

СЕМИТСКИЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ИОАННА: Элементы «антиязыка» или точки соприкосновения?

Евгений УСТИНОВИЧ, Симферополь, Украина

© Е. Устинович, 2014

Арамейский субстрат в Евангелии от Иоанна привлекает многих исследователей, но сравнительно мало внимания уделялось социолингвистическим аспектам семитизмов Иоанна, и еще меньше – их соотношению с греческими эквивалентами. Вопросы о том, почему Иоанн использует межъязыковые синонимические пары [Ραββί] – [διδάσκαλος], [Μεσσίας] – [Χριστός], и почему он транслитерирует евр. [כֹּהֵן הַקָּדוֹשׁ] (Ὁσάννά) в то время как существовал греческий эквивалент [σῶσον δή], заслуживают всестороннего изучения.

Однако исследования в данном направлении представлялись не особо перспективными в рамках той парадигмы, которая до недавнего времени доминировала в литературе, посвященной Евангелию от Иоанна. Данная парадигма способствовала появлению точек зрения, схожих с той, что высказывал Мартин: Четвертое Евангелие отражает историю сектантской¹ общины, использовавшей несколько эзотерический язык. По мнению Мартина,

«[Евангелие от Иоанна] было написано для общины, члены которой были объединены общей историей и в ходе этой истории выработали язык, насыщенный множеством символов, в которых члены общины видели указание на эту общую историю...»².

¹ Определение «сектантский» в данном контексте представляется несколько анахроничным, так как оно часто основывается на типологии «церковь – секта», разработанной знаменитым социологом Максом Вебером. Как отмечает Брант, «ранняя церковь скорее напоминает одну из сект иудаизма, чем то, что Вебер называет церковью». См. Joe-Ann Brant. *John*. Grand Rapids, MI: Baker Academic. – 2011. – P. 10.

² J. L. Martyn *History and Theology in the Fourth Gospel* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003), p. 146.



Устинович Евгений Анатольевич, рождения 1976 г. Кандидат филологических наук (германские языки). Бакалавр филологии (английский, немецкий языки и литература). Крымско-американский колледж (Симферополь, Украина). Магистр практического богословия (Библейский университет г. Цинциннати, США). Евангельский богословский факультет (Лёвен, Бельгия) – докторант (с 2009 г.). Тема диссертации: «Семитизмы в греческом языке Евангелия от Иоанна». С 2001 г. переводчик, редактор, преподаватель (Институт теологии и философии, Симферополь). Женат, воспитывает сына.

Если данная община действительно была в высшей степени идиосинкратической и полностью отделенной от «мира» (и иудаизма), то любые попытки понять значение семитизмов³ (и любых других лексем) Иоанна в контексте референтов за пределами его сектантской группы были бы лишены смысла. При такой интерпретации автор Евангелия обращается к членам «внутреннего круга», к «посвященным». Он не стремится к тому, чтобы его услышали за пределами общины. Напротив, он всячески подчеркивает необходимость отделения от «внешних». Поэтому Эштон упоминает о «кажущейся абсурдности всякой теории, считающей данное Евангелие миссионерским текстом (*Missionsschrift*), написанным с целью обращения иудеев»⁴.

Однако последние годы отмечены все большим скептицизмом по отношению к таким взглядам⁵. Бокхем⁶ упоминает несколько базовых допущений, необходимых для воссоздания истории подобной общины, и отмечает, что ни одно из них нельзя рассматривать как не вызывающее серьезных сомнений⁷. Традиционная парадигма «разошедшихся путей» церкви и синагоги также исходит из предположений, которые сегодня выглядят не настолько обоснованными, как двадцать лет назад⁸. Хотя многие аспекты взаимоотношений между ранним христианством и традиционным иудаизмом по-прежнему остаются неизвестными, становится ясно, что даже после постановлений Ямнийского собора границы между самими общинами были очерчены не так четко, как считалось раньше.

³ Обычно под «семитизмом» подразумевают «... лексический, морфологический, синтаксический, фразеологический или стилистический элемент, который: (1) отклоняется от общепотребительной (греческой) языковой нормы и в этом отклонении соответствует нормам арамейского языка или иврита; или (2) хотя и зафиксирован в греческой литературе, обладает повышенной частотностью в Новом Завете, возможно, оттого, что является более употребительным в арамейском или иврите». См. M. Wilcox, "Semitic Influence" // *Dictionary of the New Testament Background*. Craig A. Evans, Stanley E. Porter, eds. Downers Grove, IL; Leicester, England: InterVarsity. – 2000. – P. 1094. Однако в данной статье термин используется в более узком значении, означая лишь *транслитерированные* арамейские/древнееврейские слова и выражения.

⁴ J. Ashton, *Studying John: Approaches to the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon Press. – 1998. – P. 36.

⁵ См. A. Köstenberger, "The Destruction of the Second Temple and the Composition of the Fourth Gospel" // *TRINJ* 26 NS. – 2005. – Pp. 206-212. Кёстенбергер производит обзор актуальных источников и аргументов, содержащих критику позиции Мартина и других схожих точек зрения.

⁶ R. Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple*. Grand Rapids, MI: Baker Academic. – 2007. – P. 12.

⁷ См. также обоснованную критику гипотезы «Иоанновой общины», которая приводится у Мартина Хенгеля. (M. Hengel, *The Johannine Question* [London: SCM Press; Philadelphia, PA: Fortress Press, 2009]). Автор отмечает отсутствие исторических данных (в том числе свидетельства отцов церкви), которыми можно было бы подкрепить данную точку зрения. Как отмечает Мотьер (Motyer, *Your Father the Devil?* Carlisle, UK: Paternoster, 1997, p. 25), Мартин «не пытается привести обзор иудаизма в период после 70 г., совершенно не затрагивает вопросы, связанные с разрушением храма и последствиями этого события, и оставляет без внимания многие иудейские источники того времени». См. так же A. Köstenberger, "Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel" (*Bulletin for Biblical Research* 8 [1998]), pp. 56-59.

⁸ D. Wenham ("The Enigma of the Fourth Gospel: Another Look" (*Tyndale Bulletin* 41.2 [1997], p. 152, fn. 7). Венхем не исключает того, что данная точка зрения может основываться на ошибочном понимании Ямнийской школы.

Данными наблюдениями отчасти объясняется возрождение интереса к «апологетическому» аспекту Евангелия от Иоанна, которое рассматривается как миссионерский текст (*Missionsschrift*, если пользоваться определением Борнхойзера). Одним из предметов исследования в данном направлении стали «чувствительные моменты» (*points of sensitivity*), как называл их Мотьер: проблемы, которые после разрушения Второго храма едва ли можно было решить в рамках традиционного иудаизма. Одним из таких моментов стала «травма, вызванная разрушением храма и прекращением богослужения»⁹. Если Евангелие от Иоанна было написано вскоре после 70 г. н. э., трагедию национально-освободительного движения, которое потерпело поражение, обойти вниманием было невозможно¹⁰. Поэтому Четвертое Евангелие содержит и радикальное осуждение религиозных институтов, ответственных за катастрофу, и объяснение подлинной Надежды Израиля.

