на кого он упадет, раздавит*», что представляется несколько искусственным.

<sup>9</sup> Больше всего таких упоминаний находится в Евангелии от Иоанна.

<sup>10</sup> Характерно, что оно упоминается даже не во всех версиях притчи: у Луки (Лк 20. 9–16) его нет, а у Марка говорится о слуге, которому «*камями разбили голову и отпустили его с бесчестьем*» (Мк 12. 4).

<sup>11</sup> См., напр.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков: Новый Завет / Пер. с англ., греч., лат. и сир.; Симонэтти М., ред. / Рус. изд. под ред. Ю. Р. Варзина. Тверь, 2007. Т. 16: Евангелие от Матфея 14–28. С. 176, 228–229.

контекст<sup>12</sup>, по отношению к которому он находится в обратной перспективе: там речь идет о времени, «когда еще не был положен *камень на камень* в храме Господнем» (Агг 2. 15), здесь — о времени после его разрушения. С учетом данного контекста Мф 24. 2 приобретает особую значимость именно в отношении Иерусалимского храма<sup>13</sup>, актуализируя при этом мотив «камень — избранный материал для святилища». Хотя в словах Иисуса выражение «не оставить камня на камне» может распространяться и на весь Иерусалим (Лк 19. 44)<sup>14</sup>, в этом случае связь с ветхозаветным текстом оказывается гораздо слабее (см., напр., Иер 9. 11<sup>15</sup>).

\* \* \*

Обратимся теперь к разбору отдельных «каменных» контекстов из Евангелия от Матфея, сгруппировав их в несколько семантических гнезд.

1. **Камни — народ.** В первый раз мотив камня появляется в проповеди Иоанна Крестителя: «*Не думайте говорить в себе: «отец у нас Авраам», ибо говорю вам, что Бог может из камней (λίθων) сих воздвигнуть детей Аврааму»* (Мф 3. 9). В комментариях на этот стих выделяются два варианта толкования. Одно — буквальное, при котором выражением всемогущества Божия является то, что, по словам блж. Иеронима, «Создавший все из ничего может и из наитвердейших скал сотворить народ»<sup>16</sup>. Феофилакт Болгарский находит дополнительное основание для данного толкования в биографии Авраама, указывая, что Бог уже создавал ему «дита из камня», так как «ложесна Сарры по бесплодию были камнем, однако она родила»<sup>17</sup>; впрочем, в этом толковании уже присутствует метафорический элемент.

Буквальное толкование упоминают далеко не все авторы, а Ориген, комментируя параллельное место в Евангелии от Луки, прямо возражает против такого понимания: «Не на лишённые разума материальные камни указывал [Иоанн], но на людей бесчувственных и порой жестоких, поскольку они поклонялись деревьям и камням, и на них исполнилось сказанное в псалме (Пс 113. 16)»<sup>18</sup>. И так,

<sup>12</sup> При этом, несмотря на дословное совпадение евангельского выражения и с еврейским текстом, и с Септуагинтой, стих Агг. 2. 15 не встречался нам среди указаний параллельных мест в изданиях Нового Завета.

<sup>13</sup> Так же в Мк 13. 2 и Лк. 21. 44.

<sup>14</sup> Как показал Ж. Дюпон, речь идет о двух разных предсказаниях: *Dupont J.* Il n'en sera pas laissé pierre sur pierre (Mc. 13,2; Lc 19,44) // *Biblica.* 1971. Vol. 52. P. 301–320.

<sup>15</sup> В словах пророка Иеремии отсутствует не только все выражение целиком, как это видно даже из синодального перевода («И сделаю Иерусалим грудой камней...»), но и само слово «камень»: в еврейском тексте (стих 10) употреблено слово *galim* (мн.ч. от *gal* «холм, гряда»), которое в Книге Бытие обозначает холм (из камней), который воздвиг Иаков и который стал свидетелем договора между Лаваном и Иаковом (Быт 31. 46, 48, 51, 52); в Септуагинте (стих 10) сказано: *δόσω τῆν Ἱερουσαλήμ εἰς μετοίχισαν* — «отдам Иерусалим в переселение».

<sup>16</sup> *Hieronymus Stridonensis.* Commentaria in Evangelium S. Matthaei // *Patrologiae cursus completus. Ser. Latina* / J. P. Migne, ed. P., 1845. T. 26. Col. 29.

<sup>17</sup> *Theophylactus Bulgarorum.* Enarratio in Evangelium Matthaei // *Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca* / J. P. Migne, ed. P., 1864. T. 123. Col. 176.

<sup>18</sup> *Origenes Werke* / M. Rauer, Hrsg. Leipzig, 1930. Bd. 9. S. 148. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte; 35).

вторая линия — метафорическая: камни указывают на людей, конкретнее — на язычников, а их превращение в детей Авраама — на обретение ими истинной веры. Это толкование доминирующее. У цитировавшихся выше блж. Иеронима и Феофилакта оно стоит на первом месте. При этом оба они так или иначе проводят параллель с другим «каменным» контекстом — Мф 27. 51. Феофилакт пишет: «Когда же воздвиг Господь чад Аврааму от камней? В то время, когда распяли Его и многие, увидев рассевавшиеся камни, уверовали»<sup>19</sup>. Блж. Иероним, очевидно, эксплицирует эту же связь уже в толковании на Мф 27. 51: «И земля потряслась; и камни расселись; и гробы отверзлись. — Несомненно, буквальный смысл этих великих знамений заключался в том, чтобы и небо, и земля, и все вообще указало на распятие своего Господа. А мне кажется, что землетрясение и прочее являются образами верующих, которые первоначально были подобны гробам мертвых, а после, оставив прежние пороки заблуждений и смягчив жестокосердие, признали в Нем своего Создателя»<sup>20</sup>. Таким образом, оба толкователя «перекидывают мостик» от самого первого «каменного» контекста к одному из последних, который, кстати, есть только в Евангелии от Матфея. Другими словами, усмотренная ими композиционная конструкция, построенная на символизации каменного мотива, может быть замечена только у одного евангелиста<sup>21</sup>.

В подтверждение метафорической интерпретации Мф. 3. 9 экзегеты ссылаются на ветхозаветные контексты, где камень предстает как символ жестокосердия: блж. Иероним — на Книгу пророка Иезекииля: «Возьму от вас сердце каменное и дам сердце плотяное» (Иез 36. 26); Феодор Мопсуестийский — на Книгу Иова: «Сердце дракона ожесточилось как камень» (Иов 41. 16)<sup>22</sup>. Афраат Персидский делает обратный ход, привлекая данный новозаветный контекст к истолкованию Ветхого Завета, а именно повествования Книги Бытие о камне, который елеем помазал Иаков (Быт 28. 18). Афраат находит здесь дополнительное подтверждение того, что слова Иоанна Предтечи обозначают призвание язычников: «Также и это образно предвосхитил отец наш Иаков, ибо камни примут помазание. Ведь народы, о которых сказал Иоанн: *Из камней сих Бог может воздвигнуть детей Аврааму*, — уверовав в Помазанника, получили миропомазание. Таким образом, молитва Иакова предызобразила тайну [будущего] призвания народов»<sup>23</sup>.

Привлечение ветхозаветных контекстов для понимания Мф 3. 9 носит, на наш взгляд, принципиальный характер, поскольку основанием для образа, который использует в своей проповеди Иоанн Предтеча, является целый «пучок» ветхозаветных «каменных» мотивов. Помимо перечисленных следует указать еще два более специфических. Прежде всего, это мотив символической связи

<sup>19</sup> *Theophylactus Bulgarorum*. Op. cit. Col. 176.

