

ВСТРЕЧА ИИСУСА И САМАРИТЯНКИ (ИОАННА 4): ТРИ ПЕРСПЕКТИВЫ НА ОДНУ ИСТОРИЮ

JESUS AND THE SAMARITAN WOMAN AT THE WELL (JOHN 4): THREE PERSPECTIVES ON ONE STORY

Veaceslav Gherasimciuc, lecturer
at Odessa Theological Seminary,
(Odessa, Ukraine) PhD candidate.

Вячеслав Герасимчук, докторант,
преподаватель Одесской богословской
семинарии (Одесса, Украина).

ORCID: 0000-0001-6501-0734
E-mail: vyacheslavng@yahoo.com

“Богословские размышления” № 22, 2019: 51-64

DOI: 10.29357/2521-179X.2019.23.3

Abstract: In his article, the author discusses some of the most significant contributions to the understanding of the encounter between Jesus and the Samaritan woman at the well (John 4) in the light of three different perspectives, viz.: reader-response criticism, feminist analysis and historical-critical approach. Special attention is paid, in particular, to the “confessional” aspect of the woman’s response to Jesus’ testimony concerning Himself.

Key words: Jesus, Samaritan woman, reader-response criticism, feminist perspective, historical-critical approach.

Аннотация: В статье обсуждаются некоторые из наиболее значительных позиций по вопросу толкования эпизода встречи Иисуса и самаритянки в Иоан. 4 в контексте трех перспектив, а именно критики читательского отклика, феминистского подхода и историко-критического метода. Основное внимание уделяется взглядам на «исповедный» аспект в реакции самаритянки на свидетельство Иисуса о Себе.

Ключевые слова: Иисус, самаритянка, критика читательского отклика, феминистская перспектива, историко-критический подход.

Введение

Из всех изложенных в Евангелиях историй, повествующих о встречах Иисуса с различными людьми и подчеркивающих Его мессианское призвание, рассказ о беседе Иисуса с самаритянкой¹, пожалуй, один из самых примечательных. Исключительно повествовательный стиль и подробное описание яркого разговора между Иисусом и женщиной живо увлекает не только простых читателей, но и специалистов библейского экзегетического анализа. Что касается последних, то для них данная история представляет несколько деталей, на которые определенно трудно не обратить внимание: например, функция τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ («дар Божий») и ὕδωρ ζῶν («вода жизни») в репликах Иисуса, вопрос легитимного места поклонения, значение ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ («в духе и истине») и др. В своей статье я бы хотел обсудить кульминационный эпизод отрывка Евангелия от Иоанна 4:4-28(42), а именно слова женщины о грядущем Мессии (стих 25), а также некоторые другие сопутствующие вопросы, касающиеся этого повествования, в свете теории читательского отклика и некоторых феминистских критических исследований. Эти методы заслуживают определенного предпочтения в силу их существенного вклада в изучение отрывка, а также необычного подхода к истолкованию библейских текстов.² Заключительная и самая важная часть статьи рассматривает те же вопросы с точки зрения историко-критической перспективы.

Критика читательского отклика и Иоанна 4

Данный подход, в отличие от классических теорий, смещает фокус с автора и содержания и формы его литературного труда на читателя. Предполагается, что значение текста «конструируется» читателем как активным агентом интерпрета-

¹ Здесь и далее используется более современное название жителей Самарии времен Иисуса – самаритяне. Соответственно, женщина из Самарии – самаритянка.

² При желании читатель может ознакомиться с другими подходами к изучению отрывка Иоан. 4:4-42. Например, для ознакомления с теорией речевых актов (*Speech act theory*) см. J. Eugene Botha, *Jesus and the Samaritan Woman: A Speech Act Reading* (Supplements to Novum Testamentum 65; Leiden: E.J. Brill, 1991); с риторической критикой (*Rhetorical criticism*) – см. C. Clifton Black, “Rhetorical Criticism”, *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 265-273; со структурной критикой (*Structural criticism*) – см. Hendrikus Boers, “Discourse Structure and Macro-Structure in the Interpretation of the texts: John 4:1-42 as an Example”, *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 19 (1980), 159-182; с «деконструктивным прочтением» (*Deconstructive reading*) – см. Gary A. Phillips, “The Ethics of Reading Deconstructively”, *The New Literary Criticism and the New Testament*, ed. Elizabeth Struthers Malbon and Edgar V. McKnight (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 109; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 283-325; с деконструктивно-феминистским прочтением (*Deconstructive-feminist reading*) – см. Stephen D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels* (New Haven: Yale University Press, 1989), 159-163. Дополнительно вы можете ознакомиться и с некоторыми другими подходами к интерпретации Иоан. 4: подходы, ориентированные на текст, автора и читателя (*Author-, text-, and-reader-oriented approaches*) – см. David S. Dockery, “Reading John 4:1-45: Some Diverse Hermeneutical Perspectives”, *Criswell Theological Review* 3, no.1 (1988), 127-140; деколонизирующее прочтение (*Decolonizing reading*) – см. Musa W. Dube, “Reading for Decolonization (John 4: 1-42)”, *Semeia* 75 (1996), 45-57; культурная перспектива (*Cultural perspective*) – см. Jerome H. Neyrey, “What’s Wrong with this Picture? John 4, Cultural Stereotypes of Women, and Public and Private Space”, *Biblical Theological Bulletin* 24:2 (1994), 77-91.