Если Иоанн действительно ставил перед собой миссионерские цели, то естественно было бы ожидать, что он будет использовать некоторые языковые элементы, помогающие достичь этих целей. По словам Додда, Иоанн

«... думает прежде всего не столько о христианах, нуждающихся в более глубоком богословии, сколько о нехристианах, которые задумываются о вечной жизни и пути к ней, и которые, возможно, будут готовы пойти по пути христианства, если им представят его разумное объяснение на языке, соотносящемся с их предыдущими религиозными интересами и опытом»¹¹.

В таком случае можно было бы ожидать, что некоторые слова и концепции, характерные для иудаизма первого века, будут использованы в «разумном объяснении», актуальном для не верящих во Христа иудеев первого века: что обращение [Ραββί] в Евангелии от Иоанна будет иметь хоть какое-то отношение к иудейским учителям закона, что титул [Μεσσίας] будет связан с их мессианскими ожиданиями (которые были пересмотрены, но не оставлены после трагедии 70 г. н. э.), что восклицание [Ὁσαννά] будет иметь какое-то отношение к их воспоминаниям о храмовом служении и к современной им литургии синагоги. Но это вполне естественное предположение плохо вписывается в гипотезу «антиязыка», используемого в Евангелии от Иоанна.

«Антиязык», по определению Хэллидея, является языком антиобщества, «которое существует внутри общества как осознанная альтернатива ему»¹². Цель антиязыка заключается в том, чтобы не впускать в антиобщество тех,

⁹ Motyer, 'Your Father the Devil?', p. 38.

¹⁰ Мотьер отмечает, что многие из иудеев того времени согласились бы с тем, что храм погиб из-за грехов Израиля. Но при этом существовали диаметрально противоположные взгляды относительно того, на ком лежит ответственность за случившееся, какие именно грехи привели к разрушению храма, и что следует делать дальше. Автор обобщает наиболее распространенные виды реакции на трагедию 70 г. н. э. (национализм zelотов, раввинизм, квиетизм, апокалиптический мистицизм и пр.) и помещает в такой контекст Четвертое Евангелие с ответами, которые оно предлагает.

¹¹ С. Н. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), p. 9; цит. по: L. Morris, *John* (Grand Rapids, MI; Cambridge, UK: Eerdmans, 1995), p. 34.

¹² М. А. К. Halliday, "Anti-Languages" (*American Anthropologist* 78:3 [1976]), p. 570.

кто ему не принадлежит, а также в том, чтобы укрепить сознание групповой принадлежности (для чего используются противопоставляемые друг другу концепции «мы» и «они») ¹³. Интересно отметить, что Хэллидей, опубликовавший множество работ по данной теме, не приводит ни одного примера, связанного с религиозными сообществами. Предпринимался ряд попыток применить его концепцию антиязыка к общине Иоанна; ¹⁴ одна из таких попыток описана в статье Малины «Группа Иоанна: христиане, живущие по своим правилам». Малина основывает свой подход на теории речевой аккомодации (разработанной Говардом Жилем). Один из главных постулатов этой теории заключается в том, что в процессе общения собеседники модифицируют свою речь в зависимости от того, желают ли они уменьшить или подчеркнуть социальную дистанцию, отделяющую их друг от друга. Конвергентные формы (слова, выражения, интонационные особенности) показывают, что говорящий подстраивается под социальный фон собеседника. Дивергентные формы акцентируют различия и увеличивают социальную дистанцию. В ряде случаев Малине удается показать, как автор Четвертого Евангелия отождествляется с общиной Иоанна и присущими ей представлениям о реальности. Но социолингвистический анализ, предложенный в статье Малины, не включает изучение элементов, конвергентных по отношению к речи «внешних», прежде всего «иудеев». Ниже (на трех анализируемых примерах) будет показано, что предпочтение, очевидно отдаваемое таким элементам, лучше интерпретировать как свидетельство того, что Иоанн желал найти общий язык с некоторыми иудейскими читателями, не входящими в круг его учеников.

Разделение между христианством и иудаизмом (и, соответственно, между двумя речевыми сообществами) произошло не сразу. Оно характеризовалось попытками обеих сторон устранить то, что Бойарин называл «размытостью границ – семантических и социальных – между иудеями и христианами, в результате чего возникли иудаизм и христианство как совершенно разные (и противоположные друг другу) явления...» ¹⁵. Но в то время, когда писал Иоанн, процесс был далек от завершения, поэтому Иоанн мог использовать многие слова, выражения, концепции и символы, которые на тот момент еще не вышли из употребления ни в христианской, ни в иудейской общинах, несмотря на усиливающийся антагонизм между их членами.

Если Иоанн последовательно демонстрирует превосходство Иисуса над ритуалами, концепциями и институтами иудаизма, то древнееврей-

¹³ См. J.-A. Brant (*John*), p. 10; W. A. Meeks (“The Man from Heaven in Johannine Sectarianism,” [Interpretation of John. Ed. John Ashton. Edinburgh: T & T Clark, 1997], passim); B. J. Malina and R. L. Rohrbaugh (*Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998), esp. pp. 7-9; P. M. Phillips (*The Prologue of the Fourth Gospel: A Sequential Reading*. London: T & T Clark; New York: T & T Clark, 2006), pp. 59-65.

¹⁴ R. H. Gundry, *Jesus the Word According to John the Sectarian* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003), pp. 56-57; cf. N. R. Petersen (*The Gospel of John and the Sociology of Light: Language and Characterization in the Fourth Gospel* [Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1993]), pp. 1, 20, 36.

¹⁵ D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2004), p. 2.

ские/арамейские заимствования в его Евангелии можно изучать в трех контекстах: храмовое богослужение до 70 г. н. э., синагога после 70 г. и христианская община (как высшее проявление этих концепций).

Такой подход подразумевает как синхронное, так и диахронное изучение языкового материала. Возможно, этим и объясняется то, что ученые довольно неохотно берутся за изучение семантики «иудаистских лексем» Иоанна. Хотя изучение Нового Завета в двадцатом веке испытало на себе сильное влияние диахронной методологии, присущей критике источников, форм и редакций, диахронные *лексические* исследования нечасто рассматривались как перспективные¹⁶. В библейской лексикологии, особенности в семантике, хорошо помнят высказывание деСоссюра:

«Итак, очевидно, что синхронная точка зрения доминирует, так как она является истинной и единственной реальностью для сообщества говорящих... Верно это и в отношении лингвиста: если он принимает диахронную точку зрения, он уже наблюдает не язык, а серию изменяющих его событий...»¹⁷.

Поэтому, по мнению Сильвы, «[м]ы должны принять как очевидный факт то, что говорящие на том или ином языке не знают почти ничего о его развитии; несомненно, именно так обстояло дело с авторами и первыми читателями Писания два тысячелетия назад»¹⁸. Данный принцип, конечно же, применим к широкому спектру ситуаций, но есть и исключения, хорошими примерами которых служат иудейские религиозные лексемы второй половины I в. н. э. Коннотации таких слов, как [Ῥαββί], [Μεσσίας] и [Ῥσωνία] претерпели серьезные изменения на протяжении жизни всего лишь одного поколения.

Масштабные социальные изменения того времени не могли не привести к изменению семантики многих слов (и арамейских, и греческих), особенно относящихся к религии и богослужению. Разрушение храма, вынужденная массовая миграция евреев, изменившийся статус их религии в греко-римском мире – все эти факторы, конечно же, повлияли на значение слов, которые использовались в первом веке иудеями и «боящимися Бога».