<sup>20</sup> *Hieronymus Stridonensis*. Op. cit. Col. 213.

<sup>21</sup> Правда, следует заметить, что в греческом и латинском в этих двух контекстах употребляются разные лексемы: в Мф 3. 9 это λίθος/*lapis*, а в Мф. 27. 51 — πέτρα/*petra*.

<sup>22</sup> Библейские комментарии отцов Церкви... Т. Iа: Евангелие от Матфея 1–13. С. 56.

<sup>23</sup> *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* / J. Parisot, ed. Parisiis, 1894. Col. 145. (Patrologia Syriaca; 1/1); рус. пер.: *Афраат, персидский мудрец*. Тахвиты «О посте» и «О молитве» / Прот. Л. Грилихес, Г. Кессель, пер. // Богословский вестник. 2004. № 4. С. 53.

между камнем и еврейским народом как народом богоизбранным<sup>24</sup>, безусловно понятный аудитории Иоанна (в версии Матфея это были «фарисеи и саддукеи», а не просто «народ», как у Луки). Своими словами Иоанн фактически разрывает эту связь, которая израильтянам представлялась незыблемой, указывая, что Бог может сотворить новый избранный народ **вместо** прежнего, отняв у последнего статус избранности. Утверждение Иоанна, звучащее как категорическая декларация, наносит удар по уверенности евреев в своей неотъемлемой исключительности по праву рождения. Дополнительной опорой для этой интерпретации служит мотив замены негодных камней в здании новыми ради его спасения (Лев 14. 39–45). В результате сплетения этих мотивов в речи Иоанна возникает очень яркий, емкий, многоаспектный и запоминающийся образ, который не мог не остаться в памяти слушателей. Причем подчеркнем еще раз, образ новозаветный, но укорененный в метафорике Ветхого Завета, углубляющий и в чем-то переосмысляющий соответствующие ветхозаветные контексты, которые легли в его основание.

**2. Камень — искушение.** Второй раз мотив камня встречается в рассказе о тройном искушении Иисуса в пустыне. Два раза из трех тема искушения связана с упоминанием камня. В обоих случаях имеются и прямые, и косвенные параллели в Ветхом Завете, ибо и дьявол, и Иисус цитируют Писание. Собственно, все три искушения образуют собой нечто вроде герменевтического диспута по поводу правильного понимания Писания, причем тему камня поднимает именно дьявол, как бы желая, чтобы Иисус соблазнился этим камнем. Лишь в третьем искушении (по счету Матфея), не сумев заставить Иисуса «споткнуться о камень», дьявол отбрасывает маску истолкователя Писания и прямо требует, чтобы Иисус поклонился ему. Однако Иисус и в этот раз парирует предложение ссылкой на Писание (причем вновь на ту же проповедь Моисея из Второзакония). При таком взгляде на сюжет порядок искушений представляется более логичным и оправданным у Матфея, а не у Луки, где второе и третье искушения переставлены местами. Именно при таком порядке мотив камня в рассказе оказывается не набором отдельных вариаций, а единым фундаментом всего диспута.

В первом искушении дьявол обращается ко Христу со словами, с которыми нет прямой параллели в Ветхом Завете: *«Если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни (λίθοι) сии сделались хлебами»* (Мф. 4. 3). Христос же цитирует в ответе слова из проповеди Моисея: *«Не одним хлебом живет человек, но всяким [словом], исходящим из уст Господа»*. Эти слова входят в более обширный фрагмент (Втор. 8. 2–4), посвященный событиям исхода евреев из Египта, — в них, таким образом, и следует искать объяснение выбора образа камня для формулировки искушения. Соответствующий отрывок мы находим в Псалтири, где присутствует не просто поэтический пересказ, а своего рода осмысление истории еврейского народа: Бог *«рассек камень в пустыне и напоил их, как из великой бездны; из скалы (sela') извел потоки, и воды потекли, как реки. Но они продолжали грешить»*

<sup>24</sup> Напомним в этой связи слова о «камне Израиля», пастырем которого Иаков определяет Иосифа (Быт. 49. 24), и образ двенадцати камней, символизирующих колена Израилевы (см.: Исх. 24. 4; 28. 21; 39. 14; Нав. 4. 4, 8–9, 20; 3 Цар. 18. 31). Подробнее см.: Frolov. The Notion of Stone...

*пред Ним и раздражать Всевышнего в пустыне: искушали Бога в сердце своем, требуя пищи по душе своей, и говорили против Бога и сказали: «может ли Бог приготовить трапезу в пустыне?» Вот, Он ударил в камень, и потекли воды, и полились ручьи. «Может ли Он дать и хлеб, может ли готовить мясо народу Своему?» Господь услышал и воспламенился гневом... за то, что не веровали в Бога и не уповали на спасение Его» (Пс. 77. 12–22).* Помимо большого числа лексических совпадений (пустыня, искушение, камень/скала, хлеб) между двумя контекстами можно обнаружить и сходство логической конструкции: увидев чудо изведения вод из скалы, израильтяне захотели увидеть чудо «изведения» хлеба и мяса, и это вызвало гнев Бога; дьявол просит Иисуса сотворить похожее чудо — превратить камень в хлеб — с близкой мотивировкой («если Ты Сын Божий»), но получает отпор<sup>25</sup>. Таким образом, учитывая контекст, заданный через образ камня, мы лучше понимаем самую суть искушения: оно не только ставит вопрос об истинном источнике жизни для человека, но и показывает неприемлемость испытывать Божественное достоинство.

При втором искушении уже оба собеседника прямо ссылаются на Писание. Дьявол цитирует Пс 90. 11–12: «Если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о **камень** (λίθον) ногою Твоею», — а Иисус парирует словами из той же самой проповеди Моисея, которую цитировал в предыдущем случае: «Не искушай(те) Господа, Бога твоего (вашего)» (Втор 6. 16). Этот стих имеет продолжение: «как вы искушали Его в Массе» — и, соответственно, отсылку к некоему прецеденту. Что же это за прецедент? Упоминаемое событие изложено в Исх 17. 1–7, где евреи вновь искушали Бога, требуя от Моисея воды в пустыне. Хотя Господь в этот раз удовлетворил желание народа, ответив Моисею: «ты ударишь в скалу (sor), и пойдет из нее вода, и будет пить народ», — свое название это место получило не в память о происшедшем чуде, а «по причине укорения сынов Израилевых и потому, что они искушали Господа». В результате образуется своего рода «кружево» из библейских цитат. Оно связывает воедино образы, которые ассоциируются и с первым, и со вторым искушением. Камень, производящий жизнь (воду, хлеб), оказывается для Израиля камнем искушения, «камнем преткновения и скалою соблазна» (ср. Ис 8. 14). Иисус же этого соблазна легко избегает, правильным образом отвечая на все загадки искусителя. При этом все упомянутые контексты (как ветхо-, так и новозаветные), по сути, варьируют один общий мотив «камень — искушение». Этот мотив получит дальнейшее развитие в Мф 21. 42: сам Иисус, искушаемый сатаной, и есть этот «камень преткновения и камень соблазна», что прямо будет сформулировано в 1 Пет 2. 8.

В контексте рассказа об искушениях, как нам кажется, следует рассматривать и первое упоминание камня в притчах Иисуса, а именно в Мф 7. 9: «Есть ли между вами такой человек, который, когда сын его попросит у него хлеба, подал бы ему **камень** (λίθον)?». Камень и хлеб снова упомянуты вместе, только в обратном

<sup>25</sup> Заметим, что этой же логической связью — оживотворение (в ответе Христа хлеб рассматривается как источник жизни, хотя и не единственный) мертвого камня как доказательство Божественного достоинства — это искушение Христа оказывается связанным с предшествующим «каменным» контекстом из проповеди Иоанна Предтечи.



