

Евгений Устинович

Ветхий Завет в Евангелии от Иоанна: социолингвистический подход

Аннотация

В статье делается попытка социолингвистического анализа отрывков из Евангелия от Иоанна, в которых Иисус толкует Ветхий Завет. Социолингвистический подход подразумевает, помимо прочего, интерес к результатам, на которые рассчитывал Евангелист Иоанн. Какое понимание Ветхого Завета стремится передать автор читателям, особенно ортодоксальным иудеям? Для ответа на этот вопрос приводятся примеры того, как Иисус толкует отдельные ветхозаветные отрывки (цитируемые в самом Евангелии), аллюзии, образы и темы. Все эти примеры носят лишь иллюстративный характер и служат для развития главного аргумента: в Своем учительском служении Христос предложил радикально новую интерпретацию Ветхого Завета как единого целого. В ряде аспектов эта мессианская интерпретация сравнима с толкованиями, появившимися в раввинистическом иудаизме после 70 г. от Р. Х. Существование подобных параллелей позволяет предположить, что среди потенциальных читателей Евангелия от Иоанна были и ортодоксальные иудеи. Используя методы и принципы экзегезы Ветхого Завета, знакомые таким читателям, Иоанн дает им возможность сравнить учение Иисуса с тем, что предлагалось в раввинских школах. Утверждается, что при таком сравнении становится видна одна из главных проблем раввинской экзегезы, нашедшая решение в мессианском движении: проблема обетований, кажущихся невыполненными (и невыполнимыми) в ортодоксальном иудаизме конца I в. от Р. Х.

Что именно в учении Иисуса было характерно и для раввинских школ, существовавших во времена Иоанна (конец I в. от Р. Х.)? Ответ во многом сводится к тому, как Иисус толковал Ветхий Завет. Всестороннее изучение этой темы в рамках одной статьи невозможно, поэтому здесь будет развиваться лишь главный тезис: отношение Иисуса к Ветхому Завету вполне согласуется с общей направленностью Евангелия от Иоанна, где Иисус представлен как раввин, учитель закона. В статье будут рассмотрены некоторые ветхозаветные отрывки, которые толкует Иисус в Четвертом евангелии, и ряд вопросов, связанных с Его отношением к

Ветхому Завету как единому целому. Иисус предложил радикально новую интерпретацию еврейских Писаний, но в этом Он был не один. Раввины, жившие в Римской империи после 70 г. от Р. Х., стремились к похожим целям, однако достигнутые ими результаты оказались совершенно иными. В этом смысле можно утверждать, что отношение Иисуса к Ветхому Завету изображено как одна из «точек соприкосновения» между христианством и иудаизмом I в. от Р. Х.

Прежде чем перейти к главной теме, приведем краткий обзор, дающий представление о том, как Ветхий Завет используется в Евангелии от Иоанна.

1. Ветхозаветные цитаты и аллюзии в Евангелии от Иоанна: проблема критериев

Исследователи, пытающиеся определить число ветхозаветных цитат у Иоанна, приводят разные данные: от 14 цитат (Мойсе¹) до 18 (Фрид²). Такие разные результаты объясняются, прежде всего, отсутствием единого набора критериев, которые позволяли бы отличить цитату от аллюзии. Так или иначе, приводимые числа намного меньше тех, что получаются при исследовании синоптических евангелий (54 цитаты у Матфея, 27 у Марка, 25 у Луки)³.

Исходя из таких данных, некоторые комментаторы решили, что для Иоанна Ветхий Завет не так важен, как для синоптиков. По мнению Кеземана, «[Иоанн] не презирал Ветхий Завет, хотя может обходиться и без него и всегда держит его в тени своих преданий об Иисусе»⁴.

Хансон – один из ученых, решительно отвергающих такую точку зрения, – в своей монографии высказывает диаметрально противоположное суждение: для Иоанна изображение Иисуса и истории спасения немыслимо без Ветхого Завета.

Для автора Четвертого евангелия Писание – не просто какое-то дополнительное, вспомогательное средство. Это

¹ Steve Moyise, *The Old Testament in the New: An Introduction*, 2nd ed. (London / New Delhi / New York / Sydney: Bloomsbury T&T Clark, 2015), 7.

² Edwin D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (Leiden: Brill, 1965), 126. В некоторых случаях, например в Ин. 7:38, сложно увидеть, чем «цитирование» текстов отличается от перифраза.

³ Moyise, *Old Testament*, 6-7.

⁴ Andreas J. Köstenberger, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament [Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2004], 37.

неотъемлемая составляющая его труда. Можно даже предположить, что одной из главных причин, по которым он написал свое Евангелие, была необходимость показать, как в служении Иисуса Христа и в Нем Самом исполняется Писание... Для этого Евангелия гораздо больше, чем для предыдущих трех, важна тема Писания и исполнения Писания... [А]втор Четвертого евангелия в своих кругах мог считаться пророком – в том смысле, что он достиг глубокого понимания пророчеств Писания, исполнившихся в Иисусе. Возможно, нечто подобное имел в виду Климент Александрийский, называя это Евангелие «духовным»⁵.

Особую важность Ветхого Завета для Евангелия от Иоанна признавали ряд других авторов, в том числе Дали-Дентон⁶, Лоудер⁷, Менкен⁸, Мойсе⁹, Фрид¹⁰ и Шухард¹¹. И хотя относительную важность Ветхого Завета для Иоанна и синоптиков нельзя измерить и выразить какими-то цифрами, некоторые другие особенности Четвертого евангелия указывают на особую значимость Писания для Иоанна.

Одна из таких особенностей – использование ветхозаветных аллюзий. Если книга уже в самом начале содержит явные параллели с Быт. 1 и вся пронизана ветхозаветными аллюзиями, то слишком педантичным представляется подход, при котором зависимость от древнееврейской Библии определяется путем простого подсчета прямых цитат.

⁵ Anthony Tyrell Hanson, *The Prophetic Gospel: A Study of John and the Old Testament* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 253.

⁶ Margaret Daly-Denton, "The Psalms in John's Gospel," in *The Psalms in the New Testament*, ed. Steve Moyise and Maarten J. J. Menken (London/New York: T&T Clark, 2004), 119-136.

⁷ William Loader, "Jesus and the Law in John," in *Theology and Christology in the Fourth Gospel*, ed. G. van Belle, J. G. van der Watt, and Peter Maritz (Leuven: Leuven University Press, 2005), 135-154.

⁸ Maarten J. J. Menken, "The Significance of the OT in John," in *Theology and Christology in the Fourth Gospel: Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, ed. G. Van Belle, J. G. Van der Watt, and P. J. Maritz (Leuven: Leuven University Press, 2005), 155-175. См. также библиографию на стр. 155-156 (сн. 1)

⁹ Moyise, *Old Testament*, passim.

¹⁰ Freed, *Old Testament*, passim.

¹¹ Bruce G. Schuchard, *Scripture within Scripture: The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Quotations in the Gospel of John*, SBLDS 133 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1992), passim.

Осмысливая Ветхий Завет, новозаветные авторы, конечно же, ссылались на него с помощью и других форм¹².

Изучая аллюзии на Книгу Иезекииля в Евангелии от Иоанна и в литературе эпохи Второго храма, Мэннинг проводит различие между так называемыми «основными аллюзиями» («пастырь и овцы»¹³, «лоза и ветви»¹⁴) и «второстепенными» («небо отверстие»¹⁵, «сухие кости»¹⁶, «вода и Дух»¹⁷). Это различие может оказаться полезным для организации материала при экзегетических исследованиях, но способно вводить в заблуждение, если анализируются диалоги Иисуса с «иудеями»: «второстепенные» аллюзии сложнее распознать, поэтому способность увидеть их означает, что собеседник достаточно компетентен в толковании Ветхого Завета.

