

ГЛАВА 2

ИСТОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ЭКЗЕГЕТИКИ

В самом начале этой главы следует сказать несколько слов о том, почему она так устроена: история в ней сочетается с методологией. В самом деле, курс физики, или географии, или лингвистики не нуждается в историческом введении: нам может быть любопытно, кто именно составил эту формулу или открыл этот остров, или описал этот язык, но для сути дела это не имеет никакого значения. Формула либо верна, либо нет, вне зависимости от ее авторства.

Но дело в том, что экзегетика подобна не физике Ньютона, а скорее физике Эйнштейна: здесь бессмысленно говорить о каких-то процессах безотносительно к позиции наблюдателя. Первая глава, как можно надеяться, достаточно убедительно показала, что процесс понимания текста в огромной степени зависит от читателя, его установок, среды, намерений и убеждений. Следовательно, понять тот или иной экзегетический метод можно лишь тогда, когда мы будем что-то знать о его происхождении и изначальной сфере применения. Экзегетика — историческая область знания, не только в том смысле, что она разворачивается в истории, но и в том, что она неотделима от процесса развития человеческой мысли, а потому необходимо ставить любое экзегетическое исследование в верный контекст.

Те или иные методы истолкования возникали не в безвоздушном пространстве, сами по себе, а среди людей, искавших ответа на определенные вопросы. Понять суть этих методов и научиться их применять можно только тогда, когда мы будем отчетливо представлять себе, на какие именно вопросы они были призваны ответить.

Говоря очень огрублено, можно выделить три принципиально разных подхода к толкованию Библии. Можно назвать их тремя этапами, потому что они возникли не одновременно, и каждый следующий в определенном смысле базировался на предыдущем, отталкивался от него, спорил с ним, стремился преодолеть его ограничения. В то же время нельзя сказать, что один наступал строго после другого — все они существуют и по сей день, порой споря друг с другом, порой друг друга дополняя.

Первый, докритический, или традиционный, подход безусловно и безоговорочно воспринимает библейский текст как откровение свыше. Вопрос о его достоверности не стоит, но он нуждается в истолковании применительно к ситуации, в которой находятся верующие сегодня. Второй, критический или модернистский, подход, возникший в новое время, напротив, осознает библейский текст как некий документ, повествующий о некоторых исторических фактах, притом со значительными искажениями. Сам документ важен и интересен только в той мере, в которой он позволяет судить о фактах. Наконец, третий, посткритический или

постмодернистский, подход не ставит вопрос о реконструкции фактов, а исследует текст в том виде, в каком он нам доступен, не задаваясь при этом вопросом о его статусе или происхождении. Обращение к тексту позволяет проводить здесь параллели с первым этапом, но речь уже не идет о том, Божественное ли откровение лежит перед нами или это просто человеческий вымысел. Важно лишь то, что нам хотел поведать в этом тексте автор, а как к нему относиться — личное дело каждого читателя.

Казалось бы, три разных подхода должны давать достаточно разные ответы на одни и те же вопросы или даже задавать принципиально разные, не пересекающиеся друг с другом вопросы к одному и тому же тексту. На практике, однако, мы видим, что это далеко не всегда так. Идеи, гипотезы, предположения могут проживать века и возвращаться в новом обличье.

Разумеется, в этой главе мы не сможем даже в самых общих чертах обрисовать все основные направления толкования Библии, существовавшие в истории, далее хотя бы назвать все важнейшие имена и факты. Этим именам, фактам и направлениям посвящены целые тома, и здесь мы ограничимся лишь самым общим введением в круг основных понятий и представлений, с которыми имеет дело экзегет.

2.1. БИБЛИЯ ИСТОЛКОВЫВАЕТ БИБЛИЮ

Как можно заключить из предыдущей главы, не существует и не может существовать такого истолкования библейского текста, которое не зависело бы больше ни от чего, кроме самого библейского текста. Но это не значит, что библейский текст никогда не истолковывает сам себя — напротив, мы видим не так мало ситуаций, когда сказанное в одном месте Библии пересказывается, обсуждается и толкуется в другом. Здесь мы остановимся лишь на некоторых, наиболее очевидных принципах такой внутрибиблейской экзегезы, которые становятся видны из самого библейского текста.

Сначала мы поговорим о синхроническом подходе, при котором учитываются тексты примерно одного и того же времени, или даже из одной и той же книги, а затем перейдем к тому, как более ранний текст рассматривается в более позднем, и в частности, как ВЗ понимается в НЗ^[1].

2.1.1 Синхронический подход

Итак, что говорит Библия о себе самой?

1. Библия может пониматься неправильно и потому нуждается в истолковании. Сегодня нам может казаться, что если нам что-то неясно в тексте, то причиной тому наш собственный недостаток внимания, образования, благочестия — но и апостол Петр писал, что в посланиях Павла «есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей погибели, превращают, как и

прочие Писания» (2 Петр 3:16). Понимание оказывается не таким простым делом, оно требует определенного мастерства. Пролог к Книге Притчей (1:2-6) уточняет: эта книга нужна читателю, «чтобы познать мудрость и наставление, понять изречения разума; усвоить правила благоразумия, правосудия, суда и правоты; простым дать смышленность, юноше — знание и рассудительность. Послушает мудрый и умножит познания, и разумный найдет мудрые советы; чтобы разуметь притчу и замысловатую речь, слова мудрецов и загадки их».

Но человеческой мудрости может быть просто недостаточно — в Евангелии от Луки (24:13-35) мы читаем рассказ о двух учениках Христа, которые сразу после воскресения (о котором они уже слышали) оставили Иерусалим в полной уверенности, что их надежды были безосновательными. Христос Сам встретился им по дороге и разъяснил им библейские пророчества о Своих страданиях и воскресении; только так они смогли увериться в этом.

2. Библия существует в контексте иной литературы. Апостол Лука начинает свое Евангелие с указания, что «многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях» (1:1), и поскольку он сам взялся за перо только «по тщательном исследовании всего сначала» (1:3), то можно заключить, что и он самым внимательным образом ознакомился с этими повествованиями.

А ветхозаветные авторы буквально ссылаются на труды своих современников или предшественников: «Не это ли написано в книге Праведного: "стояло солнце среди неба и не спешило к западу почти целый день"» (Ис Нав 12:13); или «прочие дела Амврия, которые он сделал, и мужество, которое он показал, описаны в летописи царей Израильских» (3 Цар 16:27 и во множестве других мест). Такие формулировки предполагают, что читатель может при желании ознакомиться с этими текстами, но до нас они не дошли — следовательно, нам недоступна некоторая часть информации, которая была доступна первым читателям, и ее приходится восполнять по каким-то иным источникам. Во всяком случае, Библия всегда существовала не сама по себе, а в определенном контексте, который и позволяет понять ее правильно.

3. Библия может по-разному описывать одни и те же события. Самый известный пример — это четыре Евангелия, которые согласны в главном, но различаются некоторыми мелкими деталями, вплоть до незначительных формальных противоречий (родословия Христа у Матфея и Луки; благоразумный разбойник, о котором упоминает только Лука и т.д.). Но есть в ВЗ еще более удивительный пример, когда одна и та же история рассказывается несколько по-разному в одной и той же книге, причем в соседних главах — это 4-я и 5-я главы Книги Судей^[2]. Сначала эта история рассказывается в прозе: «Сисара сказал ей: дай мне немного воды напиться, я пить хочу. Она развязала мех с молоком, и напоила его, и опять покрыла его. Сисара сказал

ей: стань у дверей шатра, и если кто придет, и спросит у тебя, и скажет: "нет ли здесь кого?", ты скажи: "нет". Иаиль, жена Хеверова, взяла кол от шатра, и взяла молот в руку свою, и подошла к нему тихонько, и вонзила кол в висок его так, что приколола к земле; а он спал от усталости — и умер» (4:19-21).

Следующая глава переходит на язык поэзии: «Да будет благословенна между женами Иаиль, жена Хевера Кенеянина, между женами в шатрах да будет благословенна! Воды просил он: молока подала она, в чаше вельможеской принесла молока лучшего. Руку свою протянула к колу, а правую свою к молоту работников; ударила Сисару, поразила голову его, разбила и пронзила висок его. К ногам ее склонился, пал и лежал, к ногам ее склонился, пал; где склонился, там и пал сраженный» (5:24-27).

Нетрудно убедиться, что поэтический текст вовсе оставляет в стороне одни подробности и существенно расширяет другие. Так, в пятой главе ни слова не говорится не только о развязывании меха (эту подробность можно легко опустить без ущерба для повествования), но и о том, что Сисара в момент смертельного удара уже лежал на земле в бессознательном состоянии. Действительно, непросто было бы Иаили пронзить висок мужчины, который стоял бы на ногах и к тому же отдавал бы себе отчет во всем происходящем! С другой стороны, усиливаются те детали, которые подчеркивают ключевые контрасты этого рассказа: показное гостеприимство Иаили и нанесенный ею смертельный удар, гибель грозного некогда воина от руки слабой женщины. Каждая такая деталь изображается «по нарастающей»: была подана не просто вода, но молоко, даже особое молоко в особой чаше; Иаиль не только ударила, но поразила и даже пронзила висок Сисары.

Нельзя не заметить, что кульминационный момент всей этой истории описан не вполне достоверно, если под достоверностью понимать фотографически точное изложение происшедших событий, как следовало бы сделать в милицейском протоколе. Сисара не склонялся к ногам Иаили и не падал, сраженный; в момент смерти он уже лежал. Вместе с тем поэтическая вольность автора полностью оправдана широким контекстом. Образно говоря, Сисара действительно пал к ногам израильтянки, вопреки представлениям его придворных дам, что в эту самую минуту он, напротив, делит добычу: «по девице, по две девицы на каждого воина» (5:30).

Следовательно, в некоторых местах Библия может отходить от фактически точного изображения действительности ради большей выразительности, опускать одни детали и подчеркивать другие.

4. Библия может отражать разные точки зрения. Ни для кого не секрет, что в Библии приводятся речи разных людей, произнесенные по разным поводам, и они, безусловно, могут отражать разные подходы к одним и тем же вопросам. Однако существуют и такие контексты, в которых сам библейский автор намеренно

«сталкивает лбами» две противоположные позиции. Например, в Книге Притчей (26:4-5): «Не отвечай глупому по глупости его, чтобы и тебе не сделаться подобным ему; но отвечай глупому по глупости его, чтобы он не стал мудрецом в глазах своих».

Нечто подобное мы видим и в 1-й книге Царств, где речь идет об установлении монархии: в 8-й главе монархия понимается как отступление от теократии и настоящее бедствие, а уже в следующей, 9-й главе, помазание первого царя изображается как чудесное проявление воли Божьей о Его народе.

Конечно, формального противоречия нет ни в том, ни в другом случае: глупцу следует отвечать по-разному в зависимости от ситуации и грозные слова об отступничестве народа, попросившего себе царя, вовсе не исключают возможность избрания этого царя непосредственно Богом. Но мы во всяком случае видим, что разные взгляды на одно и то же изложены здесь в соседних главах, а иногда и в соседних стихах.

В Новом Завете мы тоже видим, как в Послании к Галатам (гл. 2) Павел явно спорит с Петром по вопросу о том, как следует относиться к уверовавшим из числа язычников, причем мы знаем, что последнее слово в этом споре осталось действительно за Павлом.

Но, более того, мы можем сталкиваться и с такой ситуацией, когда разные точки зрения вовсе не спорят друг с другом. Например, в Евангелиях Христос выдвигает радикальные требования: в самом начале Своего служения Он призывает будущих апостолов бросить все, разорвать все социальные связи, чтобы последовать за Ним (Мк 1:16-20). Однако понятно, что делать это универсальным правилом раннехристианская община просто не могла, поэтому в Посланиях очень много говорится именно о социальных отношениях внутри общины и с внешним миром — с ним уже не нужно рвать, напротив, нужно уметь жить с ним в мире.

Далее, если Христос говорил о любви к врагам (Мф 5:44), то Павел пишет гораздо более подробно и конкретно о конкретных формах этой любви (не употребляя самого слова «любовь» по отношению к врагам, оставляя его только для отношений внутри общины): «Благословляйте гонителей ваших... Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим 12:14-21)^[3]. По-видимому, если Христос предлагает нам идеал, то Павел излагает скорее минимальный набор требований, ниже которого нельзя опускаться^[4].

5. Библия может давать к одному и тому же тексту разные

объяснения. Классический пример — формулировка заповеди о субботе. Исход (20:11) объясняет ее так: «Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, а в день седьмой почил; посему благословил Господь день субботний и освятил его». Второзаконие (5:14-15) приводит два других объяснения: «Не делай в

оний никакого дела, ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни раба твоя, ни вол твой, ни осел твой, ни всякий скот твой, ни пришелец твой, который у тебя, чтобы отдохнул раб твой, и раба твоя, как и ты; и помни, что ты был рабом в земле Египетской, но Господь, Бог твой, вывел тебя оттуда рукою крепкою и мышцею высокою, потому и повелел тебе Господь, Бог твой, соблюдать день субботний».

С одной стороны, заповедь о субботе напоминает людям о сотворении мира. С другой — она была дана во время Исхода, в момент «сотворения» израильского народа. С третьей — она имеет практическое социальное значение, так устанавливается всеобщий регулярный выходной (кстати, такого не было нигде в Древнем мире за пределами Израиля). Эти обоснования разные, но они совершенно не противоречат друг другу, а друг друга дополняют. Следовательно, когда Книга Исход предлагает одно обоснование, она совершенно не исключает принципиальную возможность других обоснований. Можно предположить подобную возможность и для тех мест, где альтернативные объяснения (вроде объяснений Книги Второзакония) не даны. Они допустимы, если не противоречат прежде данным объяснениям, а подходят к тексту с другой стороны.

