

Евгений Устинович

Иудейские праздники в Евангелии от Иоанна: разрушенный храм и социальная дистанция

Аннотация

Статья посвящена теме иудейских праздников, которые после разрушения храма (70 г. от Р. Х.) подверглись серьезным изменениям. В иудаизме того периода велись интенсивные дебаты о том, как следует отмечать Пасху, Пятидесятницу и Суккот (Праздник кущей). Чем заменить паломничество (Втор. 16:16) в Иерусалим и храмовые жертвоприношения? На фоне разных мнений, высказывавшихся раввинами, Иоанн формулирует свой ответ, и этот ответ выглядит убедительным во многих отношениях – не в последнюю очередь и потому, что затрагивает эсхатологическое измерение праздников, присутствующее в Ветхом Завете, но проблематичное для многих направлений иудаизма после 70 г.

Во время пандемии 2020 г. многие христиане физически не смогли посетить пасхальное богослужение и столкнулись с другими ограничениями, наложенными на воскресные собрания и прочие аспекты церковной жизни. Для некоторых верующих Интернет-трансляции богослужения – лишь слабый отблеск «подлинного» поклонения. Другие легко (возможно, даже слишком легко) переносят отсутствие непосредственного, физического контакта. Для одних вынужденная изоляция стала источником стресса, для других послужила толчком к неожиданным инновациям. Эти особенности порождают богословскую дискуссию о том, какие элементы христианского богослужения можно считать главными, существенными, а какие – второстепенными. Опыт христиан первого века в чем-то созвучен таким дискуссиям, потому что эти верующие (особенно те, кто все еще отождествлялся с иудаизмом) столкнулись с изменившейся реальностью, требовавшей пересмотра многих привычных взглядов. Новая ситуация стала настоящим потрясением и для иудеев. Какой будет теперь духовная жизнь Израиля, когда разрушен ее физический центр – храм? Как поклоняться Богу, если физическое присутствие в храме невозможно? Можно ли чем-то

компенсировать эту физическую удаленность от места, которое отождествлялось с Божьим присутствием?

Когда Иисус в Евангелии от Иоанна объясняет Ветхий Завет, эти объяснения часто помещены в контекст иудейских праздников. В этом нет ничего удивительного, ведь тема праздников была одной из точек соприкосновения в диалоге между иудеями-христианами и представителями господствующего направления в иудаизме¹. После разрушения иерусалимского храма (70 г. от Р. Х.) одной из главных проблем иудаизма становится переосмысление традиционных праздников. Что делать на Пасху, Пятидесятницу и Суккот, если нет храма? Можно ли чем-то заменить паломничество в Иерусалим и жертвоприношение в храме?

В раввинизме изучение Торы стали рассматривать как временную замену храмового богослужения, но со временем эта замена стала трактоваться как полноценная: изучение Торы ничем не хуже участия в храмовом богослужении. Эти взгляды постепенно получают развитие, и формулируется позиция, в соответствии с которой изучение Торы – лучше храмового богослужения. Конечно, в окончательном виде эта позиция возникает лишь в поздних источниках – после восстания Бар-Кохбы (132-136 г.), но некоторые тенденции, определившие траекторию развития данной идеи, можно проследить и на ранних периодах. Во времена Иоанна (в конце I в.) высказывания раввинов на эту тему были сравнительно скромными, но попытки заменить храмовое богослужение изучением Торы уже были довольно интенсивными. Иоанн, судя по всему, знает об этих попытках и искусным образом контекстуализирует описание Иисуса как нового храма и окончательного исполнения ветхозаветных пророчеств.

Даже при беглом знакомстве с Евангелием от Иоанна легко убедиться, что тема праздников для этого автора особо важна. В отличие от Синоптиков, описывающих лишь одну Пасху, Иоанн упоминает не меньше трех пасхальных празднований (2:13; 6:4; 12:1 и сл.). Иисус учит народ во время Праздника кущей (7:2 и сл.) и приходит в храм на Хануку

¹ Эта статья представляет собой самостоятельный текст, но ее можно читать и как продолжение двух предыдущих статей автора, опубликованных в этом журнале: Устинович Е. А. «Языческая империя и развалины храма: исторический контекст Евангелия от Иоанна» («Реформатский взгляд» 3.2 [2017]: 58-84); «Ветхий Завет в Евангелии от Иоанна: социолингвистический подход» («Реформатский взгляд» 5.1 [2019]: 5-31). В этих статьях подробно описана реконструкция исторического контекста, в котором одним из главных факторов были конфликт и диалог между иудаизмом и мессианским движением.