Подсчет аллюзий – крайне сложная задача, поскольку исследователи не соглашались друг с другом в том, что именно следует считать аллюзией. По мнению Биела, должны существовать «оригинальные или уникальные параллели на лексическом уровне, синтаксическом или концептуальном, или должен присутствовать тематический кластер в рамках одной последовательности или структуры»¹⁸. Этот набор критериев обладает и некоторыми преимуществами, и рядом недостатков¹⁹. Ученые

¹² По подсчетам Уильямс (Catrin H. Williams, "Isaiah in John's Gospel," in *Isaiah in the New Testament*, ed. Steve Moyise and Maarten J. J. Menken [London/New York: T&T Clark, 2005], 101), «примечания на полях NA²⁷ содержат указания на 32 аллюзии из Исаии и 31 аллюзию из Псалмов».

¹³ Manning, 100-135.

¹⁴ Там же, 135-148. Эти две «основные аллюзии» Мэннинг рассматривает как взаимодополняющие: «В беседе о пастыре добром Иисус прежде всего утверждал Свое мессианство; образы овец использовались главным образом для изображения добрых и злых пастырей. В беседе о лозе Иисус тоже говорит о Себе, но основное внимание уделяется ветвям – народу Божьему» (стр. 145).

¹⁵ Там же, 150-160.

¹⁶ Там же, 160-171.

¹⁷ Там же, 172-197.

¹⁸ G. K. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Baker, 2012), 31.

¹⁹ Некоторые исследователи, в частности Дали-Дентон, проводят также дополнительное различие между аллюзией и отголоском. «В то время как цитаты явно носят преднамеренный характер, отголоски представляют собой спонтанные обращения к существующим текстам. В то время как аллюзия отличается существенным объемом (фраза или по крайней мере несколько слов, содержащихся и в тексте-источнике), отголосок может быть кратким – часто не больше одного слова... Внимательно слушая отголоски, мы сможем различить резонанс, который Четвертое евангелие вызывало в первоначальной аудитории. Мы увидим, что ухо, способное слышать отголоски, чувствительно ко множеству слоев

расходятся во мнениях и относительно того, какие именно прямые цитаты у Иоанна чередуются с аллюзиями.

[Н]екотрые утверждают, что цитаты используются для менее известных текстов, которые читатель в противном случае не заметил бы. Но если читатели Иоанна не знают, что «глас вопиющего в пустыне» – цитата из Книги Исаии, то сложно представить, как бы они поняли пролог (1:1-18) или беседу о «хлебе жизни» (6:25-59). С другой стороны, некоторые утверждали, что прямые цитаты используются для самых важных текстов. Но разве такой текст, как Пс. 68:10 («ревность по доме Твоем снедает меня») важнее для понимания Иисуса, чем аллюзии на Быт. 1 и Прит. 8, используемые в прологе?²⁰

Похожая проблема связана и с аллюзией на лестницу Иакова. Если Иоанн ожидает, что его читатели поймут этот образ (а также аллюзии на «небо отверстие» из Книги Иезекииля и «Сына Человеческого» из Книги Даниила) в 1:51, то для чего им нужен перевод слова Ραββί? Решение проблемы заключается, похоже, в отказе от представлений, в соответствии с которыми первоначальная читательская аудитория представляла собой лишь некую монолитную группу. Скорее всего, Иоанн писал для читателей, обладающих разными фоновыми знаниями и достижениями разных уровней библейской грамотности.

Те читатели, которые хотя бы немного знакомы с раввинистическими методами толкования Писания, скорее всего, заметят некоторые сходства между этими методами и тем подходом к Ветхому Завету в целом, который присущ Иоанну²¹. По мнению Мойсе, «Иоанну известны приемы гомилетической экзегезы (Ин. 6), иудейской агады (вознесение Моисея) и типологии (вознесение змея)»²².

Впрочем, несмотря на все возможные сходства между методами Иоанна и раввинов, следует отметить ряд важных различий. Одно из них заключается в эсхатологической направленности Иоаннового толкования.

интертекстуальности, значительно обогащающей наше понимание Евангелия от Иоанна» (Daly-Denton, "Psalms," 120).

²⁰ Moyise, *Old Testament*, 91-92.

²¹ Обзор дискуссии, в ходе которой исследователи пытаются выяснить, использовал ли Иоанн элементы, характерные для мидраша, таргума и пещера, приводится у Хансона: Hanson, *Prophetic Gospel*, 240.

²² Moyise, *Old Testament*, 104; курсив в оригинале.

В том, как Иоанн использует Писание, есть один элемент, который резко отличает его от большей части иудейской экзегезы, и этот элемент – эсхатологический. Этого и следовало бы ожидать, поскольку его экзегеза – христоцентрическая, а мессианский век – это конец времени... [Иоанн], конечно, прибегает к методам мидраша, но делает это в интересах эсхатологии. Таким образом, он использует Писание в галахических целях – как помощь для жизни, подчиненной Божьему закону, – а не только в агадических – для подробного объяснения разных аспектов событий в истории спасения, что позволяло бы понять их значение для нас. Он использует Писание, чтобы показать: оно исполнилось в служении Иисуса Христа и в опыте ранней Церкви. Этот мотив предшествует всем другим в его толковании²³.

Ниже приводятся некоторые примеры того, как Иисус толкует ветхозаветные отрывки, образы и идеи. Особое внимание будет уделяться социолингвистическим аспектам этого толкования, в том числе эсхатологическим «мотивам исполнения». Здесь не делается попытка дать всесторонний анализ той роли, которую Писание играло для Иисуса (такой анализ в рамках одной статьи был бы просто невозможен). Главная цель данного исследования – показать, как новое значение, которое Иисус придал Ветхому Завету (как отдельным отрывкам, так и всему тексту в целом), соотносится с теми толкованиями, которые получали распространение в ортодоксальном иудаизме после 70 г. от Р. Х.

2. Иисус цитирует Ветхий Завет

Хотя не всегда удается определить, где заканчиваются слова Христа и начинаются слова самого Евангелиста²⁴, можно сказать, что в Евангелии от Иоанна Иисус цитирует Ветхий Завет семь раз²⁵. Пять цитат приводятся

²³ Hanson, *Prophetic Gospel*, 240.

²⁴ По мнению Хансона (Hanson, *Prophetic Gospel*, 94), Иоанн понимает Пс. 68:10 (стих, цитируемый в Ин. 2:17) как слова Предвечного Христа. В конце концов, Иоанн – ученик Иисуса, а знания ученика дают представление о методах и речевом репертуаре учителя.

²⁵ Фрид (Freed, *Old Testament*, 126) считает, что эти цитаты встречаются в следующих местах: 6:45; 7:37 и сл.; 10:34; 13:18; 15:25; 17:12; 19:28. Сам автор цитирует Ветхий Завет шесть раз (12:15; 12:38; 12:39 и сл.; 19:24; 19:36; 19:37), и

в контекстах, связанных с учительским служением: Иисус объясняет закон «иудеям» в 6:45; 7:37 и сл.; 10:34 и ученикам в 13:18; 15:25²⁶.

2.1. Ин. 6:45: цитата из Ис. 54:13

ἔστιν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις, **καὶ ἔσονται πάντες διδασκὰοι θεοῦ**: πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ. οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἠώρακέν τις εἰ μὴ ὧν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἠώρακεν τὸν πατέρα. ἀμήν ἀμήν ἢ λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον (Ин. 6:45-47; выделение жирным шрифтом добавлено).

Слегка видоизмененная цитата из Книги Исаии²⁷ звучит в беседе в капернаумской синагоге (6:59). В ходе этой беседы Иисус предстает перед читателем как учитель закона. Он объясняет слушателям значение отрывка, который они цитируют в одной из предыдущих реплик (6:31). Как указывает Борген, Иисус в этом диалоге использует характерные для раввинистического иудаизма приемы экзегезы, и во всем отрывке прослеживаются особенности, характерные для палестинского мидраша²⁸. Примечательно, что собравшаяся толпа, обращаясь к Нему, называет Его «равви» (6:25). Служение Иисуса, конечно, не ограничивалось ролью учителя, однако саму эту роль Он часто воспринимал как возможность для диалога, в ходе которого собеседникам давалась возможность осмыслить Его мессианство.