Еще интереснее бывает сравнивать повествования книг Царств с книгами Паралипоменон — в них излагаются одни и те же исторические события, причем мы можем быть уверены, что Царства написаны раньше и Хронист (автор книг Паралипоменон или Хроник) был с ними хорошо знаком. Следовательно, там, где он предлагает иные объяснения и рассуждения, это прекрасно показывает его собственное отношение. Так, Давид предстает у него идеальным царем — ни слова не сказано о его грехе с Вирсавией и Урией, зато всячески подчеркивается его роль в строительстве храма.

Особенно интересно объяснение переписи, которую устроил царь. Во 2-й книге Царств (24:1) мы читаем: «Гнев Господень опять возгорелся на Израильтян, и возбудил он в них Давида сказать: пойдя, исчисли Израиля и Иуду». Но Хронист предлагает, на первый взгляд, ровно противоположное объяснение: «И восстал сатана на Израиля, и возбудил Давида сделать счисление Израильтян» (1 Пар 21:1). Как же это понимать: то был замысел Господа или сатаны? Современный богослов найдет аккуратное объяснение: замысел был дурным, значит, изначально он исходил от сатаны, но Господь попустил этому замыслу исполниться, ведь вопреки Его воле и сатана не сможет ничего сделать. У Хрониста, равно как и у автора книг Царств, разумеется, еще не было изысканного богословского аппарата, чтобы говорить об «искушении от сатаны» и «попущении от Бога», поэтому им приходилось обходиться достаточно простыми и прямолинейными объяснениями. Внешне они выглядят как противоречия, но на самом деле они дают нам объемную, более полную картину, чем каждое из них по отдельности.

2.1.2. Диахронический подход

Так мы постепенно переходим к следующему вопросу: как более поздние библейские тексты могут ссылаться на более ранние и истолковывать их.

1. Одна библейская книга может цитировать и уточнять другую. Часто это происходит на уровне аллюзий, образов, выражений — например, пророчества Исайи заставляют вспомнить о песни Моисея из Книги Второзакония буквально с самого начала: «Слушайте, небеса, и внимай, земля, потому что Господь говорит» (Ис 1:2) и «Внимай, небо, я буду говорить; и слушай, земля, слова уст моих» (Втор 32:1), и эта связь прослеживается у Исайи и в дальнейшем^[5].

В Псалтири, конечно, мы найдем немало примеров поэтических пересказов более ранних текстов — например, в Пс 77 или 105 подробно пересказывают историю странствий израильтян по пустыне, предлагая, в том числе, и такие идеи, которые не встретишь в Пятикнижии. Так, в Пс 77:25 манна названа «хлебом ангельским», а в 105:38 говорится, что израильтяне у Меривы дошли до такой степени идолопоклонства, что стали приносить идолам в жертву своих детей. Этих деталей мы не найдем в Пятикнижии, они принадлежат уже авторам псалмов. Кстати, в дальнейшем подобное расцвечивание и дополнение скудных исторических повествований станет одним из любимых занятий иудейских экзегетов, этот жанр получит название агада (см. раздел 2.2.2.)

2. Одна библейская книга может толковать другую. Уже внутри ВЗ мы сталкиваемся с ситуациями (правда, довольно редкими), когда более поздний текст разъясняет смысл более раннего. В 32-й главе Бытия рассказывается загадочная история о поединке Иакова с Незнакомцем, который не назвал себя, но дал Иакову новое имя Израиль. Зато пророк Осия (12:3-4) раскрывает личность Незнакомца вполне ясно: «Еще во чреве матери запинал он брата своего, а возмужав — боролся с Богом. Он боролся с Ангелом — и превозмог». Таким образом, он даже поясняет, как именно Иаков мог бороться с Богом — в данном случае, как и в некоторых других, Бога представлял ангел, имевший некое подобие тела.

Когда НЗ авторы обращались к ВЗ, они без колебаний придавали знакомым словам смысл, который, по-видимому, сильно отличался от изначального^[6]. Таким образом новозаветные авторы актуализируют ветхозаветный текст. Например, Марк начинает свое Евангелие с двух цитат, которые однозначно относит к Иоанну Крестителю^[7]. Первая («Вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою», 1:2) взята из пророка Малахии (3:1). В своем изначальном историческом контексте эта цитата довольно загадочна; весьма вероятно, что Малахия здесь ссылается на Исх 23:20 («Вот, Я посылаю пред тобою Ангела хранить тебя на

пути и ввести тебя в то место, которое Я приготовил»), где речь идет об исходе израильтян из Египта.

А вторая цитата («Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему», 1:3), взятая из пророка Исаии (40:3), в своем непосредственном контексте явно говорит о возвращении израильтян из вавилонского плена. Но чтобы воспринимать цитату из Исаии как пророческую в евангельские времена, ей нужно найти какое-то приложение, выходящее за узкие рамки того времени, когда она была впервые произнесена или написана. Именно это и делает евангелист, и судя по всему, для его аудитории это вполне нормально: подобное мы встречаем и в других Евангелиях, и в кумранских рукописях, и во множестве богословских произведений разных исторических эпох, как иудейских, так и христианских.

Главное, чтобы совпадал некий глубинный внутренний смысл: цитаты из Малахии и Исаии говорят о спасительном вмешательстве Господа в жизнь Его народа, которое должно быть предуготовлено, чтобы люди приняли его должным образом. К миссии Иоанна Крестителя это подходит как нельзя лучше (подробнее об этом примере см. раздел 3.3.3.).

По сути дела, мы здесь сталкиваемся уже не с истолкованием, а с перетолкованием более раннего текста. В особой мере это проявляется в Посланиях Павла, когда тот обращается к теме ВЗ Закона. Разумеется, у нас нет сейчас возможности хотя бы в самых общих чертах обрисовать, как Павел трактует Закон, но молено быть уверенными: многие утверждения Павла о ВЗ звучали весьма спорно и провокационно. Например: «Закон производит гнев, потому что где нет закона, нет и преступления» (Рим 4:15) или «законом никто не оправдывается пред Богом» (Гал 3:11). Правда, как толковать сами эти высказывания — отдельный вопрос, и сейчас мы не будем его касаться, ограничившись одним замечанием: явно не все собеседники Павла делали такой же вывод, как и он, из тех же самых текстов Писания, следовательно, мы имеем дело с достаточно смелым толкованием.

3. Библия может выражать новые мысли через старые образы. Книги НЗ нередко используют не только образы, но и язык ВЗ: например, в Откровении Иоанна Богослова можно найти немало нестандартных оборотов речи, которые мы не увидим в классических греческих текстах, зато они встречаются в греческом переводе ВЗ (LXX)[\[8\]](#). Но порой такие образы и выражения передают совсем новые идеи. Самым ярким примером здесь может служить образ Мелхиседека в Послании к Евреям (см. подробнее раздел 2.2.5.). Упоминая его, автор на самом деле рассуждает не о нем, а о Христе, прежде всего — о Его священстве, не связанном с Левитским происхождением, к тому же соединенном с царским достоинством.

Далее мы увидим, что подобные экзегетические методы практически сразу получили широкое распространение и развитие в раннехристианской и раввинистической литературе.

Задания к разделу 2.1.

♦ Сравните разные версии правил о «городах убежища»: Числ 35:11-34; Втор 4:41-43; Втор 19:2-13; Ис Нав 20:2-9. Какой вариант текста представляется вам самым ранним? Какие элементы этих правил могут быть объяснены как дальнейшие разъяснения и толкования некоторых моментов, которые оказались неясными и спорными? ♦

Сравните два рассказа о восшествии на престол и начале царствования Соломона, от его провозглашения наследником и вплоть до начала строительства Храма: главы 3 Цар с 1-й по 5-ю и текст, начиная с 1 Пар 28 и до 2 Пар 2 включительно. Какие события из книг Царств автор книг Паралипоменон полностью опускает, на каких деталях он, наоборот, останавливается подробно? Что это позволяет нам понять о позиции автора, о его понимании истории Израиля? Насколько различен в этих главах образ царя Давида в старости? ♦ Сравните меж собой четыре рассказа о насыщении пяти тысяч пятью хлебами: Мф 14:13-21, Мк 6:32-44, Лк 9:10-17 и Ин 6:1-15 (кстати, это единственное из сотворенных Христом во время Его земного служения чудес, которое было описано всеми четырьмя евангелистами). Каковы особенности каждого из четырех рассказов; что упомянуто в одном и пропущено в другом? В каких стихах вы видите не только изложение событий, но и комментарий к этим событиям, разъясняющих их причину или смысл (это касается не только Иоанна)? ♦ Найдите в Евр 1:5-13 семь цитат из ВЗ (например, по изданию с указанием параллельных мест), а затем прочитайте их в изначальном ВЗ контексте и сравните непосредственное значение, которое эти цитаты имеют в ВЗ, с тем, которое им придает автор новозаветного Послания.

[1] См., в частности, Reventlow 2010; об апостольской экзегезе см. также Longenecker 1975. [2] Berlin 1985:11-14; см. также Ogden 1994 и Десницкий 2007a:61-64. [3] Wong 2001. [4] О богословии Павла в отношении к ВЗ см., прежде всего, Сандерс 2006. [5] Bergey 2003. [6] О некоторых способах прочтения ВЗ в НЗ в контексте иудейской экзегезы см. Longenecker 2004:34-71. [7] Bascom 1988. [8] 278 таких стихов перечислены в Swete 1911. Одна из современных работ на эту тему — Moyise 1999.

2.2. ТРАДИЦИОННАЯ ЭКЗЕГЕЗА

В этой главе дан очень краткий очерк некоторых основных направлений традиционной экзегезы, как христианской, так и иудейской, чтобы читатель лучше представлял себе, откуда взялись и что собой представляют разные экзегетические методы, которыми мы пользуемся сегодня. Поэтому и обзор будет построен вокруг

нескольких центральных идей: названные здесь имена и тексты могут быть не самыми известными и значимыми, но они достаточно хорошо иллюстрируют идеи и методы, с которыми нам важно в данный момент познакомиться. Более подробные сведения можно найти во множестве книг по истории христианства и иудаизма^[9].

2.2.1. Библия и не-Библия

Сегодня, когда Библия выглядит как цельный том, ее читатели привыкли думать, что канон (т.е. состав) Библии всегда был четко определен, а граница между Писанием и всей остальной литературой была четко проведена и всем хорошо известна. На самом деле, конечно, это далеко не так: канон ВЗ^[10], и НЗ^[11] сложился далеко не сразу. Более того, канон ВЗ неодинаков в разных общинах: в состав иудейских и протестантских изданий не входят некоторые второстепенные книги (Маккавейские, Иудифи, Товита, Премудрости Соломона и др.) и значительные отрывки из других книг (прежде всего, Есфири и Даниила), которые мы встретим в православных и католических изданиях. Такие книги протестанты обычно называют апокрифическими, католики — второканоническими, а православные — неканоническими.

У католиков и православных апокрифами принято называть другие книги, которые никогда и нигде не входили в состав Библии, например, «Книгу Юбилеев» или «Хождение Богородицы по мукам». Они предлагают своего рода дополнения и комментарии к библейским повествованиям, но не претендуют на равный с ним статус. В таких апокрифах может содержаться немало спорных утверждений, а некоторые из них в свое время были прямо объявлены еретическими.

По сути, иудейский канон Писания окончательно сложился только к рубежу I-II вв. н.э., когда возникла необходимость провести четкую границу между текстами, признанными в иудаизме, и писаниями христиан. Среди самих христиан в течение II-IV вв. бытовали несколько разные списки книг Писания (в том числе и НЗ), окончательно сложился список канона только на рубеже IV-V вв. Вернее будет сказать, что для ВЗ сложилось два списка: краткий, совпадающий с иудейским (им сегодня пользуются протестанты) и полный, включающий неканонические/второканонические книги (этим списком сегодня пользуются католики). Православные официально признают краткий канон, но включают в свои издания Библии и эти дополнительные книги. На протяжении всего Средневековья особых споров о каноне не было, сложившаяся практика (полный список) не вызывала особенных возражений.

Возражения возникли в эпоху Реформации, и тогда споры о каноне разгорелись с новой силой, причем спорили не только о точном составе библейского канона (в основном ВЗ), но и о его значении. Протестанты говорили при этом об

исключительном авторитете Писания, принципиально отличающегося от всех остальных книг. Этот принцип получил название «Sola Scriptura» — только Священное Писание может служить основой вероучения Церкви (см. также раздел 2.3.1.1.). Если так, то вопрос о том, что входит, а что не входит в Писание, становится действительно жизненно важным. В отношении ВЗ протестанты применили простое решение: признать библейскими только те книги, которые сохранились на еврейском языке, почитаются иудейскими и входят в состав краткого канона.

Так, католические богословы в поддержку идеи чистилища (и вообще идеи о том, что земная церковь может повлиять на посмертную участь ее членов) приводили рассказ 2-й Маккавейской книги (12:39-45) о принесении Иудой Маккавеем очистительной жертвы за умерших собратьев и рассуждения автора о смысле этой жертвы. Для католиков эта книга входит в состав Писания, следовательно, если она поощряет молитву за умерших, то такая молитва полностью оправдана. Но с точки зрения протестантов эта книга небиблейская, и, даже если сама по себе она хороша и интересна, утверждения ее автора не имеют вероучительного авторитета, это всего лишь его частная точка зрения, которая может быть оспорена.