(10:22), хотя этот праздник появился лишь в маккавейскую эпоху, и закон не требовал паломничества в Иерусалим в эти дни. В Ин. 5:1 упоминается также некий неопределенный «праздник Иудейский». Комментаторы вряд ли придут к единому взгляду на то, о каком именно празднике имеет речь, но многие соглашаются с тем, что его описание создает своеобразную парадигму, охватывающую все праздники, упомянутые в Четвертом Евангелии. Важной для Иоанна была и тема субботы. В этом Евангелии Иисус совершает всего три исцеления, но два из них – в субботу (5:9; 9:14), что приводит к конфликту с религиозными лидерами Израиля. Вступая в этот конфликт, Иисус использует аргументацию, во многом характерную для раввинистической мысли. Такой образ Иисуса-Учителя, Иисуса-Раввина актуален в ситуации, сложившейся в иудаизме после 70 г.

Но прежде чем обратиться к трактовке каждого из праздников в отдельности, следует обратить внимание на особенность использования выражения «праздник иудейский» в Евангелии от Иоанна.

«Праздник иудейский» как ресемантизированная лексическая единица

Когда речь идет о праздниках, Иоанн во многих случаях уточняет, что подразумеваются праздники именно τῶν Ἰουδαίων (буквально: [праздники] «иудеев»). Иисус идет в Иерусалим, когда празднуется τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων («Пасха Иудейская»; 2:13),² или ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία («праздник Иудейский – поставление кущей»; 7:2), или просто какой-то неопределенный ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων («праздник Иудейский»; 5:1). На первый взгляд может показаться, что эти упоминания об «иудеях» не несут никакой новой информации. Трудно представить читателя, который не понимал бы, что праздники, описываемые в повествовании, – именно иудейские (а не римские или греческие). Еще труднее представить читателя, которому нужно было бы объяснять, что Пасха – это праздник (6:4; 2:23)³. И даже если бы по какой-то загадочной причине это объяснение было необходимо, сложно понять, почему им сопровождается не первое упоминание о Пасхе (2:13), а второе (2:23). Еще труднее понять, почему при описании Хануки – праздника, носившего ярко выраженный

² См. также Ин. 2:23: Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ... («И когда Он был в Иерусалиме на празднике Пасхи...»).

³ В этой связи стоит обратить внимание на формулировку, используемую в Ин. 6:4: ἦν δὲ ἐγγύς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων («Приближалась же Пасха, праздник Иудейский»).

националистический характер, – Иоанн не прибегает к своему обычному упоминанию об «иудеях» (10:22). У читателя может сложиться впечатление, что Ханука – это просто некий праздник⁴, в то время как Пасха и Суккот – «праздники иудейские» (букв. «праздники иудеев»). Неужели Иоанн приводит избыточную, неактуальную информацию, причем иногда выбирает для этого не самое удачное место и не проявляет последовательности? В данной статье на этот вопрос дается отрицательный ответ. Одно из возможных объяснений сводится к тому, что упоминания о τῶν Ἰουδαίων служат социолингвистическими маркерами. Их использование (или отказ от их использования) вовсе не случайно: за этой кажущейся непоследовательностью Иоанна кроется вполне различимая социолингвистическая схема.

Малина и Рорбо считают, что эти упоминания об «иудеях» следует понимать как указания на жителей Иудеи: «... словесная формулировка в этом стихе [2:13], как часто бывает у Иоанна, подразумевает некую дистанцию между Галилеянином Иисусом и иудеями – жителями южного региона»⁵. Такое объяснение устраняет (в лучшем случае) лишь часть затруднений. Ведь галилеяне тоже должны были отмечать Пасху; этот праздник был национальным, а не региональным. Слово «иудей» действительно может означать «жителя Иудеи», но это лишь одно из возможных значений, и при попытке спроецировать это значение на все случаи использования слова возникает опасность семантической ошибки. Нет никаких причин полагать, что для галилеян (или для иудеев диаспоры) Пасха и Суккот были менее значимыми событиями, чем для жителей южного региона.

Малина и Рорбо безусловно правы в том, что словосочетание τῶν Ἰουδαίων «подразумевает некую дистанцию», но эта дистанция варьируется на протяжении повествования – особенность, которую учитывают не все комментаторы. Риддербос, например, утверждает: «Иудеи упоминаются здесь [2:13, 5; 5:1; 6:4; 7:2; 19:14] не для указания на национальные отличия между ними и читателями, а для описания Пасхи и прочих... обычаев, которых иудеи соблюдают, а Евангелист и его читатели отвергли»⁶. Комментатор осознаёт напряжение, сопровождающее такую социальную дистанцию⁷, потому что в следующем же предложении

⁴ И, как будет показано в этой статье, даже не «праздник», а просто «обновление».