Формирование христианской общины и ее последующее отделение от традиционного иудаизма является другим фактором, заметно повлиявшим на семантический сдвиг. Новая религиозная парадигма, возникшая из учения Иисуса и Апостолов, позволила ранним верующим пересмотреть (иногда довольно радикально) многие из концепций, унаследованных от предыдущих поколений иудаизма. К примеру, лексема [Κορβαῖν] (Мк. 7:11), описывающая

¹⁶ Одной из причин, вне всякого сомнения, стала суровая критика, которой Барр подверг попытки анахронистического переноса значений из одного контекста в другой. Данную тенденцию Барр считал одним из главных недостатков популярных в середине двадцатого века лексических исследований, основанных на «Теологическом словаре Нового Завета».

¹⁷ F. de Saussure (*Course in General Linguistics*, New York: McGrawhill, 1966), p. 90; цит. по: M. Silva, *Biblical Words and their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994), p. 36.

¹⁸ Silva, *Biblical Words*, 38.

вполне уважаемый обычай в палестинском иудаизме первого века, приобрело крайне негативные коннотации в первоначальной общине Марка (и всей христианской Церкви). Само слово осталось, но отношение языкового сообщества к нему изменилось, и эти изменения оказались в высшей степени радикальными¹⁹.

Корпус текстов Иоанна также содержит ряд подобных примеров – слов и концепций, сохраняющих *формальную* преемственность с иудаизмом, но использующихся так, что становится очевидным радикальный разрыв со старой системой мышления. Реализованная эсхатология Иоанна делает диахронный семантический сдвиг неизбежным. Прежние религиозные реалии обязательно устареют – или потому, что новое, «мессианское» значение превзойдет старые, или потому, что старое исчезнет после разрушения храма. Данный процесс уже происходил, когда Иоанн писал свое Евангелие. На протяжении всего текста читатель находит диалоги и эпизоды, в которых непонимание вызвано именно конфликтом «нового» и «старого» (см., напр., Ин. 2:18-22).

В некоторых случаях семантический сдвиг начался задолго до первого столетия н. э. и происходил на протяжении длительного времени после него. Можно даже проследить некоторые «траектории» – слова, проявляющие тенденции к постоянному расширению (или сужению) семантических полей.

Ниже производится попытка проанализировать использование Иоанном семантического сдвига, повлиявшего на три семитских слова в его Евангелии: [Ῥαββί], [Μεσσίας] и [Ὠσαννὰ]. Будут рассмотрены возможные причины, по которым Иоанн выбрал именно эти слова. В то время как каждое заимствование заслуживает особого внимания, а Четвертое Евангелие содержит множество семитских слов и выражений, эти три слова сгруппированы в данной статье, так как они представляют одну семантическую область: концепции и институты иудаизма первого века.

[Ῥαββί]

Греческое [Ῥαββί] представляет собой транслитерацию древнееврейского /арамейского [רַבִּי], которое изначально было образовано добавлением притяжательного суффикса (означающего первое лицо, единственное число) к субстантивированному прилагательному [רב]. В то время как основное значение [רַבִּי] в целом соответствует греческому [διδάσκαλος], некоторые семитские коннотации (которые не поддаются автоматическому переносу в греческий язык) представляются чрезвычайно важными. В отличие от греческого эквивалента, [Ῥαββί] отождествляется с уважением и почетом²⁰. В талмудической

¹⁹ [Κορβάν] в Евангелии от Марка изначально является древнееврейским словом. Впоследствии лексема подверглась дальнейшему семантическому сдвигу за пределами христианских кругов. Надгробная надпись свидетельствует о значении, означающем запрет и близком к концепции «табу» (J. Fitzmyer, *The Semitic Background of the New Testament* [Grand Rapids, MI: Eerdmans; Livonia, MI: Dove, 1997], p. 11).

²⁰ Лука, ни разу не используя [Ῥαββί], судя по всему, осознавал данное различие; поэтому он использует [Ἐπιστάτα] как эквивалент [Ῥαββί] (ср. Мк. 9:5 и Лк. 9:33).

традиции сохранилась история о том, как царь Иосафат, увидев учителя закона, «встал с трона, обнял, облобызал его и обратился к нему со словами: «Мой отец, мой отец (אָבִי, אָבִי), мой учитель, мой учитель (רַבִּי, רַבִּי), мой господин, мой господин (מֵרִיבֵי, מֵרִיבֵי)»²¹.

Изначально данное слово могло применяться к любому учителю закона, но после 70 г. н. э. стало использоваться в более формальном значении, относясь к тому, кто прошел формальное раввинское обучение и был рукоположен. Такое сужение семантического поля произошло в результате усиливающегося влияния раввинов, сделавшихся хранителями ортодоксии после разрушения храма. Впоследствии они сыграли важную роль в отделении церкви от синагоги, будучи яростными противниками распространяющегося христианского учения.

Иоанн недвусмысленно дает понять, что Иисус никогда не учился в раввинских школах (Ин. 7:15) и не нуждался в таком образовании (7:16).²² Применение сформировавшихся после 70 г. н. э. критериев ко времени Его служения было бы анахронизмом, и сам Иоанн, похоже, осознает различие между ранним, более широким употреблением этого слова и поздним, более узким. Но он преодолевает эту трудность, снабжая переводом [Ραββί] при первом использовании – в 1:38.²³ Собственно говоря, [Ραββί] – первое слово учеников, обращенное к Иисусу в этом Евангелии (1:38).²⁴ Такое «переводческое примечание» делает рассказ Иоанна применимым к обеим ситуациям, преодолевая растущее разделение между использованием [Ραββί] в качестве обращения и в качестве титула.

Иисуса 8 раз называют [Ραββί]: толпа (6:25), ученики (1:38, 49; 4:31; 9:2; 11:8), Никодим (3:2) и в 20:16 Мария Магдалина (Ραββουρι).²⁵ Кроме того, в 3:26 обращение [Ραββί] применяется к Иоанну Крестителю²⁶. Тем не менее,

²¹ Цит. по: Lohse, “Ραββί,” TDNT, vol. VI, p. 963.

²² Хотя «иудеи» проявляют крайне враждебное отношение к Иисусу в этом эпизоде на празднике кущей, но их презрительные отзывы в 7:35 подразумевают, что они все равно воспринимали Иисуса как учителя.

²³ По меткому замечанию Кинера, «Те, кто сомневается в еврейском происхождении Иоанна из-за того, что он снабжает переводом «Равви», привносят позднее доминирующее значение-титул в интерпретацию раннего периода или просто приписывают евреям диаспоры слишком глубокие знания семитских языков» (C. S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* [Peabody, MS: Hendrickson Publishers, 2003], vol. 1, p. 469).

²⁴ По мнению Кинера, «[в] культуре, где важную роль играл статус, было приемлемым то, что ученики (желая стать последователями Иисуса или просто выразить Ему свое уважение) использовали уважительное обращение «Равви». И хотя такое обращение не позволяет отождествлять Иисуса с раввинским движением после 70 г. н. э., оно действительно подразумевало, что они признают Его учителем» (Keener, *The Gospel of John*, vol. 1, pp. 468-469).