В результате каждая из двух традиций осталась при своем мнении: католики сохранили более полный список ВЗ книг, а у протестантов он не отличается от иудейского.

Православный мир не знал столь масштабных и принципиальных споров по поводу достоинства книг Товита, Иудифи и т. д. Споры с давних времен велись, в основном, по поводу полезности и истинности различных книг, но едва ли о составе канона. В результате сложилась ситуация, когда православные признают каноническими только те книги, что и протестанты, но включают в свои издания Библии и книги неканонические, как католики.

Но странным это может показаться только в контексте Реформации, которой на Востоке не было. Следовательно, на Востоке никогда не ставилась задача четко отделить Писание от Предания; их в православной традиции иногда изображают в виде концентрических кругов. В самом центре находится Евангелие, далее другие библейские книги, а затем определения Вселенских соборов, творения Отцов и другие элементы Предания. Периферийные круги должны при этом согласовываться с центральными. В этой картине действительно не так уж важно, где заканчивается Писание и начинается Предание, поэтому на Востоке издавна существовала некая промежуточная категория «неканонических, но читаемых» книг [\[12\]](#) — это те самые книги, которые включены в канон у католиков и не включены у протестантов.

В любом случае, споры разных христианских деноминаций и школ касаются очень небольшого числа книг, стоящих на границе ВЗ. В то же время существует немало произведений, близких к Библии по времени написания и по теме, но не входящих в нее ни в одной традиции. Из таких апокрифов мы можем достаточно много узнать о том, как читалась Библия в самые древние времена.

Что касается ВЗ апокрифов, то речь идет, в основном, о текстах, «дополняющих» Библию, их авторство часто приписывается библейским персонажам. Это «Книга Юбилеев», «Заветы двенадцати патриархов», «Книги Еноха» (всего их три), «Видение Исаяи», «Псалмы Соломона» и некоторые другие тексты. Как правило, точное авторство и даже время написания этих текстов нам неизвестны, они доходят до нас в разных рукописных вариантах и в этом смысле не могут считаться источником, надежно свидетельствующим о позиции какого-то определенного человека или группы людей. Весьма вероятно, некоторые из этих текстов складывались постепенно, под воздействием разных идей и событий. Но они, тем не менее, прекрасно показывают нам ту идейную и культурную среду, в которой и возник НЗ (некоторые из них могли быть написаны вскоре после НЗ или одновременно с ним). Мы не знаем точно, кто и когда написал данную фразу из апокрифа, но мы можем быть уверены, что эти идеи, образы, понятия были достаточно широко распространены в иудаизме т.н. «межзаветного периода» (между ВЗ и НЗ), иначе бы они просто не дошли до нас. Они показывают нам, какие идеи и верования существовали в период, когда эти книги предположительно были написаны.

Немало апокрифов примыкает и к НЗ^[13], но здесь ситуация уже совсем иная. Эти апокрифы, как правило, — книги, которые претендуют на свою равнозначность с книгами самого НЗ или даже на абсолютную истинность, но с самых давних времен Церковью они не признаются подлинными. Это, прежде всего, «Евангелия» от Петра, Фомы, Филиппа, Никодима, Иуды, Варнавы, Марии (Магдалины) — так сказать, «альтернативные истории» Иисуса из Назарета, которые приписываются различным НЗ персонажам, но едва ли кто-то сегодня воспринимает такие претензии на авторство всерьез. В них, как правило, хорошо можно заметить идеологическую или богословскую систему, которую такое евангелие должно поддержать. «Евангелие Иуды» излагает гностический взгляд на события НЗ, а «Евангелие Варнавы» — мусульманский. Понятно, что такие тексты расходятся во многих принципиальных положениях с каноническими текстами НЗ, поэтому невозможно говорить о какой-то экзегезе. Если единственным верным учеником Иисуса оказывается Иуда Искариот («Евангелие Иуды»), или если Иисус категорически отказывается называться Сыном Божиим («Евангелие Варнавы»), то, разумеется, такой текст не совместим с текстами НЗ. О чем нам могут рассказать такие апокрифы, так это об учениях, соперничавших с христианством как в самые первые века христианской церкви, так и позднее.

Вместе с тем, к НЗ апокрифам часто причисляют и много других текстов, не противоречащих самому НЗ, таких, как разнообразные деяния апостолов (Варнавы, Филиппа, Фомы), разные послания, в том числе приписываемые Павлу (Лаодикийцам и 3-е к Коринфянам), книги под названиями «Пастырь Ерма» и «Дидахе» (она же «Учение двенадцати апостолов»), описывающие жизнь ранней Церкви. Однако о них разумнее говорить как о послебиблейских произведениях христианской традиции (см. раздел 2.2.3.).

Далее мы кратко поговорим об иудейской и христианской экзегезе, но сначала стоит сделать одну важную оговорку. Христиане апостольского века не заявляли, что стремятся создать какую-то новую религию, они действовали как бы «изнутри» иудаизма, и поэтому их экзегетические методы вполне совпадали с теми, которые были приняты в те времена среди иудеев, что особенно хорошо видно на примере Посланий Павла[\[14\]](#).

Конечно, уже к концу I в. н.э. окончательно оформился разрыв между христианством и иудаизмом, и одна традиция сознательно и постоянно отталкивалась от другой. Но вместе с тем у них было очень много общих корней[\[15\]](#), особенно если говорить о христианах, говоривших на сирийском языке, являвшемся одной из форм арамейского, — ведь и для иудеев того времени арамейский язык тоже был основным средством общения, по крайней мере, в Сиро-Палестинском регионе. Например, в гимнах Ефрема Сирина обнаруживается множество интерпретаций, известных нам из иудейских источников[\[16\]](#), и здесь даже трудно точно определить, кто именно у кого именно заимствовал тот или иной образ или мотив. Скорее всего, влияние было взаимным: споря по принципиальным богословским вопросам, иудеи и христиане могли соглашаться друг с другом в частностях, и даже там, где они не соглашались, у них все равно было немало общего. Разумеется, это характерно только для первых веков н.э.; в дальнейшем раввинистические и святоотеческие экзегетические традиции и методы разошлись достаточно далеко и впредь уже не сходились.

Но и здесь разница часто определялась не методологической базой, а различными целями: если иудеи интересовались тонкостями Закона, то христиане в тех же самых текстах искали пророчества о Христе. Естественно, что читали они их совершенно разными глазами и делали разные выводы.

2.2.2. Основные черты традиционной иудейской экзегезы

Традиционный иудаизм часто называют раввинистическим, поскольку вероучительным авторитетом в нем обладали раввины (рабби) — учителя Закона, или талмудическим, поскольку Талмуд (букв, "учение") для иудеев — наиболее полное и авторитетное собрание богословских положений и практических наставлений[\[17\]](#). Иудейская экзегеза понимала сама себя прежде всего как прямое продолжение в

нутрибиблейской экзегезы[18]. При этом она изначально вовсе не была однородна, что хорошо видно по кумранским находкам и новозаветным упоминаниям о разногласиях фарисеев и саддукеев. В частности, уже в ВЗ апокрифах мы видим то, что впоследствии будет называться мидраш (букв, "исследование"), т.е. пространный пересказ библейского текста с добавлением множества пояснений и расцвечивающих текст деталей[19]. Собственно, черты мидрашистских толкований встречаются уже в Библии[20]. Иудейская традиция указывает на Ездру как на первого толкователя (в Ездр 7:10 употреблен глагол שׂרר "исследовать", и само слово "мидраш" происходит от этого корня)[21].

В Талмуде мы встречаем удивительное повествование[22], которое во многом определяет отношение этой традиции к священному тексту. Моисей увидел, как Бог украшает буквы Писания венчиками, и Бог объяснил ему, что через некоторое время придет толкователь, который выведет из каждого венчика груды толкований. Моисей пожелал его увидеть, и тогда Бог поместил его в комнату, где толкованием Библии занимались рабби Акива и его ученики. Великий пророк не понял того, о чем они говорят, но Акива сказал: «Вот учение, которое Моисей получил на горе Синай». Такой подход получил у знаменитого исследователя раввинистической экзегезы Г. Вермеша название «переписанная Библия»[23], хотя возникают и сомнения в уместности этого термина[24].

Основной источник по самой ранней истории этого направления — таргумы (букв, "переводы"), т.е. переложения Библии на арамейский язык, который в те времена (первые века н.э.) был разговорным для многих иудеев. Создатели таргумов не просто переводили текст с одного языка на другой и объясняли неясные моменты этого текста, но порой буквально переписывали тот или иной пассаж, чтобы исключить нежелательное его прочтение и подчеркнуть то, которое казалось толкователю наиболее верным. Сегодня решения авторов таргумов нередко представляются нам малоубедительным, они отличаются значительным разнообразием.

Со временем, особенно после возникновения христианства, внутри иудаизма постепенно возникают традиционные формы и стандартные методы, куда более унифицированные, нежели в христианской традиции и даже в таргумах. Первый период этой стандартизации пришелся на деятельность таннаев (арам, "учителей", до 200 г. н. э.), чье творчество легло в основу сборника текстов под названием Мишна (букв, "повторение"), написанного почти полностью на др.-еврейском языке (т. н. мишнаитский иврит). Окончательное редактирование Мишны связывают с именем рабби Иегуды ха-Наси. Тогда же складываются представления о буквальной непогрешимости библейского текста и основные экзегетические методы.

Следующий период — время амораев (арам, "сказителей"), 200-550 гг. н.э., когда на арамейском языке пишутся пространные комментарии к Мишне, из которых складывается Гемара (букв, "изучение"). Мишна и Гемара не существуют по отдельности, но вместе образуют Талмуд, существующий в двух вариантах: Иерусалимском и Вавилонском. Чаще всего цитируется и обсуждается именно Вавилонский Талмуд, более полная и авторитетная версия, так что и здесь речь пойдет о нем.

Талмуд — огромное собрание текстов, в его традиционных изданиях насчитывается 5894 страницы[25]. При этом он вовсе не выглядит ни цельным произведением, ни даже тщательно скомпонованным сборником текстов. Это ряд трактатов, каждый из которых включает в себя и Мишну, и Гемару. Талмуд состоит из нескольких разделов, каждый содержит один или несколько трактатов, обычно сгруппированных вокруг общей темы:

- ♦ «Зераим» (букв, "семена") — вопросы молитв и благословений (возможно, сначала к этому разделу относились и утраченные впоследствии трактаты по земледелию);
- ♦ «Моэд» (букв, "срок") — вопросы соблюдения субботы и праздников;
- ♦ «Нашим» (букв, "жены") — вопросы семейной жизни; ♦ «Незикин» (букв, "ущерб") — вопросы уголовного права; ♦ «Кодашим» (букв, "святыни") — вопросы храмового богослужения и пищи; ♦ «Техорот» (букв, "чистота") — вопросы ритуальной чистоты.

Вместе с тем тематическое деление выдерживается непоследовательно: например, раздел «Нашим» включает в себя трактат «Назир», посвященный, как и гласит его название, обряду назорейства, а раздел «Незикин» — трактат «Пиркей авот» (букв, "изречения отцов") с нравственными наставлениями составителей Талмуда и более ранних учителей. Более того, даже внутри одного трактата можно встретить множество самых разнообразных мнений по широкому спектру вопросов, связанных подчас причудливыми ассоциациями. Часто это запись спора нескольких уважаемых богословов, и не всегда даже ясно, за кем в таком споре осталось последнее слово. Пожалуй, самой близкой аналогией к структуре Талмуда в современном мире будет интернет- форум, где в достаточно свободной форме ведутся дискуссии на самые разные темы.

Такое разнообразие мнений совсем не означает произвольности методов толкования. Уже в НЗ времена сложилось 7 общепринятых приемов истолкования (миддот), классическое изложение которых приписывается рабби Гиллелю. Впоследствии рабби Ишмаэль довел их число до 13, а затем рабби Элиэзер до 32. Речь прежде всего идет о некоторых стандартах корректного применения библейских цитат в поддержку собственного мнения. Интересно, что в НЗ нетрудно найти примеры для всех семи

приемов Гиллеля, а некоторые находятся и в ВЗ, поскольку они согласуются с естественной логикой. Приемы Гиллеля таковы:

- ♦ **Малое и большое:** если некоторый вывод справедлив для менее важного случая, то тем более он будет справедлив для более важного (см., напр., Числ 12:14; Рим 5:8,9).
- ♦ **Тождество выражений:** если в двух местах Писания встречаются одинаковые слова и выражения, то сказанное в одном отрывке имеет отношение и ко второму (Рим 9:32-33, где Павел на основании Мф 21:42 относит ко Христу Ис 8:14 и Ис 28:16).
- ♦ **Построение «семьи»:** если правило встречается в нескольких местах и в одном из них оно сформулировано более детально, то эта формулировка относится ко всем остальным случаям (Рим 4:22-24).
- ♦ **Построение «семьи» из двух отрывков:** если правило сформулировано в общем виде, а затем встречается повторно применительно к частному случаю, то частная формулировка распространяется и на другие подобные случаи (Рим 4:6-8).
- ♦ **Общее и частное, частное и общее:** сформулированное в частном виде относится и к общему, и наоборот (Рим 13:9-10).
- ♦ **Сопоставление с аналогичным отрывком:** предполагаемое значение отрывка не должно противоречить значению других аналогичных отрывков (Рим 11:2-4).
- ♦ **Сопоставление с контекстом:** значение отрывка может быть уяснено из непосредственного контекста (Рим 4:9).