ционного процесса.³ Естественно, одним из главных факторов в данном процессе выступает культурный и жизненный опыт читателя, который, вместе с другими читателями с похожими бэкграундными данными и герменевтическими стратегиями и компетенциями, формируют интерпретационное сообщество. Сторонники критики читательского отклика, как и приверженцы других подходов, отличаются в выборе «линз», через которые исследуют текст. Среди прочих, можно выделить такие «линзы» или перспективы, как психоаналитическую, феминистскую, структуралистскую. Но их объединяет то, что, подходя к библейским писаниям с намерением погрузиться в воображении в сюжет того или иного повествования, критики, выступающие с позиции читательского отклика, пытаются продемонстрировать важность сложного и интригующего взаимодействия читателя с текстом как таковым. По сути, в результате читательского прочтения текста или, вернее, погружения в текст происходит творческое *вдумывание*, со-авторское *рождение* смысла текста, его оживление... Результатом такого погружения могут быть самые неожиданные выводы в отношении движущих мотивов событий и связей, затрагиваемых в тексте.

Так, что касается четвертой главы Евангелия от Иоанна, интерес современного читателя, согласно Лайлу Эслинджеру (Lyle Eslinger), должен быть направлен на три литературных приема или особенности (знакомые первоначальной читательской аудитории), которые помогут сформировать его отклик: 1) в процессе погружения в историю читатель может предположить, что Иисус и самаритянка находятся на пути к обручению, особенно, если рассматривать эту историю в контексте похожего обрамления некоторых ветхозаветных сцен (Быт. 24; 29; Исх. 2; ср. 1 Цар. 9)⁴; 2) рассказ содержит несколько образных фраз или слов, как то «пить», «колодезь» (источник), «вода живая», в которых можно усмотреть некоторые намеки, связанные с половыми отношениями между мужчиной и женщиной (ср. Прит. 5:15-18, Иер. 2:13; Песн. П. 4:15); предполагается, что читатель проявит некоторую гибкость и, я бы добавил, воображение, решая следовать ходу мыслей в этом направлении⁵; 3) стих 16, тем не менее, приводит к точке, которая обрывает ход рассуждений, связанных с «водой» в том смысле, который уводит читателя, как выражается Эслинджер, в контекст

³ Обоснованием радикальности подхода критики читательского отклика является убежденность в множественности пониманий текста. «Как только текст выходит из-под руки автора, создатель текста уже не в силах поменять его, воспрепятствовать изменениям или повлиять на то, как читатель поймет значение текста. Возможность того, что читатель придет к другому или противоположному пониманию текста, является неотъемлемой характеристикой любого письменного текста». George Aichele, "Electronic Culture and the Future of the Canon of Scripture Or: The Hyperreal Bible", in *Redirected Travel: Alternative Journeys and Places in Biblical Studies*, ed. Roland Boer and Edgar W. Conrad (London: T&T Clark, 2003), 8

⁴ Lyle Eslinger, «The Wooing of the Woman at the Well: Jesus, the Reader and Reader-Response Criticism», *The Gospel of John as Literature*, ed. Mark W.G. Stibbe (Leiden: E.J. Brill, 1993), 166, 168. Подходящее объяснение этой сцены предложил Алан Калпеппер (Alan Culpepper). Он объясняет ее как «сцену, которую читатель узнает по уже знакомым ассоциациям». R. Alan Culpepper, *The Gospel and Letters of John* (Nashville: Abingdon Press, 1998), 138.

⁵ Там же, 168-170. См. также Benjamin Sargent, *Written for Our Learning: The Single Meaning of Scripture in Christian Theology* (Eugene, Oregon: Cascade, 2016), 181.

сексуальной коннотации и переключает его внимание на темы иудейской религии и мессианства.

До того, как рассказ доходит до кульминационной точки, читатель, которому дано «живое эмпирическое понимание проблемы»⁶, теряется в догадках, прав ли он в своих предположениях, или они являются исключительно продуктом его воображения. К разочарованию одних и облегчению других, начиная с шестнадцатого стиха, повествователь рассеивает чувственные мысли (некоторых) читателей и открывает истинные мотивы высказываний Иисуса, приведенных в этой истории. Стратегия, которую избрал рассказчик, помогает ему достичь цели, а именно, отвлекая читателя в совершенно другую сторону, в нужный момент он помогает ему понять, насколько велика разница между интересами и целями Иисуса и слушателей, следующих логическим маркерам определенной мыслительной парадигмы. Тема обручения, тем не менее, как предполагает Эслинджер, обнаруживается еще раз – в конце повествования, где отказ Иисуса есть пищу, принесенную учениками, по сути, можно трактовать как отказ от «обручальной вечера», знаменующей собой союз с самаритянкой.⁷

Поступательное развитие в обращении женщины к Иисусу (она называет Его Иудеем, *Ἰουδαῖος* (стих 9), господином, *κύριε* (стихи 11, 15, 19), пророком, *προφήτης* (стих 19б) и, наконец, Мессией, то есть Христом, *Μεσσίας ὁ λεγόμενος χριστός* (стих 25; ср. 29)) представлено отнюдь не как развитие ее взгляда на Него, а скорее как слабая попытка сохранить свой декорум и респектабельность. Поэтому ее слова в стихе 25 можно расценить как отчаянное желание продемонстрировать, что она осведомлена о грядущем приходе Мессии, который «возвестит [самаритянам] все». С точки зрения общего наблюдения отмечу, что независимо от нашего представления о *sensus literalis* в настоящем тексте, довольно странно наблюдать Иисуса представленным в таком необычном свете: отдающим Себе отчет, что «встреча начинает приобретать несколько сексуальный оттенок»⁸, однако продолжающим участвовать во *фривольном* разговоре.