соотношении: если в первом искушении хлеб должен заменить камень, то здесь ставится вопрос о замене камнем хлеба. Однако в отличие от евреев в пустыне сын в этой притче не *искушает* Бога, а *просит* Его, то есть ставит себя в правильное положение перед Ним. Таким образом, эта часть притчи может быть воспринята как перевернутый, положительный вариант первого искушения с учетом его ветхозаветного контекста.

Сам образ камня в этой притче толкователи практически не объясняют. Только блж. Августин, рассматривая параллельное место в Евангелии от Луки<sup>26</sup>, касается символики камня: ссылаясь на 1 Кор 13. 13, он считает, что хлеб символизирует любовь, поскольку превосходит прочие виды еды своей ценностью, как и любовь — прочие добродетели, камень же противопоставлен хлебу, «поскольку жестокие сердца отталкивают любовь»<sup>27</sup>. Очевидно, он опирается на тот же образ каменного сердца, или сердца, ставшего камнем, который толкователи использовали в объяснении смысла Мф 3. 9 и который входит в символику как Ветхого (1 Цар 20. 37; Иов 41. 16; Иез 11. 19; Зах 7. 12), так и Нового Заветов (Мк 6. 52; Ин 12. 40).

Однако и на этом тема «камень — искушение» у Матфея не завершается, снова возникая, хотя и не очевидным образом, при упоминании «рассевишихся камней» (точнее — расколовшихся скал) в момент смерти Иисуса: «*И вот, завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась; и камни (λέτρες) расселись*» (Мф 27. 51)<sup>28</sup>. Предшествующее описание распятия у Матфея, благодаря добавлению к призыву сойти со креста слов «если Ты Сын Божий» (Мф 27. 40; ср. также Мф 27. 43), оказывается противопоставленным сюжету об искушении Христа дьяволом в пустыне<sup>29</sup>. Тогда дьявол с дословно той же мотивировкой просил Христа сотворить чудо с камнями, превратив их в хлебы (Мф 4. 3) или избежав падения о них (Мф 4. 6). Теперь Христос подвергается аналогичному искушению — преждевременно доказать Свою Божественную природу — уже из людских уст. Ответом на искушение после крестной смерти становится чудесное рассечение скал, что подтверждают слова сотника «Воистину Он был

<sup>26</sup> У Луки не две, как у Матфея, а три противопоставленных пары: камень вместо хлеба, змея вместо рыбы, скорпион вместо яйца (Лк 11. 11–12), что дает Августину возможность толковать рыбу, змею и хлеб как веру, надежду и любовь соответственно.

<sup>27</sup> *Augustinus Hipponensis. Epistola CXXX // Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / J. P. Migne, ed. P., 1845. T. 33. Col. 500.*

<sup>28</sup> В греческом тексте в качестве сказуемого к слову *λέτρες* (камни/скалы) выступает тот же глагол *σχιζομαι* (разрываться, раскалываться), что и к слову *καταπέτασμα* (завеса). Это не только усиливает динамичность и драматизм повествования, но и подчеркивает рядоположенность двух событий и их переломный для человеческой истории характер. Неслучайно Ориген предлагает их практически одинаковое аллегорическое толкование: «При страдании Господа Спасителя завеса, которая была снаружи, раздралась надвое, сверху донизу, чтобы сверху (то есть от начала мира) и донизу (то есть до его конца) после разрыва завесы открылись для всех тайны, которые до прихода Христа были разумно скрыты» (*Origenes Werke / E. Klostermann, Hrsg. Leipzig, 1933. Bd. 11. S. 285. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte; 38)*); скалы же, понимаемые как писания пророков, «открылись и раскололись, чтобы мы могли увидеть духовные таинства, сокрытые глубоко в них» (*Ibid. S. 287*).

<sup>29</sup> См.: *Jonge M., de. Mt 27,51 in Early Christian Exegesis // Harvard Theological Review. 1986. Vol. 79. N 1–3. P. 70* (со ссылками на более ранние исследования).

Сын Божий» (Мф 27. 54). Обратим внимание, что у Марка (Мк 15. 37–38) и Луки (Лк 23. 44–46) разрушение скал не упоминается (только разодравшаяся завеса), а у Иоанна рассказ полностью отличается; искусительные же слова в форме условного предложения имеются помимо Матфея лишь у Луки, в изложении которого они не задают прямой отсылки к искушению в пустыне: «если Он/Ты Христос» (Лк 23. 35, 39), «если Ты Царь Иудейский» (Лк 23. 37). Таким образом, выявленная нами связь прослеживается только в Евангелии от Матфея<sup>30</sup>.

3. **Камень — основание.** Впервые этот мотив появляется в притче о доме из Нагорной проповеди: «Итак всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на **камне** (πέτραν); и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал, потому что основан был на **камне** (πέτραν)» (Мф 7. 24–25). Образ камня как надежного основания и строительного материала для жертвенника, памятника, дома, храма очень частотен в Ветхом Завете и имеет много вариаций. Твердое основание чаще выражается лексически словом «скала» (*sela'* или *šor*), чем словом «камень» (*eben*)<sup>31</sup>. Ближе всего к данному контексту подходят стихи: «И увидел он Кенеев, и произнес притчу свою, и сказал: крепко жилище твое, и на **скале** (*sela'*) положено гнездо твое» (Чис 24. 21); «горные мыши — народ слабый, но ставят дома свои на **скале** (*sela'*)» (Притч 30. 26); «Твердо уповал я на Господа, и Он приклонился ко мне... извлек меня из страшного рва... и поставил на **камне** (*eben*) ноги мои» (Пс 39. 2–3)<sup>32</sup>. Обращает на себя внимание образный, метафорический, притчевый характер упоминания камня в этих контекстах, созвучный притче, которую мы разбираем.

Образ камня в данном контексте привлек особое внимание комментаторов. Они предлагают два истолкования дома, основанного на камне. Первое — это душа праведника, стоящая на заповедях Христовых, «ибо поистине Его заповеди тверже камня и ставят [праведника] выше всех волн человеческих»<sup>33</sup>. Второе — это Церковь, основанием которой является сам Христос. По словам Оригена, «реки, протекающие из земли Египта и Ассирии, то есть предавшиеся мудрости века сего, причиняют вред только тем чадам Авраама, которые подобны песку»: их дом «падает, ибо не имел Христа своим основанием и опорой. Если же Господь говорит о воистину разумном муже, построившем дом свой на камне, то это сам Господь, построивший Церковь на камне, то есть на собственной твердости и силе, ибо и *врата ада не одолеют ее*»<sup>34</sup>. Как мы видим, Ориген привлекает к толкова-

<sup>30</sup> Напомним также, что контекст Мф 27. 51 Феофилакт и, вероятно, блж. Иероним связывали и с Мф. 3. 9 (см. выше).

<sup>31</sup> Не случайно и по-гречески в этом контексте употреблено не слово λίθος, встречавшееся до сих пор, а слово πέτρα.

<sup>32</sup> Можно назвать и другие контексты, варьирующие образ скалы как твердого основания: Суд 6. 26; 2 Цар 22. 3; 23. 3; Пс 17. 3; Ис 17. 10; 22. 16; 33. 16; 42. 11; Авв 1. 12, а также падение Вавилонской башни, у строителей которой, как отмечается, были «кирпичи вместо камней».