Два основных типа классических иудейских толкований, представленных в Талмуде и укоренившихся в последующих трудах иудейских толкователей Библии —

агада (букв, "повествование") и *галаха* (букв, "хождение"). Первый представляет дополнения к библейскому тексту: что еще могло произойти помимо прямо указанного в Библии и каковы были не упомянутые в ней обстоятельства? Часто агада имеет и учительное значение, но более на практические цели и детальные рекомендации ориентирована галаха: как именно следует исполнять те или иные библейские предписания и запреты, чтобы соблюсти Закон в целостности и полноте?

Как нетрудно заметить по названиям разделов, на первом месте для авторов Талмуда, как и для иудейских толкователей в целом, всегда стоит галаха. В самом деле, для такой религии Закона, как раввинистический иудаизм, нет ничего важнее точных и по возможности наиболее детальных правил соблюдения этого самого Закона, именно то, от чего с самого начала решительно отказалось христианство. Кстати, стоит отметить, что Талмуд крайне недружествен по отношению к христианам, как и многие авторитетные христианские авторы того времени (напр., Иоанн Златоуст) крайне недружественны к иудеям — впрочем, тогда вообще идеалы веротерпимости были куда менее распространены, чем сегодня.

Талмудический иудаизм — явный наследник фарисейского благочестия, но стоит заметить, что в I в. н.э. фарисейская традиция была в иудаизме не единственной. Помимо упомянутых в НЗ саддукеев, важную роль играла также экзегеза эллинизированных иудеев, прежде всего Филона Александрийского, которого можно считать родоначальником аллегорического толкования, расцветшего в христианской среде (см. раздел 2.2.5.), Традиции аллегорического понимания Писания сохранились и в иудаизме, но в общем и целом наследие Филона и его современника Иосифа Флавия раввинистическими толкователями не было воспринято, видимо, в первую очередь, потому, что именно эллинизированный иудаизм был питательной средой для раннего христианства, от которого раввины всячески стремились отгородиться.

Еще одну вполне самостоятельную экзегетическую традицию мы находим в рукописях Мертвого моря (часто их также называют Кумранскими, поскольку больше всего свитков было обнаружено в местечке под названием Кумран). Для авторов этих рукописей исключительную роль играло эсхатологическое напряжение: они ждали скорого конца света, непосредственного вмешательства Бога в земную историю и окончательной победы «сынов света», как они называли самих себя, над «сынами тьмы». Неудивительно, что библейские пророчества, а порой и другие библейские тексты, они понимали прежде всего как указание на ситуацию, в которой они находятся сами, и на окружающую их действительность, полагая, что живут они в «последние времена». Такие толкования получили название пешер (букв, פְּשֵׁר "значение", ср. араб.в Дан 2:4-28). Эти толкования очень близки к мидрашам, но они предельно сужают возможное значение текста: как сон Навуходоносора или как надпись на стене во время Валтасарова пира, весь библейский текст начинает звучать как грозное предупреждение современникам о скорой гибели нечестивцев и воцарении праведников. Надо сказать, что подобное толкование всегда было характерно для групп верующих, напряженно ждущих скорого конца света и старательно отделяющих себя от нечестивого мира.

О том, как понимался текст Библии иудеями первых веков н.э., свидетельствуют и таргумы — переложения библейского текста на арамейский язык, достаточно вольные и часто включающие многочисленные пояснения и уточнения.

Разумеется, на Талмуде иудейская экзегеза не закончилась. В иудаизме было множество разных школ и направлений: караимы вовсе отвергали Талмуд, а мистики-каббалисты использовали библейский текст скорее для медитаций, чем для логического выведения смыслов — но можно сказать, что основным направлением иудейской экзегетической мысли стала кодификация пестрых мнений, представленных прежде всего в Талмуде. Наиболее значительная фигура — богослов и экзегет XI в. Раши (так звучало его сокращенное имя, рабби Шломо бен Ицхак), основатель целой школы экзегетов[26]. Когда мы сегодня берем в руки

«традиционный еврейский комментарий» к Библии, в большинстве случаев он полностью следует Раши и его ученикам, хотя едва ли Раши высказал эти идеи первым.

Безусловно, в Новое время иудейская, равно как и христианская, экзегетика обогатилась новыми идеями и методами, но их будет уместно рассматривать в разделах 2.3. и 2.4., поскольку от традиционных средневековых методов анализа текста в них уже сохранялось немного.

2.2.3. Основные черты раннехристианской экзегезы

Говоря о раннехристианской экзегезе, как, собственно, и о любой другой экзегетической традиции, необходимо хорошо представлять себе ее происхождение и культурно-исторический контекст.^[27] С одной стороны, она была связана с экзегезой иудейской: как мы уже убедились, тот же Павел при всей разнице во взглядах пользовался теми же приемами, что и его иудейские оппоненты. С другой стороны, христианство родилось в эллинистическом культурном контексте: в Восточном Средиземноморье оно сразу заговорило на греческом, сирийском и коптском языках, в Западном — на латинском. Сегодня это может показаться нам удивительным, но образованные христиане первых веков посещали те же школы, что и язычники, и не думали ни о каком ином образовании. В Церкви они получали наставление в вере, но что касается умения читать и писать — и в смысле элементарной грамотности, и в смысле сочинительства и исследовательской работы — они полностью полагались на классическое образование того времени.

Так что христианское содержание у таких авторов неизбежно принимало уже существующую литературную, философскую, риторическую форму. Обращаясь к библейскому тексту, они зачастую анализировали его как произведение античных раторов. Например, Августин Гиппонский целую главу своего трактата о христианской вере посвятил разбору риторского искусства апостола Павла и пророка Амоса^[28]. От древнейших времен и до наших дней дошли образцы трактатов, в которых библейские примеры расписываются по категориям античной риторики^[29]. Особое внимание раннехристианские толкователи уделяли иносказательному пониманию Библии^[30], о чем дальше будет сказано подробнее.

История *святоотеческой* (т.е. ранней и классической христианской) письменности не имеет такой четкой и однозначной периодизации, как история письменности раввинистической, но и в ней можно условно выделить несколько разных этапов. Вообще, эта особенность раннехристианских текстов бросается в глаза, когда переходишь к ним от раввинистической традиции: в них куда меньше формального единства. Если иудейские толкователи с течением времени постарались свести свои нормативные тексты воедино, пусть даже внутри одного талмудического трактата и

представлены противоположные мнения по частным вопросам, то в христианстве не было ничего подобного: пестрота методов, подходов, традиций и точек зрения просто поражает, но она редко становится предметом размышлений. Один автор пишет так, другой иначе, в крайнем случае, он упоминает, что по этому вопросу есть и другое мнение, но не более того.

Правда, все это касается лишь тех случаев, когда речь не идет о ереси, т.е. о вероучении, отличном от общецерковного и активно противопоставляющем себя ему. В таких случаях христианские богословы, напротив, тщательно разбирают и опровергают доводы противника. Кстати, экзегетический анализ часто проводился именно в таком случае: необходимо было показать, как именно Писание поддерживает церковное вероучение. Особенно хорошим примером здесь служит экзегеза автора II века Иринея Лионского, составившего первый достаточно полный «каталог» еретических учений. Но и экзегетический метод богословов более поздних времен, например, Феодорита Кирского, часто может быть определен как «догматически-функциональный»[\[31\]](#): библейские тексты используются прежде всего для того, чтобы поддержать определенные догматические построения, чаще всего — в борьбе с ересями.

Впрочем, и ереси бывали разными. Еретики самых первых веков, по сути, не обладали тем же Писанием, что и христиане. Так, гностики часто разделяли доброго новозаветного Спасителя и злого ветхозаветного бога. Они не только отрицали ВЗ, но и в словах Самого Христа в НЗ иногда выделяли то, что шло от самого Спасителя, а что от злого ветхозаветного божества и, соответственно, не обладало авторитетом[\[32\]](#). Наиболее известным представителем этого направления стал Маркион (II в. н.э.)[\[33\]](#). Ответом Церкви на эти течения мысли был, по сути, канон, а не экзегеза: был четко определен круг книг, составляющих Священное Писание.

Поэтому авторы I-II вв., да и многие авторы III в., за исключением Оригена, редко занимались экзегезой в собственном смысле этого слова. Библия толковалась ими лишь по мере того, как писателю требовалось привести и объяснить ту или иную цитату. С другой стороны, они были очень близки к эпохе написания НЗ, в особенности т.н. мужи апостольские, т.е. младшие современники и ученики апостолов. Их послания по форме очень напоминают канонические Послания НЗ, но в то же время не идентичны им по содержанию. Это как раз позволяет приоткрыть жизнь христианских общин в период сразу после создания НЗ и понять, как развивались в истории идеи апостолов и евангелистов.

Например, на рубеже I и II вв. н.э. Игнатий Антиохийский подробно излагает учение о епископе как о главе местной христианской общины и руководителе пресвитеров[\[34\]](#), тогда как в НЗ мы не видим ничего подобного, там слово "епископ" — практически

синоним слова "пресвитер". Это говорит нам о том, что непосредственно в НЗ времена четкая структура церковной иерархии, известная Игнатию, еще не существовала, но, с другой стороны, ее основные черты возникли практически сразу после завершения НЗ.

К апостольским мужам примыкают апологеты — авторы II-III вв., отстаивавшие правоту христианства перед лицом язычества. Эта очевидная задача требовала от них умения излагать истины христианской веры на языке «эллинов», прежде всего — на языке греческой философии. Это мы видим, например, в произведениях Климента Александрийского.

Первым богословом, который изучал и комментировал Писание прежде всего ради самого Писания, стал в начале III в. Ориген^[35]. Наследие его огромно; достаточно будет сказать, что пятитомном индексе святоотеческих цитат и ссылок из Библии **ВР** (см. библиографию), который охватывает период от завершения Нового Завета до IV в. (правда, некоторые авторы в него не вошли), один Ориген занимает целый третий том! В серии **ВЕР**, где достаточно полно представлены греческие произведения раннехристианских писателей (разумеется, не только экзегетические), все авторы до Оригена занимают 10 томов, а труды Оригена (причем только греческие) — 7 следующих. Одно это показывает, как велика была его роль в раннехристианском богословии вообще и в экзегезе в первую очередь.

Но дело не только в количестве сохранившихся текстов: Ориген высказал столько смелых идей, применил столько разнообразных методов толкования, что все последующие христианские экзегеты так или иначе оказывались его наследниками, даже если не опирались непосредственно на его работы. Кроме того, Ориген оказался первым библейским текстологом: им были подготовлены «Гексаплы», фундаментальное сопоставление различных версий Библии^[36].

Для Оригена важен был не «телесный», т.е. буквальный смысл Писания, а душевный и, в особенности, духовный, иносказательный (см. подробнее раздел 2.2.5.)^[37]. Он даже напрямую утверждал, что «есть некоторые Писания, вовсе не имеющие телесного смысла... в некоторых местах Писания должно искать только душу и Дух»^[38]. Согласно такому подходу, идущему еще от Филона Александрийского, если в тексте обнаруживается что-то такое, что толкователь не может принять в буквальном смысле, он, фактически, должен отказаться от этого буквального смысла ради поиска сокровенной истины — хотя, конечно, согласованность буквального и духовного смыслов остается идеалом, достижимым во многих, хоть и не во всех случаях.

Ситуация с христианской экзегезой существенно изменилась в начале IV в., когда христианство стало сначала дозволенной, а затем и доминирующей религией в Римской империи. В Церковь пришло множество самых разных людей, которым потребовалось объяснять азы христианской веры. С другой стороны, стали возникать ереси, которые пользовались тем же текстом Писания, но толковали его по-другому, так что спор с ними проходил именно на почве экзегетического анализа. Первая и важнейшая из таких ересей — арианская (возникла в начале IV в. и названа так по имени своего основателя Ария), которая провозглашала, что Сын был сотворен Отцом и не равен Ему. В споре с этой ересью утверждалась церковная христология, т. е. учение о Христе. По названию первого Вселенского собора (325 г.) подлинная христология Церкви получила название никейской, и так же часто называют период богословского творчества, открывшийся с этим собором (соответственно, предшествующий период называют доникейским).

Для того чтобы адекватно и убедительно изложить никейское богословие и отстоять его правоту, богословам потребовалось выстроить догматические системы, основанные на библейских текстах и неких их общепринятых принципах их толкования. С их точки зрения, они не предлагали никакой новой веры, а лишь ту, которая уже содержалась в Писании, но чтобы показать, как именно она выводится из Писания, им был нужен как раз тщательный и подробный экзегетический анализ.

Вслед за спорами о достоинстве Сына последовали споры о сочетании божественной и человеческой природы во Христе и некоторые другие важные догматические вопросы, для разрешения которых потребовалась напряженная экзегетическая работа. Кроме того, начиная с IV в. перед христианскими богословами встал новая задача: разъяснение основ веры, приобщение к Писанию огромного количества людей, воспитанных в язычестве и принявших христианство как разрешенную, а потом и официальную религию в Империи. Если апологетам было достаточно сказать язычникам о христианстве самое главное, то теперь проповедникам приходилось подробно разъяснять трудные места Писания, в том числе актуализировать тексты, написанные за тысячелетие до того в совершенно иной культурной среде.

Хотя пространство Римской империи было во многих отношениях единым, национальные особенности разных культур, разумеется, тоже накладывали свой отпечаток на творчество христианских толкователей. Нет ничего удивительного, что Александрийская школа, возникшая в Египте с его мистическими традициями и символическим искусством, была ориентирована на аллегорическое толкование Писания, а Антиохийская школа, возникшая среди западных семитов, так высоко ценивших динамизм и подлинность исторического опыта, напротив, стремилась к историческому толкованию. Впрочем, основным языком обеих школ был греческий, и можно сказать, что грекоязычные богословы, наследники философов и поэтов

Эллады, ценили тонкость, многоплановость и глубину, тогда как латиноязычные римляне, напротив, стремились к юридической точности, конкретности и всеохватности формулировок. Часто возникало непонимание, и не только между самими древними авторами, но и среди их современных исследователей и продолжателей, которые порой не учитывают в должной мере этих культурных и исторических особенностей раннехристианских текстов[\[39\]](#).

