

Этика Джона Ховарда Йодера: охватывает ли она весь Ветхий Завет?¹

Пол КИССЛИНГ, Хайлигенкройц, Австрия

© П. Кисслинг, 2007

Введение

Рассуждая об отличиях между обязательствами при заключении заветов в Пятикнижии и обязательствами, описанными (если говорить о повествованиях) в исторических книгах более позднего периода, Джон Голдингей² ссылаясь на такие обязательства, как, например, в книге Ездры гл. 9 и 10, называет их “действие”, которое совершает народ, беря на себя обязательства перед Богом (а не Бог берет на Себя обязательства перед народом, или народ и Бог дают обязательства друг перед другом). Такое действие выполняется всем народом в целом, в том контексте, когда большая часть общества может быть склонна или могла быть склонна пойти в ином направлении. Затем он приводит цитату из работы Джона Ховарда Йодера по Ездры-Неемии: «Обдумать до конца смысл этого ритуального очищения. Оно было необходимо для того, чтобы обновить народ, который не имел политической свободы и был вынужден принять централизованное вероисповедание, официально поддерживаемое Персидской империей». В примечании Голдингей замечает, что «контекст [цитаты выше] предполагает, что анти-Едра-изм Йодера – это левая рука его христологии»³. Голдингей признает, что Персидский царь дал Ездры официальные полномочия принуждать людей принять вероисповедание (Ездра 7:26). Однако в действительности мы читаем в этом повествовании о том, как Ездра руководит обществом при заключении

Д-р Пол Дж. Кисслинг – преподаватель Ветхого Завета и библейских языков, руководитель отдела научных исследований при Международном Институте ТСМ (Хайлигенкройц, Австрия); рукоположенный служитель. За его плечами – годы служения в качестве пастора, преподавателя, администратора академической части, редактора и автора в США, Англии и теперь в Австрии. Он проповедовал и преподавал не менее чем в 25 странах мира. Степень д-ра философии в области древнееврейского языка была присвоена ему в Шеффелдском университете. Пол женат; он и его супруга Катерина имеют двоих взрослых сыновей – Джошуа и Иеремию.

¹ Ранние версии этой работы были представлены в Евангелическом Богословском Обществе, 17 ноября 2005 в Филадельфии, и Европейском Собрании Евангелических Богословов, 5 августа 2006, в Праге.

² John Goldingay. *Israel's Gospel. Old Testament Theology. Volume 1.* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), p. 764.

³ Голдингей (p. 764) имеет в виду эссе Йодера в *For the Nations* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 141. Hereafter FTN.

ими завета. Прав ли Голдингей, называя позицию Йодера «анти-Ездра-измом»? Если да, то существует ли альтернативный подход к прочтению литературы периода Второго храма, – например, книг Ездры и Неемии, – который позволял бы людям, подобным Йодеру, считать все Писания Ветхого Завета надежным и достоверным источником, и, при этом, продолжать придерживаться своих ключевых этических воззрений?

I. Прав ли Голдингей, называя позицию Йодера «анти-Ездра-измом»?

⁴ FTN, p. 141.

⁵ В некоторых местах Йодер, по-видимому, относит дату отпадения церкви от ее иудейских корней ко времени Юстина Мученика и иудейской реакции на него. Cf. John Howard Yoder. *The Jewish-Christian Schism Revisited*, Edited by Michael G. Cartwright and Peter Ochs. (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 61, “До того как Юстин стал проводить границу между собой и иудейской церковью, нам не известен ни один раввин, который старался бы провести границу между собой и *pozrim*. И если необходимость сохранить уважение со стороны язычников удержала Юстина от раскола церкви, мы не можем быть уверены в том, что раввины не ответили ему тем же..” Hereafter *JCSR*.

⁶ Йодер читает повествование о Вавилонской башне так, будто оно датирует рассеяние народов по соответственным языко-

На самом деле цитата Йодера, на которую ссылается Голдингей, не является доказательством его «анти-Ездра-изма». Тем не менее, ясно, что она могла быть прочитана – и была прочитана – именно так, Голдингеем и другими. Йодер⁴ говорит, что в истории Израиля были совершены три крупные ошибки, которым этика Иисуса Христа выносит свой приговор. Мы можем извлечь определенные уроки из неудач Израиля. Во-первых, это неудавшаяся модель царствования, «как у прочих народов», во времена Давида и Соломона; во-вторых – неудавшаяся модель Ездры и Неемии, а именно их попытка использовать ритуальное очищение в качестве средства возрождения нации, которая не имела собственной политической независимости, но в которой было введено принудительное централизованное богопоклонение, санкционированное Персией; и, в-третьих – неудачное видение святого освобождения Маккавеев. Тот факт, что все попытки обновить нацию посредством ее ритуального очищения (если только такая характеристика действий Ездры и Неемии действительно верна) в конце концов потерпели неудачу, еще не обязательно может быть использован как обвинение против Ездры или как свидетельство «анти-Ездра-изма».

Чтобы понять Йодера, нужно понимать его парадигму Диаспоры как миссии иудеев (и христиан). Для Йодера существование Диаспоры-гетто и настоящей Диаспоры Мессиянских евреев (позднее известных под именем «христиан») – это нормативная парадигма правоверного ученичества и правоверной религиозной жизни. Бог не призывает христиан контролировать этот мир. Всякий раз, когда это все-таки случается, такое поведение христиан дискредитирует миссию Церкви и подрывает силу ее свидетельства. Нормативной моделью Церкви является не храм, а синагога, которая впервые появилась именно в Диаспоре. Задача стать светом для народов, находясь в изгнании, – это и задача церкви до Константина; или, по крайней мере, до Юстина Мученика⁵.