⁵ Bruce J. Malina and Richard L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John* (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 72.

⁶ Herman N. Ridderbos, *The Gospel of John: A Theological Commentary* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 1997), 114.

добавляет: «Иудейские праздники для Иисуса – повод посетить Иерусалим, что происходит несколько раз в этом Евангелии (6:4; 7:2; 10:22; 11:55; 12:1)»⁷. Социальная дистанция в Евангелии от Иоанна – крайне сложная концепция, потому что включает многомерный конфликт – не только между Иисусом и «иудеями», но и между ветхозаветными корнями еврейского народа и массовым отступничеством, кульминацией которого стало отвержение Иисуса. Такое описание конфликта вполне могло быть актуальным для общины, пережившей отлучение от синагоги. Но в Евангелии от Иоанна нет ни малейшего намека на то, что читатели-евреи должны были утратить свою этническую идентичность или отказаться от нее. Поэтому упоминания об «иудеях» здесь имеют другую функцию.

Вопреки мнению, ставшему популярным в последние десятилетия, толкователи, считающие, что Иоанн изображает «иудеев» непримиримыми врагами, допускают семантическую ошибку. Враждебность к Иисусу была присуща далеко не всем представителям этой группы. В Евангелии от Иоанна (и множестве других библейских текстов) иудеи обладают великим духовным наследием. Иоанна огорчает то, что многие из них не знают, как обращаться с этим наследием. Но когда они принимают мессианство Иисуса, все меняется, и они получают доступ к изначально уготованным для них благословениям. И тогда они могут разделить свое духовное наследие (включающее и Ветхий Завет) с другими народами. Поэтому в некоторых отрывках (например, в 4:22) Иисус явно отождествляется с «иудеями»: Он воспринимает Себя как одного из них. Его присутствие на «праздниках иудейских» (2:13; 5:1; 7:2, 14 и [с некоторыми оговорками]; 10:22) можно истолковать как еще один пример такого отождествления. Важно также отметить, что многие из «иудеев» приходят к вере в Иисуса именно в контексте праздников (см., например, 8:30). Его ученики не

⁷ Словосочетание «социальная дистанция» в 2020 г. стало означать физическую удаленность от потенциальных носителей коронавируса. Здесь этот термин используется в прежнем – социологическом и социолингвистическом значении. Социальная дистанция между собеседниками (даже если они физически не удалены друг от друга) подразумевает осознание того, что они принадлежат к разным социальным группам. Одна из этих групп может обладать более высоким статусом, поэтому отношения между собеседниками бывают ассиметричными. Евангелие от Иоанна содержит множество примеров того, как персонажи устанавливают или регулируют социальную дистанцию (4:9; 9:34 и пр.), которая может иметь и метафизическое значение (8:23).

⁸ Там же. Согласиться с Риддербосом здесь нельзя, потому что в Ин. 6:4 Иисус не идет в Иерусалим. И в последующих стихах Иоанн описывает события, которые происходят на Пасху, но не в Иерусалиме. Эта подробность имела, скорее всего, особое значение для иудеев после 70 г.

перестают быть «иудеями» даже когда их отлучают от синагоги. Иудейская идентичность⁹ – гораздо глубже, чем членство в синагоге.

Те «иудеи», которые не верят в Иисуса, тоже изображены не как однородная масса: Иоанн упоминает, что из-за Иисуса происходила «распря в народе» (7:43; см. также 10:19). Некоторые из иудеев приближаются к вере (пусть даже слабой и несовершенной), другие движутся в противоположном направлении. Внимательный читатель, наблюдающий за такими изменениями, не станет воспринимать эту группу как монолитную и статичную¹⁰.

Итак, Иоанн в своем Евангелии подвергает ресемантизации лексему «иудеи»: он развивает и крайне негативные, и в высшей степени позитивные (как в 4:22) коннотации. Эта ресемантизация подразумевает акцентирование таких аспектов иудейской идентичности, как ветхозаветное духовное наследие¹¹. Для последователей Христа, живущих после 70 г., еврейская идентичность означала, помимо прочего, конфликт и преследования (иногда параллельно с теми гонениями, которым подвергали христиан римские власти). Но эта же идентичность подразумевала и великую ответственность: следуя за Иисусом, Который учил и страдал в контексте «праздников иудейских», ученики также могут войти (или вернуться) в то социокультурное пространство, которое они разделяют с иудеями, не признающими Иисуса, и свидетельствовать о Нем, несмотря на всю враждебность окружения. Иоанн подверг ресемантизации не только слово «иудеи», но и словосочетание «праздник иудейский» («праздники иудейские»). Праздники можно воспринимать как лиминальные события¹², а лиминальность – как возможность для

⁹ См. Peter Hirschberg, "Jewish Believers in Asia Minor According to the Book of Revelation and the Gospel of John," in *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, ed. Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2007), 230-237.