Среди восточных отцов наиболее авторитетным толкователем Библии того времени стал Иоанн Златоуст (IV в., родом из Антиохии)[\[40\]](#), во многом именно его многочисленные произведения установили определенные стандарты и на последующие столетия, хотя развитие богословской мысли на этом, конечно, никак не остановилось. На Западе подобную роль сыграл Августин Гиппонский (IV-V вв., из Северной Африки), чьи творения во многом были положены в основу средневекового схоластического богословия (XIII-XIV вв., Западная Европа), по сути первой попытки формализовать и упорядочить экзегетические методы, сведя их в стройную систему. Наиболее полное выражение такая система нашла в трудах Фомы Аквинского (XIII в., Италия). Хотя, разумеется, его богословие было и остается католическим, но сама его методология (равно как и многие идеи Августина) активно использовались и богословами Реформации.

Безусловно, трактаты раннехристианских и средневековых богословов и проповедников очень мало напоминают работы современных ученых. Различия в методах и подходах очень существенны, но, как ни удивительно, можно порой обнаружить немалое сходство. Так, Иоанн Златоуст в своем комментарии на Послание к Галатам значительное внимание обращает на риторические построения Павла, примерно так, как это делают современные приверженцы одного из самых современных методов — риторического анализа (см. раздел 2.4.2.5.)[\[41\]](#). Его интересует далеко не только мысль апостола, но и способ ее выражения, манера убеждения, подача аргументации. Риторическая сторона настолько захватывает Златоуста, что он даже вступает в воображаемый диалог с самим Павлом, стремится смягчить резкость Павловой аргументации там, где Павел упрекает апостола Петра (Гал 2:11-14). Но в целом Златоуст вполне точно передает мысли Павла, обращая не меньшее внимание и на форму, в которую они были облечены.

Таким образом, говорить, что творения отцов устарели и не имеют сегодня никакого значения, не приходится. Другое дело, что с практической точки зрения их трудами пользоваться намного сложнее, чем работами современных комментаторов. В то же время они стоят намного ближе, чем мы, к библейским авторам не только в отношении хронологии, но и в отношении культурной среды, традиций, не говоря уже о духовной жизни, поэтому обращение к их комментариям действительно может многое прояснить даже для неверующего читателя Библии.

2.2.4. Множественность смыслов Писания

Достаточно часто можно услышать такое мнение, что в традиционной экзегетике, иудейской или христианской, всякая библейская фраза получает только одно «правильное» толкование. Однако на деле это мнение совершенно не соответствует истине. Уже в древности многообразие методов толкования Писания, нежелание богословов ограничиваться буквальным смыслом текста побуждало толкователей создать единую схему различных подходов к библейскому тексту, причем схему иерархичную, в которой один смысл будет выше, важнее, значительнее другого, хотя и другой будет вполне верным[42]. Филон Александрийский строил практически все свои толкования на том, что помимо буквального Писание содержит аллегорический смысл, наиболее важный для читателя, и тщательно анализировал, как именно сочетается аллегорическое толкование с буквальным смыслом текста. Ориген, во многих отношениях продолжавший и развивавший экзегетические методы Филона, также говорил о множественности смыслов Писания, выделяя историческое, нравственное и таинственное толкование, которые он уподоблял телу, душе и духу[43].

Постепенно в иудейской экзегетической традиции сформировалось представление о четырех смыслах Библии:

♦ *пишат* — буквальное значение; ♦ *ремез* — философско-аллегорическое истолкование, намек на другие возможные смыслы; ♦ *драш* — гомилетическое или агадическое толкование, дополнение текста «подразумеваемыми», но неназванными деталями и разъяснение его богословского смысла; ♦ *сод* — тайное, мистическое понимание.

В мистическом трактате «Зогар» (XIII в.) из начальных букв этих слов было составлено слово *ПаРДеС*, «райский сад», и с тех пор это обозначение укоренилось в иудейской традиции[44].

Весьма сходная теория четырех смыслов встречается и у христианских толкователей. Кому отдать тут первенство, неясно, но первым изложил эту теорию Иоанн Кассиан (IV-V вв., Галлия), и она оставалась общепризнанной в западнохристианской традиции вплоть до Реформации, хотя и после нее не утратила своего значения. Это были:

♦ *буквальный смысл*; ♦ *тропологическое или моральное (нравственное) толкование*; ♦ *аллегорическое или типологическое толкование*; ♦ *анагогическое толкование, связанное с реальностями духовного мира*.

Так, слово «Иерусалим» по Кассиану означает (1) город в Палестине; (2) человеческую душу, которая заслуживает от Господа порицания или похвалы; (3)

Церковь; (4) небесный Иерусалим, град Божий. Разница между этими методами кратко объяснялась в рифмованном изречении, составленном Николаем Лириным: «Буква учит, что совершалось; аллегория — во что веровать, нравственность — как поступать; аналогия — к чему стремиться».

Этой моделью, известной также как квадрига (четверная колесница) широко пользовались многие видные богословы Запада, такие, как Фома Аквинский. В Новое время она в значительной степени послужила основой для разработки различных методов толкования одного и того же текста. Впрочем, раннехристианские средневековые экзегеты не обязательно говорили именно о четырех смыслах. У Оригена обычно выделяют три толкования (которые сам он определял как телесное, душевное и духовное)[\[45\]](#), а в более поздние века число возможных смыслов возрастало. Так, на полях Библии, принадлежавшей Дж. Савонароле (XV в., Италия), сохранились его собственноручные заметки, в которых он дает по шесть толкований шести дням творения. Первый день он понимает следующим образом: (1) Толкование буквальное: небо, земля, свет. (2) Толкование духовное: душа, тело, движущий разум. (3) Толкование аллегорическое применительно к ВЗ: Адам, Ева, луч (будущего искупления). (4) Толкование аллегорическое применительно к НЗ: народ израильский, язычники, Иисус Христос. (5) Толкование нравственное: душа, тело в смысле разума и инстинкта, свет искупления. (6) Толкование аналогическое: ангелы, люди, видение.

Нетрудно убедиться, что придание тому или иному тексту всех этих смыслов и уж тем более проведение границ между разными смыслами — вещь достаточно субъективная. Единственное, что мы находим уже в самой Библии и что встречается у всех толкователей без исключения — это различие буквального и небуквального (символического) значения текста.

Разумеется, у сегодняшних библеистов невозможно встретить подобные развернутые схемы, однако сама идея о том, что один и тот же текст может иметь более одного значения (например, пророчество может пониматься в ближайшей исторической перспективе и в контексте «конца времен»), причем буквальное значение менее существенно для читателя, чем небуквальное, вполне могут быть приняты и современными учеными[\[46\]](#).

Более того, сегодня мы можем встретить, с одной стороны, таких экзегетов, которые изучают и систематизируют многоуровневые толкования отцов, скажем, на Песнь Песней[\[47\]](#), а с другой — исследователей, которые отстаивают принципиальную многозначность этой книги: даже на уровне первичного ее понимания как любовной поэзии мы видим, с одной стороны, яркую игру словами и образами[\[48\]](#), а кроме того — картину идеальных отношений, своего рода восстановленного райского сада[\[49\]](#).

Вообще, у православных толкователей нередко можно встретить книги, сочетающие святоотеческие толкования с современными [\[50\]](#).

2.2.5. Символические толкования: аллегория и типология

Отдельно стоит поговорить о двух возможных смыслах из названных выше — аллегории и типологии — хотя бы уже потому, что и традиционной христианской, да во многом и иудейской экзегезе, они заняли совершенно особое место. Аллегория и типологию вместе можно называть символическими толкованиями, поскольку для того и другого метода все персонажи, события или вещи служат лишь символами чего-то другого, не названного в тексте. Общепринятых определений этих методов не существует, и что один толкователь назовет типологией, другой может отнести к аллегории, но все же некая условная граница между ними есть [\[51\]](#).

Начать можно с типологии, которая видит в одних библейских персонажах, предметах и событиях прообразы других персонажей, предметов и событий. Типология широко представлена в самой Библии, особенно в том, как НЗ прочитывает ВЗ: медный змей Моисея (Числ 21:8) служит прообразом креста (Ин 3:14); три дня, проведенных Ионой во чреве рыбы (Ион 2:1) — прообразом трехдневного пребывания Христа в гробнице (Лк 11:29-30) и т.д. Такие типологические сопоставления могут быть развернутыми и подробными, а в 10-й главе 1 Кор Павел подробно изъясняет суть подобного подхода: события из жизни древних израильтян по-своему, на новом уровне повторяются в жизни первых христиан, поэтому они могут взять истории ВЗ за некоторый образец, ясно показывающий, чему нужно следовать и чего избегать.

В более поздние времена типологические толкования были исключительно широко распространены. Например, неопалимая купина (горящий, но не сгорающий куст, в котором Бог явился Моисею, Исх 3:2) понимается как прообраз Марии, носящей в чреве Иисуса. Научная критика позднейших времен отказалась от таких сопоставлений, но нельзя не признать, что символической природе библейских текстов они, на самом деле, вполне соответствуют, что и доказывается их обильным присутствием в библейском тексте. В конце концов, связывать «ближний» и «дальний» смысл библейских пророчеств (тот, который сбывается немедленно, с тем, которому предстоит сбыться в далеком будущем) тоже приходится посредством типологии: разные события мировой истории объединяются по принципу общего смысла, единой духовной направленности этих событий. В особенности широко приходится прибегать к типологии при анализе эсхатологических отрывков Писания (говорящих о конце света, например, Книга Откровения). Поэтому сегодня типологическое толкование во многом «реабилитировано» в сравнении с временами «библейской критики» [\[52\]](#).

Вместе с тем подлинное типологическое толкование знает свои границы и никогда не утверждает полного тождества прообраза с самим образом. Пример тому мы находим в 5-7 главах Евр, где священник и царь Салима Мелхиседек (Быт 14:18-20) рассматривается как прообраз Христа^[53]. Казалось бы, автор близок к тому, чтобы полностью отождествить их, но это совершенно не входит в его замысел^[54]. Он лишь противопоставляет священство Мелхиседека священству потомков Аарона: Мелхиседек является одновременно царем и священником, хоть он и не происходит от Аарона и вообще, в отличие от прочих героев ВЗ, не имеет совершенно никакого родословия,^[55] но в то же время он принимает десятину от Авраама и благословляет его, как высший по отношению к нему. Это прекрасно объясняет мысль автора: Христос тоже является Царем и Священником, хотя и не происходит от Аарона, и Его священство намного значительнее, чем священство потомков Аарона. Отсутствие указаний на рождение и смерть Мелхиседека тоже оказывается уместной параллелью — так и Христос рожден прежде всех времен и вечен — но, конечно, мы едва ли можем утверждать, что автор хотел утверждать, будто сам Мелхиседек точно так же рожден прежде всех времен и вечен. Нет, для него это скорее удобная иллюстрация. В последующие века среди христианских богословов стала популярной именно эта тенденция: видеть чуть ли не во всех образах и событиях ВЗ указания на Христа.

С типологией связаны и эсхатологические толкования, когда детали библейского текста — прежде всего пророческого или апокалиптического, говорящего о последних временах, — понимаются как указание на текущие события. Это было характерно и для кумранских толкований, как уже было сказано в разделе 2.2.2., и даже для некоторых НЗ толкований ВЗ: например, в Деян 2:16-21, где Петр цитирует Иоил 2:28-32 (см. подробнее раздел 2.4.1.2.). Впрочем, при таком подходе слишком легко соотносить туманные образы Библии с окружающей действительностью, и проверить объективность таких трактовок просто невозможно. Например, аварию на Чернобыльской АЭС отождествляли со «звездой по имени полынь» (Откр 8:10-11), поскольку само название города совпадает с одним из наименований полыни: «чернобыл».

Аллегория тоже относится к символическим видам толкования, но существенно отличается от типологии тем, что при ней персонажи, предметы и события не сопоставляются между собой, а становятся символами чего-то совершенно иного. Аллегория нередко встречалась еще в ВЗ, особенно в пророческой речи. Так, у пророка Нафана «овечка бедняка» означает жену Урии, которую Давид незаконно взял себе, причем Давид, слушая его речь, сначала даже не понимает, что это аллегория (1 Цар 12:1-9). В первых главах книги О сии мы встречаем исключительно длинную и развернутую аллерию: неверная жена пророка символизирует народ Израиля, нарушивший свою верность Богу.

Эти ВЗ аллегории, как легко убедиться, разъясняются внутри самого текста. Они прозрачны для нас, это, по сути, развернутые метафоры: автор называет женщину овечкой, а народ неверной женой, чтобы лучше выразить свою мысль, но связь между означающим и означаемым все равно остается однозначной. Но аллегория этим далеко не исчерпывается. В Библии есть и другие случаи, когда некий давно уже существующий текст вдруг получает совершенно новое аллегорическое прочтение: например, когда Павел уподобляет Новому Завету жену Авраама Сарру и небесный Иерусалим, а Ветхому — наложницу Агарь и гору Синай (Гал 4:21-31). Впрочем, этот пример могут иногда относить и к области типологии, в зависимости от того, как определяется граница между этими понятиями. К тому же, в Библии такие примеры довольно редки, и, что самое главное, здесь Павел не стремится интерпретировать текст ВЗ — он просто использует его как иллюстрацию к своей мысли (что сближает этот пример с примером про Мелхиседека).