Ветхозаветные тексты, которые легли в основу теории Йодера о Диаспоре – это его специфическое прочтение (я бы ска- зал даже неверное прочтение) повествования о Вавилонской башне⁶, которую он называет Божиим благословением для че- ловечества, а не Его судом над ним; а также Иеремии 29:4-9. В последнем тексте, т.е. в книге Иеремии есть письмо, напи- санное им пленникам в 597 г⁷. до н.э. Иеремия пишет о тщет- ности их надежд на скорое возвращение из плена, и советует им следующее:

5 Стройте дома и живите [в них], и разводите сады и ешьте плоды их; 6 берите жен и рождайте сыновей и дочерей; и сыно- вьям своим берите жен и дочерей своих отдавайте в замужест- во, чтобы они рождали сыновей и дочерей, и размножайтесь там, а не умаляйтесь; 7 и заботьтесь о благосостоянии города, в который Я переселил вас, и молитесь за него Господу; ибо при благосостоянии его и вам будет мир⁸.

Для Йодера этот текст – норма, правильное толкование жизни в плену и парадигма того, как народ Божий, и иудеи, и христиане, должны жить в нашем мире. Следовательно, в воз- вращении из плена не нужно стараться увидеть нечто большее чем просто попытку восстановить то, в чем уже существовала признанная необходимость. Противопоставляя свой подход «стандартным описаниям ученых», рассуждающих о бого- словском курсе истории человечества, Йодер⁹ комментирует:

«Стандартное описание видит как история поворачивает свой курс назад, из Вавилона в Иерусалим, вместе с Шешбацаром и Зоровавелем, Ездрой и Неемией, и строительством Второго храма. Маккавеи – это тоже часть этой истории, т.е. их попытка восстановить Палестинское царствование как норму; Мак- кавеи тоже потерпели неудачу. А для описания, согласован- ного главным образом с Иеремией, нужно будет пересказать эту историю *ранних возвращений в землю, уделяя внимание и событиям, и их богословскому истолкованию пророками, не- которыми священниками-историками и редакторами.*

Согласно одному из подходов, помогающих разобраться в ис- точниках, книги Ездры и Неемии – это не две стороны одной и той же истории, а две альтернативы. Если подойти к Иеремии серьезно, то мне, как непрофессиональному читателю, может показаться, что Ездра-Неемия не поделена на строфы в соот- ветствии с исторической деконструкцией и реконструкцией; также обе книги необходимо считать *неуместным уклонени- ем* от курса Иеремии, так как в каждой из них восстанавли- ваются богопоклонение и государственное устройство, кото- рые представляют собой ответвление языческой имперской формы правления. Разумеется, Маккавеи – это *еще более се-*

вым группам более поздним числом (Быт. 10:5, 21, 30). Йодер упускает из виду, что не хроноло- гическое оформление этого повествования, связано, очевидно, с игрой слов, в кото- рой еврейское **שְׁמִי** может означать как “имя” так и имя сына Ноя Сима, cf. Paul J. Kissling. *Genesis Volume 1*. CPNIVOTS. Joplin, MO: College Press, 2004, p. 379. Бартианство Йодера с его христоцентрич- ной герменевтикой может привести его к минимизации той роли, которую Быт. 1-11 отводит искуп- лению в контексте сотворения.

⁷ По-видимому, Йо- дер неверно понимает хронологию периода. Письмо из Иеремии 29 было написано вскоре после 597г. до Р.Х, а не после 586г., – еще до того, как храм был разрушен и когда надежды на скорое возвращение были очень сильны- ми. Без сомнения, ситуация резко изме- нилась после 586г. до Р.Х.. По-видимому, Йодер считает, что в данном тексте речь идет о ситуации после разрушения Иеру- салимского храма. Cf. J. A. Thompson. *The Book of Jeremiah*. NICOT. (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 544-546.

⁸ Перевод Йодера.

⁹ John Howard Yoder. “See How They Go with Their Face to the Sun”, pp. 183-202 in *JCSR*, pp. 193-94.

рвезная ошибка, как и сотрудничество саддукеев с Римской Империей, чтобы сохранить свое богопоклонение – ту руководящую систему, которая действовала во времена Христа» [курсив мой].

Для Йодера Иеремия 29 – это нормативный курс будущей жизни народа. Возвращения, описанные в книгах Ездры и Неемии – «ранние» и названы «неуместным уклонением от курса Иеремии» потому, что их богопоклонение (т.е. поклонение в храме) и их государственное устройство (т.е. «гражданская» форма правления) были письменно санкционированы Персией, – и, как следствие, находились под ее контролем. В примечании¹⁰ Йодер отмечает: «Большая часть текста Ездры – это описание политической активности, имеющей целью получить имперское разрешение на восстановление храма. В Езд. 7:12 Ездра назван «учителем закона Бога небесного». Для Артаксеркса это значило следующее: «секретарь по делам иудеев». Так в языческой империи обозначали правительственную должность».

Те, кто был знаком с Йодером лично, еще более категоричны в отношении его «анти-Ездра-изма». Раймер¹¹ ссылается на письмо Джона У. Миллера, одного из первых членов «Консерн Груп», в которую входил и сам Йодер, написанное Герберту Классену. Он пишет, что Йодер «отказался от периода второго храма – от того, каким он описан в книгах Ездры и Неемии», и что он находит это его «интеллектуальным поражением». В разговоре с Раймером¹² Миллер утверждал (как вспоминает об этом сам Раймер):

«Йодер прав, говоря о том, что в период второго храма произошел существенный сдвиг парадигмы, при котором синагога начинает играть важную роль на всей территории Диаспоры (рождается прототип «церкви верующих»). Однако синагога не заменила храм, и всегда есть надежда на его восстановление: Вавилон никогда не считался единственным показателем нормы»¹³.

Несомненно, у Йодера присутствует некоторый «анти-Ездра-изм», если определять это понятие в свете его высказываний о «раннем» возвращении иудеев и о том, что восстановленное ими богопоклонение было «неуместным уклонением» от нормативного образа действий, принятого в Диаспоре. Тем не менее, делать вывод о том, что Йодер не говорит ничего положительного о Ездры-Неемии, не следует. Поясняя, почему в книгах Ездры-Неемии так мало сказано в пользу вооруженного восстания против Персов, Йодер обращается к курсу (или сдвигу), наблюдаемому у Иеремии:

¹⁰ Footnote 57 on p. 74 in *FTN*.