<sup>33</sup> *Ioannes Chrysostomus. Homiliae in Mattheum // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / J. P. Migne, ed. Parisiis, 1862. T. 57. Col. 323–324.*

<sup>34</sup> *Origenes Werke / E. Klostermann, Hrsg. Leipzig, 1941. Bd. 12. S. 76. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte; 41).*

нию другие «каменные» контексты — Мф 3. 9 («чада Авраама») и Мф 16. 18, где образ камня будет уже непосредственно связан с основанием Церкви.

Совсем иное значение имеет образ камня/скалы в притче о сеятеле: «*иное [семя] упало на места каменистые (πετρῶδη), где немного было земли, и скоро взошло, потому что земля была неглубока. Когда же взошло солнце, увяло, и, как не имело корня, засохло*» (Мф 13. 5–6)<sup>35</sup>. Если для дома и церкви камень — надежное и прочное основание, то для ростка — плохая почва, которая не дает укорениться. То, что эта двойственность заложена в самой природе камня, показывает автор анонимного «Незавершенного толкования на Евангелие от Матфея»<sup>36</sup>: «Камень (*petra*) имеет в себе два природных свойства: прочность и жесткость. Поэтому и людей называют “каменем” или за твердость веры, или за жесткость сердца. Потому и пророк говорит: *И возьму у них<sup>37</sup> сердце каменное*»<sup>38</sup>. Эта объективная дуальность образа активно реализуется в Библии: и в Ветхом, и в Новом Завете он может менять знак в зависимости от контекста.

Есть и другое отличие от предыдущей притчи. В то время как выше образ камня по-разному понимался экзегетами, в данном случае множественность толкований исключена, поскольку притча о сеятеле относится к числу тех, которые толкует сам Христос. По Его объяснению, каменистое место следует понимать как сердце человека (Мф 13. 19). Естественным образом эту линию продолжают и христианские комментаторы, задачей которых становится уже не истолковать образ, а акцентировать его символическое значение. Так, свт. Иоанн Златоуст пишет: «Но какой же смысл, спросят, сеять по терниям, на камнях, при дороге? Применительно к семенам и почве — никакого, а применительно к душам и учению это было очень даже похвально. Земледельцу справедливо поставили бы в вину, если бы он так поступил, ибо камень не может стать почвой... Но с разумными существами не так. Ибо камень может измениться и стать плодородной почвой... Если бы то было невозможно, Он бы не сеял...»<sup>39</sup>

Третьим и наиболее важным для христианской традиции контекстом, реализующим мотив «камень — основание», является предсказание Иисуса о Петре и Церкви: «*ты — Петр (Πέτρος), и на сем камне (πέτρῳ) Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее*» (Мф 16. 18)<sup>40</sup>. Из всех «каменных» стихов он

<sup>35</sup> Притча эта есть также у Марка (Мк 4. 5–6, 16–17) и у Луки, где она имеет существенное различие: «*упало на камень (πέτραν)*» (Лк 8. 6, 13). Ориген в этой связи замечает, что Матфей и Марк весьма изящно говорят, что слово было посеяно «на местах каменистых», а не «на камне» (Ibid. S. 130).

<sup>36</sup> По мнению исследователей, трактат был написан на латинском языке во второй половине V в. в Илирике или на Балканах; его автор был хорошо знаком с греческой традицией, но использовал и латинские источники, в частности переводы Оригена (см.: *Войку С. Иоанн Златоуст: Сочинения. Приписываемые* // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 24. С. 204; подробнее см.: *Mali F. Das “Opus imperfectum in Matthaem” und sein Verhältnis zu den Matthauskomentaren von Origenes und Hieronymus. Innsbruck; Wien, 1991*).

<sup>37</sup> В синодальном переводе: «...из плоти вашей...» (Иез. 36. 26).

<sup>38</sup> *Opus imperfectum in Matthaem* // *Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca* / J. P. Migne, ed. Parisiis, 1859. Т. 56. Col. 793.

<sup>39</sup> *Ioannes Chrysostomus. Homiliae in Mattheum* // Ibid. Т. 57. Col. 468.

<sup>40</sup> Параллелей к этому фрагменту нет ни у Марка, ни у Луки. У Иоанна эпизод с наречением имени апостола Петра (Ин 1. 42) не связывается с идеей основания Церкви.

удостоился, пожалуй, наибольшего внимания как в святоотеческой экзегезе, так и в современной богословской науке, поскольку в нем говорится об основании, на котором стоит Церковь. При всем различии индивидуальных интерпретаций можно сказать, что усилиями экзегетов многих поколений сложилась традиция понимания данного контекста, где переплетены (порой неразрывно), а иногда разведены три основных линии понимания образа камня: Христос — вера в Него (заключенная в исповедании Петра) — апостол Петр (редко один, чаще со всей линией преемственности, которая начинается с него)<sup>41</sup>. Мы остановимся лишь на тех аспектах, которые актуальны для общей перспективы развития поэтики камня в Евангелии от Матфея.

В глубине образа, использованного в Мф 16. 18, проглядывает частотный для Ветхого Завета мотив камня как правильного, надежного основания и материала для возведения храма. Бросаются в глаза параллели с сюжетом из Быт 28, где камень появляется в связи с Иаковом<sup>42</sup>. Там — обетование, что он будет родоначальником великого народа, здесь — предсказание, что Петр станет основанием (или, как живой камень, основателем) Церкви как нового сообщества избранных, идущего на смену избранному народу. С изменением судьбы и роли главного персонажа происходит смена его имени: Иакова — на Израиля, Симона — на Петра. Символически камень оказывается началом народа Израиля и началом христианской Церкви. Случайным это быть не может. И наш взгляд обращается к самому первому «каменному» контексту — из проповеди Иоанна Предтечи. Сказанное там реализуется здесь: вместо одного камня ставится другой, вместо народа — Церковь. Так, образ камня как надежного основания, пришедший из Ветхого Завета, сначала был дан в виде притчи, иносказательно (Мф 7. 24–25), а потом прямо выразил идею смены религиозных ориентиров, с которой, собственно, он и появился в евангельском тексте (Мф 3. 9).

В связи с обсуждением смены имени апостола Тертуллиан пишет: «Он меняет имя с Симона на Петра, как раньше Создатель поменял имена Аврама, Сары и Осии, которого назвал Иисусом...»<sup>43</sup>. Показательно, что Тертуллиан не упоминает в этом ряду Иакова. В первую очередь, это связано с тем, что он явно исходит из еврейского звучания имени, поскольку поясняет, что к каждому имени был добавлен слог. Но можно дать и иное объяснение. В другом месте Тертуллиан, обращаясь к фигуре Иисуса Навина, косвенно намекает на самый первый «каменный» контекст Евангелия — о смене избранного народа и новых «чадах Авраама» (Мф 3. 9): «Ведь Иисус Христос должен был привести другой народ (который со-

<sup>41</sup> Встречается их обозначение соответственно как «августиновское», «восточное» и «римское» толкования (см.: *Luz U. Das Evangelium nach Matthäus. Düsseldorf etc.*, 2002. Т1. 2. S. 476–479. (Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testamenten). Обширную библиографию вопроса см. там же, а также: Bibliography for an Exegetical and Patristic Examination of Matthew 16:18 // URL: <https://bible.org/seriespage/bibliography-exegetical-and-patristic-examination-matthew-1618> (дата обращения: 15. 10. 2016); подборку толкований в англ. переводе см.: The Patristic Exegesis of the Rock of Matthew 16:18 / W. Webster, comp. // URL: <http://www.christiantruth.com/articles/fathersmt16.html> (дата обращения: 15. 10. 2016)).

<sup>42</sup> См. подробнее: *Фролов. Образ камня в Пятикнижии...* С. 26–32.