Такая свобода толкования делает аллереорию универсальным средством актуализации и популяризации Библии: так легко можно привести читателя практически от любого библейского текста к насущным для него проблемам, даже если изначально этот текст не имел к ним никакого отношения. Кроме того, трудные, непонятные, смущающие читателя места Писания легко обойти с помощью аллереорий. Например, слова Пс 136:8 «блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень» при буквальном прочтении рисуют нам жестоую картину убийства ни в чем неповинных младенцев; но если объявить, что на самом деле город Вавилон — это сатана, а его младенцы — это дурные помыслы, от которых нужно избавляться при первом их появлении, то псалом становится вполне совместимым с христианской этикой, обретае новое, высокое звучание.

Эти обстоятельства, начиная с Филона и Оригена, делали аллереорию одним из самых востребованных методов толкования Библии. Отношение к типологии и аллереории не всегда было простым, равно как и взаимоотношение этих двух методов.

Аллегорический метод процветал в Александрийской экзегетической школе, так что историзм Антиохийской школы во многом объясняется стремлением избежать методологических крайностей и произвольных выводов подобной экзегезы, при которой, в конечном счете, что угодно могло получить какое угодно значение.

Аллегорической интерпретации подвергались даже те страницы Писания, которые прекрасно были понятны и без нее. Например, притча о милосердном самарянине (Лк 10:35) уже у Оригена^[56] получает аллегорическое толкование, которое затем, с некоторыми изменениями, повторяют другие экзегеты, в частности Августин^[57], а с его подачи такое толкование становится на Западе нормативным. Итак, путник — это человек, покинувший Рай, напавшие на него разбойники — это бесы, лишавшие его вечной жизни, священник и левит — не способный спасти человека иудаизм,

самарянин — Христос, а гостиница, куда он доставил раненного, — Церковь. Даже самые мелкие детали получают свое значение, причем у разных толкователей разное: так, для Оригена хозяин гостиницы оказывается ангелом, а для Августина — апостолом Павлом; две монеты, которые дает ему самарянин, для Оригена означают Ветхий и Новый Завет и, соответственно, познание Отца и Сына, а для Августина — обещание блага в этой и будущей жизни.

Частным случаем такой неумеренной аллегоризации можно считать нумерологию, т. е. толкование, при котором цифры получают самостоятельные значения.

Действительно, числа (прежде всего 3, 7, 12, 40) часто имеют в Библии символические значения (подробнее см. раздел 3.7.1), но при нумерологическом подходе такое значение имеет абсолютно любое число: 3 всегда указывает на Троицу, и даже 318 слуг Авраама, с которыми он отправился выручать своего племянника Лота (Быт 14:14) — на Иисуса Христа. Каким образом может это получиться? В древности, как мы знаем, не было привычных нам арабских цифр, вместо них греки и евреи употребляли буквы, так что каждая буква греческого и еврейского алфавитов имеет свое числовое значение. Впервые это толкование встречается в «Послании Варнавы» (9.7), написанном не позднее середины II в.: числовое значение первых букв имени Иисуса, I и H, соответственно, равно 10 и 8, а 300 — это значение буквы T, символизирующей крест. Вместе получается как раз 318. Впоследствии подобная игра цифрами (равно как и перестановка букв, и другие формальные операции над текстом с целью извлечь из него) потаенный смысл) стала в высшей степени характерной для иудейской мистики, но и христианам Средних веков она была хорошо знакома.

В целом можно сказать, что Писанию изначально присущ определенный символизм, однако типологическое и, в особенности, аллегорическое толкование часто уходило от экзегезы к достаточно произвольной эйсегезе [\[58\]](#) — сколь бы ни была она интересна как памятник христианской или иудейской мысли, но к нашему пониманию собственно текста Писания она вряд ли может что-то добавить.

Среди современных библеистов невозможно найти сторонников аллегорического метода в чистом виде, однако можно говорить о некотором его родстве с определенными современными школами, которые видят в библейском тексте символическое, мифопоэтическое отображение некоторых общих идей — прежде всего, это сторонники «демифологизации» (см. раздел 2.4.1.2.).

Итак, аллегорическое толкование, безусловно, самый распространенный среди традиционных методов толкования библейского текста, но, строго говоря, нельзя считать аллегорию экзегезой, поскольку она не ставит задачи проникнуть в изначальный смысл текста — скорее, отталкиваясь от текста, толкователь стремится породить новые смыслы, актуальные для его аудитории. Типология, по-видимому,

лежит на грани экзегезы и эйсегезы: она может помочь увидеть некоторые внутренние связи (сегодня такой подход связывают с понятием интертекстуальности, см. разделы 2.4.2.2. и 3.3.3.), но зачастую она уводит читателя от него к совершенно иным, пусть даже важным и актуальным для него проблемам.

Задания к разделу 2.2.

Прочитайте эти комментарии к библейскому тексту и ответьте применительно к каждому из них на следующие вопросы:

♦ Какие цели ставит перед собой толкователь, с каких позиций подходит к тексту? ♦ Что добавляет это толкование к библейскому тексту, в каком духе он его понимает? ♦ Чем принципиально отличается такое толкование от других, приведенных рядом с ним? ♦ Актуально ли такое толкование сегодня и если да, то для кого? Как к нему относитесь лично вы?

Книга Юбилеев (гл. 50):

«И вот я записал тебе также повеление относительно суббот, и все установления законов относительно них: шесть дней делай дела, и в седьмой день суббота для Господа Бога вашего. Вы не должны делать в нее никакого дела, вы, и ваши сыновья, и ваши рабы, и служанки, и весь ваш скот, и чужеземец, который у тебя. И человек, который делает какое-либо дело, должен умереть. Всякий, кто оскверняет этот день, кто спит с своею женою, и кто говорит о том, что он хочет предпринять в субботу путешествие или о разного рода купле и продаже, и кто черпает воду, не приготовив ее себе в шестой день, и кто поднимает ношу, чтобы перенести ее из своего шатра или из своего дома, тот должен умереть... И днем святым, и днем святого царства для всего Израиля должен быть этот день в вашей жизни непрестанно. Ибо велика честь, которой Господь удостоил Израиля, чтобы они ели, и пили, и насыщались в этот праздничный день, и отдыхали от всякого дела, которое относится к человеческим делам, кроме воскурения фимиама и принесения даров и жертв пред Господом в субботы. Только это дело пусть совершается в субботы... Но каждый человек, который совершает дело, и предпринимает путешествие, и ухаживает за своим скотом, будь это дома или в другом месте, и кто зажигает огонь, или едет верхом на каком-нибудь животном, или путешествует на корабле по морю, и каждый, кто убивает и умерщвляет кого-либо, и кто закалывает животное или птицу, и кто ловит зверя, или птицу, или рыбу, и кто постится, и кто ведет войну в субботний день; всякий, кто делает что-нибудь из этого в субботний день, тот должен умереть».

Вавилонский Талмуд (Песахим, 6.1-2):

«Вот что можно делать в субботу (пришедшуюся на Пасху): режут пасхального агнца, кропят его кровью жертвенник, вычищают его внутренности и воскуряют его жир на

жертвеннике; однако в субботу не жарят его и внутренности его не промывают. В субботу нельзя взять его на плечи, принести его с расстояния, большего, чем субботний путь, и срезать у него бородавку.

Но рабби Элиэзер говорит: "Можно". Сказал рабби Элиэзер: "Да ведь этого требует принцип экстраполяции: уж если ритуальный убий жертвы, который запрещен (в субботу) как *работа*, (на Пасху) отесняет субботу — эти работы, которые запрещены *как швут*^[59], не отеснят субботу?"

Ответил ему рабби Йегошуа: "Праздник явится доказательством: работу в праздник разрешили, а швут запретили". Сказал ему рабби Элиэзер: "Как это, Йегошуа? Разве можно приводить для заповеди как доказательство право, предоставленное человеку?"

Возразил ему рабби Акива, сказав: "Кропление очистительной водой^[60] явится доказательством: оно для заповеди, и оно же запрещено как швут, и не отесняет субботу; так ты и не удивляйся, что эти работы не отесняют субботу — хотя они и для заповеди, и запрещены как швут". Сказал ему рабби Элиэзер: "Как раз это я и обсуждаю: уж если ритуальный убий, который запрещен как работа, отесняет субботу — разве не логично, чтобы кропление очистительной водой, которое запрещено как швут, отеснило субботу?" Ответил ему рабби Акива: "Или наоборот — уж если кропление очистительной водой, которое запрещено как швут, не отесняет субботу — разве не логично, чтобы ритуальный убий, запрещенный как работа, не отеснял субботу?" Сказал ему рабби Элиэзер: "Акива, ты стер то, что написано в Торе^[61]: после полудня... в предназначенное для этого время — хоть в будни, хоть в субботу". Ответил ему тот: "Рабби, приведи мне пример времени, предназначенного для этих работ, точно так же, как есть время, предназначенное для ритуального убоя".

Общее правило сформулировал рабби Акива: всякая работа, которую можно сделать накануне субботы, не отесняет субботу; убий жертвы, который невозможно совершить накануне субботы — отесняет субботу».

Ориген (О началах, 4.13-19):

«И вообще, по апостольскому повелению, во всем нужно искать мудрость, в тайне сокровенную... Кто настолько глуп, чтобы подумать, будто Бог, по подобию человека-земледельца, насадил рай в Эдеме на востоке и в нем сотворил дерево жизни, видимое и чувственное, чтобы вкушающий от плода его телесными зубами тем самым обновлял свою жизнь, а кушающий от плодов дерева (познания) добра и зла участвовал бы в добре и зле?... Знаменитую субботу, при точном понимании слов: "Сидите каждый в доме своем, никто же из вас да исходит от места своего в день седьмой", невозможно соблюсти буквально, потому что никакое животное не может

сидеть целый день, не трогаясь с места. Поэтому обрезанные и те, которые не желают открывать (в Писании) ничего, кроме буквы... выдумывают пустые объяснения, приводя жалкие предания: так, о субботе они говорят, что каждому определено место в две тысячи локтей. Другие же, к которым принадлежит Досифей самарянин, осуждают такое толкование и думают, что каждый должен оставаться до вечера в том положении, в каком застал его день субботний... Если мы перейдем к Евангелию и поищем здесь подобных,.. то что может быть бессмысленнее повеления: "Никого же на пути целуйте", которое, по мнению простецов, Спаситель дал апостолам? Также, когда гокорится об ударе в правую щеку, то представляется в высшей степени невероятное дело, потому что всякий бьющий, если только он не страдает каким-нибудь природным недостатком, бьет правую рукою в левую щеку...

Но кто-нибудь может подумать, что мы говорим это обо всем (Священном Писании), что ни одно повествование (Писания) не действительно исторически, коль скоро не действительно какое-нибудь одно, и никакого закона не должно соблюдать буквально, коль скоро некоторые законы по букве неразумны, или что написанное о Спасителе не истинно в чувственном смысле, или что не должно исполнять никакого закона или заповеди Его. Чтобы кто-нибудь не подумал так, мы ясно должны сказать, что в некоторых повествованиях мы признаем историческую истину. Таковы, например, повествования о том, что Авраам был погребен в Хевроне в двойной пещере так же, как Исаак и Иаков, и по одной жене каждого из них; что Сихем дан был в удел Иосифу, а Иерусалим есть столица Иудеи, где Соломон построил храм Божий, и многое другое».

Феодорит Киррский (На Бытие, 27):

«Древо жизни и древо познания добра и зла как должно называть, деревьями ли мысленными или чувственными? Божественное Писание говорит, что и сии древа произросли из земли, а потом имеют не иную какую природу, отличную от природы других растений. Как древо Креста есть собственно древо и именуется спасительным ради спасения, приобретаемого от веры в силу оно, так и сии древа произросли из земли, но по Божию определению одно из них наименовано древом жизни, а другое названо древом познания добра и зла, потому что при последнем древе произошло ощущение греха... древо же жизни предлагалось как бы в награду соблювшему заповедь. Так и патриархи давали наименования местам и колодцам; иной колодец называли колодцем видения^[62] не потому, что даровал он силу прозрения, но потому, что при нем явился Господь всяческих... И холм назван свидетелем^[63] не потому, что холм был одушевлен, но потому, что в сем месте заключены взаимные условия... и древо познания наименовано так ради происшедшего при нем ощущения греха. Ибо не изведавшие дотоле опытно ощущения греха и потом вкусившие запрещенного плода, как преступившие заповедь, почувствовали угрызение совести».

Выберите одно из произведений иудейской или христианской литературы (вплоть до эпохи Реформации исключительно) или отрывок из такого произведения, где рассматриваются вопросы экзегетики, и подготовьте краткий доклад по этому произведению, ответив на следующие вопросы:

♦ Какие общие цели ставит автор и в каком контексте рассматриваются экзегетические вопросы? ♦ Какие тексты он рассматривает и почему, по вашему мнению, выбирает именно их? ♦ Каковы его основные методы? Насколько универсальными он их считает? ♦ Актуальны ли эти методы сегодня? Где границы их применимости? ♦ Какие из них лично вы считаете полезными и применимыми на практике сегодня, а какие остаются целиком в прошлом?