¹¹ A. James Reimer. "Theological Orthodoxy and Jewish Christianity: A Personal Tribute to John Howard Yoder." Pp. 430-448 in *The Wisdom of the Cross. Essays in Honor of John Howard Yoder*. Edited by Stanley Haerwas et. al. (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), pp. 444-445.

¹² *Ibid*, p. 446.

¹³ Раймер продолжает о разногласиях между Джоном У. Миллером (меннонит, исследователь Библии; вместе с Йодером входил в «Консерн Груп») и Йодером: «Позиция несогласия Миллера намного фундаментальнее и имеет непосредственное отношение к его взглядам о роли иудеев как свидетелей народам.

«Книги Ездры и Неемии рассказывают ...[о том, что] эти события происходят в рамках ограничений, установленных языческой империей. Они должны были подчиняться. Такие понятия как «царство», «государство» и пр. не пропагандируются ни одной из сторон, как нечто желаемое для славы Божьей или достоинства народа. Таким образом, переориентация индивидуальности согласно курсу Иеремии даже возвращается к тому, чтобы дать новое качество той части истории, которая возвращается в *Ерец Израиль*»¹⁴.

Понимая двусмысленность положения иудеев в стране во времена Ездры и Неемии, Йодер утверждает, что:

«Теперь ясно (будь это «теперь» первым веком нашей эры или двадцатым), что это обетование не нашло своего адекватного исполнения ни в Ездры, ни в Неемии, ни в Маккавеях, ни в Бар-Кохбе. К тому же большинство христиан полагает, что даже в Иисусе Христе оно не было исполнено до конца»¹⁵.

В данном случае спорным вопросом являются не сами книги Ездры и Неемии как таковые, а те, кто истолковал бы описанные в этих книгах возвращения иудеев как «полное исполнение обетования», когда при чтении этой истории в центр ставится земля. Йодер же считает, что полное исполнение этого обетования произошло бы только благодаря «мессианскому чуду» а не благодаря «политической активности священников»¹⁶. В *«Кросс Каррентс»*¹⁷ была напечатана статья, где Йодер утверждает, что «Ездра и Неемия восстанавливают общество как раз без национального суверенитета», – решительно положительное замечание со стороны Йодера. Временами у Йодера действительно встречаются какие-то положительные замечания о периоде Ездры и Неемии; однако нужно отметить, что если это и есть самое положительное из того, что Йодер говорит о Ездры-Неемии, то карикатурное изображение Голдингея остается в силе.

II. Почему Йодер – это анти-Ездра?

Казалось бы, комментарий Голдингея об анти-Ездра-изме Йодера напрямую связан с пацифистской христологией Йодера. Однако, прежде чем дать оценку этому предположению, мне хотелось бы проанализировать несколько других вариантов. Почему прочтение Йодера – это «анти-Ездра»? Ниже перечисляется несколько вероятных причин.

A. Потому что его прочтение Ездры бедно

Если библейская экзегетика Йодера поражает своей глубиной и пронизательностью как для «любителя» как он сам

Миллер рассматривает определенный момент из “Face to the Sun” Йодера, где он гвоорит, что иудеям в Вавилоне никогда на ум не пришло бы размышлять, по-фундаменталистки, о связях между их миром и миром их хозяев, искать общую точку, что «иудеи знали, что нет мира больше того, что сотворил их Бог, и что их пророки знают о нем больше кого-либо другого». (73). Как считает Миллер, тут Йодер просто ошибается: “Иудеи (через свои писания) стремились определить место своей истории в более широком контексте мира и в Бытии 1-11 приписывают народам очень ясное место (и роль) в постдилювиальной воле Божьей для мира. Об этом говорит Павел в Римлянам 13 - текст, который Джон не любит и не придает ему внимания (как и Бытие 9).

¹⁴ Yoder, *JCSR*, p. 188.

¹⁵ *FTN*, p. 75

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ John H. Yoder. “Exodus and Exile: The Two Faces of Liberation.” *Cross Currents* 23 (Fall 1973), p. 306.

называет себя, то в данном случае его прочтению книг Ездры и Неемии недостает его обычной утонченности. Несмотря на то, что автор Ездры-Неемии и ее действующие лица осторожны по отношению к Персидской власти, и опасаются критиковать ее открыто, в действительности эта книга – это искусно зашифрованное послание, направленное на подрыв политической деятельности персов. В качестве основного источника толкования литературы периода «после плена»¹⁸ Йодер предпочитает работу Даниила Л. Смит-Кристофера: квакера, исследователя книг Ветхого Завета, который учился вместе с «равви» Йодера Стивенем Шварцчайлдом. В не так давно изданном «*Библейском богословии Вавилонского плена*»¹⁹ Смит-Кристофер утверждает, что при чтении книги Ездры-Неемии необходимо учитывать определенные нюансы, а именно: ее тонкую критику персидской гегемонии. Он говорит, что иудейская община «после плена» оказалась в ловушке: с одной стороны – претензиями к власти от местных должностных лиц – не евреев, с другой – сам персидский суд²⁰. Переписка с персидским царем, внесенная в книгу Ездры-Неемии, толкуется как «иллюстрация двусмысленного отношения иудеев к правителю Персии». Он обращает внимание на скрытое противостояние, упоминая, в конце концов, стихи Ездр. 9:7-8 и Неем. 9:36-37, в которых положение общества «после плена» охарактеризовано как «рабство» (Ездр. 9:8, Неем. 9:36). Также Ездра жалуется на то, что земля во множестве отдает свои произведения царям, которые владеют и телами и скотом возвратившихся по своему произволу (Неем. 9:37). Смит-Кристофер подводит итог²¹:

«Редакторы Ездры-Неемии относятся к своим персидским царям без особой благодарности или теплоты. Их отношение – это, одновременно, и реальная оценка их вынужденного подчинения, и их ответная реакция, – упорное и ненасильственное противостояние любой идее о том, что мощь и власть Персии может быть больше тех духовных воинств, которые Бог посылает верным Ему. Таким образом, редакторы Ездры-Неемии формулируют подрывное богословие со скрытым смыслом: вся власть принадлежит только одному Богу; и, в то же время, они продолжают, так как это необходимо, придерживаться вежливой манеры поведения по отношению к представителям имперской власти».