<sup>43</sup> *Tertullianus. Adversus Marcionem // Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / J. P. Migne, ed. Parisiis, 1844. Т. 2. Col. 387.*

стоит из нас, народов, скитавшихся до того в пустыне мира) в землю обетованную, где течет молоко и мед (то есть в обладание жизнью вечной, слаще которой ничего нет). Это должно было произойти не через Моисея (то есть не через соблюдение закона), а через Иисуса Навина (то есть через благодать нового закона), после того как мы были обрезаны “каменным ножом” (то есть через заповеди Христа, в предсказаниях о котором Он разными способами и разными образами именуется камнем)<sup>44</sup>. Данный пассаж объясняет, почему ряд ветхозаветных персонажей, поменявших свое имя, имеет у Тертуллиана именно такой состав: для его рассуждений актуальны Авраам и Сарра (ср. Мф 3. 9) и Иисус Навин<sup>45</sup>.

4. **Камень — Христос.** Это ключевое для Нового Завета прочтение образа камня, которое уже появлялось в комментариях в связи с предшествующими «каменными» контекстами, особенно Мф 16. 18<sup>46</sup>, находит и непосредственное выражение в евангельском тексте: *«Иисус говорит им: неужели вы никогда не читали в Писании: камень (λίθον), который отвергли строители, тот самый сделался главою угла? Это от Господа, и есть дивно в очах наших? Потому сказываю вам, что отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его; и тот, кто упадет на этот камень (λίθον), разобьется, а на кого он упадет, того раздавит»* (Мф 21. 42–44). Эти стихи примыкают к притче о злых виноградарях, поясняя ее смысл и продолжая ее уже в виде прямого обличения<sup>47</sup>. Здесь индизонказательно через образ камня назван сам Христос, и предсказано Его грядущее торжество и несокрушимость Его учения и Его Церкви. Снова в этом контексте появляется мотив, начатый проповедью Иоанна: Царство Божие отнимется у одних и будет отдано другим (именно эту мысль выражает стих Мф 21. 43, на первый взгляд, произвольно разбивающий «каменные» стихи Мф 21. 42 и Мф 21. 44<sup>48</sup>). Приведем анонимный комментарий, который мы уже цитировали выше: «Камнем Христос назван по двум причинам. Во-первых, для верующих в

<sup>44</sup> *Tertullianus. Adversus Iudaeos // Ibid. Col. 622.*

<sup>45</sup> В рассуждениях о смене имен и «каменных ножах» Тертуллиан, очевидно, опирался на св. Иустина Мученика (см.: *Iustinus Philosophus et Martyr. Dialogus cum Trifone // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / J. P. Migne, ed. P., 1857. Т. 6. 736–737).*

<sup>46</sup> Именно в связи с Мф. 16. 18 уже такой ранний автор, как Аффраат, дает подборку ветхозаветных цитат, доказывающих, что Христос есть камень (*Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes / J. Parisot, ed. P., 1894. Col. 16–21. (Patrologia Syriaca; 1/1); рус. пер.: Аффраат, персидский мудрец. Тахвиты о любви и вере / Свящ. Л. Грилихес, Г. Кессель, пер. // Богословский вестник. 2003. № 3. С. 42–44).* Этот ряд включает в себя Пс 117. 22, Ис 28. 16, Дан 2. 34–35 и пророчество Захарии о краеугольном камне (Зах 3. 9; 4. 7; 10. 4).

<sup>47</sup> Слова *«тот, кто упадет на этот камень, разобьется, а на кого он упадет, того раздавит»* вплетены в образную символику притчи, образуя переключку с упомянутым в ней побиением камнями (Мф 21. 35): нечестивцы и грешники совершают преступление и побивают камнями посланных к ним, но гнев Божий упадет на них как камень. Таким образом, «каменная» тема в притче обретает закругленность и завершенность. Возможно, ради этого побиеение камнями и упомянуто (но не во всех версиях) в рассказе о злых виноградарях, чтобы предварить этот финальный удар.

<sup>48</sup> Стих Мф 21. 42 отсутствует в древнейших рукописях Евангелия от Матфея. Большинство исследователей считают его интерполяцией стиха Лк 20. 18, к тому же «вставшего» не на свое место, то есть не после Мф 21. 42, логическим продолжением которого он является, а стихом ниже (*Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. L.; N. Y., 1971. P. 58).*

Него Он — прочное основание, и стоящие на нем не падут жертвой обманных козней и не сдвинутся под натиском гонений. Во-вторых, потому что о Христа совершенно разбиваются Его противники. Как всякая вещь, ударяясь о камень, разбивается, не нанося ущерба камню, так и всякий, кто выступает против христианства, сам разбивается, христианству же не вредит. Вот в этом смысле Христос и есть великий камень»<sup>49</sup>.

Отдельного рассмотрения заслуживает стих Мф 21. 44. Во-первых, если камень, исходя из Мф 21. 42, комментаторы единодушно толкуют как указание Христа на самого себя, то объект, сокрушаемый камнем, они трактуют по-разному. Во-вторых, ряд экзегетов видит в данном стихе противопоставление двух ситуаций с разным исходом, и другое различие в комментариях лежит в области понимания этого противопоставления.

Поскольку слова из Мф 21. 44, как и предшествующая им притча о злых виноградарях, обращены к первосвященникам и книжникам, наиболее историческим можно признать толкование, относящее этот стих к иудеям. Именно такой комментарий предлагает свт. Иоанн Златоуст, при этом первую половину стиха он понимает как указание на духовную гибель иудеев из-за отвержения ими Христа, а вторую относит к ставшей следствием этого их исторической судьбе — «пленению, бедствиям и совершенной гибели»<sup>50</sup>. Феофилакт Болгарский, следуя той же линии толкования, пишет: «Спотыкающиеся о камень, то есть соблазняющиеся о Христе, будут сокрушены и при Втором пришествии, хотя и теперь уже раздавлены, то есть рассеяны всюду по земле, как видим это на несчастных иудеях. Это и значит “раздавит”, то есть рассеет их»<sup>51</sup>. Очевидно, в своем толковании Феофилакт исходит из основного значения глагола *λίμναιω* («раздавить» в синодальном переводе) в классическом греческом языке — «веять (зерно), провеивать»; значение «раздавливает, сокрушает», согласно словарю, — новозаветное, причем оно возникает именно в анализируемом нами контексте (другие употребления в Новом Завете отсутствуют)<sup>52</sup>.

Прп. Ефрем Сирий в комментарии на Диатессарон начинает свое толкование в том же русле: «Чтобы показать, что Он Сам есть этот камень, Он говорит: “Всякий, кто упадет на тот камень, разобьется, а на кого он упадет, того раздавит”. Старейшины народа объединились против Него и хотели Его погубить, потому что Его учение им не нравилось». Однако затем ход экзегезы меняется: «И Он говорит: “на кого он упадет, того раздавит”, потому что Он упразднил идолопоклонство и другие подобные вещи: “Камень, разбивший истукана, сделался великою горою и наполнил всю землю” (Дан 2. 35)»<sup>53</sup>. Таким образом, несмотря на сбивчивый характер этого комментария, можно предположить, что первую часть

<sup>49</sup> *Opus imperfectum in Matthaеum*. Col. 858.

<sup>50</sup> *Ioannes Chrysostomus*. *Nomiliae in Mattheum* // *Ibid.* T. 58. Col. 642.

<sup>51</sup> *Theophylactus Bulgarorum*. *Op. cit.* Col. 381.