¹⁰ Портер комментирует наиболее распространенные интерпретации лексической единицы οἱ Ἰουδαῖοι: «Иудеи-христиане, не принадлежащие к общине Иоанна»; «иерусалимские иудеи, исполняющие Тору», «жители Иудеи», «наследники тех конкретных иудеев, которые предали Иисуса» (Stanley E. Porter, *John, His Gospel, and Jesus: In Pursuit of the Johannine Voice* [Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2015], 154-156). Портер приходит к выводу: ни одна из этих «попыток определить все случаи использования οἱ Ἰουδαῖοι в нарративе Евангелия от Иоанна... не увенчалась успехом» (там же, 156).

¹¹ Баркер в своем исследовании предлагает новый, хотя и противоречивый подход к идентичности «иудеев» (Margaret Barker, *King of the Jews: Temple Theology in John's Gospel* [London: SPCK, 2014], 23-33): «Те, кого Евангелист называл иудеями, уже не понимали изначального предназначения храма, и Иоанн, используя иронию, показывает, как много было утрачено» (там же, 33).

проповеди. В контексте, где соблюдение традиционных праздников без храма оказывается проблематичным, Иоанн предлагает решение, и его аргументы, указывающие на мессианство Иисуса, имеют глубокое ветхозаветное основание.

Но при этом все равно необходимо ответить на вопрос: почему Ханука у Иоанна не причислена к «праздникам иудейским»? Возможный ответ связан с ветхозаветными корнями таких праздников, как Пасха и Суккот. Ресемантизация, которой Иоанн подвергает лексическую единицу «праздники иудейские», во многом основывается на исполнении ветхозаветных Писаний, включая и их эсхатологическое измерение. У Хануки такого измерения, похоже, нет: нигде в Ветхом Завете Бог не повелевает соблюдать этот праздник и не дает никаких обещаний, которые относились бы к нему. Ветхий Завет вообще не упоминает Хануку. Иисус использует это праздник как ситуацию, в которой можно учить народ, но сама Ханука не принадлежит к ресемантизированной Иоанном категории «праздников иудейских», так как не имеет ветхозаветного обоснования. Более того, Иоанн даже не называет Хануку «праздником»¹³ (ἑορτή): Ханука – это просто «обновлени[е]», ἐγκαίτια (Ἐγένετο τότε τὰ ἐγκαίτια ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις: χεῖρων ἧν [10:22]¹⁴). Те библейские переводы, где в этом стихе добавлено слово «праздник», помогают читателю понять, о чем идет речь, но затемняют социолингвистические индикаторы дистанции.

В следующих трех разделах статьи содержится обзор отрывков, где Иисус учит (или дискутирует с другими учителями) в контексте праздников, в том числе и суббот.

Пасха без храма

Очищение храма, совершенное во время первой Пасхи, упомянутой у Иоанна (2:13), часто трактуется как пророческое знамение. Но важно отметить, что это знамение само себя не объясняет. А объяснение, которое приводит Иисус, по мнению Кёстенбергера, вполне соответствует известной схеме, принятой у раввинов: «загадочный поступок – вопрос –

¹² Во время этих событий пересекать социальные границы намного легче.

¹³ Хотя из таких отрывков, как 6:4, видно, что Иоанн может использовать слово ἑορτή даже в тех случаях, когда практически нет сомнений в том, что речь идет именно о празднике.

¹⁴ «Настал же тогда в Иерусалиме [праздник] обновления, и была зима». Квадратные скобки в некоторых изданиях Синодального перевода показывают, что слово было добавлено для большей (как казалось редакторам) ясности русского текста.

ответ»¹⁵. Когда Иисус выгнал из храма животных, паломники лишились возможности принести свои жертвы. Это временное прекращение жертвоприношений указывает на будущее, в котором они будут невозможны (и, в соответствии с богословием Иоанна, не нужны). Тело воскресшего Иисуса станет новым храмом¹⁶. Понять это можно будет только после Его воскресения из мертвых, но Иоанн позволяет читателям взглянуть на происходящие события «из будущего», создавая для них, таким образом, привилегированную позицию. Эта позиция неразрывно связана с верой, основанной на Писании (2:22).