²⁵ «Усиленная» форма, образованная от [רַבִּי]» (W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* [Chicago: The University of Chicago Press, 1957], p. 740).

²⁶ Служение Крестителя имело больше сходства с образом жизни ветхозаветных пророков, чем с типичной раввинской школой, но слово [Ραββί] в то время обладало настолько широким значением, что могло использоваться и при обращении к нему. Именно он указал своим ученикам на Иисуса, что позволяет Иоанну провести дополнительные (формальные) параллели с практикой раввинов: в переходе учеников от одного учителя к другому не было ничего необычного.

исследований, посвященных Иисусу как раввину, производилось сравнительно мало. Вердикты, вынесенные некоторыми влиятельными учеными, не поощряли дальнейшее развитие данного направления. К примеру, Хенгель²⁷ подчеркивал, что Иисус был харизматичным лидером, выступающим с апокалиптической проповедью, и в Его учении уже не было акцента на Ветхом Завете. По мнению Баррета, «Иисуса нельзя понять (фактически именно так заявляет Иоанн), если рассматривать Его как национального лидера, раввина...»²⁸ Подобные взгляды подкрепляются широко распространенным убеждением, согласно которому история у Иоанна приносится в жертву богословию, а высокая христология Иоанна не оставляет места для Иисуса-Учителя²⁹.

В своей статье «Иисус как раввин в Четвертом Евангелии» Кестенбергер приводит убедительные аргументы против такой искусственной дихотомии. Он настаивает на том, что

«Иоанн изображает отношения между Иисусом и Его ближайшими последователями как отношения между учителем и учениками в иудаизме первого столетия. Это подразумевает, что Иисус берет на Себя роль учителя, наставляя учеников словом и делом, защищая их и обеспечивая их потребности; ученики же принимают роль верных последователей и, помимо прочего, служат Иисусу и сохраняют Его учение»³⁰.

На протяжении всего Четвертого Евангелия Иисус последовательно изображается как Учитель. Он учит и словами, и собственным примером (13:15), защищает учеников от духовной и физической опасности (10:28; 17:12; 18:8, 11), заботится о том, чтобы они передали Его учение другим. Ученики, в свою очередь, следуют за Ним, заботятся о Его физических потребностях (4:31),³¹ служат Ему (6:5),³² задают вопросы (например, в 9:2; 13:36; 14:5, 22), принимают ответственность за учение после Его смерти (одна из главных тем прощальной беседы в гл. 13-16).

Именно эти сходства между Иисусом и раввинами позволяют читателю оценить радикальные различия между ними. Например, вопрос учеников в 9:2 может служить типичным началом разговора с раввином. Их вопрос, как отмечает Кестенбергер, «можно поместить непосредственно в контекст раввинистических взглядов того времени. За вопросом учеников кроется желание избавить Бога от обвинений в том, что Он наводит зло на невиновных людей...»³³ Раввины постоянно учили, что слепота вызывается грехом.³⁴ Ответ

²⁷ *Charismatic Leader and His Followers* (Edinburgh: T & T Clark, 1981), p. 46.

²⁸ С. К. Barrett, *The Essays on John* (London, 1982), p. 16; цит. по: Morris, *John*, p. 242, fn. 65.

²⁹ Хотя следует отметить, что в исповедании Нафанаила (1:49) христологический титул «Сын Божий» используется вместе с обращением «Равви», поэтому сама дихотомия (Иисус как Учитель и как Сын Божий) не выглядит неизбежной.

³⁰ Köstenberger, "Rabbi," pp. 100-101.

³¹ Но в Ин. 21:12 происходит смена ролей.

³² Смена ролей происходит и в Ин. 13:4-5, где Иисус служит ученикам.

³³ Köstenberger, *John* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004), p. 281.

³⁴ См. Keener, vol. 1, p. 777, fns. 23, 25, p. 778, fns. 26-33, 36, где приводится множество ссылок на разнообразные раввинские источники.

Иисуса (и вербальная составляющая, и само исцеление) показывает, что Он намного выше и могущественнее раввинов. Но обращение [Ραββί] в данном эпизоде искусно вплетено в повествование, служа точкой отсчета, позволяющей провести сравнение. Данный прием побуждает читателей делать собственные выводы, которые, скорее всего, будут соответствовать миссионерским целям Иоанна.

По словам Кестенбергера,

«Обращение [Ραββί] по отношению к Иисусу также подтверждает, что роль иудейского религиозного лидера давало Ему точки соприкосновения в диалоге с такими иудейскими раввинами, как Никодим. В то же время подчеркиваются различия между Иисусом и другими иудейскими раввинами: в отличие от иудейских книжников Иисус полагался на присущее Ему осознание того, что Он послан Богом, и на вытекающую из этого духовную власть, а не на раввинское образование»³⁵.

Диалог Иисуса с Никодимом особо интересен тем, что Никодим сам проявляет инициативу в использовании конвергентной речевой формы. Он наделяет Иисуса (по крайней мере номинально) статусом, во многом близком к его собственному³⁶. Но Иисус не проявляет такой же поверхностной вежливости в ответ:

«Твердость, проявляемая Иисусом в общении с Никодимом, поразительным образом демонстрирует читателям Евангелия от Иоанна, что Иисус, не имея такого звания, которым обладал раввин Никодим, проявлял духовную власть, которой не обладал Его иудейский собеседник. То, что впоследствии в этом Евангелии Никодим становится тайным последователем Иисуса, несомненно произвело впечатление на многих из первоначальных читателей...»³⁷.

В контексте событий, происходивших после 70 г. н. э., отождествлять Иисуса с раввинами было бы проблематично, но в то время, которое описывается в Евангелии (примерно 30-е гг. н. э.), делать это было намного легче. Особый интерес представляет то, что в 6:25 толпа называет Иисуса [Ραββί]. Ранее в этой главе толпа называла Его пророком (с определенным артиклем – ст. 14) и пыталась сделать Его царем (ст. 15). Когда народ встречает Его на следующий день, «вежливое обращение «равви» наводит на мысль о том, что энтузиазм, побуждавший толпу сделать Иисуса царем, охладел»³⁸. Но хотя некоторые надежды народа рухнули накануне, обращение [Ραββί] показывает, что Иисуса воспринимали (изначально) как Учителя – уникального, способного творить чудеса, но все же Учителя.

³⁵ Köstenberger, “Rabbi,” p. 109.

³⁶ Хотя Гулдер (M. D. Goulder, “Nikodemus,” *Scottish Journal of Theology* 44 [1991], p. 154) усматривает здесь параллель с Мф. 22:16: «...такого же рода неискренний комплимент, за которым кроется ловушка».

³⁷ Köstenberger, “Rabbi,” p. 109.

³⁸ Brant, p. 120.

Показывая некоторые сходства и существенные различия между Иисусом и учителями иудейского закона, Иоанн позволяет читателю сравнить власть раввинов с властью Иисуса и показывает, что Иисус несравненно могущественнее. Если прав Додд,³⁹ видевший в Евангелии от Иоанна миссионерскую цель, и Иоанн действительно писал, ориентируясь на иудеев, соблюдающих закон, то из этого сравнения можно сделать далеко идущие выводы.