Таким образом, книга Ездры-Неемии обладает своим «внутренним языком» (характерная черта апокалиптической литературы): критика «царей» подается так, что только те, кто «внутри» понимают ее, но для посторонних она не понят-

¹⁸ Проблемы этой терминологии хорошо известны. Описывая продолжение истории Иуды, она определяет ее в понятиях относительно небольшой численности людей, которые возвратились в землю при Персах.

¹⁹ Daniel L. Smith-Christopher. *A Biblical Theology of Exile*. OBT. (Minneapolis: Fortress, 2002).

²⁰ Ibid., p. 40.

²¹ Ibid., p. 45.

на. Или, говоря исторически, Ездра и Неемия осторожны и критикуют персов только тогда, когда поблизости нет никого, кто мог бы донести на них царю; они осторожны и критикуют Персов скрыто, через книги, которые их официальные лица вряд ли стали бы читать.

Также Йодер не признает в книге Ездры-Неемии типологии нового Исхода-нового Завоевания²², которая утверждает, что возвращение части иудеев из плена – это частичное исполнение Божьих обетований, данных через пророков до периода плена и во время него (или же он просто молчит об этом). В то время как многочисленные тексты (включая и книгу Ездры-Неемии) только подтверждают, что речь не идет об окончательном возвращении, Йодер не соглашается даже с тем, что возвращения иудеев, описанные в Ездры-Неемии, представляют собой частичное исполнение этих обетований.

Более того, работа Тамары Кон Ашкенази²³, казалось бы, прекрасно совпадает с интересами Йодера. Ашкенази утверждает, что «в книге Ездры-Неемии соединяются три доминирующие темы, чтобы сместить акцент с героического на прозаическое».²⁴ Эти темы, в которых отражены и идеи Йодера, сам Йодер назвал бы возвращенными в Диаспоре. Во-первых, Ашкенази полагает, что Ездра-Неемия смещает акцент: с лидеров на участвующую общину. Ездра-Неемия «ставит в центр своей книги весь народ в целом, считая всех людей, а не только отдельных известных лидеров, важными действующими лицами повествования»²⁵. Усиление роли мирян – это не просто автоматическая реакция, выработанная за годы Диаспоры. Во-вторых, Ашкенази считает, что Ездра-Неемия «развивает понятие дома Божьего: от храма к городу. Таким образом, раздвигаются пределы особой святости, которая охватывает теперь всех, кто обитает в святом городе (Неем. 12:30)»²⁶. Святость уже больше не ограничивается пределами одного храма. Она стала в некотором роде демократизирована. Теперь уже больше нет ритуальных ограничений. Йодер также назвал бы это влиянием Диаспоры. В-третьих, Ашкенази говорит: «Ездра-Неемия ставит акцент на превосходстве письменного текста над устным как источником авторитета. Таким образом, Ездра-Неемия забирает силу у харизматических личностей и отдает ее источнику авторитета, который более доступен широкой публике»²⁷. И снова мы видим, как авторитет написанного слова, которое доступно широкой публике, становится одним из характерных признаков синагоги периода Диаспоры, так ценимой Йодером. Ашкенази полагает, что начало этой тенденции было положено в труде Ездры-Неемии.

²² О новой типологии исхода в Ездры-Неемии см., e.g. Mark A. Thronvielt. *Ezra-Nehemiah. Interpretation.* (Louisville: John Knox, 1992).

²³ Eskenazi, Tamara Cohn. *In An Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah.* SBLMS 36. Atlanta: Scholars Press, 1988.

²⁴ *Ibid.*, p.2.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Примечательно, что в этом случае Ашкенази рисует яркий контраст между Ездрой-Неемией и 1 Ездры.

Еще одним открытием Ашкенази является контраст, который мы наблюдаем в книге Ездры-Неемии²⁸ между изображениями так называемого «пассивного» стиля правления Ездры и более активного стиля Неемии. Она утверждает, что сама книга отдает предпочтение Ездре. Ее описание напоминает описание моделей «страдающего руководителя», на которых так часто делает акцент и сам Йодер. Ашкенази отмечает, что не Ездра выступает инициатором проблемы смешанных браков (Езд. 9:1), и что решение предлагает тоже не он (10:2-3), и что он даже не решается взять на себя право руководить народом в решении этого вопроса (10:4). Когда народ собирается, чтобы принять решение под руководством Ездры, общество предлагает более продуманную процедуру (10:12-14), с которой соглашаются и Ездра, и большая часть руководителей (10:15). Работа Ашкенази, если бы Йодеру было известно о ней, не дала бы ему так быстро отвергнуть идеологию Ездры-Неемии.

Я полагаю, что разводы в книге Ездры являются одной из причин анти-Ездра-изма Йодера; и, тем не менее, это еще один пример, когда более внимательное чтение книги Ездры-Неемии сослужило бы Йодеру лучшую службу. Ситуация развода описана в тексте Ездры-Неемии в понятиях очень похожих на повеление о полном истреблении Хананеев в книге Второзакония. Обществу «после плена» угрожала такая же опасность как и тогда, когда они впервые вступили на эту землю. Но в этот раз принято решение не истребить, а прибегнуть к социальному разделению. Само решение о разводе, т.е. о социальном разделении общества, а также тот факт, что это решение было возведено народу в тех словах, которые уже однажды прозвучали при первоначальном завоевании земли, показывают нам, что нет необходимости копировать уникальные обстоятельства первоначального завоевания и переносить их на ситуацию времен Ездры-Неемии (если придерживаться позиции Йодера). И это не только потому, что во время правления Персов Ездра не мог, политически не мог прибегнуть к насилию. Для автора, который писал эту книгу в условиях только отчасти восстановленного Иуды и доминирующей роли Диаспоры, новое Завоевание не должно было буквально повторить и насилия²⁹. Если проводить параллель между Ездрой-Неемией и повествованием о первом завоевании Ханаана с его законом о צְרַח *cherem* (Втор. 7 и 20), то здесь это показано на примере социального разделения, – в данном случае, развода. Это уникальная ситуация, такая же уникальная, как и во времена Иисуса Навина, как пишет Йодер. Вот почему аргумент