Иисус из Назарета был не единственным пророком, предсказывавшим разрушение Иерусалима. Иосиф Флавий упоминает и о другом «Иисусе», сыне Анании, проповедовавшем о гибели города. Но его пророчества не имели никакого отношения к Ветхому Завету (за исключением слабых попыток стилистической имитации).

Еще знаменательнее следующий факт. Некто Иешуа, сын Анана, простой человек из деревни, за четыре года до войны, когда в городе царили глубокий мир и полное благоденствие, прибыл туда к тому празднику, когда по обычаю все иудеи строят для чествования Бога кущи, и близ храма вдруг начал провозглашать: «Голос с востока, голос с запада, голос с четырех ветров, голос, вопиющий над Иерусалимом и храмом, голос, вопиющий над женихами и невестами, голос, вопиющий над всем народом!» Денно и ночью он восклицал то же самое, бегая по всем улицам города. Некоторые знатные граждане в досаде на этот зловещий клич схватили его и наказали ударами очень жестоко. Но не говоря ничего в свое оправдание, ни в особенности против своих истязателей, он все продолжал повторять свои прежние слова... Наконец во время осады, когда он мог видеть глазами, что его пророчество сбывается, обходя по обыкновению стену с пронзительным криком «горе городу,

¹⁵ Andreas J. Köstenberger, "Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel," *BBR* 8 (1998): 112, 115.

¹⁶ Комментируя отрывок из Тосефты, Розенфельд обращает внимание читателей на параллель между смертью праведника и разрушением храма. Эту параллель развивали представители «третьего поколения эпохи Ямнии», но само сравнение, на котором они основывались, принадлежит к более раннему периоду (Ben Zion Rosenfeld, "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* 28, no. 4 [1997]: 448).

народу и храму», он прибавил в конце: «Горе также и мне!» В эту минуту его ударил камень, брошенный метательной машиной, и замертво повалил его на землю. Среди этого горестного восклицания он испустил дух¹⁷.

На фоне такого описания хорошо виден контраст: пророческие слова и жесты Иисуса из Назарета глубоко укоренены в Ветхом Завете и принадлежат к совершенно иному интеллектуальному миру. Иоанн дает читателям возможность увидеть происходящее с его точки зрения, сформировавшейся после воскресения Иисуса. При этом Евангелист упоминает другой ветхозаветный отрывок (2:17; ср. Пс. 68:10): Ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφύεταί με («При сем ученики Его вспомнили, что написано: ревность по доме Твоем снедает Меня»). Это единственное место во всех Четырех Евангелиях, где используется существительное «ревность» (ζῆλος – от этого слова было образовано существительное «зелот»). Для иудейских лидеров, которые сотрудничали с лидерами и наживались на торговле в храме, действия Иисуса были угрожающими. Но та часть читательской аудитории, которая была настроена националистически, революционно, вполне могла поддерживать очищение храма. Иоанн помогает читателям понять смысл этого действия – увидеть, что оно было вызвано праведной ревностью. Возможно, этот комментарий помогает Иоанну, помимо прочего, установить контакт и с этой частью потенциальной аудитории – с теми, кто, потерпев поражение в первом восстании, мечтал о втором.

Во время этой первой Пасхи (или сразу после нее) Иисус являет Себя не только как Пророк, но и как Учитель. Никодим (3:2) называет Его ραββί («Равви») и διδάσκαλος («учитель»). В беседе с Никодимом Иисус ссылается на ряд ветхозаветных пророчеств, которые Никодим, «учитель Израилев» (3:10), не понимает. Для читателей-евреев, живших в конце I в., эта подробность имеет особое значение. В современном протестантизме при толковании данного отрывка (особенно ст. 3:16) акцент делается прежде всего на индивидуальной сотериологии. Но речь здесь идет и о восстановлении Израиля, причем духовные лидеры народа (представителем которых выступает Никодим) проявляют беспомощность в толковании ветхозаветных пророчеств, относящихся к этому событию.

Во время второй Пасхи, описанной в Евангелии от Иоанна (6:4), Иисус не идет в Иерусалим. Не идет туда и «народ» (6:5) – толпа, которую Он накормит пятью хлебами. Эта толпа понимает (хотя и очень примитивным,

¹⁷ Иосиф Флавий. Иудейская война. VI.5.3.

эгоистичным образом), что побыть с Иисусом – лучше, чем побывать в Иерусалиме. Такое описание Пасхи без посещения Иерусалима резонирует с исканиями многих читателей, пытавшихся приспособиться к новой ситуации, которая сложилась после 70 г.

