

Евгений Устинович

Языческая империя и развалины храма: исторический контекст Евангелия от Иоанна

Аннотация

В статье освещаются некоторые из аспектов исторического контекста Евангелия от Иоанна, в частности имперский культ, из-за которого христиане подвергались гонениям, и ряд тенденций в иудаизме конца I в. от Р. Х., прежде всего, развитие раввинистической религиозности. Статья содержит ряд практических рекомендаций, позволяющих читателю достичь большей компетентности. Особое внимание уделяется полисемии – приему, с помощью которого Иоанн раскрывает суть мировоззренческого конфликта, отразившегося в Евангелии. Показаны также возможные направления в диалоге Иоанна с теми течениями в иудаизме, которые консолидировались после разрушения храма (70 г. от Р. Х.).

Проблема определения первичной аудитории

Для кого было написано Евангелие от Иоанна? С одной стороны, ответ кажется очевидным: Благая Весть предназначена для всех времен и народов. На протяжении всей истории Церкви Евангелие от Иоанна успешно преодолевало культурные барьеры и сравнительно легко переводилось на самые разные языки. С другой стороны, очевидно, что для правильного толкования текста необходимо знать, хотя бы в общих чертах, исторические и культурные особенности той ситуации, в которой жил автор Четвертого Евангелия. При изучении этих особенностей можно сформулировать следующий вопрос: кем были первоначальные читатели этого Евангелия? Известно, например, что первоначальную читательскую аудиторию Луки составлял некто Феофил (Лк. 1:3; Деян. 1:1). Кто мог играть роль «Феофила» для Иоанна?

На этот вопрос библеисты предлагали самые разные ответы, основанные на реконструкциях читательской аудитории. Однако у большинства таких реконструкций есть существенный недостаток: они объясняют лишь часть особенностей, наблюдаемых в тексте. Например, легко заметить, что во многих отрывках от читателя не требуется знания еврейской культуры или арамейского языка. «Приближалась Пасха Иудейская, и Иисус пришел в Иерусалим» (2:13). «Приближался праздник Иудейский – поставление кущей...» (7:2). Сложно представить себе

еврейского читателя, которому следовало бы объяснять, что Пасха и Суккот – иудейские праздники. Можно было бы сделать (поспешный) вывод: Иоанн ориентируется на читателей-язычников. Это предположение подтверждается и тем, используя арамейские слова, автор снабжает их греческим переводом. «Они сказали Ему: Равви, – что значит: учитель, – где живешь?» (1:38). «... Мы нашли Мессию, что значит: Христос» (1:41). Сложно представить себе читателя-еврея, который бы не знал значения слов «раввин» и «Мессия». Но для язычников, совершенно не знакомых с культурой и религией Израиля, такие разъяснения были бы полезны.

С другой стороны, в той же главе, откуда приводились предыдущие две цитаты, содержится аллюзия на «лестницу Иакова» – ветхозаветный образ, не сопровождающийся никакими пояснениями (1:51). Подобные аллюзии на библейские сюжеты встречаются на протяжении всего Евангелия. Сложно представить себе грека или какого-либо другого язычника, который настолько хорошо знает еврейскую Библию, что не нуждается в комментариях к истории о медном змее (3:14).

В поисках целостного объяснения ряд комментаторов склоняется к тому, что Иоанн одновременно ориентировался на несколько разных аудиторий. Он предполагал, что среди его читателей будут евреи и язычники, знатоки Ветхого Завета и люди с «нулевым» уровнем библейской грамотности.

Развивая эту мысль, Крейг Кёстер формулирует следующую гипотезу: разные социальные и этнические группы среди читателей Иоанна соответствуют разным типам потенциальных читателей. И эти типы представляют собой не просто разрозненные сегменты, а спектр читательских возможностей. Данную модель можно проиллюстрировать с помощью примера. В десятой главе Иисус называет себя «пастырем добрым» и раскрывает суть этого образа. Во всех культурах Средиземноморья овцеводство было неотъемлемой частью повседневной жизни. Этот образ понятен любому читателю: пастух заботится об овцах, защищает их от опасности, и такую же заботу Иисус проявляет о Своих последователях.

Читатель, знакомый с Ветхим Заветом, сможет воспринимать этот образ и в библейском контексте. Бог сравнивает народ Свой, Израиль, со стадом, а его вождей – с пастухами. Так, царю Давиду сказано: «Ты будешь пасти народ Мой, Израиля и ты будешь вождем народа Моего Израиля» (1 Пар. 11:2). Наконец, читатель, хорошо изучивший историю Израиля, знает, что народ часто страдал от неумелых и эгоистичных

правителей (Иез. 34:2 и сл.), но пророки предсказывали день, когда Сам Бог будет пасти овец Своих.

Таким образом, речь идет не столько о разных социальных и этнических группах среди читателей Иоанна, сколько о разных уровнях читательской компетенции. Любой читатель при желании может перемещаться вдоль спектра, приходя к более глубокому пониманию текста. «Начальный» уровень не требует никаких специальных познаний в богословии или истории: даже неграмотный язычник, ничего не знающий о Древнем Израиле, может усвоить главные мысли Евангелия. Однако для более глубокого понимания необходимо изучать, помимо прочего, и исторический контекст. В модели Кёстера устранен один из главных недостатков, присущих многим другим реконструкциям первоначальной читательской общины: авторы этих реконструкций часто воспринимают текст Евангелия как предназначенный для «одноразового» контакта с читателем¹. Книги, в особенности Евангелия и послания Апостолов, постоянно читались в церковном собрании, где могли присутствовать представители самых разных слоев общества.

Подход, доминирующий в современной библеистике

В самом Евангелии от Иоанн Иисус обещает слушателям: «Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:31-32). Ожидается, что читатель со временем будет приобретать новое знание не только о Евангелии, но и о Ветхом Завете и об иудаизме времен Иисуса². От язычника, ставшего последователем Христа, не требуется переходить в иудаизм. Однако в какой-то степени отождествление с Древним Израилем необходимо для более глубокого и многогранного понимания евангельской весты.

¹ Это предположение редко высказывается вслух, но скрытым образом присутствует, например, в дискуссиях о том, для кого писал Иоанн – для неверующих читателей или для христиан. Сама постановка вопроса подразумевает, что по какой-то причине он не мог ориентироваться и на тех и на других.

² Возможно, Иоанн ожидает, что его читатели знакомы и с другими Евангелиями. Это предположение подтверждается рядом наблюдений. В ст. 3:24 упоминается о том, что Иоанн Креститель будет брошен в темницу, но никаких подробностей о самом аресте Крестителя в Четвертом Евангелии не сообщается. Судя по всему, о его мученической смерти первые читатели знали из каких-то других источников. В Евангелии упоминаются «двенадцать» (6:67), но не объясняется, кто они. О многих важных событиях в жизни Христа (например, Преображении и сорокадневном искушении в пустыне) Иоанн не упоминает вообще. Возможно, он ожидал, что его читатели имеют доступ и к другим текстам.

Во второй половине XX в. библеисты все чаще стали признавать, что исторические особенности иудаизма I в. могут содержать ключ к интерпретации многих аспектов Евангелия от Иоанна³. Один из наиболее влиятельных толкователей, Мартин, обратил внимание на то, что в Четвертом Евангелии используется слово *αποσυναγωγος* («отлученный от синагоги»⁴), которое не встречается больше нигде в известной греческой литературе. Можно предположить, что это слово относится к ситуации, в которой оказались первые читатели Иоанна. Мартин предлагает следующий сценарий. В иудейской общине одного из городов Римской империи некоторые члены синагоги верили, что Иисус – обещанный Израилю Мессия. Они активно свидетельствовали об этой вере другим членам синагоги, что со временем привело к конфликту. Когда конфликт обострился, иудеев, верящих в мессианство Иисуса, отлучили от синагоги. Отлученные создали собственную общину, и главным текстом этой общины стало Евангелие от Иоанна⁵, в котором отразились опыт гонения и попытки свидетельствовать гонителям.