В свете критики читательского отклика можно много чего сказать о роли читателя в определении авторских (литературных) концепций. Так, Гейл О'Дей (Gail R. O'Day) делает интересное замечание о применении автором иронии, которая помогает читателю по мере его продвижения вперед вместе с «разоблачительной» динамикой событий «взаимодействовать с текстом и, таким образом, формировать свой собственный отклик на образы и выражения».⁹

Итак, в качестве краткого вывода можно отметить, что критика читательского отклика раскрепощает читателя, настраивает его на диалог с текстом, благословляет его на прочтение текста сквозь призму собственного опыта, личностного склада, персонального интереса, что неминуемо расширяет круг возможных значений текста, возвышает роль читателя до уровня активного или даже опреде-

⁶ Там же, 178.

⁷ Lyle Eslinger, «The Wooing of the Woman at the Well...», 180-182.

⁸ Там же, 180.

⁹ Gail R. O'Day, «Narrative Mode and Theological Claim: a Study in the Fourth Gospel», *Journal of Biblical Literature* 105:4 (1986), 668.

ляющего участника в опыте создания смысла. Последнее, однако, указывает на то, что отклик читателя – это нечто большее, чем читательский взгляд на текст. По словам Стэнли Фиша, «отклик читателя – это не реакция на смысл текста, а сам смысл».¹⁰ Приняв такое определение, мы неминуемо сталкиваемся с гипертрофированной исключительностью читателя. Свыкаясь с этой ролью и, как отмечает Тисельтон, ссылаясь на Бонхеффера, «находя в тексте лишь то, «что согласуется с моей собственной позицией», мы в результате получаем только идола».¹¹

Поэтому, возвращаясь к нашему отрывку из Ев. от Иоанна, если читателю суждено постепенно и осознанно открыть личностную сущность Иисуса, как ее представляет Иоанн, его реакция в некотором смысле должна повторить реакцию женщины у колодца. Это было бы хорошим советом для тех, кто преследует цель погружения и творческого соучастия с текстом. Наблюдения Кевина Ванхузера (Kevin J. Vanhooser) делают задачу читателя еще более отчетливой:

Если читатель, стоящий у колодца, хочет напиться, он должен черпать и пить живительную воду из текста. Пить в данном случае означает принять текст и лично соотноситься с ним. Ответственность читателя состоит в том, чтобы подходить к тексту в соответствии с его природой и целью... С водой, почерпнутой из колодца, можно много чего сделать; однако в пустыне критицизма глоток воды должен быть встречен с радостью и благодарностью.¹²

Разбирая примеры восприятия Иоан. 4 с перспективы критики читательского отклика, можно прийти к довольно неожиданному заключению: в какой-то момент интерес ко всевозможным идеям и находкам, которые данный подход может породить в отношении собственно главы о встрече Иисуса и самаритянки, начинает уступать место интересу к совокупности предпосылок и факторов, которые оказали наиболее существенное формирующее влияние на точку зрения того или иного критика, выступающего с позиции теории читательского отклика.¹³

Феминистская перспектива на Иоанна 4

Проследить феминистскую точку зрения на любую библейскую тему довольно затруднительно – принимая во внимание тот факт, что феминистское движение настолько разнообразно в своих подходах к толкованию Библии, что мы вполне правомерно можем говорить о различных феминистских методах и школах – от вполне умеренных и консервативных до самых радикальных и либеральных.

¹⁰ Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretative Communities* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980), 3.

¹¹ Энтони Тисельтон, *Герменевтика* (Черкассы: Коллоквиум, 2011), 37.

¹² Kevin J. Vanhooser, «The Reader in New Testament Interpretation», *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995), 325.

¹³ Слегка перефразируя шведскую поговорку «зрители тоже творят», можно сказать, что «читатели тоже творят». Для внешнего исследователя, возможно, более ценно узнать не столько что, сколько как читатели «творят».