Отвергнув популярную, но искаженную интерпретацию Пс. 77:24, Иисус показывает, что подлинным источником манны (и жизни) для Израиля в пустыне был не Моисей, а Бог. Вместо того ущербного толкования псалма, которое присуще толпе, Иисус предлагает христоцентрическое понимание исхода, опыта Израиля в пустыне и роли Моисея. Эта беседа, часто называемая «проповедью о хлебе жизни»,

трижды это делает «народ» (6:31; 7:42; 12:13). Одна цитата содержится в словах Иоанна Крестителя, и еще одна – в воспоминаниях учеников (2:17).

²⁶ В 17:12 Иисус говорит с Отцом, а в 19:28 исполняет Писание, умирая на кресте. В этих двух коммуникативных ситуациях Он не обращается непосредственно к ученикам или «иудеям» в роли учителя, хотя для Иоанна эти цитаты чрезвычайно важны.

²⁷ См. Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* (Peabody, MS: Hendrickson, 2003), 685-686 (fn. 221), где проводятся параллели с теми методами адаптации греческого и еврейского текста, которые были распространены в раввинистическом иудаизме.

²⁸ Peder Borgen, *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo* (Leiden: Brill, 1965), 85.

заканчивается отвержением Иисуса: даже некоторые из Его учеников перестают следовать за Ним (6:66). Ряд толкователей, в частности Брант²⁹, рассматривают это отвержение как неудачу или трагедию. Однако в контексте всего Четвертого евангелия, которому присущ акцент на суверенной власти Иисуса, более последовательной представляется другая интерпретация: Иисус намеренно отвергает несостоявшихся учеников, которые ищут материальной выгоды и не способны принять весть о Его страданиях и смерти. Критики, оставившие Его после проповеди в синагоге Капернаума, не принадлежат к числу тех, кого привлек к Иисусу Отец (6:44). Тем же, кто остался верен Иисусу и в таких обстоятельствах, следует осознать: слушая Его проповедь, они получают наставление от Самого Бога. В этом исполняется одно из эсхатологических обетований Исаии: «И все сыновья твои будут научены Господом, и великий мир будет у сыновей твоих» (Ис. 54:13). Данная цитата помогает Иоанну донести до читателей одну из главных мыслей его Евангелия: эсхатологическая реальность, на которую указывали ветхозаветные пророки, исполнилась в Иисусе.

2.2. Ин. 7:37-38: комбинированная цитата (Иез. 47:1-10; Иоиль 2:28; Зах. 14:8)

“Ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἐορτῆς εἰσπήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν λέγων, Ἴάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, **ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος**. τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἐμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν: οὕτω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἔδοξάσθη” (выделение жирным шрифтом добавлено).

В главах 7-8 Иисус учит в Храме несмотря на враждебное отношение иудейских начальников и толпы. Его конфронтация с «иудеями» происходит в два этапа. Ссылка на Писание приводится между этими двумя этапами. Действие происходит в «последний... великий день праздника» кущей. Иоанн показывает, что в Иисусе исполнились прообразы, заложенные в самом празднике. Многие комментаторы обращали внимание на яркие образы и неисчерпаемую богословскую глубину этого отрывка. Здесь же речь пойдет лишь об одном аспекте: будет показано, как ссылка на Писание *функционирует* в социальном контексте, где Иисус выступает как иудейский учитель, раввин. Какие из

²⁹ Jo-Ann Brant, *Dialogue and Drama: Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2004), 18.

особенностей использования этой цитаты были бы наиболее актуальны для читателя-иудея, живущего после разрушения Храма?

Компетентный читатель должен знать, что последний день праздника кущей был ознаменован особой церемонией черпания воды. Иисус выбрал лучшее место и время для проповеди о живой воде. Как едва ли не все символы, вода – образ, связанный с широким спектром интерпретаций, но Иоанн сразу же создает для читателя привилегированное положение – позволяет воспринимать текст через призму воскресения. И тогда читателю становится ясно то, чего еще не понимают многие слушатели: Иисус говорит о Святом Духе (7:39). Такой комментарий исключает возможное непонимание на экстратекстуальном³⁰ уровне и позволяет читателю оценить реакцию толпы, собравшейся на праздник. Важно отметить: толпа готова принять Иисуса как «пророка» и даже как Христа (хотя и со множеством оговорок), и эта готовность возникла как ответ на Его призыв, основывающийся именно на толковании Писания (7:40).

Цитируемый текст определить довольно сложно, и хорошо известная проблема пунктуации также немало затруднила толкование³¹. В этой статье представлена лишь одна точка зрения, в соответствии с которой Иисус ссылается на несколько текстов, «объединенных в мидраше»³². Костяком цитаты служит, судя по всему, ссылка на Иез. 47 – главу, где описывается река, вытекающая из Храма. Это предположение подтверждается и тем, что Иисус использует существительное во множественном числе (ποταμοι): в соответствии с древней иудейской традицией, река, которую видел Иезекииль, была разделена (такая интерпретация основана на использовании двойственного числа в 47:9)³³. Если именно этот текст служит точкой отсчета, то ссылки на тексты других

³⁰ При социолингвистическом анализе текста можно выделить интертекстуальный и экстратекстуальный уровни толкования. На интертекстуальном уровне изучается влияние слов Иисуса на других персонажей в Евангелии. На экстратекстуальном уровне изучается влияние слов Иисуса на читателя, живущего в первом (или двадцать первом) веке.

³¹ См. J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John. The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, MI/ Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2010), 463-464, где подробно объясняется проблема пунктуации и показана возможная взаимосвязь между двумя значениями. В соответствии с одним прочтением, реки живой воды будут вытекать из Иисуса, а в соответствии с другим, эти реки будут вытекать из верующего. Первая версия имеет более прочное экзегетическое обоснование, но вторая лучше соответствует развиваемой у Иоанна теме: верующие как новый народ и новый храм.

³² Keener, *Gospel*, 726.

³³ Manning, 178-179.

пророков также подразумевают образы эсхатологической реки. По мнению Мэннинга,

Захария описывает источник, который откроется «для омытия греха и нечистоты» (Зах. 13:1), и, судя по всему, из этого источника в Иерусалиме «живые воды» будут вытекать в два моря (Зах. 14:8). В видении Иоиля тоже говорится о присутствии Бога в Храме, результатом чего станет освящение Иерусалима и насыщение земли водой (Иоиль 3.17-18). Водный ритуал, совершавшийся на праздник кущей, также связан с надеждой на обещанное Богом физическое и духовное благословение, включающее и излияние Духа³⁴.

После разрушения Храма многие элементы праздника кущей, в том числе церемония черпания воды, получили новую интерпретацию. Сама церемония теперь совершалась в синагоге, и во главе угла ставились насущные нужды общины, в частности дождь, необходимый для урожая. Проследивая эти изменения, Кинер отмечает: многие считали, что успех ритуала черпания воды зависит от личных качеств раввина. Некоторым раввинам приписывали особую способность вызывать молитвой дождь³⁵.

С другой стороны, Молони обращает внимание и на более зрелые богословские тенденции, характерные для соблюдения праздника кущей без Храма:

В поздних раввинских источниках, осмысливающих праздник кущей, звучит вопрос, связанный с церемонией черпания воды: «Почему это называют домом черпания»? И дается ответ: «Потому что оттуда черпают Святого Духа» (*Gen. Rab. 70:1*). Эта связь между набиранием воды и даром Духа может крыться и за словами Иисуса, но совершенство Божьего дара относится к будущему – к моменту прославления Иисуса³⁶.

И Кинер и Молони описывают поздние традиции; нет свидетельств того, что вышеупомянутые тенденции были полностью сформированы во дни Иисуса. Но стоит обратить внимание на удивительно широкий спектр возможных интерпретаций: один и тот же ритуал мог восприниматься почти как некая разновидность «карго-культы» в одних кругах³⁷ и как

³⁴ Там же, 182-183.