Реконструкция, которую предлагает Мартин, помогает переосмыслить некоторые особенности евангельского повествования. Центральный текст для Мартина – девятая глава Евангелия, история о слепом, которого

³ Для многих богословских направлений, в частности немецкого либерализма конца XIX – начала XX вв., была характерна противоположная тенденция: толкователи пытались «очистить» вечное учение Иисуса от временных элементов, обусловленных социально-культурными факторами. Дж. Данн (Dunn, *Partings*, 7) в своем обзоре поисков «исторического Иисуса» обращает внимание на причину этих попыток и на их последствия. Такие богословы, как Гарнак и Ричль, исходили из идеи эволюции: по их мнению, теологические и этические концепции, сформулированные две тысячи лет назад, безнадежно устарели; адаптация раннего христианского учения в высокообразованном европейском обществе XX в. требует отказа от примитивных иудейских воззрений. За этим хронологическим снобизмом крылась и другая, более серьезная опасность. По мнению Данна, призывы к отделению Иисуса от еврейского контекста подразумевали, что сами по себе еврейские аспекты Евангелия – нечто нежелательное. Эти идеи принесли свои страшные плоды («fearful fruit») через несколько десятилетий, но само стремление к «очищению» религии от иудейского влияния прослеживается уже на рубеже XIX-XX вв. Направление, развиваемое Мартином и многими другими библеистами, можно рассматривать как реакцию на антисемитизм предыдущих поколений.

⁴ Ин. 9:22; 12:42; 16:2.

⁵ Как и многие другие авторы, отвергающие историческую достоверность Четвертого Евангелия, Мартин даже не рассматривает Апостола Иоанна как возможного автора. Один из наиболее убедительных аргументов в пользу традиционной версии был сформулирован Уескоттом (Wescott, *Gospel*) еще в 1908 г. Сам аргумент так и не был опровергнут, хотя отдельные его аспекты подвергались критике. Чаще всего аргумент Уескотта просто игнорируют. Подробное изложение доводов «за» и «против» приводится у Бломберга (Blomberg, *Reliability*, 27 и сл.).

исцелил Иисус. Бывший слепец сразу же подвергается «допросу с пристрастием». Он смело свидетельствует о своем исцелении, но религиозные лидеры, отказывающиеся поверить в Иисуса, оскорбляют его и в конце концов изгоняют из синагоги (9:34-35). И только *после этого* он впервые видит Иисуса. Мартин толкует этот эпизод как аллгорию христианской жизни: вера во Христа дает духовное прозрение, но верующий должен быть готов к суровым испытаниям. При таком толковании Евангелие от Иоанна – история не только Христа, но и христианской общины.

Предложенный Марином подход оказал сильнейшее влияние на толкователей. Но начиная с конца XX в. он подвергается все более основательной критике⁶. Тема отлучения от синагоги действительно присутствует в Евангелии от Иоанна, но, пытаясь сделать эту тему центральной, последователи Мартина сталкиваются с серьезными трудностями. Здесь достаточно отметить лишь некоторые недостатки этой модели. 1) На сегодняшний день полностью отсутствуют исторические свидетельства, которые могли бы подтвердить хотя бы само существование общины, описанной Марином. 2) Даже если такая община действительно возникла в результате конфликта с иудаизмом, первичная читательская аудитория Иоанна не могла ограничиваться ею. (Как уже упоминалось, перевод слов «равви» и «Мессия» явно был не нужен читателям, вышедшим из иудаизма.) 3) Мартин почти не обращает внимания на римский имперский контекст, хотя в самом Евангелии представители римской власти и реалии жизни в римской оккупации упоминаются довольно часто. 4) Мартин, хотя и учитывает некоторые тенденции, характерные для иудаизма конца I в. от Р. Х., почти не связывает их с разрушением Иерусалима (70 г. от Р. Х.) – событием, которое радикально изменило жизнь всех иудеев Римской империи.

Цель данной статьи – подытожить некоторые наблюдения, связанные с этими «белыми пятнами» в толковании Евангелия от Иоанна. При этом акцентируются практические, прагматингвистические аспекты анализа текста, в результате чего формулируются наблюдения, позволяющие современному читателю прислушаться к евангельской вести, впервые прозвучавшей две тысячи лет назад в другом историческом контексте и в другой культуре.

⁶ Среди исследователей, полностью отвергающих парадигму Мартина, следует особо выделить Бокхема (Bauckham, "Gospels"), Кёстенбергера (Köstenberger, "Rabbi") и Клинка (Klink, "Community"). Эти библеисты (а также ряд других) считают сам подход Мартина глубоко ошибочным.

Римский имперский контекст

Евангелие от Иоанна, судя по всему, было написано в конце I в. от Р. Х., когда Римской империей правил Домициан (81-96 г.). Этот невероятно жестокий тиран отличался болезненным самолюбием. Одержав победу над варварами (германцами), он основывал свою идеологию на триумфе и демонстрации силы. Празднование его побед стало едва ли не ежедневным. При этом император требовал, чтобы его почитали как бога. По свидетельству древнего историка Светония, Домициан

«начал однажды правительственное письмо... такими словами: «Государь наш и бог [*dominus et deus noster*] повелевает...» – и с этих пор повелось называть его и в письменных и устных обращениях именно так. Статуи в свою честь он позволял ставить на Палатине только золотые и серебряные... Ворота и арки, украшенные колесницами и триумфальными отличиями, он строил по всем кварталам города...

А после двух триумфов он принял прозвище Германика и переименовал по своим прозвищам месяцы сентябрь и октябрь в Германик и Домициан, так как в одном из этих месяцев он родился, а в другом стал императором»⁷.

Культ императора, принявший форму организованной религии, распространился по всей империи. Поскольку почитание императора воспринималось как подтверждение политической благонадежности, христиане, отказывавшиеся приносить языческие жертвы, становились врагами империи. В этом контексте христианское свидетельство легко могло привести к допросам, пыткам и казни.

Иудаизм был одной из религий, официально признаваемых Римом, поэтому иудеи освобождались от участия в языческих церемониях. Однако те, кто был отлучен от синагоги, утрачивали юридический статус, гарантирующий неприкосновенность: такие евреи должны были, наравне со всеми другими жителями империи, приносить жертвы императору или подвергнуться гонениям. По мнению Ричи, в такой исторической ситуации для некоторых евреев, верящих в Иисуса, отлучение от синагоги фактически означало смертный приговор.

⁷ Гай Светоний Транквил. *Жизнь двенадцати Цезарей*. Домициан. 13.2-3.

«Последствия [отлучения от синагоги] для общины Иоанна были разрушительными – не только психологически (утрата привычной среды и системы, определяющей смысл...), но и юридически, поскольку иудеи в Империи обладали привилегированным статусом. Иудеи в римском обществе были освобождены от многих атрибутов [имперской] идеологии. Поэтому изгнанные из синагоги евреи, принадлежащие к общине Иоанна, должны были утратить этот особый статус...»⁸.

Евангелие от Иоанна действительно позволяет отлученным переосмыслить свое отношение к «официальному иудаизму», но прежде всего Евангелие помогает выдержать испытания, которым подвергаются верующие (и евреи и язычники) во время гонений. В Своей прощальной беседе за несколько часов до распятия Иисус напоминает ученикам, что страдания в этом мире неизбежны (16:33; см. 12:26); таким образом Он избавляет Своих последователей от ложных ожиданий. Опровергая распространенные заблуждения, Иисус учит, что далеко не все страдания – наказание за грех (ср. 9:1-2). В некоторых случаях страдания и позор – неотъемлемая составляющая ученичества.