Для исследователей, изучающих данный текст с феминистской позиции, история встречи Иисуса с самаритянкой у колодца представляет особый интерес хотя бы в силу того, что она являет собой один из немногих примеров на страницах Нового Завета, где роль женщины настолько примечательна и важна. Интересно, что, как отмечает Нейри (Neyrey), в подходах к пониманию Иоан. 4 неизбежно проявляются гендерные акценты. «Критики-мужчины склонны подчеркивать сексуальные и брачные аллюзии в тексте, тогда как феминистски ориентированные читатели уделяют пристальное внимание тем аспектам истории, которые содержат освободительный потенциал для христианок».¹⁴

В своей статье я рассматриваю типичный подход феминистских идеологических критиков в представлении Сандры Шнайдерс (Sandra M. Schneiders), а также позиции некоторых других феминистских критиков. Шнайдерс считает, что разговор Иисуса и самаритянки можно рассматривать как диалог между двумя индивидуумами, разговаривающими почти на равных; женщина в этом рассказе не выступает как «обыкновенный эпизодический персонаж, предоставляющий возможность Иисусу произнести некоторые «программные» тезисы», каковыми были многие из его собеседников.¹⁵ Самаритянка выходит за пределы отведенного ей мира — дома, семьи, домашних хлопот — и заходит на территорию мужчин, причем мужчин из области истории и культа (фигур из поистине другого мира). Она рассуждает о праотцах, ссылается на патриарха Иакова, отрицает, что у нее есть муж, называет Иисуса пророком, вступает в полемику о месте поклонения, высказывается о мессианской надежде своего народа, одним словом, сознательно идет против «культурных ожиданий от женщины в мужской сфере»¹⁶ (см. Иоан. 4:27).

По мнению Нейри, самаритянка разрушает гендерные стереотипы не только в раскрепощенном разговоре с Иисусом, но и в том, что она, оставив водонос, идет не домой, к привычному для нее окружению, где она могла бы поделиться с родными впечатлением от странной встречи с удивительным иудеем, а в город, вероятнее всего, на городскую площадь (агора), место народных собраний, где она сообщает горожанам (мужчинам) о мужчине, который сообщил «ей все, что она сделала» (5 мужей плюс один, который не муж).¹⁷ Кажется, встреча с Иисусом действительно настолько ошеломила в целом по-видимому довольно стойкую к нетипичным ситуациям представительницу самаритянского народа, что она, не теряя времени, поспешила поделиться своим открытием с соотечественниками.

Шнайдерс полагает, что женщина, которая, по ее мнению, может символизировать всю Самарию с ее древним культом поклонения идолам пяти чуждых племен (ср. 4 Царств 17:13:34), интуитивно пришла к верному заключению о сущ-

¹⁴ Jerome H. Neyrey, «What's Wrong with this Picture? John 4, Cultural Stereotypes of Women, and Public and Private Space», in *A Feminist Companion to John*, ed. Amy-Jill Levine, vol. 1 (London: Sheffield Academic Press, 2003), 99.

¹⁵ Sandra M. Schneiders, «A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4:1-42», *The Interpretation of John*, ed. John Ashton (Edinburgh: T.&T. Clark, 1997), 249.

¹⁶ Jerome H. Neyrey, «What's Wrong with this Picture? John 4, Cultural Stereotypes of Women, and Public and Private Space», in *A Feminist Companion to John*, ed. Amy-Jill Levine, vol. 1 (London: Sheffield Academic Press, 2003), 115.

¹⁷ Там же, 116.

ности Иисуса как Того, Кто должен исполнить самаритянские и иудейские мессианские ожидания. Ее вывод подтвердил Сам Иисус. Хотя Шнайдерс в своей работе касается темы верований самаритян, она слишком увлеченно пытается уловить феминистские реверберации данной истории, чтобы обсуждать более или менее подробно вопросы самаритянского контента в исповедании женщины. Например, в принятии Иисусом титула Мессии она усматривает Его нежелание отождествляться с «порнографическим потенциалом пророческой традиции», которая, изображая Бога верным и любящим мужем, а Израиля – неверной женой, указывала на тенденцию обожествления мужчин и демонизации женщин.¹⁸

Кроме того, как считает Шнайдерс, тот факт, что женщина оставила водонос, служит указанием на исполнение ею женского евангельского апостольского призвания, которое, как известно, сопровождается повелением «оставить все», особенно то, чем человек занят в настоящий момент.¹⁹ Идея женского апостольства получает дальнейшее подкрепление в ее признании Иисуса Мессией и оповещении жителей ее селения о своем открытии.

Таким образом, роль самаритянки в уверовании ее сограждан сводится в точности к той же миссии, которую получили и ученики от Самого Иисуса в ночь перед Его смертью. Она засвидетельствовала об Иисусе как о Мессии, которого ожидали самаритяне, «который сказал мне все» так, как подобало пророку, подобному Моисею. И по ее свидетельству слушающие уверовали в Него.²⁰

Еще одна исследовательница феминистского толка, Адель Райнхартц (Adele Reinhartz), хотя и расходится во мнении с Шнайдерс по вопросу символического толкования о пяти мужах самаритянки, поддерживает ее (т.е. Шнайдерс) точку зрения об апостольской роли самаритянки по отношению к своим соотечественникам, которую, по примеру двенадцати апостолов, женщина выполнила, лично встретившись с Иисусом и убедившись, что Он является тем Мессией, которого она ожидала.²¹ Райнхартц полагает, что это предположение, не получившее широкого распространения в силу традиционной *предвзятости* в сторону про-мужского истолкования, вполне имеет право на жизнь. Однако здесь следует задаться вопросом: как осознание самаритянкой сущности Иисуса (если таковое имело место быть) и свидетельство соотносятся с идеей апостольства, а именно, что тот или иной человек должен быть избран и послан куда-либо с определенной миссией, при этом он наделялся особыми *σήμελα* (Лук. 6:13; Гал. 1:1; 2 Кор. 12:12)?