<sup>52</sup> По этой причине перевод «раздавит», исключая такую образность, следует признать неудачным, а более соответствующими контексту — «сотрет» (ср. церковнославянское «сотрыет», «conteret» в Вульгате и «grind to powder» в Библии короля Иакова) или «обратит в прах» (переводы еп. Кассиана (Безобразова) и С. С. Аверинцева).

<sup>53</sup> *Éphrem de Nisibe*. *Commentaire de l'Évangile concordant, ou Diatessaron* / L. Leloir, introd., trad., not. Paris, 1966. P. 294. (*Sources chrétiennes*; 121).

стиха прп. Ефрем относил к иудеям, а вторую — к язычникам, точнее, к язычеству как таковому<sup>54</sup>. В пользу этого предположения говорит тот факт, что именно такое толкование стоит на первом месте у восточносирийского (несторианского) комментатора IX века Ишодада Мервского, который во многом опирался на прп. Ефрема: «Старейшины народа упадут на этот адамантовый камень, а идолы и истуканы будут раздавлены им»<sup>55</sup>. Однако затем Ишодад предлагает второй вариант толкования: «Другие говорят, что те, кто упали на него и разбились, — это распинатели и языческие цари, которые преследовали Его, и Он сокрушил их, сам оставшись непоколебимым..., а те, которые падают на Него, — это все развращающие ереси, на которых Он упал и рассеял их по ветру, как веяльницей и веялкой»<sup>56</sup>. Как мы видим, Ишодад (точнее, не названный им источник) вводит новую линию комментария: язычников связывает с первой половиной стиха, а толкуя вторую и упоминая при этом ереси, переносит толкование во внутрицерковную плоскость и тем самым делает стих актуальным не только для времени земной жизни Христа и становления христианства, но и для всей последующей истории Церкви.

Более кардинальный шаг по сравнению с упомянутыми толкователями делает блж. Иероним, который первым из известных нам комментаторов переводит Мф 21. 44 с исторического на духовный уровень<sup>57</sup>. В его интерпретации весь стих относится к согрешающим христианам, а противопоставление двух ситуаций отражает разную степень духовного падения: «Иное дело оскорбить Христа злыми делами, а иное дело отвергнуть Его. Тот, кто согрешает и, однако, верует

<sup>54</sup> Характерно, что для подтверждения этой мысли он ссылается на знаменитое истолкование пророком Даниилом сна Навуходоносора о камне, сокрушающем истукана. Свт. Иоанн Златоуст также устанавливает связь между этими двумя контекстами: Христос «часто называется камнем по твердости: *“А на кого он упадет, того содрет (развеет)”*, — говорит, — *как прах на летних гумнах*», — указывая на непостоянство. *“И ветер унес их, и следа не осталось от них”* — ибо так царства разрушаются, как будто они не существовали. *“А камень, разбивший истукана, сделался великою горою и наполнил всю землю”* — апостольская проповедь наполнила всю вселенную. Итак, этот камень иногда называется горою, иногда краеугольным, а иногда основанием, чтобы ты знал, что он наполняет все: горою — потому, что он все содержит; краеугольным — потому, что на нем все стоит» (*Ioannes Chrysostomus. Interpretatio in Daniele prophetam // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / J. P. Migne, ed. Parisiis, 1859. T. 56. Col. 207*). Таким образом, свт. Иоанн Златоуст, вероятно, тоже видел возможность отнести вторую половину стиха Мф 21. 44 к победе христианства над язычеством. Отметим также, что и свт. Иоанн Златоуст понимает глагол *λίξιόν* в Мф 21. 44 в его основном значении, поскольку соединяет его со словами из Дан 2. 35, где падение камня на истукана сопровождается развеиванием остатков последнего по ветру.

<sup>55</sup> *The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 A. D.) / M. D. Gibson, ed., transl. Cambridge, 1911. Vol. 1: The Gospels: Translation. P. 85; Vol. 2: Matthew and Mark in Syriac. P. 144.*

<sup>56</sup> *Ibid.* Можно отметить, что Ишодад, как и Феофилакт, актуализирует здесь значение «рассеивать», которое имеет глагол, соответствующий *λίξιόν* в Пешитте (корень *dry*), усиливая его через двойное сравнение («как веяльницей и веялкой»).

<sup>57</sup> Это согласуется с общей характеристикой экзегезы блж. Иеронима: даже те сочинения, где он стремился следовать буквальному смыслу, — а к ним относится комментарий к Евангелию от Матфея, — «ясно свидетельствуют о предпочтении, которое он отдавал духовному смыслу» (*Фокин А. Р. Иероним Стридонский // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 21. С. 362*).

в Него, правда, падает на камень и сокрушается, но не бывает в конец стерт, ибо через покаяние он соблюдается во спасение. Но тот, на кого... обрушится самый камень, то есть кто совершенно отречется от Христа, будет стерт так, что не останется и черепка, которым можно было бы собрать хоть чуточку воды»<sup>58</sup>.

Наконец, наиболее развернутой комментарий на Мф 21. 44 мы находим в анонимном «Незавершенном толковании на Евангелие от Матфея»<sup>59</sup>. Его автор начинает в том же ключе, что и блж. Иероним: «Одно дело — быть разбитым, а другое — быть стертым (*comminui*). Когда что-то разбивается, то от того, что разбилось, остаются части. А то, что стерто, обращается как бы в мелкую пыль и от него ничего не остается. Ведь тот, кто падает на камень, не камень его разбивает, а он сам разбивается о камень. Поэтому то, что падает на камень, разбивается не сообразно прочности камня, но сообразно силе своего падения». Очевидно, что противопоставление для анонимного комментатора, как и для блж. Иеронима, в первую очередь, заключается в силе падения. Однако далее автор прибегает к приему, который можно назвать «расширительным» комментарием, то есть привлекает для анализа те признаки толкуемого образа, которые никак не акцентированы в источнике<sup>60</sup>: «То, что падает, падает сильно по двум причинам: или из-за своего веса, или из-за своей высоты. Ведь то, что тяжеловесно, даже если и с низкого места упадет, сильно упадет; и то, что упадет с высокого места, из-за высоты расстояния, даже если будет легким, тяжело упадет. А когда камень падает на что-то, то неважно, тяжелое или легкое то, что находится внизу, ни откуда он падает — с высокого, или с низкого места». После этого экскурса в законы физики комментатор возвращается к своей непосредственной задаче и объясняет первую половину стиха: «Кто же те, кто падают на камень? Христиане, которые, веруя во Христа, стоят на Нем как на собственном основании. Если кто-то из них согрешит, то не Христос его разбивает, а он сам себя разбивает, ударяясь о Христа», — и далее развивает свое толкование исходя из заданного им «расширительного» комментария: «Человек-христианин бывает сильно поражен грехом по двум причинам: либо из-за величины греха, либо из-за высоты собственного положения, как, например, если это клирик или хранящая вдовство, или монах, или дева, то есть тот, кто посвятил себя Богу. А из-за величины греха — как, например, если кто совершит убийство, или прелюбодеяние, или какой-то другой тяжкий грех: таковой, даже если с низкого места падает, то есть если он мирянин, человек светский, сильно повреждается из-за тяжести греха. А с высокого места падают, например, клирик и другие духовные лица. Таковые, даже если тяжести греха не имеют, то есть если великого греха не совершили, но легкий, однако сильно повреждаются из-за высоты своего положения». Но этим «расширительный» комментарий не ограничивается — экзегет обращает внимание и на такой сопутствующий признак падения, как шум: «Как то, что падает с высоты, производит большой шум, так что все слышат, так и падение того, кто падает с высокой ступени, слышно повсюду».

<sup>58</sup> *Hieronymus Stridonensis*. Op. cit. Col. 158.