²⁹ Новозаветной параллелью высшей меры наказания в Ветхом Завете Йодер считает отлучение от церкви. Так утверждает Йодер в *Body Politics: Five Practices before the Watching World*. По-видимому, в Ездры-Неемии подразумевается, что параллелью истреблению Хананеев в период после плена является социальное разделение, – в данном случае это развод.

Йодера об Иисусе Навине, о «Святой Войне» и о разводах нуждается в дополнительных разъяснениях: Новый Завет нигде не ссылается на разводы Ездры, чтобы доказать правомочность развода как такового, да и сам Израиль никогда после не видел в повествовании о завоевании Ханаана буквальное разрешение на убийство своих врагов.

По-видимому, одна из проблем негативизма Йодера по отношению к Ездре-Неемии – это его неосознанное допущение о том, что те, кто признает, что возвращение из плена был частичным исполнением обетования, считают также, что это возвращение было окончанием плена. Нужно признать, что такие термины как «период после плена», «иудаизм периода второго храма», «возвращение из плена» и т.п. могут быть с легкостью истолкованы неверно. Но многие современные ученые признают, что «язык рассеяния и пленения может быть использован для описания... продолжающихся, еще не оконченных событий из жизни иудеев после так называемого «восстановления». В плену... находятся даже жители Иуды, как находятся в нем, в другом смысле этого слова, и те, кто остались в странах, по которым рассеял их Бог»³⁰.

В. Потому что Йодер подходит к чтению периода Второго Храма – Диаспоры избирательно

Несмотря на то, что часть иудеев действительно приняла «курс Иеремии», необходимо отметить, что одна из проблем типологии Йодера – это его свехупрощенный подход к невероятно сложной ситуации. Говорить, что после 538г. существовало два вида иудаизма: один в Иудее, а другой во всем остальном мире, нельзя. Напротив, между ними был континуум. Часть иудеев отказалась от насилия – как в Палестине, так и в Диаспоре. Другая часть иудеев Диаспоры выступала за насилие и участвовала в насильственных актах, в то время как многие в Израиле не поддерживали этого. Третья часть приняла обстоятельства своей новой жизни, увидев в этом свою миссию. Четвертая превратилась в гетто; пятая встала на путь синкретизма³¹ с новой культурой. Если в иудаизме не было такой четко определенной иерархии, какая появляется позднее в христианстве, то это еще не означает, что иудеи не признавали власти и авторитета Иерусалима. Ежегодный храмовый налог в полшекеля был добровольным, но, тем не менее, имел такое широкое распространение, что даже римские власти с успехом воспользовались им, чтобы затем перенаправить собранные финансы на строительство храма Юпитеру в Риме, – в качестве наказания иудеев за их восстание в 66-70гг. н.э.³².

³⁰ James C. VanderKam. "Exile in the Early Jewish Apocalyptic Literature." Pages 89-109 (p. 90 is quoted above) in *Exile: Old Testament, Jewish & Christian Conceptions*. Edited by James M. Scott. SJSJ Leiden: Brill, 1997.

³¹ Пример – племянник Филона, Тиберий Юлий Александр. См. Баркли.

³² Martin Goodman. "Diaspora reactions to the Destruction of the Temple" pp. 27-38 in *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*. Edited by James D. G. Dunn. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

У Савла были письма от иерусалимского первосвященника к синагогам в Дамаске, которые давали ему право арестовывать и депортировать последователей пути Иисуса (Деян. 9:2). Иудеи Диаспоры построили храм в Елефантине и, позднее, в Леонтополисе, но в вопросах руководства всегда обращались за советом к священникам в Иерусалиме. Возможно, что иудеями также были построены храмы и в Ассирии и Вавилоне³³.

³³ В. Obed ("Yet I have been to them מצא שְׁמֵרָה" pp. 103-114 in *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld Jubilee Volume*. Edited by Chaim Cohen, Avi Hurvitz, and Shalom M. Paul. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2004) в качестве эксперимента выступает против храмов в Ассирии и Вавилоне. Он не убеждает меня, а наличие храмов – синкретизированного в Элефантине и несинкретизированного в Леонтополисе доказывает, что часть иудеев избрала именно такой вариант. Мне не ясно, почему среди иудеев в Ассирийском и Вавилонском плене не могло быть тех, кто посчитал бы это потенциальным вариантом, как сделали египетские иудеи.

³⁴ О том, что следует за этим, см. John M. G. Barclay. *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. Edinburgh: T & T Clark, 1996, pp. 399-400.

Дж. Баркли³⁴ убежден в существовании «континуума реакций между иудеями и Диаспорой». Он говорит: «*Не было никаких «типичных» условий жизни в Диаспоре*», – и продолжает:

Точно также невозможно обобщить и реакцию иудеев на окружающие их обстоятельства жизни в Диаспоре. Как было показано, спектр реакций общества достаточно широк: от полной ассимиляции до почти полной изоляции. С одной стороны, Тиберий Юлий Александр, полностью интегрированный в социальную жизнь мира Римской империи, с другой – медитативные размышления терапевтов над законом, в условиях монашеской жизни как пишет об этом Филон [курсив мой].