В ряде случаев эпизод общения Иисуса и самаритянки – иудея и нееврейки, мужчины и женщины – становится контекстом критического осмысления социальных процессов прошлого и современности. В связи с этим стоит упомянуть мнения корейской феминистки Джин К. Ким (Jean K. Kim) и Ройса М. Виктора

¹⁸ Sandra M. Schneiders, «A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4:1-42», 254.

¹⁹ Sandra M. Schneiders, «Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church», *The Gospel of John as Literature*, ed. Mark W.G. Stibbe (Leiden: E.J. Brill, 1993), 132.

²⁰ Sandra M. Schneiders, «A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4:1-42», 252.

²¹ Adele Reinhartz, «The Gospel of John», *Searching the Scriptures*, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza (New York: Crossroad, 1994), 2: 572-573.

(Royce M. Victor), которые на фоне вышеупомянутых выделяются тем, что в их подходе к Иоан. 4 используются региональные герменевтические «линзы». Ким практически не освещает вопросы, затрагивающие «природу личности и миссию Иисуса»,²² которые, безусловно, являются главной темой четвертой главы, но заостряет внимание на судьбе самаритянки, звучащей в унисон страданиям корейских женщин, претерпевавших лишения от рук местных и иностранных мужчин-притеснителей в эпоху колониального периода.²³ Ким утверждает, что самаритянка была жертвой колониального угнетения, что вынудило ее много раз выходить замуж — точно так же, как в свое время корейские женщины были обязаны выходить замуж за американских солдат. В обоих случаях женщины изображаются жертвами колониального притеснения, при этом в глазах потенциальных угнетателей они выглядят в аморальном свете.²⁴

Ройс Виктор в своей статье «Иисус и самаритянка: освобождение далита» подчеркивает «важность читателя в прочтении текста, так как только человек, участвующий в реальности контекста, может поистине представлять сам контекст в процессе прочтения».²⁵ Не будучи далитом и женщиной, и, соответственно, не имея возможности вполне участвовать в «реальности контекста» — оговорка, которую он делает в начале статьи — автор, тем не менее, подходит к теме с большей долей сочувствия и проницательности. Виктор обнаруживает немало параллелей между самаритянкой и женщинами-далитами в Индии, вынужденными мириться с весьма незавидным положением в обществе по причине кастовых предрассудков. В евангельском повествовании о судьбоносной встрече самаритянки со Христом автор усматривает спасительную перспективу для далиток, отвергнутых и трижды угнетенных — по классовому, кастовому и гендерному признакам.²⁶ Выход видится в трансформации, которую испытала самаритянка. Суть этой трансформации — переход от незнания к знанию, от положения аутсайдера к статусу инсайдера, из «общественной» сферы в «частный» мир Иисуса и Его последователей.²⁷ Этим путем прошла самаритянка, этот путь готов открыться миллионам далиток.

Знакомясь с феминистскими прочтениями Иоан. 4, исследователь получает возможность расширить свой горизонт понимания дополнительной компонентой, которая, возможно, приведет его к более целостному и осмысленному восприятию происшедшего в эпизоде разговора Иисуса и самаритянки, а также поможет увидеть эту историю и ее возможные параллели с современностью под углом зрения позиции, радикально отличающейся от традиционной, «привычно-мужской» и часто односторонней перспективы.

²² Jean K. Kim, «A Korean Feminist Reading of John 4:1-42», *Semeia* 78 (1997), 113.

²³ Там же, 110-117.

²⁴ Эту идею поддерживает Луиза Шоттрофф (Luise Schottroff), которая рассматривает самаритянку как жертву системы патриархального угнетения женщин. Luise Schottroff, «Important Aspects of the Gospel for the Future», *“What is John?” Readers and Readings of the Fourth Gospel*, ed. Gail R. O’Day (Atlanta: Scholars Press, 1996), 209.

²⁵ Royce M. Victor, “Jesus and the Samaritan Woman: Liberation of a Dalit”, *Asia Journal of Theology* 30.2 (2016), 161.

²⁶ Там же, 162.

²⁷ Там же, 174.

Историко-критический подход к Иоанна 4

До сих пор мы рассматривали два различных герменевтических метода, каждый из которых предлагал свой вариант подхода к истории, повествуемой в 4 главе Евангелия от Иоанна. Теперь же, думаю, имеет смысл вкратце рассмотреть как лингвистические, так и исторические факторы, имеющие отношение к верованиям самаритян, а также детали текста, могли бы помочь нам истолковать, что имела в виду самаритянка, когда произносила хорошо знакомые нам слова в Иоан. 4:25. Чаще всего текстовые вопросы в отношении этого стиха возникают в связи со значением слова «Мессия», которое женщина применила к Иисусу, а именно монархическая фигура из рода Давидова или которая станет самаритянским пророком, подобным Моисею, и будет называться *Taheb*. Безусловно, самым простым способом ответить на этот вопрос было бы проверить, во что конкретно веровали самаритяне во времена Иисуса, однако, к сожалению, это практически невозможно сделать.