Даже во враждебном окружении христиане могут свидетельствовать о своей вере, и лучший пример такого свидетельства показывает Сам Иисус. Стоя перед римским бюрократом (ситуация, в которой тысячи раз оказывались христиане по всей империи в последующие десятилетия), Иисус дает понять, что Его учение не представляет политической угрозы для Рима (18:36-37). Он переводит разговор в другую плоскость: «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине...» Свидетельство Иисуса не производит изменений в мировоззрении Пилата, но Иисус все равно свидетельствует об истине, что также служит ободрением для читателя. Можно радоваться, если свидетельство приводит к позитивной реакции слушателей⁹, но даже если оно воспринимается равнодушно или враждебно, это не повод отказываться от него.

Бесстрашное свидетельство Иисуса приводит к тому, что Его унижают и убивают (19:1-3 и сл.). Последователь Христа должен быть готов к такой же участи. С точки зрения язычников, смерть из-за упрямого нежелания

⁸ Richey, *Roman Ideology*, 51. Именно поэтому в Откровении Иоанна об иудейской общине Смирны сказано: «сборище [греч. *синагоге*] сатанинское» (Откр. 2:9; см. также 3:9).

⁹ Как, например, в 1:35-37 или 4:39.

совершить простой ритуал (почтить императора) – позорная и бессмысленная. Но с той точки зрения, которую формирует у читателя Иоанн, мученическая смерть ученика являет Божью славу. Предсказание о мученичестве Петра сопровождается авторской ремаркой: «Сказал же это [Иисус], давая разуметь, какую смертью Петр прославит Бога» (21:19). Евангелие не просто изменяет отношение читателя к тем или иным событиям или идеям: оно предлагает читателю совершенно иную «систему отсчета».

Ободряя тех, кому предстоит пострадать, Иоанн показывает: достойно принять мученическую смерть можно лишь силой Божьей. Сам человек к этому неспособен, что видно на примере Петра. Во время Тайной Вечери Петр обещает Иисусу: «... Я душу мою положу за Тебя» (13:37), но этой решимости хватает лишь на несколько часов (18:15-18, 25-27). Самовольная жертва, вытекающая из религиозного энтузиазма или фанатизма, не приносит славы Богу. Более того, в контексте всего Евангелия подчеркивается: без сверхъестественной помощи человек не готов ни к какому служению (15:56). Убедившись в собственном бессилии, Петр приходит к пониманию этой истины. Для тех христиан, которые отреклись от веры, не выдержав пыток или испугавшись угроз, есть надежда. Подобно Петру, они могут вернуться в общину, признав свою слабость и принеся покаяние.

Богословие свидетельства и страданий у Иоанна включает множество практических аспектов. Но основывается оно на твердой уверенности в Божьем всеведении и всемогуществе. Страдающему может казаться, что Бог о нем «забывает» (см., например, Иов 13:24; Пс. 12:2). Иоанн же объясняет, что гонения – часть Божьего замысла. Их начало и конец определяет Сам Бог, а не римский чиновник (19:10-11). Казалось бы, Пилата наделил властью император, находящийся на вершине римской системы ценностей. Однако Иисус исходит из другой системы, и, поскольку Его система истинна, ожидается, что ее примет и читатель. В соответствии с этим мировоззрением, всякая власть принадлежит Богу. Часть власти может быть «делегирована» людям, в том числе язычникам. Власть, которой обладает римский император, – временная и ограниченная. И если язычники злоупотребляют ею (распиная Иисуса или преследуя Церковь), Божья слава все равно будет явлена – несмотря на совершаемое ими зло.

Триумф зла не будет вечным. Иисус внушает ученикам: «В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (16:33б). Обещание этой победы можно толковать как исполняющееся на нескольких уровнях.

Окончательная победа может пониматься как Второе пришествие Христа – день, когда мир будет освобожден от греха и проклятия.

При этом ряд исследователей отмечают, что эсхатология¹⁰ Иоанна неразрывно связана с распятием и воскресением Иисуса. Эта «реализованная» эсхатология учит читателя видеть Божью силу не только в будущем, но «здесь и сейчас» – в событиях, которые уже произошли: в смерти и воскресении Христа, в сошествии Святого Духа. Наконец, возможно и толкование, при котором «победа» означает веру учеников¹¹: покидая этот мир, Иисус оставляет в нем Своих последователей, которые приняли Его слово и скоро передадут его многим другим. Победа над миром достигается через смерть и воскресение.

Культ императора и слава Божья

Итак, Евангелие от Иоанна предлагает глубокий и целостный ответ на угрозу гонений – одну из главных проблем Церкви I в. (и многих других периодов истории). Однако языческая империя представляла не только физическую опасность для Церкви. Рим умело навязывал народам свою идеологию, поощрявшую обожествление императора. Античному мышлению было чуждо современное отделение политики от религии. В сознании многих император не только гарантировал политическую стабильность, но и служил воплощением космического порядка – силой, предотвращающей всякий хаос, в том числе и метафизический. Древние люди воспринимали императора как высший источник власти и славы. Цезарь мог «вознести» человека – предоставив ему римское гражданство или какие-либо иные привилегии. Цезарь мог «прославить» целый город, придав ему особый статус. И, напротив, того, кто оказывался неверным, император мог лишиться имущества, жизни и славы. Худшим из унижений было распятие – казнь, уничтожавшая не только самого врага империи, но и его репутацию.

В этом контексте уместно задать вопрос: на какую реакцию читателей мог рассчитывать Иоанн, отождествляя высшую славу не с императором, а с распятым Иудеем из Назарета? Как уже упоминалось, Иоанн не только излагает события евангельской истории, но и предлагает их интерпретацию, и принятие этой интерпретации подразумевает радикальное изменение мировоззрения читателя.

¹⁰ Раздел богословия, изучающий окончательную участь человека и мира.

¹¹ См. также 1 Ин. 5:4.

Уже в Прологе Евангелист возвещает: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин. 1:14). Иисус являет славу Божью в самых разных контекстах. Ученики видят ее, когда вода превращается в вино (2:11), когда прозревает человек, слепой от рождения (9:3), когда воскресает Лазарь, четыре дня пролежавший в гробнице (11:40; ср. 11:4). Знакомясь с этими евангельскими сюжетами, древние читатели – и евреи и язычники – с готовностью признали бы: такие чудеса свидетельствуют об особом, очевидном присутствии Бога (или какой-то «высшей силы»). Но вряд ли хоть кто-то из неподготовленных читателей смог бы отождествить Божью славу с распятием.

Итак, какие средства использует Иоанн для совмещения несовместимых понятий – «распятие» и «слава Божья»? Полное описание всех литературных приемов не входит в цели данной статьи; здесь будут отмечены лишь некоторые.

Прежде всего, следует отметить: восприятие Божьей славы у Иоанна *неотделимо от веры*. Отвечая Марфе, протестующей против открытия гробницы Лазаря, Иисус задает риторический вопрос: «Не сказал ли Я тебе, что, *если* будешь веровать, увидишь славу Божию?» (Ин. 11:40; курсив добавлен). Воскресение Лазаря, которое произойдет в следующих стихах, никак не зависит от веры или неверия Марфы. (О Своем намерении воскресить умершего Христос объявил еще за несколько дней до описываемых событий – Ин. 11:11.) Марфа в любом случае увидит своего воскресшего брата. Вопрос лишь в том, как она будет интерпретировать это событие – через призму веры или неверия. В первом случае она истолкует воскресение Лазаря как знамение, указывающее на особое присутствие Бога – на славу Божью. Во втором случае знамение останется непонятым. Именно такой была реакция толпы, которую Иисус накормил пятью хлебами и двумя рыбами (гл. 6). Сам Иисус объясняет: «... вы ищете Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились» (6:26).