Существовало «богатое разнообразие в социально-культурных позициях принятых у иудеев Диаспоры: часть их разрабатывала элементы конвергенции со своим не-иудейским культурным окружением; другая часть заняла почти совершенно антагонистическую позицию». В целом, реакцию определяли обстоятельства, а отдельно взятые иудеи, проживающие в одной местности и в одно время, самостоятельно решали, как им реагировать на те или иные обстоятельства. Баркли делает вывод: «*Понятно, что при таком положении дел ни одного иудея Диаспоры нельзя назвать образцом типичного поведения всех остальных*» [курсив мой].

С. Так как здесь Йодеру не удастся правильно применить осуществившуюся эсхатологию

Еще одна причина «анти-Ездра-изма» Йодера – это его неспособность понять, как необходимо применять осуществившуюся эсхатологию в Ветхом Завете. Прибегая к подобной терминологии, я не хочу сказать, что осуществленная часть эсхатологии Ветхого Завета каким-то образом находится на одном уровне с осуществленной частью эсхатологии Нового Завета. Тем не менее, типология нового Исхода-нового «Завоевания» в Ездры-Неемии разработана для того, чтобы подтвердить, что возвращение «после плена» является частью, пусть и небольшой, но все же исполнения Божьих обетований через пророков до периода плена и периода плена. В то время

как многочисленные тексты проливают свет на то, что окончательное исполнение этих пророчеств должно произойти в каком-то времени в будущем, нет смысла игнорировать или пытаться отрицать богословие частичного исполнения пророчеств. В своем более широком каноническом контексте Ездры-Неемия имеет форму новозаветного богословия «уже-но-еще-нет». Йодер хорошо знаком с этой концепцией, но в случае Ездры-Неемии он не способен принять ее во внимание.

D. Когда речь заходит о толковании Диаспоры, Йодер ведет себя как методологический фундаменталист (объективист)

В то время как Йодер, в типично постмодернистской манере, воздерживается от философского фундаментализма с его претензиями на «объективность», в своей герменевтике он демонстрирует определенную форму фундаментализма. Картрайт упоминает о «следах модернистской герменевтики, которые были не видны Йодеру»³⁵, а также об «отзвуках модернизма»³⁶. Создается впечатление, что его мышление знакомо только с двумя категориями. Охс отмечает, что для Йодера не существует среднего положения: или отделение Израиля от земли, что и произошло, когда он оказался в плену, или стратегия Маккавеев, целью которой – остаться на земле»³⁷. Как было отмечено выше, Йодер абсолютизирует Диаспору как единственную легитимную модель, хотя, в действительности, настоящие иудеи по-разному подходили к своему положению в Диаспоре. Осуждать всех, кто не согласен с курсом Иеремии, считать их мнение ошибочным и судить о них с позиции дихотомии, означает следовать на практике тому, что было отвергнуто в теории. Известный текст Йодера – Иеремии 29, – который он приводит в доказательство своей позиции, раскрывает нам суть такого двухстороннего мышления. Вот как говорит об этом Питер Охс:

«Вспоминая о планах Иеремии о возвращении в Иерусалим и о его желании вернуть этому городу благоденствие, конечно, полезно вспомнить и о терпении и открытости пророка, который стремится к тому, чтобы благоденствовал и город, в котором они живут в настоящее время. Йодер создал прекрасный памятник одной главе из служения Иеремии. Но у пророка есть еще и много других глав...»³⁸

Йодер критикует сионизм, называя его «христианизацией иудаизма». Со времен Шоа многие иудеи считали ложным курс Иеремии. Питер Охс, пост-либеральный иудей, как он сам признается, ценит Йодера, это очевидно. Но его комментарий может быть нам полезен:

³⁵ JCSR, p. 211.

³⁶ Ibid., p. 213.

³⁷ Ochs, p. 203 in JCSR

³⁸ Ochs, pp. 203-204 in JCSR.

«Однако [его] образ Иеремии – это совсем не Иеремия. Это этически интересная но, тем не менее, современная попытка сделать общий вывод на основании только одной главы из всего длинного пророчества Иеремии, как будто это была единственная пророческая альтернатива тому, что остается современной практики Израиля по отношению к земле. Резкое разграничение жизни в плену и жизни на земле, которое так ревностно отстаивают Йодер и сионисты, является отголоском прямого прошлого и периода трансформации в настоящем»³⁹.

³⁹ Ochs, pp. 203-204 JCSR.

Е. Так как он не способен увидеть важной роли канонической классификации

Еще один недостаток Йодера – он не видит важной роли канонической классификации при чтении книги Ездры-Неемии. Недавно Джон Сайлхамер⁴⁰ выдвинул следующее предположение: канон не случайно поместил Ездру-Неемию между Даниилом и книгами Паралипоменон, в конце еврейской Библии. Благодаря этому устанавливается некоторое равновесие между «уже» и «еще нет» периода «после плена». И Паралипоменон, и книга Даниила предлагают свои толкования возвращения при царе Кире, считая это возвращение несколько отличающимся от того конца плена, который обещал Иеремия.

⁴⁰ “Biblical Theology and the Composition of the Hebrew Bible.” Pp. 25-37 in *Biblical Theology. Retrospect and Prospect*. Edited by Scott J. Hafemann. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002.

В книгах Паралипоменон – они были написаны после ряда возвращений, описание которых мы читаем у Ездры-Неемии⁴¹ – перед народом по-прежнему стоит задача «идти туда», в реконструированный Иерусалим (2 Пар. 36:23). Что касается Даниила, то ему было сказано, что пророчество Иеремии о конце пленения окончательно исполнится только после «семидесяти седьмин», а не через 70 лет (Дан. 9:24, 25). Иначе говоря, вступление Кира во владение Вавилоном не означает, что Изриль будет восстановлен в ближайшем будущем⁴². Только один тот факт, что в Танахе книга Ездры-Неемии, ее прочтение указа Кира с позиции нового Исхода-нового Завоевания, находится в обрамлении двух других документов, в которых подразумевается, что обещанное возвращение еще не совершилось, даже несмотря на то, что первое буквальное возвращение состоялось в 538г. до Р.Х., заглушает излишние проявления осуществившейся эсхатологии, которые, в противном случае, могут появиться при чтении Ездры-Неемии. И даже если кто-то предпочитает иную каноническую классификацию, то, тем не менее, необходимо отметить, что все ресурсы канона вместе объединены одним общим смыслом,

⁴¹ Родословие в 1 Паралипоменон 3:17-24 перечисляет как минимум 6 поколений после Зоровавеля, по-видимому намного позднее Ездры и Неемии.