[9] См., в частности, Reventlow 2009 и Reventlow 2010. [10] См., к примеру, Сорокин 2002 и Снегирев 2006. [11] См. подробный рассказ в Мецгер 1998. Также о каноне ВЗ и НЗ см. McDonald 2007. [12] Впервые такая категория была ясно выделена в 39-м праздничном послании Св. Афанасия Александрийского; встречается она и в вероучительных книгах нашего времени, например, в Пространном, Катехизисе митр. Филарета (Дроздова). [13] См. подробнее Свенцицкая — Трофимова 1989. [14] Жукова 1998. [15] См., в частности, Гиршман 2002. [16] Kronholm 1978:215-224. [17] Существуют и другие религиозные традиции, вышедшие из ветхозаветного иудаизма, например, караимская — признавая Писание, караимы совершенно не признают Талмуда — но они настолько малозначительны, что говорить о них мы не будем. К тому же сегодня и сами караимы, и иудеи скорее всего придут к согласию в том, что караимов, собственно, нельзя отнести к иудеям — это вполне самостоятельная религиозная традиция. [18] См. Шифман 2002, Vermes 1961, Weingreen, 1976. [19] См., напр., Avery-Peck 2009. [20] Bascom 1988. [21] Fishbane 1998:13 и далее. [22] Менахот, 29б. [23] Vermes 1961. [24] Bernstein 2005. [25] Подробнее см. Штейнзальц 1996. [26] Описание его методов с лингвистической точки зрения см. Кнорина 1997. [27] См. краткий очерк на русском — Сидоров 2008. [28] De doctrina Christiana, 4.7. [29] В древности — Беда Достопочтенный со своей книгой Liber de schematibus et tropis, см. о нем также Kannengiesser 2004:149, а в наши дни, напр., Bihlman — Scherer 1973. [30] См., напр., Храповицкий 1891, где разбирается Книга о семи правилах епископа Тихония (IV в.). [31] Такое определение дает Bergjan 1992. [32] Иринеи Лионский. Против ересей. 1.7.3. [33] На практике и сегодня нередко можно услышать нечто подобное от людей, считающих себя традиционными христианами. [34] Послание к ефесянам, 3-6. [35] См., прежде всего, Crouzel 1989. [36] Часть богословских воззрений Оригена (о предсуществовании душ и конечном спасении всех разумных существ, включая бесов) была позднее отвергнута Церковью как ересь, однако это не умаляет его влияния на церковную традицию в том, что касается экзегезы. [37] См., в первую очередь,

Нестерова 2006, 2008. [38] О началах. 4.2.5. [39] О роли межкультурного и межъязыкового барьера в христологических спорах греков и сирийцев см. Селезнев 2002. [40] См. очерк на русском языке — Балаховская 2008. [41] Thuren 2001. [42] Нестерова 2005; см. также фундаментальный труд Lubac 1959-1964. [43] О началах. 4.11. [44] van der Heide 1983. [45] См. Нестерова 2008. [46] См., напр., Childs 1977. [47] Фаст 2000. [48] Zakovitch 2000; пересказ см. в Десницкий 2007:163-167. [49] Patmore 2006. [50] См., напр., Соколов 2005. [51] Демаркация этой границы есть предмет научных споров, см. обзор (на примере Оригена) в Martens 2008. [52] См., напр., Danielou 1959. [53] Историю образа Мелхиседека в межзаветный период, а также анализ соответствующих мест в Евр см. Longenecker 2004:187-219 и Mason 2005. [54] В анонимных Изречениях отцов пустыни (они же — Алфавитный патерик) встречается и рассказ о том, что Мелхиседека могли почитать Сыном Божиим, и что только особое откровение свыше окончательно убедило сомневавшихся, что он всего лишь человек — Аверинцев 2003:84-85. [55] Кстати, это сближает его с некоторыми основателями ближневосточных династий, генеалогия которых в их официальных биографиях тоже не приводилась или приводилась в кратком, зачастую мифологизированном виде, так что они представляли любимцами или воспитанниками богов — например так заявлял о себе Саргон I (царь Аккада XXIV-XXIII вв. до н. э.). [56] Толкованию этой притчи посвящена вторая половина его 34-й проповеди на Евангелие от Луки. [57] Quaestiones Evangeliorum 2.19. См. критику этого подхода: Додд 2004:5-6. [58] См. историю этого перехода в творчестве Оригена и его продолжателей: Нестерова 2006. [59] Швут, — действия, которые не запрещены в субботу Торой напрямую (как запрещена любая работа), но рассматриваются традицией как однозначно недопустимые, поскольку они граничат с работой — например, торговля. [60] См. Числ 19:1-20. [61] См. Числ 9:3. [62] См. Быт 16:14. [63] См. Быт 31:47-48.

2.3. «БИБЛЕЙСКАЯ КРИТИКА» И ЕЕ НАСЛЕДСТВО

В этом разделе мы рассмотрим некоторые самые общие черты научного или критического подхода к библейскому тексту, свойственного Новому времени. На самом деле, элементы научного или критического подхода можно найти и в глубокой древности, начиная с Иосифа Флавия, который изучал историю и культуру своего народа по библейским текстам. Достаточно часто встречаются они и у христианских толкователей, например, грандиозный труд Оригена — «Гексаплы», т.е. сопоставление всех известных ему греческих переводов ВЗ с оригиналом, по сути, был первой и весьма при том фундаментальной работой в области библейской текстологии. В деятельности еврейских масоретов VII-XI вв. (кодификаторов,

оформителей, издателей и комментаторов Библии, создателей т.н. Масоретского текста) мы также обнаружим многие элементы критического подхода.

Но вплоть до Ренессанса и, в особенности, Реформации все подобные усилия оставались где-то на периферии, были разрозненными, не составляли единой и последовательной методологии. Тогда основное направление экзегезы уделяло куда больше внимания аллегориям, мистике, схоластике. Зато начиная с XV в. в Западной Европе новые способы прочтения Библии стали пробивать себе дорогу, что и привело к формированию в XVIII-XX вв. целого букета научных дисциплин, которые чаще всего называют «библейской критикой». Сегодня, разумеется, методы столетней давности не вполне устраивают библеистов, но многое из наследия этой критики вошло и в инструментарий современной библеистики.

2.3.1. Возникновение «библейской критики»

2.3.1.1. Ренессанс и Реформация

Не стремясь дать общих оценок таким эпохальным явлениям, как Ренессанс и Реформация, стоит все же сказать несколько слов о том, как они повлияли на развитие библейской экзегезы.

Плоды Ренессанса в Западной Европе XV-XVI вв. — интерес к античности и древним языкам, развитие университетов и иных центров образования, изобретение печатного станка, а затем и переводы Библии на национальные языки — постепенно привели к тому, что Библию стали читать и комментировать не только священнослужители и отдельные миряне, причем исключительно в церковном контексте, как это было в Средние века, но и практически все образованные люди. Они подходили к тексту с разных позиций, сравнивали его с другими текстами, сличали разные рукописи и издания между собой. Появилась возможность достаточно широких и квалифицированных дискуссий о Библии с обращением не только к ее латинскому переводу (Вульгате), но и к греческим и еврейским изданиям оригинала. Конечно, нельзя сказать, что прежде таких дискуссий вовсе не бывало, но теперь их не просто стало больше — они вышли на качественно новый уровень.

В результате схоластические модели начинали казаться слишком искусственными, оторванными от живой плоти библейской истории. Правда, постепенная эмансипация культуры от Церкви способствовала тому, что библейские сюжеты и тексты уходили от своего изначального контекста еще дальше, даже простые повествования Нового Завета все чаще трактовались аллегорически, в соответствии с интересами толкователя и ожиданиями аудитории. Но в конце концов первенствующее положение занял сугубо рациональный анализ: так, в конце XVII в. англичанин Дж. Локк уже выработал своего рода критерии, по которым можно было определять, насколько

историчным является то или иное повествование — вопрос, которым совершенно не задавались традиционные толкователи.

Революционным событием тут, разумеется, стала Реформация (XVI в.) — движение, изначально направленное на очищение западной (католической) Церкви от искажений и злоупотреблений, но приведшее к созданию новых христианских деноминаций.

Реформация, опять-таки, не была первым большим богословским спором в церковной истории, но теперь совсем другими были масштабы этого спора, степень вовлеченности и подготовки его участников. Главное, достаточно быстро выяснилось, что речь идет не о расхождении в некоторых частностях, но в принципиально разных подходах к одним и тем же текстам.

Вот как можно определить принципиальные позиции, которые объединяют отцов Реформации (М. Лютера, Ж. Кальвина, У. Цвингли и их ближайших соратников) при всем различии их взглядов по другим вопросам^[64]:

♦ **Sola Scriptura:** Только Писание может служить основой для христианского богословия. Это не значит, что реформаторы полностью отвергли предшествующую церковную традицию — они, в отличие от своих католических оппонентов, не рассматривали эту традицию как обязательный и нормативный способ толкования Писания. Для них это были частные мнения, с которыми можно соглашаться или не соглашаться, но доказательной силой обладало только Писание. Следовательно, возникала острая необходимость выработки некоторых общих принципов толкования Писания, по которым можно было бы доказывать то или иное положение, ♦ **Библия истолковывает себя саму:** Для понимания текста Писания не требуется каких-то внешних источников знания, все необходимые сведения мы можем почерпнуть в Писании. Это утверждение тоже в огромной степени стимулировало развитие библеистики как относительно объективной науки, ♦ **Два уровня Писания:** На внешнем уровне Писание полностью доступно всякому читателю, не требуется никакого специального образования или духовного прозрения, чтобы уразуметь основной смысл текста. В то же время духовное познание сокрытых в Писании истин возможно только по действию благодати Святого Духа. Такой подход открывал широкие возможности по изучению внешнего, буквального смысла Писания с точки зрения обычных гуманитарных дисциплин, что и стало основой библейской критики. С другой стороны, он прекрасно соответствовал другому основному принципу реформаторов: *Sola gratia*, только по благодати Божией, а не по собственным заслугам человек бывает спасен и вообще получает всякий дар от Бога, ♦ **Вера как ключ к пониманию:** Подлинное понимание Библии неотделимо от христианской веры. Этот тезис связан с третьим основным принципом Реформации: *Sola fide*, только верой обретает человек спасение, ♦ **Единство Писания:** Библия должна пониматься в своей целостности, НЗ и ВЗ неразрывно связаны друг с другом. В этом, впрочем,

реформаторы были вполне согласны с католиками и православными. ♦ **Библейская весть как призыв к обновлению:** Смысл Писания заключается прежде всего в том, чтобы призвать всех людей к возрождению и обновлению.

Итак, отцы Реформации произвели своего рода революцию по отношению к Писанию, и это касалось далеко не только протестантов. Католические богословы, отвечая на вызов Реформации, тоже должны были доказывать свои высказывания по Библии, иначе бы оппоненты просто не восприняли их всерьез, и одних ссылок на церковные авторитеты и схоластические схемы тут уже было недостаточно. Так не просто обновился интерес к Писанию, но возникла постоянная потребность в его истолковании применительно к разным теоретическим и практическим вопросам, потребность в его систематическом изучении, что, в конечном счете, и привело к формированию библеистики как науки.

При этом, конечно, было бы неверно называть библеистику порождением Реформации: она не только появилась значительно позднее, но и в ранних своих формах (библейская критика) резко противопоставляла себя как протестантской, так и любой другой ортодоксий (особенно в том, что касается последних трех тезисов из приведенного выше списка). Лютер и Кальвин ни за что не согласились бы с тем, что писали представители классической библейской критики, но, по-видимому, можно сказать, что без Реформации не родилась бы на свет и библеистика, какой мы ее знаем.

2.3.1.2. Наука нового времени

Итак, Ренессанс подготовил почву для научного подхода, а Реформация поставила экзегетику в центр богословской мысли и сделала ее достоянием всех образованных людей. Но, разумеется, это само по себе еще не было началом библеистики как науки. Прежде всего, недоставало исторического измерения: как на картинах ренессансных художников мы видим библейских персонажей в одеждах и интерьерах ренессансной Европы, а не древней Палестины, так и в целом Библия понималась как нечто вневременное и абсолютное, словно бы она возникла целиком и сразу, вне какого-то определенного культурно-исторического контекста, наложившего на текст свой отпечаток. Такое отношение характерно для любого традиционного толкователя, и зачинатели Реформации в целом здесь ничем не отличаются от ранних отцов Церкви и от раввинов^[65].

Но по мере того, как Библия активно изучалась и исследовалась, экзегетам поневоле пришлось обратить внимание на историю ее возникновения. Так, подготовка печатных изданий Библии в XVI в., в частности полиглот (параллельных изданий на разных языках), привела к тому, что издатели стали активно сравнивать меж собой различные библейские рукописи на языках оригинала и в переводах, они замечали в

них явные расхождения, так что им пришлось определять, какие именно варианты могут считаться наиболее достоверными и как объяснить происхождение остальных вариантов. Так возникла текстология, или текстуальная критика. Вставал вопрос и об адекватности различных переводов, а значит — о тонкостях филологического анализа текста.

Например, в трудах Эразма Роттердамского (XV-XVI вв.) постепенно вырабатывался понятийный аппарат и методология гуманитарных дисциплин, которые известны нам сегодня. А главное, так зарождался критический подход к Библии — т. е. отношение к ее тексту как к объекту рационального логического анализа, а не просто как к высшему авторитету, как это было в схоластическом богословии.

Но если оказывается, что сам оригинал Библии не дошел до нас неповрежденным (пусть даже эти повреждения касаются ничтожной доли текста) то, по-видимому, можно задуматься и об исторической критике текста — исследовании истории его происхождения, его анализе на фоне переменчивого культурно-исторического контекста, неодинакового даже для разных книг Библии, и уж тем более отличного от мира, в котором живет читатель. К тому же, в эпоху Просвещения все больше становится мыслителей, не склонных ограничивать себя традиционным церковным вероучением. Соответственно, Библия для них — уже далеко не абсолютный авторитет, но материал для исследований^[66]. Интересен не столько сам ее текст, сколько исторические события, стоящие за этим текстом, которые и надо реконструировать. В этом — основной пафос классической библейской критики.