[Μεσσίας]

В отличие от слова [Ραββί], которое используется учениками на протяжении всей «книги знамений» (первой части Евангелия), [Μεσσίας] употребляется ими лишь однажды, в самом начале – в довольно парадоксальном исповедании Андрея (1:41). По мнению Гатри, «очевидно, что Иоанн желает, чтобы читатели понимали [это исповедание] в совершенно иудейском смысле»⁴⁰.

С одной стороны, это исповедание представляет «очень высокую» христологию – настолько высокую, что некоторые даже считали его анахронизмом. С другой стороны, оно отражает ранее понимание мессианства Иисуса, присущее ученикам, – понимание, которое просто не могло быть свободно от националистических предрассудков. Возможно, это одна из причин, по которым транслитерированная форма [Μεσσίας] учениками больше не используется: отказ от нее свидетельствует о том, что со временем они стали понимать больше.

Если данное наблюдение оказывается верным, то не исключено, что целью Иоанна было не только показать, что Иисус – Мессия, но и «опровергнуть ошибочные представления о мессианстве. Для достижения этой цели Иоанн вполне мог бы упомянуть о первом неадекватном восприятии Иисуса как Мессии (восприятии, свойственном ученикам), прежде чем раскрыть подлинное значение Его мессианского служения»⁴¹. Интересно, что слова Нафанаила («Ты Сын Божий») в ст. 49, хоть и представляют действительно высокую христологию, помещены в тексте между двумя характерно иудейскими лексемами: «Равви» и «Царь Израилев». Иисус не отвергает ни один из трех титулов, использованных Нафанаилом, но намекает на то, что Нафанаилу еще многое предстоит узнать (1:50-51).

Единственный другой случай, когда [Μεσσίας] употребляется в Четвертом Евангелии (и во всем Новом Завете), – 4:25, где данная лексема используется в самом неожиданном контексте самым неожиданным персонажем: самаритянкой у колодца⁴². Здесь использование арамеизма [Μεσσίας] явно приводит

³⁹ См. D. Carson, “The Purpose of the Fourth Gospel: John 20:31 Reconsidered” (*JBL* 106.4 [1987]), *passim*.

⁴⁰ D. Guthrie, *New Testament Introduction* (Leicester, England: Apollos; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990), p. 285.

⁴¹ Morris, p. 140.

⁴² Такое использование лексемы [Χριστός] в неожиданном и необычном контексте служит хорошим примером ресемантизации, свойственной Иоанну. Как отмечает Филлипс,

к тому, что Найда называл «сдвигом ожиданий» (*a shift in expectancy*). Подобные сдвиги «обязаны своим значением тому, что читатель распознает необычный порядок слов, синтаксическую структуру, значение слова, фразы или целого предложения»⁴³. Сложно было бы найти более необычный контекст, в котором Иисус дает откровение о Себе. Он не желает объявлять о Своем мессианстве «иудеям» (в том числе и Никодиму в предыдущей главе), но прямо говорит о нем самаритянке. Возможно, Он исходил из того, что в самаритянском контексте, где, по словам МакДональда, «не искали ни царя, ни царских прерогатив»⁴⁴, Его мессианство не будет поощрять ложные националистические надежды.

Используемая самаритянкой лексема [Μεσσίας] в 4:25 представляет высокий уровень речевой конвергенции. В начале диалога женщина проявляет недоверие и настороженность. Но постепенно она начинает все больше доверять Иисусу и понимать Его. Важным показателем этой перемены служит ее принятие слов, сказанных Иисусом в 4:22 («... ибо спасение от Иудеев»). Согласие с данным высказыванием должно было подразумевать частичное (если не полное) отвержение привычных представлений о горе Геризим и роли самаритян в истории. Ободрившись приглашением, прозвучавшим в 4:23-24, самаритянка произносит исповедание, противоречащее устоям ее религии: «Οἶδα ὅτι Μεσσίας ἐρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός: ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα». С одной стороны она верит в то, что у грядущего Мессии есть некий замысел в отношении самаритян (что подразумевается использованием местоимения ἡμῖν). С другой стороны она соглашается с тем, что Он будет «от Иудеев»: это будет именно [Μεσσίας], а не просто [Χριστός].

По сведениям Иосифа Флавия (*Иудейские древности*, XVIII: IV.2), напряженное мессианское ожидание, свойственное тому времени, распространилось и на самаритян: они тоже с нетерпением ожидали избавителя. Флавий приводит эпизод, в котором некий мессианский самозванец собрал большую толпу самаритян на горе Геризим, обещая показать им сосуды, спрятанные Моисеем. Доверчивые самаритяне последовали за ним, но их сразу же разогнал Пилат. В повествовании Флавия просматривается ирония: поскольку сам Моисей так и не перешел Иордан (Втор. 34:4-5), слухам о его деяниях (особенно тех, что якобы совершались на горе Геризим) придавать особого значе-

«[п]роблема, связанная с языком Иоанна, заключается не в новизне его словарного состава, а во взаимозаменяемости значений общепринятых слов... Иоаннова литература демонстрирует... «ресемантизацию», то есть изменение семантических областей или когнитивных категорий ключевых лексем, используемых в тексте» (Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel*, p. 64, курсив в оригинале). Однако важно отметить, что ресемантизация в данном случае не является признаком «антиязыка». Напротив, она свидетельствует о довольно высоком уровне речевой конвергенции (которая продолжает усиливаться).

⁴³ E. A. Nida, S.P. Louw, A.H. Snuman, and J. v. W. Cronje, *Style and Discourse* (New York: Bible Society, 1983), p. 36, курсив добавлен.

⁴⁴ Macdonald, *The Theology of the Samaritans*, p. 362; цит. по: Morris, p. 241, fn. 63.

ния не стоит. Но какими бы ошибочными ни были упомянутые здесь «мессианские» ожидания самаритян, важно отметить, что они были тесно связаны с горой Геризим. Ответ самаритянки в 4:25 часто интерпретируется как уклончивый (как попытка избежать богословской дискуссии, к которой она не была готова, или отвлечь внимание Собеседника от ее собственной жизни), но используемая ей лексема [Μεσσίας], похоже, свидетельствует о принятии богословских концепций Иисуса.

Несмотря на то, что изучение самаритянской теологии основывается в основном на поздних источниках, по крайней мере, один вывод представляется неизбежным: мессия, которого ждали самаритяне, не был «Сыном Давида». Они ждали, что придет *Taheb*, пророк-учитель, который восстановит все. Маккавейский мессия никак не вписывался в их теологию (особенно после того, как Иоанн Гиркан уничтожил храм на горе Геризим во втором веке до н. э.). Поэтому зарождающаяся вера самаритян, упомянутая в 4:39-42, основана на свидетельстве женщины, а не на их ожиданиях. Со временем они достигают более зрелой веры, основанной на том, что они слышали (4:42), и эти перемены подразумевают их готовность пересмотреть и отвергнуть ложные ожидания, которых они придерживались раньше (именно этого не смогли сделать «иудеи»).

Рассказывая жителям города о «Христе» в 4:29, женщина ссылается только на Его сверхъестественное знание ее прошлого – своеобразное «минимальное требование», которому должен соответствовать пророк. Она не сообщает о том, что уже приняла концепцию «спасение от Иудеев». Использование явно дивергентной формы [Μεσσίας] в разговоре с другими самаритянами привело бы к нежелательным результатам. Но семантическое поле лексемы [ὁ Χριστός] настолько широко, что включает даже мессианские ожидания самаритян (радикально отличавшиеся от иудейских ожиданий), поэтому употребленный ей синоним (конвергентный для речевого сообщества самаритян) способствует положительной реакции собеседников.