Розенфельд описывает характерную традицию, сформировавшуюся у раввинов второго поколения «эпохи Ямнии»: эта традиция предписывала паломничество в Ямнию или Лидду, или какое-либо другое место, ассоциирующееся с изучением Торы¹⁸. Сами паломничества, описанные в блестящей статье Розенфельда, происходили уже во II в., однако некоторые тенденции, которые впоследствии отразились в традиции, появились гораздо раньше. Одна из таких тенденций, проявлявшихся уже во времена Иоанна, – отождествление некоторых атрибутов храма с мудрецами, книжниками, раввинами. Сама мысль о том, что присутствие Бога (пребывавшее в храме) теперь каким-то образом связано с иудейскими мудрецами, начала активно обсуждаться сразу же после 70 г.

... Мудрец сравнивался с разными элементами, или частями, храма. В каком-то смысле Мудрец и Тора унаследовали некоторые функции храма. Источником вдохновения для этой идеи была потребность Мудрецов установить и консолидировать свою позицию как один из важнейших религиозных факторов – заменить эти функции Святилища, которое перестало существовать¹⁹.

Изучение Торы действительно оказалось важной частью «паломничества» толпы к Иисусу в Ин. 6. Но это изучение выходит за рамки того, что предлагали своим ученикам раввины в Ямнии или Лидде: Иисус раскрывает тему жертвоприношения (6:35) – один из тех элементов, которые были недоступны книжникам. Во время третьей Пасхи (гл. 12-19) эта тема получит развитие, когда Иисус Сам будет принесен в жертву.

Суккот и скиния

Праздник кущей ассоциировался со множеством древних и разнообразных традиций. В эти дни израильтяне, вспоминая сорокалетнее странствование по пустыне, жили в шалашах или палатках. Сам Яхве после исхода из Египта тоже жил в палатке – в переносном святилище («скинии»). Внимательный читатель может заметить, что пребывание

¹⁸ Rosenfeld, "Sage and Temple," 450–52.

¹⁹ Там же, 449–50.

Логоса среди людей (1:14) описывается с помощью глагола ἐσκήνωσεν (одна из форм σκηνώω), который этимологически связан с греческим названием праздника: ἡ σκηνωπηγία. Конечно, это всего лишь намек, но у Иоанна, любящего иронию и аллюзии, некоторые намеки бывают довольно мощными. Пребывание Бога с Его народом – благословение, которое относится к будущему²⁰, но в реализованной эсхатологии Иоанна Слово уже жило с людьми на земле (1:14) и теперь пребывает в христианах – в «народе-храме», как называет их Колоу²¹. Паломничества в Иерусалим теперь невозможны и не нужны, поскольку воскресшее тело Иисуса – восстановленная скиния.

Воспоминания о том, как израильтяне странствовали в пустыне и как Отец заботился о Своем народе, были лишь одним из измерений праздника. Другое измерение относилось к будущему, к ожиданию мессианских благословений. И воспоминание о великих Божьих деяниях в прошлом, и ожидание великих Божьих деяний в будущем были тесно связаны с храмом, который символизировал присутствие Бога среди Израиля. Колоу подытоживает эти верования и ожидания следующими словами:

Храм был великим символом и физической реальностью, провозглашавшей народу Израиля: «Бог среди нас». Само название храма, «дом Божий», подразумевает Его присутствие, и храмовый культ был для Израиля подтверждением Божьих благословений (Пс. 83; 133:3). Когда храм Соломона был разрушен (587 г. до н. э.), израильские пророки, находясь в плену, укрепляли надежду на то, что Бог снова будет пребывать среди обновленного народа (Иез. 37:26-28). Этот будущий храм станет источником плодородия и исцеления для земли (Иез. 47:1-12). Новый Израиль поселится в очищенной и обновленной земле, центром которой будет храм. Когда пленники, вернувшиеся на родину, отстроили храм (ок. 516 г. до н. э.), он не принес с собой долгожданного восстановления, поэтому надежды Израиля были теперь устремлены в будущее: в конце времен Бог вмешается и воссоздаст эсхатологический храм в новом и прославленном Иерусалиме (Зах. 12-14)²².

²⁰ В Книге Откровения глагол σκηνώω используется четыре раза (7:15; 12:12; 13:6; 21:3)

²¹ Mary L. Coloe, "Temple Imagery in John," *Interpretation* 63, no. 4 (October 2009): 374.

²² Там же, 370-371.