<sup>59</sup> *Opus imperfectum in Matthaëum*. Col. 858.

<sup>60</sup> Характерно, что с той же особенностью «Незавершенного толкования...», причем с аналогичным интересом к физическим свойствам камня, мы уже сталкивались при рассмотрении Мф 13. 5–6.



Переходя ко второй половине стиха, анонимный толкователь несколько отклоняется от линии блж. Иеронима: для него те, на кого падает камень, — это не отрeksiеся от веры, а «иудеи и язычники, которые не веруют во Христа. Следовательно, такие погибают не из-за своих деяний и не из-за своего положения, но настолько погибают, насколько может поразить Христос. Итак, если видишь человека неверующего, не говори: “Он хороший” или “Он дурной”, “Праведные дела творит” или “Неправедные”, — но все они одинаково вменяются ни во что. Потому и сказал пророк: *“Не так нечестивые, не так, но как пыль, которую сметает ветер с лица земли. Потому не воскреснут нечестивые на суд, ни грешники — в собрание праведных”* (Пс 1. 4–5)». Завершается анонимный комментарий своего рода каденцией. Автор повторяет свою исходную мысль о разнице в силе повреждения (с заменой абстрактного «то, что» на более конкретное — «сосуд»), выстраивая, таким образом, кольцевую композицию всего толкования: «Как сосуд, который слегка падает и повреждается, остается все тем же сосудом, хотя и не пригоден к употреблению, а тот, который разбился, уже и вида сосуда не имеет», — после чего проецирует Мф 21. 44 на Пс 1. 5 в эсхатологической перспективе (хотя такое прочтение псалма весьма спорно): «так и христианин-грешник, хотя и воскреснет, но среди святых помещен не будет, а неверующий и вовсе не воскреснет на суд. Да и как воскреснет тот, на кого упал такой камень?!» Последний же аккорд, вновь использующий «расширительный» комментарий, звучит мажорно — в нем комментатор, наконец, говорит о тех, для кого удар о камень не будет погибельным: «А тот, кто не с высокой ступени и не под тяжестью серьезного греха упал на Христа, иногда и не повреждается, а если и повреждается, то не сильно». Как мы видим, из всех «каменных» стихов Мф 21. 44 дает, пожалуй, самый широкий спектр толкований. Практически каждый комментатор добавляет к его пониманию один или даже несколько аспектов, начиная от буквально-исторического, относящего эти слова к слушателям Христа, вплоть до эсхатологического.

Завершая эту тему и отчасти переходя к следующей, отметим, что интерпретация образа камня как указания на Христа, заданная в Мф 21. 42 и получившая широкое распространение в христианской экзегетической традиции, могла становиться основанием для новых, порой неожиданных сопоставлений. Блж. Августин в одной из проповедей проводит параллель между Петром (вместе с другими апостолами) и Моисеем, считая первого ветхозаветным прототипом второго. В каком смысле? — Моисей испытывал сомнения, когда ударил посохом в скалу, чтобы потекла вода. Он «сомневался, когда дерево ударило о камень. Ученики сомневались, когда увидели Господа распятым. Их прообразом был Моисей. Он был прообразом Петра с его троекратным отречением. Почему Петр усомнился? Потому что дерево соприкоснулось с камнем»<sup>61</sup>. В этой, неизвестной нам по другим источникам типологической модели блж. Августин эксплицирует еще одну оппозицию, связанную с образом камня: «камень — дерево», которая в Новом Завете получает прочтение «Христос — крест».

<sup>61</sup> *Augustinus Hipponensis. Sermo CCCLII // Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / J. P. Migne, ed. P., 1865. T. 39. Col. 1554.*

5. **Камень — ключ к типологии.** Последний камень, упоминаемый в Евангелии от Матфея, — это камень, приваленный ко гробу Иисуса при Его погребении и чудесно отваленный ангелом по Его Воскресении. Этот камень упоминают все евангелисты, но именно в изложении Матфея мы можем проследить связи с ветхозаветными контекстами, которые дают основание для их типологического прочтения.

Два «каменных» контекста, относящихся к погребению Иисуса, в своей совокупности, наличествующей только у Матфея(!)<sup>62</sup>, образуют яркую типологическую параллель к сюжету пребывания пророка Даниила во львином рву<sup>63</sup>:

Мф 27. 59–60, 65–66	Дан 6. 16–17 (18 по Септуагинте)
<p><i>и, взяв тело, Иосиф... положил его в новом своем гробе, который высек он в скале; и, привалив большой камень к двери гроба, удалился...</i></p> <p><i>Пилат сказал им: имеете стражу; пойдите, охраняйте, как знаете. Они пошли и поставили у гроба стражу, и приложили к камню печать</i></p>	<p><i>Тогда царь повелел, и привели Даниила, и бросили в ров львиный... И принесен был камень и положен на отверстие рва,</i></p> <p><i>и царь запечатал его перстнем своим, и перстнем вельмож своих, чтобы ничто не переменилось в распоряжении о Данииле</i></p>

При описании же событий Воскресения образ большого, как подчеркивают Матфей и Марк, камня-крышки вызывает в памяти эпизод из Книги Бытие, когда Иаков при встрече с Рахилью чудесным образом отвалил с колодца камень, который пастухи могли поднять только все вместе:

Мф 27. 59–60, 28. 2	Быт 29. 2–10
<p><i>и, взяв тело, Иосиф обвил его чистою плащаницею и положил его в новом своем гробе, который высек он в скале; и, привалив большой камень к двери гроба, удалился.</i></p> <p><i>И вот, сделалось великое землетрясение, ибо Ангел Господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба и сидел на нем</i></p>	<p><i>И увидел [Иаков]: вот, на поле колодезь, и там три стада мелкого скота, лежавшие около него, потому что из того колодезя поили стада. Над устьем колодезя был большой камень. Когда собирались туда все стада, отваливали камень от устья колодезя и поили овец; потом опять клали камень на свое место... И сказал [Иаков]: ...напойте овец и пойдите, пасите. Они сказали: не можем, пока не соберутся все стада, и не отвалит камня от устья колодезя; тогда будем мы поить овец.</i></p> <p><i>Когда Иаков увидел Рахиль, дочь Лавана, брата матери своей, и овец Лавана, брата матери своей, то подошел Иаков, отвалил камень от устья колодезя и напоил овец Лавана, брата матери своей</i></p>

<sup>62</sup> У Марка отсутствует второй контекст, у Луки и Иоанна — оба (есть лишь указание на уже отваленный камень, который обнаруживают пришедшие ко гробу жены-мироносицы (Мк 16. 3–4; Лк 24. 2; Ин 20. 1)).

<sup>63</sup> Неслучайно этот сюжет с раннехристианской эпохи используется в иконографии как прообраз пребывания Христа во гробе.

С этого колодца начинается история народа Израиля. С отваленной ангелом крышки гроба Иисуса Христа начинается обетование спасения для всего человечества.

\* \* \*

Мы перебрали все «каменные» контексты, настало время подвести итоги. Как и предполагалось, основанием для символики образа камня в Евангелии от Матфея выступает ветхозаветный текст, причем это касается не только упоминаний камня в прямой речи Иисуса и Иоанна Предтечи, но и последних, повествовательных фрагментов, где связь с Ветхим Заветом получает однозначно типологическое прочтение. Комплексный анализ этих отрывков свидетельствует о том, что включенность евангелиста Матфея в ветхозаветный контекст оказывается гораздо шире и глубже, чем принято считать, лишь исходя из большого количества приводимых им цитат.