³⁵ Keener, *Gospel*, 723-724.

³⁶ Moloney, 253.

³⁷ По данным Кинера, «некоторые верили, что водные излияния, совершаемые во время праздника, приносили дождь» (Keener, *Gospel*, 724). Клинк (Edward W. III Klink,

попытка приобщиться к Святому Духу в других. Такое разнообразие мнений возможно, прежде всего, из-за многомерного значения самого праздника – в том виде, который он приобрел к концу периода Второго храма. В этой комбинированной цитате Иисус затрагивает множественное значение, а Иоанн помогает читателю выбрать правильную интерпретацию.

2.3. Ин. 10:34-36: цитата из Пс. 81:6

“ἀπεκρίθη αὐτοῖς [ὁ] Ἰησοῦς, Οὐκ ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν ὅτι **Ἐγὼ εἶπα, Θεοὶ ἐστέ**; εἰ ἐκείνους εἶπεν θεοὺς πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο, καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή, ὁ πατὴρ ἡγάσεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον ὑμεῖς λέγετε ὅτι Βλασφημεῖς, ὅτι εἶπον, Υἱὸς τοῦ θεοῦ εἶμι;” (выделение жирным шрифтом добавлено).

Во время праздника обновления (Хануки) Иисус, обвиняемый в богохульстве, ссылается на Пс. 81 и толкует этот чрезвычайно трудный текст, который часто считался проблематичным для бескомпромиссного иудейского монотеизма. В то время как существуют разные объяснения того, кто именно называется «богами» в Пс. 81:1, 6 (ангелы, судьи, израильтяне у горы Синай и пр.), Иисус не уделяет особого внимания первоначальному контексту псалма, но формулирует аргумент, основанный на слове «боги». Современному комментатору такой переход может показаться довольно странным, но, как отмечает Линкольн, «когда становится ясно, что здесь используются приемы, типичные для экзегезы мидраша (в частности, отделение слова от контекста и формулировка аргумента от меньшего к большему – *qal wahomer*), аргумент оказывается вполне логичным»³⁸. Раввин Иисус использует коммуникативные и дидактические приемы, характерные для иудаизма I в.

Дали-Дентон склонна считать, что эта стилистическая особенность присуща скорее стилю Иоанна, чем стилю Иисуса:

Иисус использует форму аргументации «от меньшего к большему», известную нам из «правил» (*middoth*) толкования Писания, которые ассоциируются с мудрецом Гиллелем,

John. Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament [Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016], 374) проводит ряд параллелей между таким пониманием церемонии и «суевериями, окружавшими целительную купальню, которая упомянута в 5:1-18».

³⁸ Andrew T. Lincoln, *The Gospel according to Saint John. Black's New Testament Commentaries* (London / New York: Hendrickson Publishers, 2005), 308.

жившим в конце I в. до н. э. Конечно, использование этого приема дает нам некоторое представление о стиле дебатов, принятом в кругу [учеников] Иоанна, поскольку [этот стиль] разительно отличается от более поэтического и экспрессивного стиля обращения к Писанию, который, как мы знаем, был характерен для Иисуса³⁹.

При социолингвистическом анализе данного отрывка вполне применима разработанная Хаймсом модель коммуникативной ситуации⁴⁰, и стилистические различия можно воспринимать как, например, ситуативные. В Своем «стиле обращения к Писанию» Иисус учитывает такие факторы, как коммуникативная ситуация и ее участники. Стоя перед разъяренной, враждебной толпой, готовой побить Его камнями, Иисус может использовать один стилистический регистр. В разговоре с близкими друзьями в безопасной обстановке Он может переключиться на другой регистр. Такая социолингвистическая вариативность присуща речевому репертуару практически каждого человека. Стилистические отличия, которые отмечала Дали-Дентон, не тождественны отличиям между Иисусом и Иоанном. Вполне возможно различие между «Иисусом, разговаривающим с друзьями», и «Иисусом, разговаривающим с враждебно настроенными собеседниками».

Обращаясь к разгневанной толпе, Иисус использует конвергентную⁴¹ речевую форму «закон ваш» (τῷ νόμῳ ὑμῶν), подчеркивая, что люди, собравшиеся в толпе, несут ответственность перед этим законом. Конвергентная форма устанавливает дистанцию между Иисусом и «иудеями», но не между Иисусом и «законом», потому что уже в следующем стихе (10:35) Он говорит: «... Не может нарушиться Писание» (“καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή”). «Закон» (ὁ νόμος) и «Писание» (ἡ γραφή) – синонимы, хотя интересно отметить, что в Евангелии от Иоанна ни γραφή ни γραμματα никогда не сопровождаются социолингвистическими маркерами «ваш» или «их» – в отличие от существительного νόμος (см. 15:25; 18:31). Настаивая на отсутствии принципиальных различий между νόμος и γραφή в данном контексте, Майклз утверждает:

³⁹ Daly-Denton, “Psalms,” 125.

⁴⁰ Dell Hymes, *Foundations of Sociolinguistics: An Ethnographic Approach* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1974), 55-57.

⁴¹ «Конвергентными» в социолингвистике называются речевые формы, способствующие сближению собеседников. Соответственно, «дивергентные» речевые формы используются для увеличения дистанции между ними.

Под словом «Писание» Иисус подразумевает то же самое, что только что было выражено оборотом «написано... в законе вашем» (10:34). И, признавая, что «не может нарушиться Писание», Он свидетельствует о том, что принимает «закон ваш» (то есть все ветхозаветные Писания) как свой собственный. Здесь акцентируется не столько безошибочность Писания (которую, впрочем, безоговорочно принимают обе стороны в споре), сколько его вечный авторитет и применимость – вплоть до времен Иисуса⁴².

Используемая Иисусом аргументация оказывается эффективной. Даже если Он не переубедил иудеев, Ему удалось, по крайней мере, подорвать их уверенность. На экстратекстуальном уровне читатель может отметить, что весь эпизод пронизан иронией. Празднуя обновление Храма, «иудеи» готовы разрушить храм Тела Иисуса. Здесь виден разительный контраст между ними и Маккавеями – и читающий Евангелие иудей может заметить этот контраст благодаря комментариям раввина Иисуса.

В цитате из псалма речь идет о суде, и в ситуации после 70 г. от Р. Х. эта цитата могла восприниматься в контексте непрекращающихся споров о том, кого же следует винить в разрушении Иерусалима. Поскольку действие данного эпизода происходит на территории Храма (10:23), угроза побития камнями подразумевает богохульство: ирония в том, что «иудеи» готовы пролить кровь на святом месте⁴³. Согласно ветхозаветной традиции, Бог не может не замечать такие поступки, поэтому читатель волен делать собственные выводы.

2.4. Ин. 13:18: цитата из Пс. 40:10

“οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω: ἐγὼ οἶδα τίνας ἐξελεξάμην: ἀλλ’ ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ, **Ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπήρεν ἐπ’ ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ**” (выделение жирным шрифтом добавлено).

Во всех четырех евангелиях Иисус ссылается на Пс. 40, когда предсказывает предательство Иуды. Но в первых трех евангелиях приводятся лишь аллюзии на этот псалом, в то время как у Иоанна Иисус

⁴² Michaels, *Gospel*, 603.

⁴³ Такая ирония присутствует и в Книге Паралипоменон: когда убивают Гофолию, следят за тем, чтобы кровь не проливалась «в доме Господнем» (2 Пар. 23:14). Но когда «на дворе дома Господня» (2 Пар. 24:21) побивают камнями пророка Захарию, никто, похоже, не заботится о святости Храма.

его именно цитирует⁴⁴. При этом Он несколько изменяет формулировку, используемую в Септуагинте: *καὶ γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῆς εἰρήνης μου, ἐφ' ὃν ἤλπισα, ὁ ἐσθίων ἄρτους μου, ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν* (LXX Пс. 40:10; выделение жирным шрифтом добавлено).