Такая же закономерность просматривается и в других деяниях Иисуса. Само представление людей о славе Божьей, являемой в той или иной ситуации, зависит от веры. Допрашивая исцеленного слепого, религиозные лидеры требуют, чтобы Он отрекся от Иисуса – принял ту оценку Его дел, которую пытаются навязать фарисеи: «Итак, вторично призвали человека, который был слеп, и сказали ему: воздай славу Богу; мы знаем, что Человек Тот грешник» (9:24). Выражение «воздай славу Богу» в данном контексте звучит двусмысленно, и Иоанн обыгрывает эту

двусмысленность, усиливая контраст между верой и неверием. В юридическом контексте идиома могла означать призыв к клятве, присяге (Нав. 7:19). Но ирония в том, что бывший слепец сделает именно то, к чему его призывают: он воздаст славу Богу, смело засвидетельствовав об Иисусе. Читатель видит, что у фарисеев – диаметрально противоположное представление о славе Божьей. Они воспринимают сверхъестественное событие через призму неверия, что неизбежно приводит к непониманию – к духовной слепоте (Ин. 9:39-41). Увидеть Божью славу в служении Иисуса невозможно без веры в Его мессианство. Поэтому одно и то же событие может получать две совершенно разные интерпретации.

Принципиальное различие между двумя интерпретациями, двумя мировоззрениями становится наиболее очевидным при восприятии казни Иисуса. В Евангелии от Иоанна Иисус несколько раз предсказывает Свою смерть на кресте. Эти предсказания содержат упоминание и о способе казни, и о двух ее возможных толкованиях: «И как Моисей *вознес* змию в пустыне, так должно *вознесена* быть Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (3:14-15; курсив добавлен). «Когда *вознесете* Сына Человеческого, тогда узнаете, что это Я...» (8:28; курсив добавлен). «И когда Я *вознесен* буду от земли, всех привлеку к Себе» (12:32; курсив добавлен).

Глагол *хюлсоо*, переводимый как «вознести», может означать физическое вертикальное движение: палачи устанавливали крест, выставляя распятого на всеобщее ободрение. Примерно так же Моисей за полторы тысячи лет до описываемых событий поставил шест, к которому прикрепил медное изваяние (Чис. 21:9). Этот же глагол мог означать и прославление человека, наделение особым статусом. Воины поднимали на плечи полководца, одержавшего великую победу. Примерно так же в современном мире почитают спортсменов, прославивших свою страну. Физическое вертикальное движение соответствует символическому движению к большей славе. В практическом аспекте эти два значения глагола часто оказываются неотделимыми друг от друга.

Ирония, обыгрывающее двойное значение слова «вознести», используется и в Ветхом Завете. В Книге Бытия Иосиф, толкуя сны двум придворным фараона, объясняет, что эти сны похожи по форме и принципиально различны по содержанию. «Пройдет три дня, и фараон тебя вновь *возвысит* [форма древнеевр. гл. *наса*]: вернет тебя на твое прежнее место и ты снова, как раньше, будешь подавать ему кубок» (Быт. 40:13; пер. РБО 2011; курсив добавлен). Подразумевается преимущественно метафорическое значение: царедворец будет прощен,

его социальный статус будет восстановлен, и этому восстановлению соответствует символическое вертикальное движение вверх.

Толкуя сон придворного хлебодача, Иосиф использует этот же глагол: «...Пройдет три дня — фараон и тебя *возвысит* [форма древнеевр. гл. *наса*]: ты будешь висеть на виселице, и птицы будут клевать твоё тело» (Быт. 40:19; пер. РБО 2011; курсив добавлен). В этом случае подразумевается буквальное значение: казнь придворного будет сопровождаться физическим вертикальным движением. В глазах придворных и всех подданных фараона эта казнь будет подразумевать символическое движение вниз: человек, на которого обрушится гнев фараона, лишится всякой славы. Его репутация (честь) будет окончательно уничтожена.

В Быт. 40:20 глагол используется одновременно и в переносном, и в буквальном значениях: «А через три дня у фараона был день рождения, и он устроил пиршество для своих приближенных. Двоих *возвысил* он в тот день на глазах у всех: главного виночерпия и главного пекаря» (пер. РБО 2011; курсив добавлен).

Полисемия используется и у пророка Исаии: «Вот, раб Мой будет безуспешен, возвысится и *вознесется* [форма древнеевр. гл. *наса*], и возвеличится» (Ис. 52:13; Синодальный перевод; курсив добавлен). Это пророчество о Страдающем Рабе Господнем может толковаться как указание и на славу Мессии и на Его страдания (и даже как упоминание о способе казни, которое станет понятным уже после распятия Иисуса).

Двойственность значения присутствует и в тех случаях, когда Иоанн использует греческий глагол *хюпсоо* (употребляемый в Септуагинте при переводе Ис. 52:13): вертикальное движение, сопровождающее казнь, может отождествляться с прославлением или унижением. Интерпретация зависит от того, есть ли у наблюдателя вера. Тот, кто верит в мессианство Иисуса, «увидит» в распятии славу Божью. Тот, у кого этой веры нет, будет считать, что распятие несовместимо с Божьим благоволением.

Очевидно, что такое радикальное разделение между верой и неверием означает два принципиально разных представления о славе. Логически неизбежен вывод: то, что представляется славным в одной «системе отсчета», будет отождествляться с позором и проклятием в другой (и наоборот). При изучении Евангелия от Иоанна становится видно, что речь действительно идет о двух «видах» славы: о славе Божьей и «славе человеческой». «Слава человеческая» в Четвертом Евангелии — понятие, которое можно ассоциировать с хорошей репутацией в обществе.

Тот, кто ищет такой «славы», стремится снискать одобрение окружающих, особенно тех, кто пользуется авторитетом. Можно предположить, что само по себе такое стремление не греховно: нет ничего противоестественного в том, что ребенок ищет одобрения родителей, солдат стремится выполнить приказ офицера, придворный желает угодить царю. Желание славы оказывается греховным тогда, когда человек пытается утвердиться в социальной системе, взбунтовавшейся против Бога. Когда требования родителей, приказы начальников, заявления религиозных лидеров противоречат воле Бога, христианин оказывается перед выбором между славой Божьей (подразумевающей гонения) и славой человеческой (позволяющей избежать страдания).

Многие из современников Иисуса были бы не прочь последовать за Ним, но боялись отлучения от синагоги: «Впрочем и из начальников многие уверовали в Него; но ради фарисеев не исповедывали, чтобы не быть отлученными от синагоги, ибо возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию» (12:42-43). Конфликт между двумя «видами» славы развивается на протяжении всего Евангелия, достигая своеобразной кульминации в двенадцатой главе. Ссылаясь на видение Исаии (Ис. 6:1-4) – сюжет, хорошо знакомый еврейским читателям, – Иоанн дает понять: слава Божья, которую видел в откровении ветхозаветный пророк, – это слава Самого Христа. Присутствие Бога, явленное очевидным образом, возможность непосредственного общения с Богом, красота богоявления – все это приготовлено для тех, кто следует за Иисусом¹². Те, кто не решается открыто исповедать Его, лишают себя всех этих великих благословений ради сомнительного временного преимущества – членства в синагоге.