Необходимо признать, что исследователи так и не пришли к единому мнению относительно того, что же именно составляло ядро самаритянских эсхатологических воззрений первого столетия нашей эры. Разногласие во взглядах является следствием отсутствия оригинальных древних источников, которые могли бы пролить свет на данный вопрос. Тем не менее, известно, что термин «Мессия» до XVI столетия у самаритян в употреблении не был.²⁸ Вместо этого они употребляли слово “*Taheb*” (Тахеб), под которым имели в виду личность мессианского типа, которая должна прийти, чтобы восстановить Израильский народ,²⁹ научить его законам и уставам, принести истинную жертву у горы Гаризим и, таким образом, вызвать великое покаяние в народе.³⁰

На текстуальном уровне можно заметить, что женщина задавала Иисусу вопрос, который касался очень важных доктрин самаритянского богословия. Ее упоминание Иакова и отцов, поклоняющихся на горе Гаризим (один из элементов кредо самаритян), а также провозглашение Иисуса «спасителем мира» (*ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου*) – титул, приписанный Моисею в литургии самаритян,³¹ – свидетельствует о том, что некоторые традиции самаритянского богословия можно проследить по крайней мере до первого века н.э. Кроме этого, следует заметить, что прояснение термина «Мессия» в 25 стихе, а именно «когда Он придет, то возвестит нам все» (*ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα*), согласуется с тем, что самаритяне ожидают от Тахеба. «Когда придет Тахеб, он откроет истину³²», – утверждает Марка (Marqah), наиболее выдающийся самаритянский богослов, живший в четвертом веке н.э. Ссылается ли женщина на текст Второзакония 18:18, гласящий:

²⁸ M. De Jonge, «Jewish Expectations about the Messiah According to the Fourth Gospel», *New Testament Studies* 19:3 (1973), 268.

²⁹ J.E.H. Thomson, *The Samaritans. Their Testimony to the Religion of Israel* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1919), 193.

³⁰ *Memar Marqah (The Teaching of Marqah)*, ed. and trans. by John Macdonald, *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 84 (1963), 2:70.

³¹ J. Bowman, “Samaritan Studies”. *Bulletin of the John Rylands Library* 40:2 (1958), 313.

³² *Memar Marqah (The Teaching of Marqah)*, 2:70.

«... Он [Пророк] будет говорить им всё (כָּל), что Я повелю Ему», когда простыми словами определяет цель прихода Мессии: «Он ... возвестит нам все (ἅπαντα)»? Если это так, то эту деталь следует присовокупить к предыдущим соображениям как проводящую возможную связь с самаритянским Тахебом, поскольку для самаритян текст Второзакония 18:18 является отрывком, говорящим, главным образом, о Восстановителе; по сути этот стих настолько важен, что стал частью самаритянского варианта Десяти заповедей³³. Тот факт, что Втор. 18:18 занимает центральное место текста в самаритянском богословии, привел к тому, что пророческая идея о преемнике Моисея безусловно превалировала над (иудейской) концепцией Мессии как царя.

В целом, повествование вполне поддерживает профетическую и дидактическую функции, которые подчеркиваются и приписываются Мессии в самаритянской литературе. Евреи в основном не рассматривали Мессию как учителя прежде всего (за исключением разве что учителя язычников).³⁴ В самом деле, Иисус не провозглашает Царство Божие; в данном случае Он изображается как Тот, Кто утверждает некоторые истины, ведает о прошлом и призывает к истинному поклонению. Однако, достаточно ли приведенных доводов для того, чтобы предположить, что в тексте Иоанна 4:25 вместо слова «Мессия» нам следует подразумевать слово «Тахеб»? Думаю, что нет. Тем более, что евангелие от Иоанна — не единственный документ, свидетельствующий о самаритянах, ожидающих Мессию (в том же смысле, что и евреи). В своем труде «Первая апология» Иустин Мученик четко заявляет, что самаритяне, так же как и иудеи, ожидали τὸν χριστόν» «Однако и евреи, и самаритяне, которым Бог открывал Свое слово через пророков и которые всегда находились в состоянии ожидания Христа, так и не узнали Его, когда Он пришел...».³⁵ На основании современных исследований самаритянской истории и религии есть причины поставить под сомнение данное утверждение Иустина, поскольку оно ссылается на довольно спорную идею того, что самаритяне так же, как и иудеи, внимали данному им слову Божьему διὰ τῶν προφητῶν. Согласно некоторым самаритянским источникам, еврейские пророки не представляли какого-либо авторитета для самаритян; совсем напротив, они провозглашались как лжепророки, и только Пятикнижие имело право называться словом Божьим.

Поскольку недостаток внешних свидетельств не позволяет нам прийти к однозначному заключению, что же *на самом деле* подразумевает текст Иоанна 4:25 под словом Μεσσίας, мы обязаны руководствоваться и формировать свою точку зрения, исходя из тех данных, которые нам предлагает евангелие от Иоанна. Итак, прежде всего женщина в разговоре употребляет слова «Мессия» и «Христос» без артикля, определяя свой взгляд на Мессию словами ἔρχεται ὁ λεγόμενος χριστός:

³³ W.C. van Unnik, «A Greek Characteristic of Prophecy in the Fourth Gospel», *Text and Interpretation: Studies in the New Testament*, ed. Ernest Best and R. McL. Wilson (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 216.

³⁴ D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1991), 226.