Эти изменения нельзя назвать существенными; наиболее заметное из них – замена глагола ἐσθίω синонимом τρώγω (который использовался и в беседе о хлебе жизни – Ин. 6:54, 56, 57, 58)⁴⁵. Возможно, этот более грубый и выразительный синоним употребляется для того, чтобы подчеркнуть дерзость предателя. Другое отличие: глагол μεγαλύνω, имеющий более абстрактное значение (см. Лк. 1:58), заменяется более конкретным глаголом ἐπαίρω⁴⁶, что способствует созданию такого же эффекта.

По мнению Дали-Дентон, цитата видоизменена для того, чтобы лучше соответствовать богословию Иоанна, однако следует отметить, что сами приемы, с помощью которых производятся изменения, были широко распространены в раввинистическом иудаизме:

Видимые расхождения вполне соответствуют обычной практике иудейских экзегетов того времени. Во-первых, версия LXX, где речь идет об обманутой, ничего не подозревавшей жертве, полностью противоречила бы христологии Иоанна. Настаивая на всеведении Иисуса и Его суверенном контроле над событиями, происходящими при наступлении Его «часа», Иоанн несколько видоизменяет цитату. Способ, которым он это делает, был возможен благодаря приему, хорошо известному в то время. Для разъяснения или акцентирования только что высказанной мысли приводилась ссылка на аналогичный отрывок из

⁴⁴ Ср. Мф. 26:23; Мк. 14:18; Лук. 22:21.

⁴⁵ По мнению Кёстенбергера, слово τρώγω в беседе о хлебе жизни «могло использоваться для усиления образности слов Иисуса... хотя возможно, что для Евангелиста это просто предпочтительная форма глагола «есть» в настоящем времени» (Köstenberger, *John*, 216, fn. 77). Но Молони утверждает, что τρώγω – «слово, акцентирующее физический аспект; оно описывает жевание и чавканье и часто используется применительно к животным» (Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, Sacra Pagina Series, vol. 4 [Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1998], 381).

⁴⁶ По наблюдениям Морриса, «большинство комментаторов считают, что «поднял пяту» – метафора, основанная на поведении коня, поднимающего копыто, прежде чем лягнуть, и такое понимание, скорее всего, верно. Однако не следует отвергать и другую возможность: речь может идти о том, как отрясают пыль с ног...» (Leon Morris, *The Gospel according to John*, rev. ed. [Grand Rapids, MI / Cambridge, UK: Eerdmans, 1995], 553).

Писания. Об этом приеме, называемом *gezerah shawah* (идентичная категория), мы знаем из правил экзегезы (*Middoth*), приписываемых Гиллелю⁴⁷.

Если эта оценка верна, то фраза из псалма передана таким образом, чтобы исключить представление о том, будто Иуда был инициатором предательства, а Иисус – лишь жертвой. События, которые привели к распятию, иницированы не Иудой, а Иисусом. Он «активирует это конкретное «Писание» здесь и сейчас, вовлекая Иуду в инсценировку Пс. 40:10»⁴⁸.

Данное наблюдение можно усилить, отметив сходство между формулировками в Ин. 13:18 и Ин. 6. Глагол τρώω (вместо используемого в LXX эквивалента ἐσθίω) употребляется четыре раза в конце беседы о хлебе жизни (6:54, 56-58)⁴⁹ – в отрывке, где Иисус свидетельствует о том, что знает будущего предателя (6:71)⁵⁰. Таким образом, «Иисус не ошибся, избрав Иуду (6:70); он [Иуда] был избран именно потому, что его характер побудит его сыграть роль предателя, предсказанного в Писании...»⁵¹

Иисус учит о Своей суверенной власти – одном из атрибутов, которые он разделяет с Отцом. И, чтобы передать это учение, Он использует интерпретационный прием, похожий на тот, который разработали раввины. Но это сходство помогает Иоанну подчеркнуть существенное различие между Иисусом и (другими) иудейскими толкователями: Иисус не только объясняет, но и исполняет Писание.

2.5. Ин. 15:25: цитата из Пс. 68:5 и/или Пс. 34:19 (см. также Пс. 108:3; 118:161)

“ἀλλ' ἵνα πληρωθῆ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος ὅτι **Ἐμίσησάν με ὄψεσάν**” (выделение жирным шрифтом добавлено).

Тема контроля, осуществляемого Божьим Провидением, продолжается и в этой части прощальной беседы. Иисус цитирует псалом, выражающий переживания страдающего праведника, и применяет эту цитату к Себе.

⁴⁷ Daly-Denton, “Psalms,” 129; курсив в оригинале.

⁴⁸ Там же, 130.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Другие вербальные и концептуальные параллели между Ин. 13 и 6 анализируются у Клинка: Klink, *John*, 586.

⁵¹ Keener, *Gospel*, 914.

Самой цитате предшествует формулировка, указывающая на исполнение Писания. На самом деле ситуацию не контролирует ни Иуда в предыдущем отрывке (13:18), ни «иудеи» в этом: все происходит по воле Отца. Как отмечает Кинер, использование [местоимений] «их» и «ваш» применительно к «закону» указывает на «закон, исполнителями считают себя даже они (10:34), и, скорее всего, подразумевает иронию...»⁵² Эта ирония имеет непосредственное отношение к парадоксу, основанному на полисемии. Слово «закон» может иметь как минимум два значения: 1) набор критериев праведной жизни; 2) тексты Ветхого Завета (включая также разделы «Пророки» и «Писания»). «Исполнение закона» также можно понимать в одном из двух значений: 1) действия, ведущие к выполнению Божьих заповедей, 2) ситуации, в которых происходят события, предсказанные пророками. Ненависть, которой движимы противники Иисуса, может приводить к «исполнению закона» только во втором значении, хотя некоторые из них думают, что «исполняют закон» в первом значении этой фразы, то есть поступают по воле Божьей (16:26). Как отмечает Молони, «Негативная реакция «иудеев» на Божье откровение в Иисусе, и их ненависть к Отцу Иисуса, к Богу Израилеву, исполняет Закон. «Иудеи», яростно защищающие Закон, могут быть обвинены словом из их собственных Писаний...»⁵³

Источник этой цитаты не уточняется, но наиболее вероятным «кандидатом» можно назвать Пс. 68:5, поскольку ссылка на этот псалом уже приводилась в Ин. 2:17. Иисус отождествляется с Давидом, который, в свою очередь, предсказал страдания Мессии.

Другой возможный источник – Пс. 34:19. Цитата (аллюзия) может быть комбинированной: таким образом Иисус апеллирует не просто к отдельным стихам, но ко всей теме гонений, часто затрагиваемой в Псалтири и других книгах Ветхого Завета. Такие комбинированные цитаты позволяют читателю сосредоточиться на основных ветхозаветных темах, получающих продолжение в жизни Иисуса, а впоследствии и христиан.

⁵² Там же, 1021.

⁵³ Moloney, *Gospel*, 430.

3. Иисус толкует ветхозаветные символы и аллюзии

3.1. Ин. 1:51: комбинированная аллюзия, включающая отверстие неба (Иез. 1:1), лестницу Иакова (Быт. 28:12) и апокалиптического Сына Человеческого (Дан. 7:13-14).

“ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ὅτι εἶπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς σικκῆς πιστεύεις; μείζω τούτων ὄψη. καὶ λέγει αὐτῷ, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεωγῶτα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου” (1:50-51).