Подлинная победа

Итак, на протяжении всего Евангелия Иоанн противопоставляет друг другу две системы отсчета, две интерпретационные структуры. При этом категория, отождествляющаяся с отвержением Иисуса, с неверием в Него, – довольно широкая. Она включает множество мировоззрений, в том числе и те, на которые повлияла имперская идеология. Евангелие не содержит открытой полемики с римскими властями, но Иоанн последовательно показывает принципиальное различие между Иисусом, Который есть Бог, и цезарем, который лишь назывался «богом». И действительно, на

¹² Можно сказать, что «слава Божья» в Библии соответствует полноте трех античных добродетелей: истины, справедливости и красоты.

«политическом» уровне какое-либо противопоставление казалось бы и невозможным. Император имеет власть над миллионами поданных, весь Рим празднует его победы над варварами, даже в самых отдаленных провинциях ему приносят жертвы. На этом фоне христиане могут казаться маргинальной сектой. Однако картина становится совсем иной, если в ней присутствует воскресение Христа.

Евангелист объясняет, что многие слова и дела Иисуса можно оценить только в свете Его воскресения. Например, даже ученики не понимают Его пророчества о храме в ст. 2:21-22. Даже после трех лет следования за Христом Фома не понимает Его слов, сказанных накануне смерти (14:4-5). Но через несколько дней, встретившись с воскресшим Христом, Фома скажет: «Господь мой и Бог мой!» (20:28). Некоторые комментаторы называют это исповедание христологической кульминацией всего Евангелия¹³. О том, что Иисус есть Бог, Иоанн говорил уже в самом первом стихе своего Евангелия (1:1). И теперь, в конце, о божественном происхождении Иисуса возвещают ученики¹⁴. Миссия, которую дал Сыну Отец, выполнена.

Противопоставление Иисуса цезарю выглядит совсем иначе в свете воскресения. Иисус – вечный Сын Божий, Творец мира (1:1-3). Цезарь – всего лишь смертный человек. Интересно, что, описывая гибель Домициана, Светоний даже не пытается быть беспристрастным повествователем: «Снискав... всеобщую ненависть и ужас, он погиб, наконец, от заговора ближайших друзей и вольноотпущенников, о котором знала и его жена»¹⁵. «Слава» Домициана умерла вместе с ним:

«Сенаторы... были в таком ликовании, что наперебой сбежались в курию, безудержно поносили убитого самыми оскорбительными и злобными возгласами, велели втащить лестницы и сорвать у себя на глазах императорские щиты и изображения, чтобы разбить их оземь, и даже постановили стереть надписи с его именем и уничтожить всякую память о нем»¹⁶.

¹³ Фома здесь играет во многом такую же роль, как римский сотник в Евангелии от Марка (Мк. 15:39).

¹⁴ По меткому замечанию Кинера, именно скептицизм, который Фома проявлял сначала, делает его «идеальным» провозвестником воскресения (Keener, 1211).

¹⁵ Светоний, «Домициан». 14.

¹⁶ Там же, 23.

Воскресший Сын Божий несет людям вечную жизнь, в то время как император после смерти не может помочь никому¹⁷. Еще до воскресения Иисуса самаряне, у которых Он остановился на несколько дней, свидетельствуют о Нем: «... [мы] слышали и узнали, что Он истинно Спаситель мира, Христос» (4:42). «Спаситель мира», – титул, характерный для имперской пропаганды, – применяется к Иисусу.

Другой пример, позволяющий увидеть, как Иоанн противостоит имперской идеологии, – использование выражения «друг кесаря» в ст. 19:12 (в то время как в ст. 15:14-15 речь идет о друзьях Иисуса). Комментаторы часто спорят о том, было ли выражение «друг кесаря» официальным титулом уже в тот период¹⁸, но в любом случае выражение подразумевает принадлежность к группе советников и государственных служащих, на чью верность полагался император. Показывая контраст между этими двумя видами дружбы, Иоанн подводит читателя к выводу: «Очевидно, что лучше потерять свою жизнь в этом мире ради дружбы с Иисусом, чем пойти на компромисс, стремясь к «дружбе» с Цезарем»¹⁹.

Разрушение иерусалимского храма – ключевое событие исторического фона

На богословском уровне Иоанн подрывает римскую идеологию и утверждает абсолютное превосходство Иисуса над цезарем. Но на политическом уровне Евангелие не содержит никаких призывов к вооруженной борьбе против Рима. Это наблюдение оказывается особо важным, если учесть, что Евангелие писалось вскоре после неудачной попытки иудеев свергнуть римскую власть. Иудейская война 66-70 гг. от Р. Х. завершилась полным поражением восставших и разрушением Иерусалима. Как ни странно, это колоссальное потрясение осталось практически незамеченным современными комментаторами. Как отмечает Картер, многие толкователи рассматривают Евангелие от Иоанна как религиозный текст, написанный для религиозной общины, находящейся в конфликте с другой религиозной группой. Аудитория, возникающая в результате таких реконструкций, – «одномерная, зацикленная на религии

¹⁷ Евангелие от Иоанна было написано, скорее всего, еще до смерти Домициана, но суть противопоставления от этого не меняется.

¹⁸ См. Keener, 1128.

¹⁹ Cassidy, *John's Gospel*, 87.

[religiously obsessed], не имеющая никакого отношения к истории... изолированная от всей остальной человеческой жизни и общества»²⁰.

Даже в тех случаях, когда разрушение Иерусалима и храма все же упоминается в комментариях и богословских трудах, посвященных Евангелию от Иоанна, речь часто идет скорее о богословской концепции, чем об историческом событии. Но Кёстенбергер называет разрушение иерусалимского храма «землетрясением, потрясшим иудеев и прозелитов, рассеянных по всему греко-римскому миру в конце I в. от Р. Х.»²¹. Иоанн разделяет боль своих соотечественников, но при этом желает, чтобы они поняли, что привело к этой трагедии и что им следует делать теперь.

Такие авторы, как Дрейпер, видят в Евангелии от Иоанна глубоко обоснованный ответ на поражение национально-освободительного движения. Это поражение «привело к разрушению центрального символа еврейского народа и культуры»²². Поскольку иерусалимское святилище отождествлялось с присутствием Божиим среди Израиля, для многих иудеев гибель храма означала утрату Божьей славы и непосредственного общения с Богом. Стоит отметить, что тема присутствия Божьего – одна из главных в Евангелии от Иоанна. Она затрагивается уже в Прологе: «И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (1:14). Греческий глагол, переведенный как «обитало», – *скеноо*. Он образован от существительного «скиния». Тело Христово становится новой скинией для Израиля. В другом отрывке Иисус называет Свое Тело храмом (2:19-21). Однако Иоанн сравнивает его и с переносным святилищем: подобно тому как Бог, особым образом присутствуя в скинии²³, странствовал с Израилем по пустыне, Иисус в «скинии» Своего тела разделяет с народом Своим его скитания по Римской империи. Такие отрывки, как Ин. 2:19-21 и 4:21, не могли не привлечь особого внимания иудейского читателя, живущего после разрушения Иерусалима.

В своей монографии Керр²⁴, приводя обзор неканонической иудейской литературы, появившейся после разрушения Иерусалима, описывает содержание дискуссий, которые велись в иудаизме конца I в. от Р. Х. По мнению автора, эти дискуссии сводятся к главному вопросу: «Что теперь?»

²⁰ Carter, *John and Empire*, 22.

²¹ Köstenberger, "Destruction," 218.

²² Draper, "Temple," 285.

²³ См. Исх. 40:34 и сл.

²⁴ Kerr, *Temple*.