³⁵ *The First Apology of Justin* LIII, in *The Ante-Nicene Fathers*, vol 1, ed. Alexander Roberts and James Donaldson (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1979), 180.

ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα. И, по сути, эти слова являются единственным определением термина «Мессия», предложенным самой самаритянкой. Хотя ее пояснение «Он ... возвестит нам все» удивительно последовательно соотносится с самаритянскими убеждениями относительно Тахеб, было бы слишком поспешным сразу же сделать вывод о том, что в этих словах и заключается вся доктрина о Тахеб. Наиболее вероятно, женщина хотела представить свой ответ более или менее неопределенным и неоднозначным образом — с тем, чтобы отреагировать на замечание Иисуса о поклонении и противопоставить ему другой авторитет — Мессию; похожий прием она уже однажды проделала в стихах 12 (Иаков) и 20 (отцы наши). Тереза Окуре (Teresa Okure) справедливо отмечает:

... для самаритянки слово «Мессия» было обобщенным термином, не содержащим конкретики, которая присутствует в тексте [Иоанна] 1:41... Поэтому мессианский или помазаннический образ в ее интерпретации не имеет четко очерченных контуров национальности или происхождения, в отличие от такового у евреев (Иоанна 7:27-36, 40-52). Имело значение лишь то, что он должен будет научить и возвестить все.³⁶

Одним словом, она хотела показать, что не в ее полномочиях решать, прав Иисус в Своих суждениях или нет, но что придет тот, который будет обладать данной Богом властью возвестить «все». Сложно представить, как ответ Иисуса ἐγὼ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι (4:26), должно быть, поразил ее; только возвращение учеников возвратило ей чувство реальности, и она поспешила в селение рассказать своим соотечественникам об Иисусе. Я не могу полностью согласиться со Шнайдерс и Райнхартц в том, что она пошла в свое селение засвидетельствовать о своей вере. Она пошла *рассказать* им о необычной встрече у колодца с человеком и *задать вопрос*: «Не Он ли Христос (ὁ χριστός)?» В этой миссии нельзя усмотреть признаки большой веры или апостольского служения³⁷; тем не менее, будет справедливым признать и то, что на данном этапе своего становления и апостолы не обладали той самой спасительной верой.

Наконец, необходимо отметить, что мессианский образ в воображении женщины-самаритянки был достаточно гибким для того, чтобы Иисус мог идентифицировать Себя с этим образом.³⁸ Тот факт, что жители самаритянского селения приняли Его, представителя неприятельского лагеря, как «спасителя мира» (ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου), может указывать на то, что в первом веке нашей эры самаритяне не слишком далеко отошли от главной канвы иудаизма того времени, как это произошло позже под влиянием ислама и христианства; и они вполне могли разделять главные тезисы веры евреев. Однако же, сейчас это может быть только предположением.

³⁶ Teresa Okure, *The Johannine Approach to Mission* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2:31; Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988), 123.

³⁷ Francis J. Moloney, *The Gospel of John* (Sacra Pagina Series 4; Collegeville: The Liturgical Press, 1998), 131.

³⁸ Teresa Okure, *The Johannine Approach to Mission*, 124.