Примечательно и то, что когда краткое пребывание Иисуса у самаритян подходит к концу, их мессианские концепции подвергаются радикальному пересмотру: в 4:42 самаритяне исповедуют, что Иисус – «Спаситель мира» (выражение, обычно отождествлявшееся с императором). В контексте, свободном от националистических иудейских ограничений, мессианство Иисуса проявляет вселенский характер: по словам Хоскинса, «Иисус – больше того, что подразумевали под словом «Христос» и иудеи, и самаритяне»⁴⁵. Данное наблюдение относится не только к ситуациям, описанным в Четвертом Евангелии, но и к его историческому фону и первоначальной читательской аудитории. Нельзя не согласиться с комментарием Кейси:

⁴⁵ Hoskyns, Edwin. *The Fourth Gospel*, ed. F. N. Davey (London, 1823); цит. (без указания номера страницы) в: Morris, p. 241.

«Ко времени написания Четвертого Евангелия, греческое слово «Христос» стало показателем принадлежности к христианскому сообществу. Однако арамейское *M^eshiha* по-прежнему имело значение «мессия», или «помазанник», и, следовательно, обладало более широким диапазоном значений. Кроме того, в иудейских кругах после 70 г. н. э. продолжался процесс, в результате которого оно стало обозначать будущего царя – потомка Давида...»⁴⁶

Кейси делает верное наблюдение, отмечая увеличивающийся разрыв между семантическими полями лексем [Μεσσίας] и [Χριστός], но он, похоже, не анализирует *преднамеренный* сдвиг ожиданий:

«*M^eshiha* впоследствии использовалось в арамейском языке христиан по отношению к Иисусу как устоявшийся титул, имеющий значение «мессия» или «Христос»; весьма сомнительно, что он мог использоваться в первом столетии н. э. так, как отражено в Ин. 1:41, 7:26, 27, 31, 41, 42 и 10:24. Использование слова *Messias* – арамейского *M^eshiha* в греческой транслитерации (которое в значении «мессия» было вставлено четвертым евангелистом вместо слова «Христос» в Ин. 4:25) так же невероятно, поскольку самаритяне, насколько известно, не употребляли слово «мессия». Во фразе самаритянки «знаю, что придет Мессия» просматривается христианская позиция»⁴⁷.

Легко согласиться с тем, что использование лексемы [Μεσσίας] в самаритянском контексте представляется «невероятным», но если Иоанн вообще что-либо знал о теологии самаритян (и нет причин предполагать, что он не знал о ней ничего), то в данном случае употребление им характерно иудейской лексемы [Μεσσίας] служит ярким примером *намеренной релексикализации* – помещения лексемы в крайне необычный контекст, где она приобретает новые семантические оттенки. Семантические поля лексем [Μεσσίας] and [Χριστός] подверглись серьезным изменениям в восприятии и учеников, и самаритян по мере того как они постигали суть миссии Иисуса. Два отдельных случая использования слова [Μεσσίας] и множество случаев использования слова [Χριστός] в контекстах, подразумевающих значительные семантические различия, можно интерпретировать как примеры использования Иоанном «языка полноты».

[Ωσαννά]

Третье семитское заимствование, относящееся к иудаизму, – транслитерированная форма [Ωσαννά] – в Евангелии от Иоанна используется всего один раз. В отличие от двух предыдущих случаев калькирования, описанных в данной статье, и многих других семитизмов Иоанна, [Ωσαννά] не сопровождается переводом-комментарием. (Но данная лексема используется у Матфея и у

⁴⁶ M. Casey, *Is John's Gospel True?* (London: Routledge; New York: Routledge, 1996), p. 95.

⁴⁷ Там же.

Марка при описании триумфального входа Иисуса в Иерусалим.) Поскольку в Евангелии от Иоанна лексема [Ὡσαννά] органично вплетена в отрывок из Пс. 117, ее изучение лучше начать с анализа древнееврейского выражения, изначально использованного в псалме, что позволит выявить диахронные семантические изменения, происходившие до конца I в. н. э., и синхронные изменения, вызванные переносом значения из одного языка в другой, а также из одного языкового сообщества в другое.

[הוֹשִׁיעָה נָ] в Пс. 117

Греческая лексема [Ὡσαννά] является транслитерацией древнееврейского выражения [הוֹשִׁיעָה נָ]. Глагол [וָשַׁע] используется в эмфатическом императиве, что может означать настойчивость просьбы. Хороший пример содержится в 4Цар. 6:26, где данная форма выражает отчаянную мольбу в безнадежной ситуации⁴⁸. В изначальном литургическом контексте Пс. 117:25⁴⁹ прослеживается совсем иное настроение, но даже такой триумфальный тон не противоречит использованию [הוֹשִׁיעָה נָ]. Более того, ситуация, в которой приносится в жертву животное, даже располагает к использованию данного выражения. Псалмопевец и его «хор» приближаются к кульминации храмового богослужения⁵⁰ (наступает момент, непосредственно предшествующий умерщвлению животного, – Пс. 117:276). Поэтому к Богу обращаются с просьбой помочь «сейчас», в данной пространственно-временной ситуации. С точки зрения ветхозаветной теологии более благоприятного момента для того, чтобы приблизиться к Богу и принять Его помощь, нет. Неудивительно, что Пс. 117 использовался в процессиях, сопровождавших молитву о дожде⁵¹ и, возможно, других насущных потребностях. Вполне объясним и (на первый взгляд) внезапный переход к мессианской теме в псалме (ст. 26). Молящиеся просят о том, чтобы Мессия пришел скоро.

В Септуагинте настоятельность просьбы выражена с помощью частицы [δη]: «[ω κυριε σωσον δη ω κυριε ευοδωσον δη]» (ст. 25). Но Иоанн (равно как и другие Евангелисты) не использует перевод Септуагинты, когда передает возгласы толпы, приветствующей Иисуса во время Его триумфального входа в Иерусалим⁵². Существует целый ряд возможных причин, по которым Евангелисты избегают перевода Септуагинты, но одна из них может быть связана с семантическим сдвигом: в период Второго храма древнееврейское выражение

⁴⁸ В LXX (4 Цар. 6:26) дается буквальный перевод: «σωσον».

⁴⁹ Как отмечает Кестенбергер, «[в] своем изначальном контексте Пс. 117 провозглашает благословение для паломников, направляющихся в Иерусалим... возможно, он содержит упоминание о царе из династии Давида... Более поздние раввинские комментарии придавали эту псалму мессианскую интерпретацию» (Köstenberger, *John*, 370).

⁵⁰ В этом отрывке (Пс. 117:19-27) просматривается движение литургической процессии: ворота (ст. 19), жертва и алтарь (ст. 27).

⁵¹ Lohse, «Ὡσαννά», TDNT, vol 9. P.682.

⁵² Матфей (21:9), Марк (10:9-10) и Иоанн (12:13) транслитерируют возгласы, звучавшие на иврите; Лука (19:37-38) предпочитает их перефразировать.