Что делать, когда народ лишился экзистенциального центра – духовного стержня, вокруг которого строилась вся жизнь?

В этом контексте Иоанн предлагает свой ответ. По словам Мотиера,

«В такой ситуации Четвертое Евангелие несет весть надежды и спасения – весть о Храме, который уже восстановлен воскресением Иисуса Христа, обещанного пророка... подобного Моисею; весть о людях, живущих в близком общении с Богом через Христа, Который для них – все то, что они утратили, когда старый Израиль погиб в огне Иерусалима; и больше того, весть о продолжающейся жизни всех великих символов и институтов иудаизма... в том числе Писания и праздников; весть о подлинном и постоянном откровении Духа среди этой группы; и прежде всего – весть о Боге, Который не оставил Свой народ в беде, но посетил их, пострадав с ним и для него, разделив Его муки. И эта весть рассчитана на то, чтобы убедить жертв иудейской войны... «присоединиться к движению» и принять веру Христа»²⁵.

Чтобы лучше понять, насколько Евангелие от Иоанна соответствовало ситуации, сложившейся после разрушения Иерусалима, можно кратко рассмотреть альтернативные ответы. Среди всего множества таких ответов Мотиер²⁶ выделяет три наиболее распространенных: 1) национально-освободительное движение, приведшее со временем к новому восстанию (132-136 гг. от Р. Х.), 2) мистицизм и 3) раввинизм (религия книжников).

В Евангелии от Иоанна открыта возможность диалога с представителями всех трех направлений. Надежда, которую предлагает Иоанн в Иисусе, не означает полного отвержения всего того, к чему стремились революционеры, мистики и книжники. Но Иоанн показывает, что все эти направления в конечном счете представляют собой попытки людей собственными усилиями достичь той идеальной жизни, которой, по их мнению, ожидает от Израиля Бог. Очевидно, что без Бога эти попытки обречены на неудачу.

²⁵ Motyer, *Your Father*, 104.

²⁶ Motyer, *Your Father*.

Иоанн и zeloty²⁷

Революционеры надеялись установить мессианское царство силой оружия. Даже несмотря на сокрушительное поражение 70 г. от Р. Х. они не отказались от этой надежды. В начале II в. от Р. Х. попытки восстания возобновились. Наконец, в 130 г. началась подготовка полномасштабной войны, которую повел Шимон Бар-Кохба. Некоторые евреи, верящие в Иисуса, в целом симпатизировали этому движению, но все изменилось, когда раввин Акива объявил Бар-Кохбу «мессией». Христиане не могли отождествляться с последователями лжехриста (см. Ин. 5:43: «Я пришел во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной придет во имя свое, его примете»²⁸). Как и в предыдущей войне, восставшим удалось освободить Иерусалим (на какое-то время было даже восстановлено жертвоприношение на развалинах храма), но когда римляне собрали подкрепление, новая осада Иерусалима снова закончилась полным разрушением города и сотнями тысяч жертв.

Что желал сказать Иоанн читателям, которые находились под влиянием революционных мессианских идей? На что обратили бы внимание такие читатели, знакомясь с Четвертым Евангелием? С одной стороны, Иисус однозначно отвергает всякие попытки военно-политической борьбы с Римом. С другой стороны, образ Иисуса в этом Евангелии обладает чертами, которые могли быть в высшей степени привлекательными для zeloty. Во второй главе Он очищает храм – действие, которое должно было вызвать их уважение. Иоанн объясняет, что Иисус был движим «ревность[ю] по доме [Божьем]» (2:17). Это единственное место во всех четырех Евангелиях, где используется греческое существительное *zelos* («ревность»), от которого и образовано название «zeloty». Революционеры, устроившие восстание 66-70 г., ненавидели коррумпированную священническую элиту, использовавшую храм как средство собственного обогащения. Такие первосвященники, как Каиафа, охотно жертвовали национальными интересами ради укрепления собственной власти. По мнению zeloty, иерусалимская элита отвергала волю Бога, и в Евангелии от Иоанна это мнение полностью подтверждается.

²⁷ В узком значении слово «zeloty» означает мессианских революционеров, сражавшихся во время иудейской войны (66-70 гг. от Р. Х.) и до нее. Но здесь оно используется в более широком значении, включая носителей этих идей и в последующие периоды.

²⁸ Следует, впрочем, отметить, что и до и после иудейской войны 66-70 г. в Иудее появлялись десятки самозванных «мессий». Бар-Кохба был лишь наиболее известным, чему во многом способствовала поддержка Акивы.

После воскресения Лазаря, когда сверхъестественная сила Иисуса становится очевидной для всех, первосвященники видят в ней угрозу для своей власти. Отрывок, в котором описывается их совещание, содержит яркий пример иронии, характерной для всего Евангелия от Иоанна. Религиозные лидеры говорят о том, чего боятся больше всего: «... придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом» (Ин. 11:48). Первосвященники хотят убить Иисуса, надеясь предотвратить разрушение Иерусалима. Но читатель, живущий после 70 г., знает, что результат был противоположен их намерениям: смерть Иисуса не помешала римлянам сжечь город и храм.

Иисус в Евангелии выступает как «идеальный зелот»: Он готов умереть за Израиль – как умерли многие революционеры. Однако разница в том, что их смерть не принесла освобождения, в то время как смерть (и воскресение) Иисуса положит конец рассеянию народа Божьего (11:52).

Иоанн и мистики

Кому-то из современных читателей приведенное выше толкование некоторых евангельских отрывков покажется непривычным. Причина отчасти в том, что в западном постхристианском контексте (влияющем и на Восточную Европу) Евангелие от Иоанна, как и вся Библия, часто воспринимается в индивидуалистическом ключе. Акцент при этом делается на «личных отношениях с Богом» и на тех духовных благословениях, которые дает непосредственное общение с Иисусом. Религиозность этого типа способна (в какой-то мере) дать душевный покой в эпоху великих потрясений, но само Евангелие этим не ограничивается. Следует, впрочем, отметить, что такая расстановка акцентов при толковании Писания была характерна и для некоторых течений в иудаизме почти две тысячи лет назад. Когда поклонение в иерусалимском храме стало невозможным, многие иудеи начали обнаруживать склонность к мистицизму. (Обзор литературы по этой теме приводится у Керра.²⁹) Мистики искали непосредственного общения с Богом – общения, которое было бы возможно и без храма. Одним из самых популярных направлений стала «меркава» («колесница») – учение о том, что в экстатических видениях можно вознестись к небесному престолу Божьему. Кого-то эти видения интересовали преимущественно с апокалиптической точки зрения – их связывали с грядущим восстановлением Израиля и судом над язычниками. Но для многих иудеев мистическое прочтение Ветхого Завета

²⁹ Kerr, *Temple*, 50-53.

было прежде всего средством, позволяющим обрести душевный покой после трагедии 70 г. Движения, практикующие такой подход к Писанию и духовному опыту, Керр называет «квиеетистскими» и «интровертированными».

Каким был бы диалог с текстом Евангелия для читателя, подвергнувшегося влиянию иудейского мистицизма? С мистическими идеями Иоанн взаимодействует во многом так же, как с зелотскими. Он не отвергает сами идеи и те чаяния, которые кроются за ними, но показывает: исполнение этих идей возможно только во Христе.

Уже в первой главе Иисус упоминает «небо отверст[ое]» и лестницу Иакова – два образа, вдохновлявших многих мистиков (Ин. 1:51; ср. Иез. 1:1; Быт. 28:12). Упоминание об этих сверхъестественных видениях сопровождается обещанием: нечто подобное увидят и ученики. Сами они неспособны достичь такого опыта; это возможно только под руководством Учителя. Однако в ст. 3:13 подчеркивается, что Иисус – не «один из многих» мистиков, а единственный Носитель уникального откровения: «*Никто* не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах» (курсив добавлен). Все другие мистики, мудрецы и даже пророки – «от земли» (3:31), и только Иисус – «сшедший с небес». Те, кто желает непосредственного общения с Богом Живым, смогут найти это общение в Иисусе – и больше нигде.