Уже первое упоминание камня в Евангелии от Матфея (Мф 3. 9) задает ключевые аспекты образности камня, которые будут далее раскрываться в тексте: 1) соотнесенность образа с идеей избранного народа, укорененная в Ветхом Завете; 2) ассоциация «камни — люди»; 3) использование образа камня для выражения идеи смены заветов. При этом синкретичность и многогранность образа дают возможность толкователям устанавливать подчас неожиданные связи между разными «каменными» контекстами.

Особую ценность образ камня приобретает благодаря его соотнесенности со Христом и путем дальнейшей метонимии с Его последователями. Неслучайно в тех случаях, где это возможно, начиная с самого первого контекста, у отцов Церкви появляется толкование, либо как основное, либо как альтернативное, которое можно назвать «сквозным» для текста Евангелия: камни понимаются как люди, часто бывшие язычники, принявшие новую веру, другими словами, как «ожившие камни». Это толкование очень органично сочетается с пониманием Церкви как духовного здания, что наиболее емко выражено апостолом, прямо от Христа удостоенным именоваться «камнем»: *«Приступая к Нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, устройте из себя дом духовный»* (1 Пет 2. 4–5). Две идеи, заданные уже в Евангелии от Матфея, — «оживших камней» и смены заветов — и лежат, по-видимому, в центре символики образа камня в Новом Завете, хотя эта символика ими не ограничивается.

*Ключевые слова:* Евангелие от Матфея, Новый Завет, Ветхий Завет, Библия, камень, скала, образ, мотив, символика, контекст, толкование, экзегеза.

## STONE IN THE GOSPEL OF MATTHEW

D. FROLOV, S. MOISEEVA

The article deals with the image of stone in the Gospel of Matthew against the background of the Old Testament. Textual analysis is combined in the article with the attention paid to the early and medieval exegetical tradition. The search for the intertextual relations between the Old and the New Testament proved very fruitful in respect to the notion of stone which has great and multifaceted symbolic value in the Tanakh. It is a chosen substance symbolically related to the genesis of the chosen people, it is a special matter for building the Temple, the monument, etc. Most stone contexts in Matthew, and their number is the greatest among the Gospels, belong to one of the semantical groups: stone — the people, stone — temptation, stone — foundation, stone — Christ, stone — the key to the typology. The basis for the symbolic meaning of stone in Matthew, as could be predicted, lies in the Old Testament although a lot of motifs taken from undergo a process of re-symbolization so as to fit in the Christian ideology. The study shows that stone contexts in the Gospel are not separate units but form a kind of mosaic picture where one item supports and explains the others. Two ideas already crystallized in Matthew — “live” stones and succession of Testaments — form it seems the center of the symbolical value of the image of stone in the New Testament although it is not limited to them.

*Keywords:* the Gospel of Matthew, New Testament, Old Testament, the Bible, stone, rock, image, motif, symbolic value, context, interpretation, exegetics.

### Список литературы

1. *Афраат, персидский мудрец*. Тахвиты о любви и вере / Свящ. Л. Грилихес, Г. Кессель, пер. // Богословский вестник. 2003. № 3. С. 31–69.
2. *Афраат, персидский мудрец*. Тахвиты «О посте» и «О молитве» / Прот. Л. Грилихес, Г. Кессель, пер. // Богословский вестник. 2004. № 4. С. 28–68.
3. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков: Новый Завет / Пер. с англ., греч., лат. и сир.; Симонэти М., ред. / Рус. изд. под ред. Ю. Р. Варзорина. Тверь, 2007. Т. Iа: Евангелие от Матфея 1–13; Т. Iб: Евангелие от Матфея 14–28.
4. *Войку С.* Иоанн Златоуст: Сочинения. Приписываемые // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 24. С. 199–204.
5. *Фокин А. Р.* Иероним Стридонский // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 21. С. 336–370.
6. *Фролов Д. В.* Образ камня в Пятикнижии: Бытие // Образ и символ в иудейской, христианской и мусульманской традиции. М., 2015. С. 15–40.
7. *Фролов Д. В.* Семантика мотива камня в Коране // Семантика образа в литературах Востока. М., 1998. С. 102–120.
8. *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* / J. Parisot, ed. P., 1894. (Patrologia Syriaca; 1/1).
9. *Augustinus Hipponensis*. Epistola CXXX // Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / J. P. Migne, ed. P., 1845. Т. 33. Col. 493–507.

10. *Augustinus Hipponensis*. Sermo CCCLII // Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / J. P. Migne, ed. P., 1865. T. 39. Col. 1549–1560.
11. Bibliography for an Exegetical and Patristic Examination of Matthew 16:18 // URL: <https://bible.org/seriespage/bibliography-exegetical-and-patristic-examination-matthew-1618> (дата обращения: 15. 10. 2016).
12. *Dupont J.* Il n'en sera pas laissé pierre sur pierre (Mc 13,2; Lc 19,44) // *Biblica*. 1971. Vol. 52. P. 301–320.
13. *Éphrem de Nisibe*. Commentaire de l'Évangile concordant, ou Diatessaron / L. Leloir, introd., trad., not. Paris, 1966. (Sources chrétiennes; 121).
14. *Frolov D.* The Notion of Stone in the Book of Genesis // *Russian Oriental Studies: Current Research on Past & Present Asian and African Societies* / V. Naumkin, ed. Leiden; Boston, 2004. P. 263–269.
15. *Hieronymus Stridonensis*. Commentaria in Evangelium S. Matthaei // Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / J. P. Migne, ed. P., 1845. T. 26. Col. 15–218.
16. *Ioannes Chrysostomus*. Homiliae in Mattheum // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / J. P. Migne, ed. P., 1862. T. 57–58.
17. *Ioannes Chrysostomus*. Interpretatio in Daniele prophetam // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / J. P. Migne, ed. P., 1859. T. 56. Col. 193–246.
18. *Iustinus Philosophus et Martyr*. Dialogus cum Triphone // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / J. P. Migne, ed. P., 1857. T. 6. Col. 481–800.
19. *Jonge M., de*. Mt 27,51 in Early Christian Exegesis // *Harvard Theological Review*. 1986. Vol. 79. N 1–3. P. 67–79.
20. *Luz U.* Das Evangelium nach Matthäus. Düsseldorf etc., 2002. Tl. 2. (Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testamenten).
21. *Mali F.* Das “Opus imperfectum in Matthaem” und sein Verhältnis zu den Matthäuskommentaren von Origenes und Hieronymus. Innsbruck; Wien, 1991.
22. *Metzger B. M.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. L.; N. Y., 1971.
23. Opus imperfectum in Matthaem // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / J. P. Migne, ed. P., 1859. T. 56. Col. 611–946.
24. *Origenes Werke* / M. Rauer, E. Klostermann, Hrsg. Leipzig, 1930. Bd. 9; 1933. Bd. 11; 1941. Bd. 12. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte; 35, 38, 41).
25. *Tertullianus*. Adversus Iudaeos // Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / J. P. Migne, ed. P., 1844. T. 2. Col. 595–642.
26. *Tertullianus*. Adversus Marcionem // Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / J. P. Migne, ed. Parisiis, 1844. T. 2. Col. 239–524.
27. The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 A. D.) / M. D. Gibson, ed., transl. Cambridge, 1911. Vol. 1: The Gospels: Translation; Vol. 2: Matthew and Mark in Syriac.
28. The Patristic Exegesis of the Rock of Matthew 16:18 / W. Webster, comp. URL: <http://www.christiantruth.com/articles/fathersmt16.html> (дата обращения: 15. 10. 2016).
29. *Theophylactus Bulgarorum*. Enarratio in Evangelium Matthaei // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / J. P. Migne, ed. P., 1864. T. 123. Col. 139–488.