[חַן הַשִּׁיחַ] получило семантическое развитие, при котором некоторые из первоначальных коннотаций утратили свою актуальность, а новые приобрели первоочередное значение.

Прошение, выраженное в [חַן הַשִּׁיחַ], не утратило своей срочности и при ежедневном использовании Псалма. Каждое утро, когда в храме пелся «Халел» (часть литургии, включающая и Пс. 117), «у каждого мужчины или юноши был *lulab* (связка ивовых, миртовых или пальмовых ветвей)... [ими потрясали], когда хор доходил до возгласа «Осанна» в Пс. 117:25»⁵³.

Литургическое использование [חַן הַשִּׁיחַ] стало одним из факторов, вызвавших семантический сдвиг: некоторые из коннотаций утратили свою значимость, в то время как другие усилились и закрепились. Выражение [חַן הַשִּׁיחַ] проявило также тенденцию к конверсии: глагольная форма «Осанна» стала наречием⁵⁴, а затем существительным⁵⁵, которое, в свою очередь, приобрело новые значения.

[Ὡσαννά] в Ин. 12

Перенос лексемы из одного языка в другой также явилось фактором, содействующим семантическому сдвигу, в результате чего выражение начало функционировать практически независимо от изначального древнееврейского контекста. В результате даже краткий обзор комментариев и лексикографических источников позволяет выявить широкий диапазон значений. Некоторые составители словарей (Abboth-Smith,⁵⁶ Bauer,⁵⁷ Danker,⁵⁸ Liddell and Scott,⁵⁹ Moulton,⁶⁰ Murge,⁶¹ Perschbacher⁶²) трактуют лексему «Осанна» как крик о помощи, другие (Bailly,⁶³ Vine⁶⁴) интерпретируют ее как хвалебный возглас.

⁵³ Köstenberger, *John*, 369-370. См. Lohse, “Ὡσαννά,” TDNT, vol. 9, pp. 682-683.

⁵⁴ Августин был даже готов приравнять данную форму к междометию. Он полагал, что «Осанна» в Ин. 12 скорее «выражает состояние разума, нежели имеет некое положительное значение» (цит. по: Morris, 519, fn. 42).

⁵⁵ К примеру, последний день праздника кущей назывался «Великая Хошанна» (*Hoshanah Rabbah*) (см. Tavori, “Hoshanah Rabbah as a Day of Judgment”). Пальмовая ветвь (*lulab*) в какой-то период тоже стала называться “Hoshanna” (*The Expanded Vine’s Expository Dictionary of New Testament Words* [Minneapolis, MN: Bethany House Publishers, 1984], p. 564).

⁵⁶ “Save, we pray!” (*A Manual Greek Lexicon of the New Testament* [Edinburgh: T&T Clark, 1994], p. 491).

⁵⁷ “... ‘hilf doch’, zur lithurg[ischen] Formel gewordener Bittruf...” (*Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* [Berlin; New York: Walter de Gruyter], 1988, p. 1792).

⁵⁸ “...an appeal that became a liturgical formula” (*A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Christian Literature* [Chicago; London: The University of Chicago Press, 2000], p. 1106).

⁵⁹ “...save now!” (*A Greek-English Lexicon* [Oxford: Clarendon Press], 1996, p. 2040).

⁶⁰ “...hosanna! save now, succour now” (*The Analytical Greek Lexicon Revised* [Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978], p. 444).

⁶¹ “...help toch! Schenk heil! Ook alleen: heil! (zegenwens)” (*Lexicon Nieuwe Testament* [Vught, NL: Skandalon, 2009], p. 846, курсив в оригинале).

⁶² “Hosanna! save now, succor now” (*The New Analytical Greek Lexicon* [Peabody, MS: Hendrickson, 1990], p. 445).

⁶³ “...cri de joie, de triomphe” (*Dictionnaire grec-français* [Paris, Hachette, 2000], p. 2190).

Многие допускают оба значения и признают, что совместить их трудно. Вполне возможно, что Иоанн осознавал эту двойственность и намеренно использовал ее.

Брансон насчитывает по меньшей мере четыре причины, по которым Иоанн отдал предпочтение транслитерированному варианту:

«Возможно, Иоанн следовал ранней христианской традиции, когда транслитерировал «Осанна», но поскольку ему были известны переводческие альтернативы, его выбор представляется осознанным... Иоанн отсылает читателя к первоначальному контексту Пс. 117. В таком случае первоначальное понимание [лексемы] «Осанна» представляется более вероятным, но транслитерация самой фразы способствует привлечению внимания к древнему царскому ритуалу. Во-первых, она заставляет вспомнить звучание самого известного слова в Пс. 117, подчеркивая, что данный псалом служит контекстом для триумфального входа Иисуса. Во-вторых, будучи наиболее узнаваемой литургической формулировкой праздника кушей, [возглас] «Осанна» сразу же вызывает в памяти всю совокупность традиций, общих и для праздника, и для Пс. 117. В-третьих, «Осанна» усиливает литургический характер входа Иисуса в Иерусалим. В-четвертых, [«Осанна»] помогает читателю сосредоточиться на цели Иоанна. Возглас [σωσον δή] лучше бы передал неотступный характер просьбы, в то время как Иоанн обращает внимание на древний царский ритуал. Данные наблюдения относятся не к значению выражения «Осанна», а к его функции в Евангелии от Иоанна»⁶⁵.

Если эпизод, описывающий вход Иисуса в Иерусалим, читать на таком фоне, то раздающиеся в толпе крики «Осанна!» указывают на то, что Иисус заменяет храм Собой (продолжение темы, начатой в 2:19-21 и 4:20-24). Во-первых, именно к Нему *направлено* данное литургическое обращение (обычно предназначенное для Яхве в храме). Во-вторых, *местом*, где следует петь «Осанна!» отныне будет не храмовый комплекс, а непосредственное присутствие Иисуса. Нельзя сказать, что толпа понимает этот важнейший богословский момент (даже понимание учеников во многом несовершенно до Воскресения – 2:22; 12:16), но, как часто бывает в Евангелии от Иоанна, неверующие высказывают истины, которых сами не осознают (см., напр., 11:49-51; 12:19; 19:14, 21-22).

Пс. 117 – один из «царских» псалмов – хорошо соответствует целям Иоанна. Судя по всему, данный псалом был посвящен военному триумфу одного из царей из династии Давида. Победой же, которую незадолго до описываемых в Ин. 12:12-50 событий одержал Иисус, было воскрешение Лазаря (12:9:11). Поэтому [Ὁσαννά] можно интерпретировать как проявление верности воодушевленной (хоть и непостоянной) толпы.

⁶⁴ «[Данное] слово, похоже, стало восклицанием, выражающим скорее хвалу, чем моление, хотя изначально оно, видимо, было криком о помощи» (*The Expanded Vine's Expository Dictionary of New Testament Words*, p. 564).

⁶⁵ A. C. Brunson, *Psalms 118 in the Gospel of John* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), pp. 212-213.