Примечательно, что у Иоанна нет прямых упоминаний об исполнении обещания, прозвучавшего в ст. 1:51. Возможна интерпретация, в соответствии с которой обещание исполнилось на Голгофе: крест стал тем местом, где физический мир соприкасается с духовным. Если следовать этому истолкованию, Голгофа дает человеку возможность «увидеть» славу Божью – то, на что надеялись мистики. Как уже объяснялось, это «видение» возможно только для тех, у кого есть вера.

Иоанн и раввины

Мистическая традиция, с которой вел диалог Иоанн, частично сохранилась в некоторых направлениях иудаизма. Но она никогда не была доминирующей: уже в I в. ее вытесняло движение, которое можно назвать третьим (и, возможно, главным) ответом на разрушение храма: становление раввинизма. Религиозность книжников была неотъемлемой частью иудаизма и до 70 г. н. э., но этот тип религиозности был вынужден конкурировать с другим – ориентированным на храм. После сожжения

Иерусалима книжники, не будучи привязанными к конкретному месту, сумели консолидировать свои силы. Со временем именно они стали наиболее авторитетными представителями «официального» иудаизма. На вопрос «Что делать теперь, когда разрушен храм?» книжники отвечали: «Изучать Тору».

Отношение самих раввинов к Торе со временем менялось. Изучая эти изменения, Розенфельд прослеживает развитие характерной тенденции: Тора начинает заменять собой храм³⁰. На первом этапе (вскоре после 70 г.) речь идет преимущественно о том, что в сложившихся обстоятельствах изучение Торы может лишь частично компенсировать утраченные благословения. Однако после восстания Бар-Кохбы, когда окончательно рухнули надежды на скорое восстановление Иерусалима, Тора постепенно начинает восприниматься как полноценная замена храма. Наконец, в эпоху амораев (начиная с 200 г. от Р. Х.) получает развитие учение о том, что изучение Торы – *лучше* поклонения в храме. Храм интерпретировался лишь как временное средство, которое должно было привести иудеев к подлинно духовному поклонению, основанному на глубоком знании Торы. Иоанн, конечно, жил намного раньше этих учителей, однако сами тенденции, которые привели к появлению их учения, присутствовали в раввинистическом иудаизме изначально.

Какие приемы использует Иоанн, чтобы вступить в диалог с раввинами и их последователями? Ответ оказывается довольно неожиданным. Прежде всего, Иоанн целенаправленно изображает Иисуса как Раввина.

Иисус как Раввин

Само арамейское слово *равви* (и вариантная форма *раввуни*) в Новом Завете используется 17 раз (причем только в Евангелиях): 4 раза у Матфея, 4 раза у Марка, ни разу у Луки и 9 раз – у Иоанна. Таким образом, больше половины всех случаев употребления этой заимствованной лексики содержатся в Четвертом Евангелии. Стоит также сравнить, в каких контекстах употребляют это слово разные Евангелисты. У Марка Иисуса так называют: Петр (Мк. 9:5; 11:21), слепой нищий («раввуни», Мк. 10:51) и Иуда (Мк. 14:45). У Матфея это слово дважды звучит в контексте, запрещающем его использование в христианской общине (Мф. 23:7,8), и дважды его употребляет Иуда, причем в ситуациях, где лицемерие

³⁰ Rosenfeld, "Sage and Temple," *passim*.

предателя очевидно (Мф. 26:25, 49). Лука, ориентировавшийся преимущественно на языческую аудиторию, заменяет *равви* греческими эквивалентами.

Среди последователей Иисуса никто не имеет права на титул «равви», но Самого Иисуса ученики часто называли именно так (что также подчеркивает уникальность Его служения). Первое слово, которое произносят первые ученики при первой встрече с Иисусом, – «Равви» (1:38). Три года спустя, когда Его земное служение будет подходить к концу, они по-прежнему будут использовать это обращение (11:8). Они следуют за Ним, слушают Его, задают вопросы богословского характера (9:2), проявляют заботу об Учителе даже на бытовом уровне (4:31)³¹.

Мария Магдалина, узнав воскресшего Иисуса, восклицает «Раввунни!» (20:16). Комментаторы часто сосредоточивались на богословских, христологических аспектах этого обращения. При этом, как правило, обсуждается вопрос: означает ли это обращение, что вера Магдалины была еще незрелой? Можно ли называть «Учителем» воскресшего Господа? Однако в таких дискуссиях редко учитываются психологические аспекты этой сцены. По мнению Брант, восклицание Марии относится не к «конфессиональной» категории, а к межличностной. Это язык не столько веры, сколько «узнавания»³². В совершенно неожиданной для себя ситуации Магдалина использует то обращение, которое было для нее обычным на протяжении всего времени ее ученичества.

В двух отрывках (3:2; 6:25) люди, не принадлежащие к внутреннему кругу учеников, тоже используют обращение «Равви». Никодим, «один из начальников Иудейских» (3:1-2), начинает диалог фразой: «Равви! мы знаем, что Ты учитель, пришедший от Бога...»

В ст. 6:25 толпа, которую Иисус накормил пятью хлебами, ищет Его на другом берегу озера. Те, кто нашел Его, спрашивают: «Равви! когда Ты сюда пришел?» По мнению Кёстенбергера, этот отрывок заслуживает особого внимания, так как накануне народ пытался сделать Иисуса царем (6:15). Но теперь, когда их надежды не оправдались, они возвращаются к той форме обращения, которая использовалась «по умолчанию». Это показывает, что и в представлении толпы Иисус изначально был именно

³¹ Приводимый здесь обзор отрывков, в которых используется слово «равви», во многом опирается на результаты исследования Кёстенбергера (Köstenberger, "Rabbi").

³² Brant, *John*, 270.

Учителем. Конечно, Он был больше, чем Учитель, но важно отметить, что в любом случае Он был не меньше, чем Учитель³³.

Иисус в сравнении с другими учителями

В ряде отрывков Евангелия от Иоанна читателю дается возможность сравнить Иисуса с другими учителями Израиля. Богословские дебаты были неотъемлемой частью раввинистической религиозности. В тех беседах и спорах, которые описывает Иоанн, превосходство Иисуса очевидно. Никодим, пытаясь возражать Иисусу, выглядит довольно беспомощным. Выявляется, что Никодим, «учитель Израилев» (3:10), даже не понимает сути духовного возрождения, без которого подлинно духовная жизнь невозможна. Для тех читателей, которые находились под влиянием раввинизма, это сравнение должно было подразумевать, что книжники, пытающиеся заменить храм изучением Торы, не могут привести своих учеников к источнику жизни.

Несмотря на свою кажущуюся преданность Моисею, книжники не понимают сути его Писаний. Речь идет не просто об ошибочном толковании тех или иных отрывков, а о непонимании смысла Закона, его цели. «Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне. Если же его писаниям не верите, как поверите Моим словам?» (5:46-47). Весь Закон (т. е. все Пятикнижие Моисея) свидетельствует о приходе Мессии. Свидетельство Закона, как и все другие свидетельства у Иоанна, может восприниматься через призму веры или неверия. Неверие приводит к тому, что книжник, изучающий Писание, не видит в нем славы Божьей (св. выше комментариев на 11:40).