⁴² В Даниила 10:1 упоминается третий год Кира. Другими словами Даниил при жизни увидел указ Кира и первую группу возвратившихся в 538г. до Р.Х. Главы 10-12 раскрывают, что возвращение следует считать исполнением обетования не больше, чем вступление Кира во владение Вавилоном.

пусть даже это и не так очевидно, как в том случае, когда Ездра-Неемия находятся в обрамлении книг Паралипоменон и Даниила.

Ф. Потому что Йодер – ярый противник священничества

Временами Йодер звучит положительно по-вельхаузиански, не придавая значения богопоклонению и всему, что связано со служением духовных лиц. «Священническому» подходу Йодер предпочитает «пророческий» подход к Диаспоре и к возвращению. Но лучше всего было бы прибегнуть к форме богословия Царства Божьего в Новом Завете – «уже-но-еще-нет», как к доказательству того, что восстановление, пусть частичное, но все же является предоплатой будущего восстановления, которое явит Господь, повелевающий историей и всеми ее империями.

Несомненно, существование иудейской Диаспоры в первом столетии было большим плюсом для той миссии, которую Бог предназначил Церкви⁴³. Однако пренебрегать текстами, которые говорят о влиянии священнического богословия, об оправданном беспокойстве о храме и богослужении, которые были у «возвратившегося» общества, как, например, в Ездры-Неемии, нельзя.

Картрайт замечает, что Йодер слишком упрощенно понимает различия между греческой и еврейской мыслью и практикой. Йодер называет «священническую практику греческой или языческой, даже тогда, когда она, что вероятно, основана на библейском тексте»⁴⁴. Можно доказать, что перечисленные выше доводы имеют прямое отношение к христологии Йодера, которая заставляет его допускать все эти ошибки. Тогда возникает следующий вопрос: можно ли выступать за пацифистскую христологию Йодера, и не поддерживать его «анти-Ездра-изм»? Иначе говоря,

III. Что может быть сделано?

Позвольте мне обратить ваше внимание на следующее: в дискуссии Йодера с еврейским раввином-пацифистом Стивеном С. Шварцчайлдом, и тот и другой отказываются от попытки Маккавеев насильственным путем восстановить монархию Давида. Однако Шварцчайлд нередко саркастически замечал: «Маккавеи есть в твоей [т.е. христианской] Библии, а не в нашей»⁴⁵. Йодер видит в труде Ездры-Неемии одну из серии попыток человеческими усилиями добиться того, что может произойти только в результате мессианского чуда⁴⁶. Однако если ставить Ездру и Неимию в один ряд с Маккавее-

⁴³ See Eckhard J. Schnabel's *Early Christian Mission*. 2 Volumes. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.

⁴⁴ Cartwright *JCSR*, pp. 214-215

⁴⁵ Referenced in *JCSR*, p. 89 n 18: “Это было больше, чем просто острота, когда Стивен Шварцчайлд написал мне: ‘Маккавеи есть в твоей Библии, а не в нашей.’ Редакторам так и не удалось найти этот документ, однако многим эта колкость Шварцчайлда была знакома.]”

⁴⁶ *FTN* p. 75: “Пророческая надежда на возвращение в Иерусалим, окончательное исполнение которой произойдет благодаря не политической активности священников, а мессианскому чуду; требует дополнительного толкования.”

ми, то это может создать определенные проблемы. Можно ли винить Ездру и Неемию в том, что возникло уже как результат их работы? Есть ли в Ездре-Неемии какие-то указания на то, что они выступали в защиту насильственных методов? Христология Йодера может иметь поддержку, если привести его чтение Диаспоры и восстановления народа в земле к более уравновешенной позиции, а именно: и возвратившееся из плена меньшинство, и продолжавшее жить в Диаспоре большинство сформировали один народ для выполнения будущих целей в суверенном плане Божьем.

Возможно, сторонники Йодера, такие как Картрайт, например, который исследует его заместительное богословие, останутся недовольны, когда прочтут следующее: «анти-Ездра-изм» Йодера не обязательно должен быть «левой рукой его христологии».

IV. А как быть с другими ветхозаветными текстами Диаспоры?

Подход Йодера к завоевательным войнам книги Иисуса Навина был рассмотрен нами в предыдущей работе⁴⁷. Эта работа вызвала вопрос о насильственной «самообороне» иудеев в книге Есфирь 9. Насколько мне удалось обнаружить, Йодер рассматривает этот вопрос недостаточно подробно⁴⁸. Напротив, Йодер даже отзывается положительно об уроках из книги Есфири для иудеев Диаспоры⁴⁹. Как ответил бы на этот вопрос Йодер, даже если он и не отвечал на него, что очевидно? Он замечает, что более поздние тексты Ветхого Завета не ссылаются на повествования о завоевании земли, чтобы оправдать насилие; напротив, эти тексты служат им напоминанием о том, что за них сражается Яхве.

Отголоски книги Иисуса Навина в таких текстах периода «после плена» как Ездра-Неемия и Есфирь свидетельствуют о том, что в этих текстах работает типология нового «Завоевания». Использование этой типологии может подразумевать параллель между ситуациями, с которыми народ Божий столкнулся после плена, и ситуациями, описанными в книге Иисуса Навина.

Что касается книги Есфирь, то здесь можно выделить две ясные параллели. В 9:15, 16 говорится о том, что иудеи не стали грабить, – как и Израиль при взятии Иерихона, когда ему было запрещено это делать⁵⁰. Следовательно, иудеи времен Есфири смотрели на войну как на тип «войны Яхве» или, иначе, «святой войны». Вторая параллель – это тот факт, что «война» в книге Есфирь есть война для самозащиты. То

⁴⁷ Paul J. Kissling, "Genesis 15:6 and the Problem of Holy War in the Old Testament" delivered at the 2003 ETS meeting in Atlanta. Available from the author.