В литературном контексте Евангелия от Иоанна [Ἰωάννης] служит важным элементом, который укрепляет связность повествования (способствуя параллельному развитию двух тем: «Иисус как Царь» и «полнота, пришедшая на смену храму»). Возможно, что используя транслитерированный вариант [Ἰωάννης], Иоанн бросал вызов неверующим иудеям (или тайным верующим среди них). Автор побуждает таких читателей проанализировать их опыт богослужения в синагоге, особенно те аспекты, которые представляются отсутствующими или неполными по сравнению с храмовым богослужением (исчезнувшим после 70 г. н. э.) или поклонением Иисусу (возможность, доступная всем).

Для иудеев, не принимавших Иисуса, *Hoshanna* ассоциируется с неудовлетворительным опытом богослужения и неадекватными теологическими концепциями. Идеальный вариант подразумевает, что *Hoshanna* следует петь в храме (который разрушен), с использованием жертвенных животных (то есть богослужебного порядка, который исчез), в присутствии царя – потомка Давида (которого тоже нет). В христианском же богослужении все эти элементы обретают полноту смысла: [Ἰωάννης] поется Иисусу, Который заменил Собой храм и его систему жертв, а также установил Свое Царство, восторжествовав над смертью.

Если данный вывод удастся подкрепить схожими результатами, полученными при изучении других лексем Иоанна, связанных с иудаизмом, можно существенно укрепить аргумент о том, что Евангелие от Иоанна служило миссионерским текстом (*Missionsschrift*), предназначенным для неверующих иудеев и для тайных верующих, которые задумывались об исповедании их веры (свидетельстве) перед общиной. И хотя в распоряжении Иоанна имелись греческие эквиваленты [διδάσκαλος], [Χριστός] и [σωσον δή], он намеренно использовал семитские кальки – вполне возможно, для того чтобы найти дополнительные точки соприкосновения с теми читателями, которые еще не пришли к полноценной вере в Иисуса и не были готовы покинуть синагогу. Приведенные выше наблюдения могут привести к радикальному пересмотру самой концепции «антиязыка» Иоанна, поскольку данная концепция противоречит, помимо прочего, социолингвистическим аспектам использования семитизмов в Евангелии от Иоанна.

Библиография

- Abbott-Smith, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*. Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Arndt, William F. and F. Wilbur Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.
- Ashton, John. *Studying John: Approaches to the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Baukhram, Richard. *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007.

- Bailly, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Paris, Hachette, 2000.
- Bauer, Walter. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988.
- Beasley-Murray, George R. *John*. Word Biblical Commentary. Vol. 36, 2nd ed. Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1999.
- Boyarin, Daniel. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Brant, Jo-Ann A. *John*. Paideia Commentaries on the New Testament. Mikeal C. Parsons and Charles H. Talbert, eds. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011.
- Brunson, Andrew C. *Psalm 118 in the Gospel of John*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Carson, D. A. "The Purpose of the Fourth Gospel: John 20:31 Reconsidered," *JBL* 106.4 (December 1987), 639-651.
- Casey, Maurice. *Is John's Gospel True?* London: Routledge; New York: Routledge, 1996.
- Danker, Frederick William, ed. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Christian Literature*. 3rd ed. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2000.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Semitic Background of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans; Livonia, MI: Dove, 1997.
- Goulder, M. D. "Nikodemus," *Scottish Journal of Theology* 44 (1991), 153-168.
- Gundry, Robert H. *Jesus the Word According to John the Sectarian: A Paleofundamentalist Manifesto for Contemporary Evangelicalism, especially Its Elites, in North America*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.
- Guthrie, Donald. *New Testament Introduction*. Rev. ed. Leicester, England: Apollos; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990.
- Halliday, M. A. K. "Anti-Languages," *American Anthropologist* 78:3 (September, 1976), 570-584.
- Hengel, Martin. *The Charismatic Leader and His Followers*. Edinburgh: T & T Clark, 1981.
- _____. *The Johannine Question*. Transl. John Bowden. London: SCM Press; Philadelphia, PA: Fortress Press, 2009.
- Keener, Craig S. *The Gospel of John: A Commentary*. In 2 vol. Peabody, MS: Hendrickson Publishers, 2003.
- Köstenberger, Andreas J. "Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel," *Bulletin for Biblical Research* 8 (1998), 97-128.
- _____. *John*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004.
- _____. "The Destruction of the Second Temple and the Composition of the Fourth Gospel," *TRINJ* 26 NS (2005), 205-242.
- Liddell, Henry George and Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Lohse, "Ραββί," *TDNT*, 6. 961-965.
- _____, "Ὠσαννά," *TDNT*, 9. 682-684.
- Malina, B. J. "John's: The Maverick Christian Group: The Evidence of Sociolinguistics," *Biblical Theology Bulletin* 24 (1994), 167-182.
- Malina, B. J. and R. L. Rohrbaugh. *Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998.

- Martyn, James Louis. *History and Theology in the Fourth Gospel: A New Testament Literary Classic*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003.
- Meeks, Wayne A. "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism," *Interpretation of John*. Ed. John Ashton. Edinburgh: T & T Clark, 1997, pp. 169-206 (first published in JBL 91 [1972], pp. 44-72).
- Morris, Leon. *The Gospel According to John*. Rev. ed. Grand Rapids, MI; Cambridge, UK: Eerdmans, 1995.
- Motyer, Stephen. "The Fourth Gospel – An Appeal to Jews," *Tyndale Bulletin* 45.1 (1994), 201-205.
- _____. 'Your Father the Devil?' *A New Approach to John and 'the Jews.'* Carlisle, UK: Paternoster, 1997.
- Moulton, Harold K. *The Analytical Greek Lexicon Revised*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978.
- Murre, Johan A. *Lexicon Nieuwe Testament*. Vught, NL: Skandalon, 2009.
- Nida, Eugene A.; S.P. Louw; A.H. Snuman; and J. v. W. Cronje. *Style and Discourse*. New York: Bible Society, 1983.
- Perschbacher, Wesley J., ed. *The New Analytical Greek Lexicon*. Peabody, MS: Hendrickson, 1990.
- Petersen, Norman R. *The Gospel of John and the Sociology of Light: Language and Characterization in the Fourth Gospel*. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1993.
- Phillips, Peter M. *The Prologue of the Fourth Gospel: A Sequential Reading*. London: T & T Clark; New York: T & T Clark, 2006.
- Porter, Stanley E. "Did Jesus Ever Teach in Greek?" *Tyndale Bulletin* 44.2 (1993), 199-235.
- Silva, Moisés. *Biblical Words and their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*. Revised and expanded edition. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994.
- Tavori, Yosef. "Hoshanah Rabbah as a Day of Judgment." Lectures on the weekly Torah reading by the faculty of Bar-Ilan University in Ramat Gan, Israel. Accessed 20/12/2012. <http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/eng/sukot/tab.html>.
- Vine, W. E. *The Expanded Vine's Expository Dictionary of New Testament Words*. John R. Kohlenberg III, ed., with James A. Swanson. Minneapolis, MN: Bethany House Publishers, 1984.
- Wenham, David. "The Enigma of the Fourth Gospel: Another Look," *Tyndale Bulletin* 41.2 (1997), 149-178.
- Wilcox M. "Semitic Influence on the New Testament," *Dictionary of the New Testament Background*. Craig A. Evans, Stanley E. Porter, eds. Downers Grove, IL; Leicester, England: InterVarsity, 2000, pp. 1093-1098.
- Witherington, Ben III. *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995.