Этот отрывок, где Иисус завуалированным образом упоминает о видениях Иезекииля, Иакова и Даниила, содержит обетование, окончательное понимание которого придет к ученикам лишь после распятия и воскресения Христа. Но это не значит, что изначально ученики не поняли ничего. Исходя из предложенной комбинации ветхозаветных образов, они могли догадаться, что Иисус говорит о богоявлении, важную роль в котором будет играть «Сын Человеческий»⁵⁴. Он находится не на земле (поскольку ангелы «нисходя[т]» к Нему), но и не на небесах (поскольку ангелы «восходя[т]» к Нему). О ком говорит Иисус? О «сыне человеческом» из Книги Иезекииля – Божьем посланце на земле? Или о небесном «Сыне Человеческом» из Книги Даниила? Ученикам обещано положение, которое занимал Иаков: он не восходил на небеса, но видел небесные реалии «снизу» (или, если использовать соответствующее выражение из идиолекта Иоанна, «от земли»; см. 3:31).

В стихах, предшествовавших этому отрывку (1:35-50) было показано, как Иисус собирает первых учеников. Он и теперь выступает в роли Учителя. Стоит отметить, что Его фраза содержит ссылки на каждую из трех частей Ветхого Завета: Тору (Быт. 28:12), Пророков (Иез. 1:1) и Писания (Дан. 7:13-14)⁵⁵. Этот стих можно назвать «программным», потому что в нем дается ответ на ожидания учеников и определяется цель ученичества: великое откровение, богоявление.

⁵⁴ Мэннинг высказывает следующее предположение: «Комбинируя аллюзии на эти два видения, Иоанн дает понять, что видения Иезекииля и Иакова по сути своей одинаковы. И, что еще важнее, упоминание о Сыне Человеческом, содержащееся в этой комбинированной аллюзии, наводит на мысль о том, что видения Иакова и Иезекииля были не только теофаниями, но и христофаниями» (Manning, 152). Отождествление теофании с христофанией делается и в Ин. 12:41 (где содержится аллюзия на Ис. 6:1). Исходя из этих параллелей, Мэннинг делает вывод: «Иоанн подразумевает, что великие теофании, которые видели Иаков, Исаия и Иезекииль, были в каком-то смысле явлениями Христа» (там же, 153).

⁵⁵ В иудейском каноне Книга Даниила относится не к пророческим, а к назидательным («Кетувим»).

Не каждый читатель, даже христианин, сразу поймет эти загадочные аллюзии. Впрочем, не стоит ожидать, что ортодоксальный иудей не заметит ни одной из них. Иисус апеллирует здесь к общему ветхозаветному набору идей и образов – к наследию, которое он разделяет с иудейским сегментом первоначальной читательской аудитории Иоанна. Читатели, учившиеся в раввинских школах или просто подвергнувшиеся влиянию раввинизма, могут задать себе вопрос: в чем окончательная цель обучения в раввинских школах? Ответ на этот вопрос становится менее оптимистичным после разрушения Храма. Хотя мысль об изучении Торы как о замене (или даже исполнении) храмового поклонения становилась все более популярной, ожидания, связанные с таким изучением, далеко не всегда было четко определены. Эти ожидания можно назвать одной из «точек соприкосновения», которую старается использовать Иоанн.

3.2. Ин. 3:8: аллюзия на пророчество о воскресении высохших костей (Иез. 37)

“τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει: οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.”

В третьей главе Евангелия от Иоанна передается содержание беседы Иисуса с Никодимом. В ходе этой беседы Никодим оказывается некомпетентным учителем закона: он не может понять учение о рождении свыше, хотя это новое рождение, совершаемое Духом, предсказано в Ветхом Завете. На какие именно ветхозаветные тексты мог ссылаться Иисус? В то время как ряд отрывков можно интерпретировать как содержащие пророческие упоминания о новом рождении, аллюзия на один из таких отрывков приводится в Ин. 3:8. Речь идет о знаменитом пророческом видении, в котором оживают сухие кости (Иез. 37). Никодим или не замечает этой аллюзии, или не видит практических аспектов ее применения. Именно после того, как Никодим проявляет такую некомпетентность, Иисус стыдит его (в 3:10).

В предыдущих стихах (3:3-7) Иисус говорил о рождении свыше и Никодим не понимал Его. Одна из причин такого непонимания может заключаться в том, что у Никодима, судя по всему, не было личного опыта

жизни в Духе. Однако есть и другая, более глубокая причина: Никодим не понимает ветхозаветного учения о такой жизни⁵⁶.

Если бы Никодим не был профессиональным толкователем Библии («учителем Израилевым» – 3:10), читатель, возможно, мог бы симпатизировать ему. В конце концов, аллюзию на Иез. 37 в Ин. 3:8 нельзя назвать очевидной (Иезекииль и Иисус используют полисемию, обыгрывая двойственные значения слов «ветер» – «Дух» и в иврите и в греческом⁵⁷). Но Никодим даже не догадывается о том, что в словах Иисуса прозвучала аллюзия на ветхозаветный текст.

Другая аллюзия на Книгу Иезекииля, содержащаяся в одном из предыдущих стихов (Ин. 3:5), тоже, судя по всему, не вызвала реакции Никодима. По мнению Кинера,

Теперь, когда проведена связь между Духом и водой (3:5), компетентный читатель, скорее всего, догадается, что «ветер» – метафора, означающая животворящий Дух (см. в особенности Иез. 37:9-14; виден естественный переход от аллюзии на Иез. 36 в Ин. 3:5). Этот образ получает более глубокое осмысление в кульминационном пневматологическом отрывке этого Евангелия (в Ин. 20:22)⁵⁸.

В западной протестантской традиции беседа Иисуса с Никодимом часто интерпретируется с помощью категорий индивидуальной сотериологии. Но аллюзии на Книгу Иезекииля означают, судя по всему, другой возможный уровень значения: речь идет об исцелении народа⁵⁹, поскольку главная тема этих отрывков из Иезекииля – восстановление Израиля. Евангелист представляет иудейских начальников таким образом, что у читателя возникают серьезные сомнения в способности этих людей принять участие в обещанном восстановлении. Эта особенность дополняет изображение Иисуса как Учителя, превосходящего всех (других) раввинов.

⁵⁶ В этом отношении Никодим почти не отличается от «иудеев», с которыми Иисус будет спорить в последующих главах (5:39, 45-47).

⁵⁷ Эта полисемия не сохранена в Синодальном переводе, но отразилась в переводе Кассиана: «Ветер, где хочет, веет, и голос его слышишь и не знаешь, откуда приходит и куда уходит. Так – каждый рожденный от Духа» (Ин. 3:8).

⁵⁸ Keener, *Gospel*, 557.

⁵⁹ Ср. Jacobus Kok, *New Perspectives on Healing, Restoration and Reconciliation in John's Gospel*, Biblical Interpretation Series 149 (Leiden/Boston: Brill, 2017), 335-336.

3.3. Јн. 3:14-15: аллюзия на образ медного змея (Чис. 21:8-9)

“καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεῦσων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον”

Вопрос, заданный в 3:9, оказывается последней репликой Никодима в этой беседе. После того как прозвучит ответ Иисуса, окажется, что Никодиму больше нечего сказать. Аллюзию на образ медного змея, которую приводит Иисус, можно рассматривать как еще один аргумент, на который Никодим не может ответить. Впрочем, здесь происходит и изменение параметров коммуникативной ситуации: теперь Иисус обращается преимущественно к ученикам. Как отмечает Кинер, «если Никодим (который, предположительно, еще не ушел) не понял предыдущих аллюзий на Иез. 36 и 37, то вряд ли он поймет и эту мысль»⁶⁰. Следует, правда, отметить, что эта аллюзия распознается намного легче предыдущих. Даже если Никодим не понял ее значения, он узнал бы, по крайней мере, форму – сюжет из Книги Чисел. Таким образом, если Никодим, переживший унижение, все еще остается в гостях у Иисуса, происходит символическая смена ролей: снисходительный иудейский начальник, готовый на равных побеседовать с младшим коллегой, становится смиренным учеником, которому предстоит начать с азов. Толкователи, приписывающие Иоанну «сектантское» мировоззрение, склонны акцентировать знание и понимание как признаки принадлежности к «своим» или «чужим». В то время как само различие между такими группами отрицать невозможно, категория «понимания» может требовать большей дифференциации и не ограничиваться двумя простыми альтернативами («свой» и «чужой»)⁶¹. Иными словами, возможны разные уровни понимания. Читатель может различить основную сюжетную линию, развивавшуюся в Чис. 21, затем он может понять, что сама эта история и заключенный в ней символизм имеют сотериологическое значение, связанное с Сыном Человеческим. Более компетентный читатель догадается, что Иисус говорит здесь о распятии (но ученики на данный момент в повествовании этого еще не понимают).