Именно на это напряжение – между обещанным эсхатологическим восстановлением и нынешней реальностью – Иисус обращает внимание в Своем учении. Он использует форму, которая хорошо соответствует контексту. Наставление в законе было важной частью Праздника кущей (см. Неем. 8), и Иисус берет на Себя эту ответственность: Он учит народ (7:14 и сл.), в то время как «аккредитованные» иудейские учителя выражают свое презрение к этому народу (7:49). Кроме того, Иисус вступает в спор с этими учителями (используя при этом методы²³, не чуждые раввинистической казуистике [7:22-23]) и подвергает их позору. Его толкование Писания в 7:37-38 понять нелегко, но Иоанн и здесь помогает читателям, прибегая к точно такому же приему, который встречался в отрывке с описанием Пасхи (2:17-22): автор помещает читателя в привилегированное положение, позволяя им увидеть происходящие события в свете воскресения Иисуса (7:39).

Эта точка зрения, ставшая возможной благодаря воскресению Иисуса, в определенной мере сохраняет эсхатологическое напряжение («уже, но еще не»), которое присутствует в Празднике кущей. Но теперь это напряжение получает новую интерпретацию, которая приводит к новому пониманию истории Израиля, и приход Иисуса – неотъемлемая часть этой истории.

Иудей, живущий после 70 г. от Р. Х., вполне мог осознавать это напряжение на нескольких уровнях. Контраст между Божьими обещаниями славного восстановления и суровой реальностью римского правления был силен сам по себе. Разрушение храма лишь усилило этот контраст. И даже если не учитывать присутствия римлян в евангельском повествовании, все равно очевидно, что Второй храм не был окончательным исполнением ветхозаветных пророчеств: реки живой воды из этого храма не текли, а довоенный Израиль был далек от того идеала социальной справедливости, который предсказывали пророки. В Своем авторитетном учении (которое намного выше учения кого-либо из раввинов) Иисус показывает, что Божьи обетования не остались неисполненными: просто они относились к другому храму – храму Его тела. В таком случае трагедия 70 г. не разрушила Божий замысел в отношении Израиля. Обещанные эсхатологические благословения стали возможны благодаря тому, что Иисус воскрес из мертвых.

²³ По мнению Кинера, Иисус «использует аргумент *qal wahomer* [«от легкого к тяжелому»] (7:23). Такие аргументы довольно часто употребляются в дискуссиях таннаев ...» (Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, 2 vols. [Peabody, MA: Hendrickson, 2003], 716-717).

Итак, учение Иисуса, помещенное в контекст Праздника кущей, несет новую интерпретацию священной истории, и эта интерпретация использует такие образы и концепции, которые понятны в том числе и тем иудеям, которые (пока еще) не присоединились к мессианскому движению Иисуса.

Суббота

В Евангелии от Иоанна Иисус совершает исцеления гораздо реже, чем у Синоптиков. Из-за того, что исцеления у Иоанна встречаются так «редко», особое значение приобретает уже упоминавшаяся особенность: два исцеления из трех совершаются в субботу (гл. 5 и 9). На важность этих событий указывают и другие подробности. Так, оба исцеления вызывают ярость и негодование «иудеев». В гл. 5 они спорят с Иисусом, и некоторые аспекты этого спора напоминают раввинистические дискуссии. Враждебность, спровоцированная исцелением, настолько сильна, что об этом событии вспоминают (и спорят) даже во время Праздника кущей – несколько месяцев спустя²⁴.

Другая интересная особенность, которой сопровождается описание этих двух чудес, получила название «субботняя уловка»²⁵. По мнению Тэчера, этот нарративный прием позволяет автору сделать читателя объектом иронии. В обоих случаях (и в пятой главе и в девятой) Иоанн сначала описывает исцеление и дает читателю возможность позитивно оценить действия Иисуса. И только после этого автор упоминает, что действие происходило в субботу (5:9; 9:14). Читатель, живущий в современном европейском контексте, может и не заметить этой иронии. Но для иудейской аудитории такая подробность, специально сообщенная «с опозданием», может содержать информацию, которая заставит задуматься о прежнем понимании отрывка. «Субботняя уловка» автора побуждает таких читателей пересмотреть собственные ценности, а современных

²⁴ В хронологии Иоанна этот неизвестный праздник (5:1), во время которого Иисус совершил исцеление, предшествует Пасхе (6:4), которая, в свою очередь, была почти на полгода раньше, чем Праздник кущей (7:2 и сл.).

²⁵ Tom Thatcher, "The Sabbath Trick: Unstable Irony in the Fourth Gospel," *JSNT* 76 (1999): 60.