Заключение

Различные подходы, используемые в исследовании, кардинально отличаются друг от друга и оттеняют различные грани истории об Иисусе и самаритянке. Подходы формируются нашими ценностями, убеждениями, верованиями, предположениями, интересами и т.д. К сожалению, перечисленные факторы порой занимают слишком много удельного веса, и тогда они становятся нагромождениями, мешающими процессу исследования смысла библейского текста. Надеюсь, что в своей статье я смог продемонстрировать некоторые слабые стороны, равно как и результативность, различных подходов, которыми пользуются библейские исследователи при изучении этого замечательного отрывка Писания. Независимо от всевозможных предпосылок и призм, сквозь которые читатель подходит к тексту, чтение — это особый род слушания голоса «другого», слушания, которое имеет шанс перейти в слышание только тогда, когда читатель навыком приучает себя не перекрикивать этот голос. Путь к сути библейского текста можно сравнить с дистанцией, которую самаритянка прошла от неожиданного знакомства с иудеем по имени Иисус до величайшего открытия в своей жизни. Она могла «выйти из игры» после первой минуты встречи, когда Иисус попросил у нее напиться (ст. 9, «ибо Иудеи с Самарянами не сообщаются»), или позже, когда Он ошеломил ее знанием кое-каких деталей ее биографии (ст. 18, «у тебя было пять мужей, и тот, которого ныне имеешь, не муж тебе»); и уж наверняка ее могли задеть слова Христа, так похожие на извечные аргументы евреев в спорах с самаритянами: «вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев» (ст. 22). Но странная встреча завершилась одной из самых ярких сцен в евангельской истории — самаритянка, переполненная целой гаммой всевозможных (в том числе и противоречивых) эмоций, на грани прозрения, бросает водонос у колодца и спешит к своему народу, чтобы засвидетельствовать о Человеке, который читал ее, как открытую книгу (см. ст. 29, 39). По свидетельству этой женщины горожане формируют свое собственное мнение, вполне совпадающее с робким выводом самаритянки. «Читательский» опыт, как индивидуальный, так и коллективный, породил «интерпретационное сообщество», объединенное одним восприятием Иисуса (ср. ст. 42), которое иначе как верой не назовешь.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Aichele, George. 2003. "Electronic Culture and the Future of the Canon of Scripture or: The Hyperreal Bible". In *Redirected Travel: Alternative Journeys and Places in Biblical Studies*. Ed. Roland Boer and Edgar W. Conrad. London: T&T Clark, 8-23.
- Black, C. Clifton. 1995. "Rhetorical Criticism". In *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Ed. Joel B. Green. Grand Rapids: Eerdmans, 256-277.
- Boers, Hendrikus. 1980. "Discourse Structure and Macro-Structure in the Interpretation of the texts: John 4:1-42 as an Example". *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 19: 159-182
- Botha, J. Eugene. 1991. *Jesus and the Samaritan Woman: A Speech Act Reading*. Supplements to Novum Testamentum 65. Leiden: E.J. Brill.
- Bowman, 1958. "Samaritan Studies". *Bulletin of the John Rylands Library* 40/2: 298-329.
- Carson, D. A. 1991. *The Gospel According to John*. Leicester: Inter-Varsity Press
- Culpepper, Alan R. 1998. *The Gospel and Letters of John*. Nashville: Abingdon Press.
- O'Day, Gail R. 1986. "Narrative Mode and Theological Claim: a Study in the Fourth Gospel". *Journal of Biblical Literature* 105/4: 657-668.
- Dockery, David S. 1988. "Reading John 4:1-45: Some Diverse Hermeneutical Perspectives". *Criswell Theological Review* 3/1:127-140.
- Dube, Musa W. 1996. "Reading for Decolonization (John 4: 1-42)". *Semeia* 75: 37-59.
- Eslinger, Lyle 1993. "The Wooing of the Woman at the Well: Jesus, the Reader and Reader-Response Criticism". In *The Gospel of John as Literature*. Ed. Mark W.G. Stibbe. Leiden: E.J. Brill, 165-182.
- The First Apology of Justin* LIII. 1979. In *The Ante-Nicene Fathers*. Vol 1. Ed. Alexander Roberts and James Donaldson. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Fish, Stanley. 1980. *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretative Communities*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- de Jonge, M. 1973. "Jewish Expectations about the Messiah According to the Fourth Gospel". *New Testament Studies* 19/3: 246-270.
- Kim, Jean K. 1997. "A Korean Feminist Reading of John 4:1-42". *Semeia* 78: 109-119.
- Memar Marqah (The Teaching of Marqah)*. 1963. Ed. and trans. by John Macdonald. *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 84. Vol. 2. Berlin: W. de Gruyter.
- Moloney, Francis J. 1998. *The Gospel of John*. Sacra Pagina Series 4. Collegeville: The Liturgical Press.
- Moore, 1989. *Literary Criticism and the Gospels*. New Haven: Yale University Press.

- Neyrey, Jerome H. 2003. "What's Wrong with this Picture? John 4, Cultural Stereotypes of Women, and Public and Private Space". In *A Feminist Companion to John*. Ed. Amy-Jill Levine. Vol. 1. London: Sheffield Academic Press, 98-125.
- Okure, Teresa. 1988. *The Johannine Approach to Mission*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2:31. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Phillips, Gary A. 1994. "The Ethics of Reading Deconstructively, or Speaking Face to Face: The Samaritan Woman Meets Derrida at the Well". In *The New Literary Criticism and the New Testament*. Ed. Elizabeth S. Malbon and Edgar V. McKnight. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 109. Sheffield: Sheffield Academic Press, 283-325.
- Reinhartz, Adele. 1994. "The Gospel of John". In *Searching the Scriptures*. Ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza. Vol. 2. New York: Crossroad, 561-600.
- Sargent, Benjamin. 2016. *Written for Our Learning: The Single Meaning of Scripture in Christian Theology*. Eugene, Oregon: Cascade.
- Schneiders, Sandra M. 1997. "A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4:1-42". In *The Interpretation of John*. Ed. John Ashton. Edinburgh: T.&T. Clark, 235-259.
- Schneiders, Sandra M. 1993. "Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church". In *The Gospel of John as Literature*. Ed. Mark W.G. Stibbe. Leiden: E.J. Brill, 123-144.
- Schottroff, Luise. 1996. "Important Aspects of the Gospel for the Future". In *"What is John?" Readers and Readings of the Fourth Gospel*. Ed. Gail R. O'Day. Atlanta: Scholars Press, 1996, 205-210.
- Тисельтон, Э. 2011. *Герменевтика*. Черкассы: Коллоквиум.
- Thomson, J.E.H. 1919. *The Samaritans. Their Testimony to the Religion of Israel*. Edinburgh: Oliver and Boyd.
- van Unnik, W.C. 1979. "A Greek Characteristic of Prophecy in the Fourth Gospel". In *Text and Interpretation: Studies in the New Testament*. Ed. Ernest Best and R. McL. Wilson. Cambridge: Cambridge University Press, 211-229.
- Vanhoozer, K. J., 1995. "The Reader in New Testament Interpretation". In *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Ed. Joel B. Green. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 301-328.
- Victor, Royce M. 2016. "Jesus and the Samaritan Woman: Liberation of a Dalit", *Asia Journal of Theology* 30/2: 160-176.