⁶⁰ Keener, *Gospel*, 566.

⁶¹ Уточнение, особо актуальное в случае с такими персонажами, как Никодим. Уидерингтон напоминает о важной особенности: «Возможно, первое указание, призывающее к точному и осторожному толкованию текста, заключается в том, что история Никодима здесь далека от завершения, ее финал пока еще неизвестен. [Никодим], конечно, не понимает, о чем идет речь, но его история еще не закончилась» (Ben III Witherington, *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel*, [Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995], 103).

Возрастание читательской компетентности в целом соответствует движению вдоль континуума потенциальных читательских аудиторий, и нет причин, по которым ортодоксальные иудеи I в. должны быть исключены из этого континуума. Практически всем иудеям была известна история о медном змее и акцентируемая Иисусом связь между взглядом, обращенным на змея, и жизнью. В Книге Чисел эта связь определяла, помимо прочего, разделение, происходившее в Израиле, – исключение неверующих (тех, кто не пожелал смотреть⁶² на змея). Мэннинг объясняет связь между словами Иисуса, сказанными о Духе, и Его интерпретацией истории о медном змее:

Многие иудеи ожидали, что грядущее мессианское царство будет сопровождаться излиянием Духа, и что весь Израиль примет благословение. Однако из Ин. 3:5 следует, что принятие Духа было условием для входа в Царство. Когда придет мессианское царство, многие будут исключены из него; войдут лишь те, кто принял воду и Духа. Даже Никодим, «учитель Израилев», может оказаться исключенным, если не переживет рождение свыше⁶³.

Один из аспектов объяснения, которое предлагает Мэннинг, вызывает возражение. Иудейские начальники, изображенные в Четвертом евангелии, вовсе не удивились бы, узнав о том, что значительная часть израильтян будет отлучена от Божьих благословений. В 7:49 такое исключение упоминается как нечто само собой разумеющееся. Начальники не возражают – при условии, что сами не окажутся среди отлученных. Но шокирует их осознание того, что именно они могут быть причислены к «невежда[м] в законе», в то время как некоторые представители простонародья (*ам-хаарец*) приходят к Иисусу (8:30) и принимают Его дар вечной жизни.

Впрочем, с главной частью аргументации Мэннинга нельзя не согласиться: в том, что некоторые израильтяне лишены обещанных благословений, нет ничего нового. Об этом свидетельствует предыдущая история Израиля, включающая и мучительный опыт, описанный в Книге Чисел (см., например, Чис. 14:22-23). Итак, в Ин. 3:14-15 Иисус снова предстает перед читателем как Учитель, толкующий Ветхий Завет, объясняющий его символизм и помогающий ученикам понять мессианское значение Писания.

⁶² Важная подробность в контексте всего Евангелия (см. 19:37).

⁶³ Manning, 188.

В этой статье были рассмотрены всего три ветхозаветные аллюзии, использовавшиеся в учении Иисуса. Множество других таких аллюзий присутствует на протяжении всего Евангелия. Судя по всему, употребление аллюзий (вместо прямых цитат) создает ряд социолингвистических преимуществ. На интертекстуальном уровне аллюзии открывают для Иисуса возможность диалога с персонажами, достигшими разных уровней понимания Ветхого Завета. Их реакция на Иисуса во многом определяется их знанием иудейского Писания. Присутствие аллюзий в словах Иисуса становится своеобразным вызовом для других иудейских учителей.

На экстратекстуальном уровне эти аллюзии позволяют автору обращаться к смешанной аудитории, разным сегментам которой присущи разные уровни компетентности в Ветхом Завете. Читатель (или слушатель) Евангелия от Иоанна может понять основную мысль автора, даже если не распознаёт всей глубины библейских аллюзий. Но при постоянном, систематическом изучении Евангелия в герменевтической общине (то есть церкви) можно стать более компетентным читателем – не только Евангелия, но и Ветхого Завета. Иоанновы аллюзии становятся своеобразным ключом, открывающим доступ к богатству наследия, содержащегося в Ветхом Завете. Таким образом, Евангелие от Иоанна (и Иисус, представленный в нем) может служить альтернативой учению раввинов, сформировавшемуся после 70 г. от Р. Х.

4. Иисус интерпретирует функцию Ветхого Завета как единого целого

Множество ветхозаветных аллюзий в Евангелии от Иоанна вполне компенсирует относительно низкую частоту прямого цитирования Ветхого Завета. Как уже упоминалось, для первых читателей Иоанна аллюзии и цитаты соответствуют различным возможным жизненным ситуациям, но практически всегда объединены христоцентричным, мессианским толкованием. Когда Иисус приводит аллюзию, например, на воскрешение сухих костей в Книге Иезекииля⁶⁴, Он ссылается не просто на несколько стихов из Иез. 37. Можно утверждать, что Он апеллирует ко всему собранию пророчеств Иезекииля, предсказывающих восстановление Израиля. Когда Иисус обещает реки живой воды, Его учение содержит ссылки на крупные разделы книг Исаии, Иезекииля, Захарии и Иоилия.

⁶⁴ Такие аллюзии можно распознать и в 3:5 (и сл.) и в 5:25 (cf. Köstenberger, *John*, 219).

Иными словами, Он ссылается на пророческие писания как на единое целое. Утверждая, что Моисей писал о Нем, Иисус подразумевает не просто отдельные стихи из Торы, но все собрание письменного закона. («Закон» же, в свою очередь, включает не только Тору, но также Невиим и Кетувим). Комментаторы могут вести интересные дискуссии о том, кто был «любимым» (то есть чаще всего цитируемым⁶⁵) пророком Иисуса (или Иоанна), но важно отметить, что на протяжении всего Евангелия Иисус обращается к Писанию как к единому целому.

Анализируя это основополагающее единство ветхозаветных цитат и аллюзий, Шухард отмечает:

В Евангелии от Иоанна действительно немного цитат из Ветхого Завета. Очевидно, что, приводя такие цитаты, Иоанн не стремится охватить все возможные связи между Иисусом и Ветхим Заветом. Тем не менее, мы обращали внимание на то, что, всякий раз, когда Иоанн ссылается на тот или иной ветхозаветный отрывок, подразумевается и *весь* Ветхий Завет, все собрание текстов Божьего откровения, сообщенных через Моисея и передававшихся из поколения в поколение. Поэтому прямые цитаты у Иоанна служат отдельными, конкретными примерами, дающими представление о той всеобъемлющей схеме, в рамках которой Иоанн показывает: весь Ветхий Завет свидетельствует об Иисусе (5:39, 45-46). В Иисусе исполнилось все Писание, и основополагающее значение Писания – в Иисусе⁶⁶.

Единство Писания в Евангелии от Иоанна – тема, тесно связанная с вопросом о функции Писания: какова главная роль Ветхого Завета в Четвертом евангелии? Судя по всему, речь идет о чрезвычайно важной для Иоанна функции свидетельства. Писание как свидетель упоминается в отрывке, где изображено самое начало ученичества Филиппа (и Нафанаила – 1:45), и Сам Иисус говорит о Писании и Моисее именно как о свидетелях (5:39, 46). На протяжении всего Евангелия можно найти множество других упоминаний об этой конкретной роли Писания⁶⁷.

⁶⁵ Половина цитат, приводимых у Иоанна, – из Псалтири. Четыре цитаты приводятся из Книги Исаии, две из Книги Захарии, одна (или две) из Книги Исход (Moyise, *Old Testament*, 92).