⁴⁸ К сожалению, стихи Писания в книгах Йодера не всегда имеют ссылки.

⁴⁹ E.g. *JCSR*, p. 172.

⁵⁰ Этой идеей я обязан Александру Мамонову, - студенту Международного Института ТСМ из Украины.

же самое мы видим и в книге Иисуса Навина. За исключением Иерихона и Гая, так называемое «Завоевание» – это, по сути, две битвы с целью самозащиты. Первая – для защиты вступивших в завет с Израилем Гаваонитян, когда цари юга заключили союз и вышли против них (Нав. 10:1-7). Инициатором второй битвы стали цари севера, выступившие против Израиля (Нав. 11:1-5). Когда враги иудеев напали на них в Персидской империи, это тоже было похоже на самозащиту.

Таким образом, хотя жизнь Диаспоры и похожа и, в то же время, отличается от жизни Израиля, когда он только вошел в Обетованную землю, внутритекстовая типология помогает читателю увидеть как сходные черты, так и отличия. Ситуация, описанная в книге Есфирь, как и та, в которой оказался Израиль в книге Иисуса Навина, учит будущие поколения не тому, чтобы они прибегали к насильственным методам, а тому, чтобы они доверяли Богу, который может сохранить их народ от проявлений насилия со стороны других. Как уже было замечено выше, похожий вывод можно сделать и о книге Ездры-Неемии.

Вывод

Определенная форма анти-Ездра-изма у Йодера присутствует, тут Голдингей прав. Она выражена в его представлениях о Диаспоре как о миссии. Йодер опирается на тексты Иеремии 29 и на повествование о Вавилонской башне; однако его прочтение этих текстов ошибочно. Но из этого еще не следует, что это – «левая рука его христологии». Точку зрения Йодера можно реабилитировать, если при чтении о связи между обществом храма после плена, и жизнью большинства иудеев, оставшихся в плену, в Диаспоре, обращать больше внимания на отдельные нюансы. Или даже пойти еще дальше и допустить, в качестве эксперимента, наличие следующего элемента: характеризуя возвращение как «уже» свершившееся действие, сделать основной акцент не на «уже», а на «еще нет». Йодеру не обязательно быть «анти» по отношению к Ездре, чтобы сохранить свою пацифистскую христологию и свою оценку Диаспоры как одной из норм жизни для церкви и синагоги. Что же касается вопроса о том, охватывает ли этика Джона Йодера весть Ветхий Завет в целом, то ответ на него будет звучать так: «Такой, какой он оставил ее нам – нет». Однако этот ответ легко мог бы стать другим, если только были бы внесены определенные изменения.

Библиография

- Barclay, John M. G. *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. Edinburgh: T & T Clark, 1996.
- Cahill, Lisa Sowle. *Love Your Enemies. Discipleship, Pacifism, and Just War Theory*. Minneapolis: Fortress, 1994.
- Eskenazi, Tamara Cohn. *In An Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah*. SBLMS 36. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- Goldingay, John. *Israel's Gospel. Old Testament Theology, Volume 1*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.
- Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*. Edited by James D. G. Dunn. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Kissling, Paul J. *Genesis Volume 1*. College Press NIV Commentary. Old Testament. Joplin, MO: College Press, 2004.
- Must Christianity Be Violent? Reflections on History, Practice, and Theology*. Edited by Kenneth R. Chase and Alan Jacobs. Grand Rapids: Brazos, 2003.
- Obed, B. "Yet I have been to them לְמִקְרַשׁ מִנֵּנוּ" pp. 103-114 in *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld Jubilee Volume*. Edited by Chaim Cohen, Avi Hurvitz, and Shalom M. Paul. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2004.
- Reimer, A. James. "Theological Orthodoxy and Jewish Christianity: A Personal Tribute to John Howard Yoder." Pages 430-448 in *The Wisdom of the Cross. Essays in Honor of John Howard Yoder*. Edited by Stanley Hauerwas, et al. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Sailhamer, John. "Biblical Theology and the Composition of the Hebrew Bible." Pp. 25-37 in *Biblical Theology. Retrospect and Prospect*. Edited by Scott J. Hafemann. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002.
- Smith-Christopher, Daniel L. *A Biblical Theology of Exile*. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress, 2002.
- Schnabel, Eckhard J. *Early Christian Mission*. 2 Volumes. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.
- Thompson, J. A.. *The Book of Jeremiah*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Thronvielt, Mar A.. *Ezra-Nehemiah*. Interpretation. Louisville: John Knox, 1992.
- VanderKam, James C.. "Exile in the Early Jewish Apocalyptic Literature." Pages 89-109 (p. 90 is quoted above) in *Exile: Old Testament, Jewish & Christian Conceptions*. Edited by James M. Scott. SJSJ Leiden: Brill, 1997.
- The Wisdom of the Cross. Essays in Honor of John Howard Yoder*. Edited by Stanley Hauerwas, Christ K. Huebner, Harry J. Huebner, and Mark Thiessen Nation. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. WOC
- Yoder, John Howard. *Body Politics: Five Practices before the Watching World*. Scottdale, PA: Herald Press, 2001.
- Yoder, John Howard. *For the Nations. Essays Public & Evangelical*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. FTN
- Yoder, John Howard. *The Jewish-Christian Schism Revisited*. Edited by Michael G. Cartwright and Peter Ochs. Radical Traditions Series. Grand Rapids: Eerdmans, 2003. JCSR
- Yoder, John Howard. *The Original Revolution. Essays on Christian Pacifism*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 1998.
- Yoder, John Howard. *The Politics of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972. Revised Edition 1994.
- Yoder, John Howard. *When War is Just. Being Honest in Just-War Thinking*. Second Edition. Eugene, OR: Wipf and Stock, 1996.