толкователей – усомниться в расхожем мнении о том, что у Иоанна ирония всегда «стабильна», то есть никогда не обращается против читателя²⁶.

Иудейский читатель, которого такое провокационное описание заставило задуматься, может рассмотреть два объяснения («исцеление как явление Божьей славы» и «исцеление как нарушение закона»), которые вполне укладываются в парадигму раввинистической традиции, хотя одно из этих двух объяснений должно оказаться ошибочным. Использование раввинистических методов само по себе не гарантирует правильных результатов (поскольку обе стороны в споре используют эти методы и приходят к диаметрально противоположным выводам).

В контексте всего Евангелия очевидно, что для решения этой проблемы нужна правильная точка отсчета. Для противников Иисуса точкой отсчета служит выполненное действие (вернее, его крайне узкая интерпретация), воспринимаемое в свете их традиции. От этого ошибочного понимания действия они переходят к еще более ошибочному выводу об идентичности Иисуса. Правильное решение требует обратного порядка: если идентичность Иисуса (то, кто Он есть) становится точкой отсчета, то в исцелении, совершенном в субботу, нет ничего скандального. По мнению Тэчера, временное сокрытие информации о *времени* исцеления действительно становится уловкой, рассчитанной на определенную реакцию иудейского сегмента читательской аудитории. Но эта уловка позволяет таким читателям (по крайней мере на протяжении нескольких стихов) придерживаться христоцентричного, мессианского восприятия Иисуса. Такое восприятие сопровождается радикально новой интерпретацией концепции субботы. Как и в случае с «праздниками иудеев», эта интерпретация имеет ярко выраженные эсхатологические мотивы. По мнению Вайсса,

... Иоаннова община поняла, что вся ее жизнь – суббота. У членов этой общины есть вечная жизнь... Они наслаждаются субботним покоем. Они видят, что Иисус не нарушил субботу, но принес им эсхатологическую субботу²⁷.

²⁶ «Субботняя уловка – это случай, в котором текст использует нестабильную иронию и непредсказуемого рассказчика, чтобы воздействовать на читателя путем инверсии и деконструкции» (там же). Тэчер изучает воздействие этой иронии на современных читателей, в том числе самого себя, но есть и другой аспект, заслуживающий внимания: идентичность потенциального читателя в I в. – такого читателя, для которого исцеление, совершенное в субботу, могло бы стать «точкой соприкосновения» со свидетельством Иоанна.

²⁷ Herold Weiss, "The Sabbath in the Fourth Gospel," *JBL* 110, no. 2 (1991): 319.

Такое понимание субботы можно назвать еще одним примером реализованной эсхатологии, присущей Иоанну. Здесь прослеживается также связь с темой миссии: «расписание», которому следует Иисус, определяется не иудейским литургическим календарем (7:2-6), но волей Отца. Ученики призваны участвовать в Его миссии, и их задача – продолжать миссию до тех пор, пока это возможно (11:9-10). Свидетельство в контексте иудейских праздников (содержание которых переосмысливалось после 70 г.) – часть этой миссии. Праздники представляют собой точку соприкосновения, которая позволяет Иоанну охватить всю историю Израиля и предложить надежду, основанную на Писании.

Евгений Устинович

PhD (Evangelische Theologische Faculteit, Leuven), преподаватель ЕРСУ, член Львовской реформатской церкви Святой Троицы.

Библиография

Barker, Margaret. *King of the Jews: Temple Theology in John's Gospel*. London: SPCK, 2014.

Coloe, Mary L. "Temple Imagery in John." *Interpretation* 63, no. 4 (October 2009): 368–381.

Hirschberg, Peter. "Jewish Believers in Asia Minor According to the Book of Revelation and the Gospel of John." In *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, edited by Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik, 217–40. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2007.

Keener, Craig S. *The Gospel of John: A Commentary*. 2 vols. Peabody, MA: Hendrickson, 2003.

Köstenberger, Andreas J. "Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel." *BBR* 8 (1998): 97–128.

Malina, Bruce J., and Richard L. Rohrbaugh. *Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

Porter, Stanley E. *John, His Gospel, and Jesus: In Pursuit of the Johannine Voice*. Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2015.

Ridderbos, Herman N. *The Gospel of John: A Theological Commentary*. Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 1997.

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* 28, no. 4 (1997): 437–464.

Thatcher, Tom. "The Sabbath Trick: Unstable Irony in the Fourth Gospel." *JSNT* 76 (1999): 53–77.

Weiss, Herold. "The Sabbath in the Fourth Gospel." *JBL* 110, no. 2 (1991): 311–321.