⁶⁶ Schuchard, *Scripture*, 155-156; курсив добавлен.

⁶⁷ См. обзор у Менкена (Menken, "Significance," 159-162).

Некоторые исследователи, в частности Лоудер, готовы интерпретировать свидетельство даже как единственную функцию закона в Четвертом евангелии: «... [В] интерпретации Иоанна закон указывает не на себя, но на Христа. В этом заключается *единственная функция* закона. Нежелание следовать в том направлении, которое он указывает, равнозначно бунту»⁶⁸. С оценкой Лоудера согласятся далеко не все, но похожие наблюдения можно выразить и менее радикальным образом: у Писания есть разные роли, но все они подчинены главной роли – свидетельству.

Не приходится отрицать, что в Евангелии от Иоанна присутствует настоящая пропасть между теми, кто понимает и не понимает роль Писания как свидетеля⁶⁹. Из этого, впрочем, не следует, что все отвергающие свидетельство Писания занимают одну и ту же эпистемологическую позицию. Некоторые из них оказываются ближе к мессианскому пониманию Писания. Много было сказано о присущем Иоанну дуализму суда: Евангелист оперирует категориями «свет и тьма» и прочими антиномиями; он любит резкие контрасты. Но при этом он уделяет пристальное внимание и лиминальным состояниям – ситуациям, в которых нет четких границ⁷⁰. Иисус как раввин часто обращается к людям, находящимся в таких лиминальных ситуациях: Он желает, чтобы они поняли, помимо прочего, основную функцию Писания – свидетельство о Нем. Для достижения этой цели Иисус использует и ряд других категорий, в частности категорию обетования. Его толкование Писания во многом отличается от того, которое предпочитают «иудеи», но можно выделить общий знаменатель. Такая общность интерпретации существует и на экстратекстуальном уровне. И для Иоанна, и для ортодоксальных иудеев Ветхий Завет – книга обетований. Изучение именно этой «точки соприкосновения» позволяет увидеть и очевидные различия, главное из которых формулируется следующим образом: для Иоанна Ветхий Завет – книга *исполнившихся* обетований. Для иудеев, живущих после 70 г. от Р. Х., Ветхий Завет оказывается книгой обетований, которые (пока еще) *не*

⁶⁸ Loader, “Jesus,” 151; курсив добавлен.

⁶⁹ Ученикам знакомы оба края этой пропасти (см. 20:9).

⁷⁰ Лиминальность – термин, обозначающий совокупность «психологических и социальных событий, характеризующих двусмысленностью или неопределенностью». Люди, находящиеся в этих лиминальных состояниях, уже не подвластны «категориям, определяющим нормы поведения или социальный статус» (Brant, *Dialogue*, 171). Сам термин, образованный от латинского слова *limen* («порог»), был введен в употребление антропологами Арнольдом Ван Геннепом (Arnold van Gennep) и Виктором Тёрнером (Victor Turner). См. также: Kok, *New Perspectives*, 309-310.

исполнились, а разрушение Иерусалима способно было вызвать серьезные сомнения в том, что эти обетования, часто отождествлявшиеся с Храмом, вообще были правильно поняты.

Комментируя эти два возможных способа понимания Писания, Менкен использует хронологические категории («до» и «после»): «... до прихода Иисуса Писание остается в каком-то смысле «пустым»; Иисус – та реальность, которая наполняет слова Писания. До Его прихода слова Писания содержали обещание реальности, которая еще отсутствовала на земле; говорится о том, кто еще не появился»⁷¹.

Это функциональное различие, применимое к объективным изменениям в истории откровения, можно перенести и на субъективный уровень опыта: до того как иудей I в. примет мессианскую интерпретацию Ветхого Завета, Писание для него будет «пусто» (в вышеупомянутом значении слова). Но такая «пустота» не означает «небытие»: Ветхий Завет содержит форму, которая ждет, чтобы ее наполнило содержание.

Объяснение этого мотива «исполнения» подразумевает использование и конвергентных и дивергентных форм. «Иудеи» могут быть антагонистами Иоанна, но все равно принадлежат к той же аудитории читателей Ветхого Завета. Споры о Писании могут сопровождаться взаимными обвинениями, но сами эти споры свидетельствуют о наличии некой общности между участниками: Иоанн не мог бы вести такие христологические дебаты, например, с индуистами. И для Иоанна, и для «иудеев» Ветхий Завет – книга обетования⁷². Но для Иоанна это обетование уже исполнилось.

Евгений Устинович

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

⁷¹ Menken, “Significance,” 162.

⁷² В раввинистическом иудаизме наблюдалась другая тенденция: Ветхий Завет все реже воспринимался как книга обетования и все чаще – как книга правил (что видно и в казуистических дебатах в главах 5,7 и 9). Такая расстановка акцентов приводила к тому, что христианам становилось труднее найти общий язык с ортодоксальными иудеями. Возможно, это одна из причин, по которым тема обетования и его исполнения так важна для Иоанна.

Библиография

- Beale, G.K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Baker, 2012.
- Borgen, Peder. *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*. Leiden: Brill, 1965.
- Brant, Jo-Ann. *Dialogue and Drama: Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2004.
- Daly-Denton, Margaret. "The Psalms in John's Gospel." In *The Psalms in the New Testament*. Steve Moyise and Maarten J. J. Menken (eds.). London/New York: T&T Clark, 2004. – Pp. 119-136.
- Freed, Edwin D. *Old Testament Quotations in the Gospel of John*. Leiden: Brill, 1965.
- Hanson, Anthony Tyrell. *The Prophetic Gospel: A Study of John and the Old Testament*. Edinburgh: T&T Clark, 1991.
- Hymes, Dell. *Foundations of Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1974.
- Käsemann, Ernst. *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17*. London: SCM, 1968.
- Keener, Craig S. *The Gospel of John: A Commentary*. Peabody, MS: Hendrickson, 2003.
- Klink, Edward W. III. *John*. Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016.
- Kok, Jacobus (Kobus). *New Perspectives on Healing, Restoration and Reconciliation in John's Gospel*. Biblical Interpretation Series 149. Leiden/Boston: Brill, 2017.
- Köstenberger, Andreas J. *John*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2004.
- Lincoln, Andrew T. *The Gospel according to Saint John*. Black's New Testament Commentaries. London / New York: Hendrickson Publishers, 2005.
- Loader, William. "Jesus and the Law in John." In *Theology and Christology in the Fourth Gospel*. G. van Belle, J. G. van der Watt, and Peter Maritz (eds.). Leuven: Leuven University Press, 2005. – Pp. 135-154.
- Manning, Gary T. Jr. *Echoes of a Prophet: The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period*. JSNT Supplement Series, 270. London/New York: T&T Clark, 2004.
- Menken, Maarten J. J. "The Significance of the OT in John." In *Theology and Christology in the Fourth Gospel: Essays by the Members of the SNTS*

Johannine Writings Seminar. G. Van Belle, J. G. Van der Watt, and P. J. Maritz (eds.). Leuven: Leuven University Press, 2005. – Pp. 155-175.

Michaels, J. Ramsey. *The Gospel of John*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI/ Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2010.

Moloney, Francis J. *The Gospel of John*. Sacra Pagina Series, vol. 4. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1998.

Morris, Leon. *The Gospel according to John*. Rev. ed. Grand Rapids, MI / Cambridge, UK: Eerdmans, 1995.

Moyise, Steve. *The Old Testament in the New: An Introduction*. 2nd ed. London / New Delhi / New York / Sydney: Bloomsbury T&T Clark, 2015.

Schuchard, Bruce G. *Scripture within Scripture: The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Quotations in the Gospel of John*. SBLDS 133. Atlanta, GA: Scholars Press, 1992.

Williams, Catrin H. "Isaiah in John's Gospel." In *Isaiah in the New Testament*. Steve Moyise and Maarten J. J. Menken (eds.). London/New York: T&T Clark, 2005. – Pp. 101-116.

Witherington, Ben III. *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995.