Характерное для Иоанна противопоставление славы Божьей и «славы человеческой» применимо и к ученым противникам Иисуса: они ищут славы «друг от друга» (5:44). Цель, ради которой они изучают Тору, – одобрение со стороны других книжников. И этой цели подчинена вся их жизнь.

Иисус обладает сверхъестественным знанием, Он видит сердца людей, распознаёт, что ими движет (см. 1:47-48; 2:24-25), однако в некоторых случаях получить представление о менталитете религиозных лидеров можно даже без сверхъестественного знания. В ст. 7:45-52 читателю дается возможность «побывать» на одном из собраний

³³ Köstenberger, "Rabbi," 99.

первосвященников и фарисеев³⁴ и «услышать», как они отзываются о подавляющем большинстве Израиля – о народе, который они должны были учить: «Но этот народ невежда в законе, проклят он» (7:49). Фарисеи изображены здесь как группа, которая не желает отождествляться с интересами Израиля. Эти пастыри, которые «пас[ут] себя самих» (Иез. 34:2), – полная противоположность Христу, Который умирает за Своих овец (Ин. 10:11). В отличие от Иисуса, книжники в Евангелии от Иоанна не знают даже основ духовной жизни, не понимают сути Писания, не ищут славы Божьей, презирают собственный народ. Их учение, хотя и называется продолжением традиции Моисея, не может заменить собой разрушенный храм.

Можно предположить, что в той исторической ситуации, в которой было написано Евангелие от Иоанна, представители зарождающегося раввинизма были наиболее яростными противниками христианского движения. Именно они подвергаются самой беспощадной критике. Некоторых современных читателей удивляет и даже шокирует суровость Иоанна. Иногда автора даже обвиняют в «антисемитизме». Однако такие обвинения чаще всего сопровождаются необоснованным отделением Евангелия от Иоанна от исторического и литературного контекста³⁵.

Таким контекстом для Иоанна служит ветхозаветная пророческая традиция. Книги Исаии, Осии и других содержат оскорбительные для первоначальной аудитории выражения (Ис. 1:10; 57:3; Ос. 2:4). Но даже используя самые жестокие эпитеты, библейские авторы не перестают отождествляться со своей аудиторией и даже с греховностью своих соотечественников (ср. Дан. 9:2-3 и сл.). Пророки возвещают грядущий суд, но когда этот суд приходит, плачут с плачущими (Плач 3:1 и сл.). Пережив трагедию 70 г., Иоанн разделяет скорбь своего народа. И если религиозные лидеры народа повторяют ошибки своих предшественников – ошибки, которые и привели к разрушению храма (Ин. 2:19а), то Иоанн предупреждает о последствиях этого греха. Таким образом, разрушение Иерусалима – событие, незримо присутствующее в историческом контексте Евангелия от Иоанна, – становится образом эсхатологического суда. Однако избавление от суда и смерти возможно (Ин. 5:24; 11:25), и в этом избавлении исполняется предназначение Израиля. Иоанн предлагает мессианское толкование не только Ветхого Завета, но и всей истории Израиля, в том числе и трагических событий иудейской войны.

³⁴ Возможно, здесь приводятся воспоминания самого Никодима, хотя это всего лишь предположение.

³⁵ Motyer, *Your Father*, passim.

Краткие выводы

Анализ исторического фона может привести к более глубокому пониманию Евангелия от Иоанна. Само Евангелие рассчитано на аудиторию, стремящуюся к большей читательской компетентности. Свидетельства, содержащиеся в евангельском тексте, и исторические источники позволяют воссоздать ситуацию, в которой христиане – гонимое меньшинство, противостоящее имперскому культу. Евангелие способно ободрить их, радикально изменяя представления читателя о смысле страданий, славе, смерти и историческом предназначении Израиля.

Для иудейского читателя Евангелие содержит также ответ на один из главных вопросов, возникших после разрушения Иерусалима. Многие тексты в Евангелии читаются как попытка диалога с евреями, пытающимися найти духовные ориентиры после разрушительной войны 66-70 гг.

Насколько применимы ответы Иоанна к современному читателю в Украине? В стране, где на четвертый год войны насчитывается полтора миллиона беженцев, легко провести некоторые параллели с тем миром, где жил и проповедовал Иоанн. Иисус в Теле Своем (Церкви) разделяет страдания тех, кто лишился дома и привычного образа жизни. Однако такие параллели можно назвать скорее «побочным эффектом» толкования. В Евангелии от Иоанна (и в контексте всего Писания) тема изгнания и возвращения развивается и на более глубоком уровне.

Эта тема затрагивается уже в первой книге Библии – в Быт. 3 Адам, а с ним и все человечество, изгоняется из той среды обитания, для которой он был сотворен. Адам высылается не только из Эдема: со временем он умирает, и смерть означает изгнание из земли. Последние главы Библии (и Книги Откровения) завершаются величественным видением обновленного мира и Небесного Иерусалима – подлинного дома, в который рано или поздно вернутся те, кого искупил Христос. Вечный Логос стал плотью, жил и умер в Римской империи, в конкретном историческом контексте. Изучение этого контекста – не самоцель, но средство, позволяющее стремиться к вечной Божьей славе, которую видел Иоанн.

Евгений Устинович

Кандидат филологических наук, докторант Евангельского богословского факультета (Лёвен, Бельгия). Член Львовской реформатской церкви Святой Троицы.

Библиография

- Bauckham, Richard. "For Whom Were the Gospels Written?" *The Gospels for All Christians*. Ed. R. Bauckham. Edinburgh: T&T Clark, 1998. – Pp. 9-48.
- Blomberg, Craig L. *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues and Commentary*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.
- Brant, Jo-Ann A. *John*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011.
- Carter, Warren. *John and Empire: Initial Explorations*. New York; London: T & T Clark, 2008.
- Cassidy, Richard J. *John's Gospel in New Perspective: Christology and the Realities of Roman Power*. Maryknoll, NY: Orbis, 1992.
- Draper, J. A. "Temple, Tabernacle and Mystical Experience in John." *Neotestamentica* 31/2 (1997): 285.
- Dunn, James D. G. *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*. 2nd ed. London: SCM Press, 2006.
- Keener, Craig S. *The Gospel of John: A Commentary*. In 2 vols. Peabody, MA: Hendrickson, 2003.
- Kerr, Alan. *The Temple of Jesus' Body: The Temple Theme in the Gospel of John*. Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 220. London/New York: Sheffield Academic Press, 2002.
- Klink, Edward W. III. "The Gospel Community Debate: State of the Question." *CBR* 3 (2004): 60-85.
- Koester, Craig R. "The Spectrum of Johannine Readers." *What is John? Readers and Reading of the Fourth Gospel*. Fernando F. Segovia (ed.). SBLSym3. Atlanta: Scholar Press, 1996. – Pp. 5-19.
- Köstenberger, Andreas J. "Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel," *Bulletin for Biblical Research* 8 (1998): 97-128.
- _____. "The Destruction of the Second Temple and the Composition of the Fourth Gospel." *Trinity Journal* 26 (2005): 205-242.
- Martyn, James Louis. *History and Theology in the Fourth Gospel: A New Testament Literary Classic*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003.
- Motyer, Stephen. *Your Father the Devil? A New Approach to John and "the Jews"*. Carlisle, UK: Paternoster, 1997.
- Richey, Lance Byron. *Roman Empirical Ideology and the Gospel of John*. The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series. 43. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 2007.

Rosenfeld, Ben Zion. "Sage and Temple in Rabbinic Thought after the Destruction of the Temple." *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 1997, vol. 28(4), pp. 437-464.

Wescott, B. F. *The Gospel according to St. John*. Grand Rapids: Baker, 1980 (repr. 1908).