Особую роль здесь сыграла либерально-протестантская экзегеза. Конечно, слово "либерализм" используется сегодня во множестве смыслов, но тут оно обозначает определенное направление богословской мысли XIX-XX в. Кстати, в католицизме подобное движение, возникшее в конце XIX в., обычно называется не либерализмом, а модернизмом. Говоря упрощенно, можно сказать, что эти движения основывались на деизме (представлении о том, что Бог, сотворив этот мир, уже не вмешивается в его существование), философии И. Канта и его последователей, затем — на позитивизме (учении, отдающем эмпирическому опыту безусловный приоритет над умозрительными построениями). Основателем этого направления часто называют Ф. Шлейермахера, но изложение его положений в наиболее «классическом виде» предложил в середине XIX в. А. Ричль. Суть его позиции в том, чтобы, решительно отказавшись от всякой метафизики и мистицизма и в то же время прислушиваясь к собственному внутреннему опыту, изучать библейский текст в поисках важных истин нравственного и богословского характера. Признать ли Иисуса Сыном Божиим — личный вопрос для каждого, такое признание вовсе не требуется для того, чтобы следовать его этике.

Разумеется, не все представители либеральной школы (именно к ней В. Соловьев, кстати, и относил «новаторскую экзегезу» Антихриста — см. раздел 1.1) разделяли все идеи Ричля, даже, к примеру, его известнейший ученик А. фон Гарнак. Собственно, сама суть либерального направления и состоит в том, чтобы не иметь никаких общеобязательных догм, поэтому мы можем говорить лишь о некоторых характерных для него идеях, которые в разной мере разделялись разными людьми. Эти идеи можно определить так[67]:

♦ Высшая реальность постигается не разумом, а нравственным чувством, поэтому задача построения догматического богословия, по сути, снимается. ♦ Откровения свыше, в том смысле, в каком его понимают пророки (непосредственное возведение воли Божьей), не существует. ♦ Иисус был великим человеком, основавшим духовно-нравственную систему, свободную от оков догматики, которые затем были наложены на христианство Церковью. ♦ Все религии, не исключая и христианства, возникали и развивались по своим собственным законам, которые следует изучать, как изучаются другие исторические процессы.

Особенно много проблем при таком подходе вызывал ВЗ: он явно содержал несколько иное этическое учение, чем НЗ, в нем было много рассказов о чудесах, в которые разум отказывался верить, да и вообще его применимость к жизни христианина оставалась под вопросом. Во многом именно по этим причинам на основе принципов либерализма в Геттингене на рубеже XIX-XX вв. возникла «Школа истории религий» — неформальный кружок близких по духу библеистов, к которым, в частности, принадлежал Г. Гункель. Они предлагали отказаться от попыток выстроить некую богословскую схему, а вместо этого заняться созданием истории религии Израиля, которая развивалась примерно по тем же законам, что и другие религии. При этом предполагалось, что история может быть воссоздана с полной достоверностью: «как оно произошло на самом деле»[68].

Особенную популярность подобные взгляды получили в связи с открытием и расшифровкой текстов других ближневосточных культур — вавилонской, ассирийской и т.д. Также этот подход был связан с поисками «исторического Иисуса» — реальной личности, стоявшей за повествованиями НЗ, во многом, по мнению либералов, легендарными. Соответственно, подобный подход, например у А. фон Гарнака, приводил к тому, что в Евангелиях выделялась некая подлинная историческая основа, а все остальное объявлялось позднейшей интерпретацией, а порой и домыслом. Иисус из Назарета, таким образом, оказывался исторической личностью, а вот Христос — объектом церковной веры, и один был далеко не тождествен другому[69].

Попутно стоит заметить, что все основные течения внутри библеистики зарождались в протестантской среде, прежде всего либеральной. Католические, а затем и православные богословы могли перенимать (как правило, медленно, осторожно и лишь до некоторой степени) одни их идеи и отвергать другие, более радикальные, но их реакция была по преимуществу именно что реакцией на идеи протестантов. В современной библеистике нечасто приходится слышать о конфессиональных границах: сторонники одной теории могут принадлежать к разным конфессиям или не принадлежать ни к какой, и внутри одной конфессии встречаются люди с очень разными взглядами. Но если говорить о возникновении новых идей, то первенство со времен Реформации остается за протестантским миром. Кроме того, стоит отметить, что вплоть до начала XX в. основным центром библеистики была Германия, а в течение XX в. эта роль отчасти перешла к Британии и США, впрочем, не в ущерб германским научным и богословским центрам. Таким образом, основной язык классической библейской критики — немецкий, основной язык современной библеистики — английский.

Среди современных библеистов, пожалуй, невозможно найти таких, которые бы полностью следовали всем методам и выводам классической библейской критики. Однако в рамках этого направления возникло несколько достаточно важных школ, дисциплин, методов анализа, которые мы и рассмотрим в следующем разделе. На английском и немецком языках принято говорить о «критике»^[70] текста, источников, редакций и т.д., однако по-русски слово «критика» слишком тесно связано со значением полного отрицания, поэтому мы будем говорить скорее об «анализе»^[71].

Классическая библейская критика делилась на «низкую», к которой относилась только текстология, и «высокую», куда обычно определяли все остальные дисциплины, но сегодня такое иерархическое деление уже стало редкостью. В каком-то смысле «низкая» критика оказалась намного убедительней «высокой» — может быть потому, что имела дело с конкретным рукописным материалом.

2.3.2. Наследство «библейской критики»

2.3.2.1. Текстология

До нас не дошли *автографы* библейских текстов (самые первые рукописи, созданные непосредственно авторами). Но мы располагаем значительным количеством различных рукописей и других источников (например, библейских цитат в произведениях более поздних авторов) — все вместе они иногда называются свидетельствами или сеидетелями. Текстология или текстуальная критика видит свою цель в изучении всех доступных свидетельств и в восстановлении, насколько это возможно, первоначального текста того или иного памятника письменности. Иногда проводят такое различие: текстология есть наука скорее теоретическая, тогда как

текстуальная критика сводится к практике сопоставления различных рукописей и реконструкции изначального состояния текста[72]. Такая работа проводится над любым древним текстом, не только над Библией.

Ошибки могут прокрасться в любой переписываемый от руки документ, а порой в него вносятся и сознательные исправления. Поэтому текстология со временем выработала некоторые основные принципы. Вот некоторые из них:

♦ учитывается не число свидетельств, а их «вес», т. е. древность и степень независимости от других свидетелей; ♦ рукописи необходимо сопоставлять между собой, чтобы выявить их относительную генеалогию, и затем сравнивать «родителей» каждой такой «семьи»; ♦ более краткий вариант обычно оказывается изначальным, т.к. переписчикам свойственно скорее добавлять, чем пропускать текст; ♦ если более полный вариант содержит буквальные повторы, он предпочтительнее краткого, т.к. пропуск текста между повторами легко объяснить небрежностью переписчика; ♦ более сложный для понимания текст обычно оказывается изначальным, т.к. переписчикам свойственно скорее упрощать, чем усложнять текст; ♦ пояснения к непонятному слову или выражению могут быть поздними глоссами (примечаниями), случайно внесенными в текст, и т.д.

Тщательно исследуя совокупность свидетельств, текстологи стремятся, насколько это возможно, создать максимально близкий к автографу[73] *критический текст*. Сам по себе он является реконструкцией, т.е. не совпадает полностью ни с одной существующей рукописью, но можно считать, что во всех спорных случаях он выбирает вариант чтения, который с наибольшей долей вероятности совпадает с автографом. Для НЗ существуют издания критического текста, в которых указаны все существенные разночтения — это, прежде всего, 27-е издание из серии Nestle-Aland (сокращенно **NA27**), названной так по именам виднейших ученых, работавших в разное время над созданием этого текста: Э. Нестле и К. Аланда. Его текст воспроизводится и в 4-м издании "Greek New Testament. (**GNT4**) , хотя там несколько иной критический аппарат, менее полный. Но критические издания ВЗ (наиболее известна Biblia Hebraica Stuttgartensia, сокращенно **BHS**) содержат текст одного кодекса (в BHS — самого известного, Ленинградского, а в издании Еврейского университета в Иерусалиме — близкого к нему Алеппского). Разночтения выносятся в критический аппарат, причем в BHS число приведенных разночтений очень невелико.

Итак, можно сказать, что для НЗ задача создания общепринятого критического текста уже решена, а для ВЗ она, по сути, еще и не начала решаться. Дело прежде всего в том, что НЗ был написан менее, чем за сто лет в одном регионе авторами одного круга и самые старые его рукописи отстоят от автографа на несколько десятилетий. Про ВЗ ничего подобного сказать нельзя — это собрание очень разных текстов, написанных в

разные века разными людьми, и дошедшие до нас рукописи отстоят от автографов на века. В результате в ВЗ накопилось не только существенно больше искажений, но и появились достаточно разные виды текста. Еврейский Масоретский текст (МТ), окончательно кодифицированный и канонизированный иудейской общиной вскоре после разрыва с христианством, существенно отличается от рукописей *Септуагинты*, или перевода семидесяти толковников (как и само слово «Септуагинта», ее сокращенное обозначение **LXX** происходит от латинского числительного 70), а разные рукописи Септуагинты тоже совсем не одинаковы.

Поэтому прежде всякого экзегетического анализа нам необходимо проверить наличие в данном тексте текстологических проблем. Самый частый вопрос о значении библейского текста, который задают непосвященные люди, звучит примерно так: «Почему в этом переводе Библии (например, русском СП) это место означает одно, а в том переводе (например, церковнославянском или каком-нибудь английском) нечто совсем иное?». Во множестве случаев ответ прост, хотя он мало кого удовлетворяет: эти переводы делались с разных базовых текстов (например, Синодальный ВЗ в основном сделан с МТ, а церковнославянский — с византийского варианта **LXX**), так что расхождение между двумя версиями возникло достаточно давно, и не всегда у нас есть основания с уверенностью предполагать, как именно возник каждый вариант и какой из них ближе к оригиналу.

Иными словами, сегодня задача текстологии, а также ее отношение со смежными дисциплинами выглядит далеко не так однозначно, как на заре этой науки^[74]. История рукописей оказывается неотделимой от истории самого текста: какие-то рукописные варианты могут воеходить к более ранней его версии, а какие-то — к более поздней, так что текстологу просто невозможно оказывается делать выбор в пользу «самого лучшего чтения». Сначала надо определить, что имеется в виду под лучшим: наиболее раннее из засвидетельствованных, или восстановленное путем научного анализа, или же воспринятое традицией (и какой именно)? На практике всегда получается некоторый компромисс.

2.3.2.2. Исторический анализ

Некоторые элементы исторического анализа текста можно обнаружить еще в святоотеческих писаниях, прежде всего принадлежащих к т.н. антиохийской школе, но, конечно, говорить о нем в полном смысле этого слова можно только применительно к новому времени. Исторический анализ — сложная дисциплина, или даже набор разных дисциплин, поэтому нередко говорят об историко-критическом методе, включая сюда анализ источников, традиций, редакций и др. Но на двух аспектах стоит остановиться особо.

Во-первых, историческая критика выработала метод примерной датировки документа. Как можем мы узнать, когда он был написан и когда была создана находящаяся в наших руках копия? Если это не оригинал, то сам текст, конечно, старше данной копии. Вторая подсказка содержится в упомянутых в книге событиях: завершена она в любом случае позже последнего из них. Но так мы узнаем только самую раннюю возможную дату написания, а не самую позднюю, представляющую наибольший интерес. Автор Книги Судей подсказывает время написания, повторяя, что «в те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» (17:6; 21:25). Очевидный вывод состоит в том, что автор знал тот порядок, который может существовать только при царе, и писал уже после установлении монархии, к которой относился явно положительно. Если в самом тексте нет столь явных указаний, исследователю приходится полагаться на косвенные данные и собственные представления.

Вторая важнейшая задача исторического анализа — соотнести текст с исторической реальностью и по возможности реконструировать ее. Как можем мы узнать, насколько соответствует повествование историческому факту? Этот основной вопрос может быть разделен на несколько меньших. Насколько близок документ к описываемым событиям? Поддерживаются ли его утверждения другими источниками, библейскими или небиблейскими, или археологией? Могли ли события произойти именно так, как они описаны? В попытках ответить на эти вопросы историк сможет нарисовать более полную и выразительную картину произошедших событий. Распознав автора или источник, можно пролить свет на содержание повествования; небиблейские источники часто могут помочь воссоздать историко-культурный контекст описанных в Библии событий.

Собственно, «библейская критика» и началась, по сути, с попыток реконструкции истории древнего Израиля (ВЗ) и событий, описанных в Евангелиях (НЗ), а методы анализа библейских текстов играли тут роль источниковедческих дисциплин. Своего рода апогеем такого критицизма стала в середине XIX в. книга Д. Штрауса «Жизнь Иисуса, критически переработанная»^[75]. Штраус постарался исключить из своей реконструкции любые детали евангельского повествования, которые счел недостоверными и неисторичными — например, все повествования о чудесах (кстати, примерно на тех же принципах основана и редакция Евангелия, выполненная Л.Н. Толстым). Разумеется, с традиционной христианской верой такой подход совершенно несовместим. По сути, это была первая ясная попытка поисков «исторического Иисуса», как будет названо это направление в более позднее время.

Ограниченность такого подхода вполне очевидна. Мы знаем, например, что Жанна д'Арк — вполне историческая личность, и что она действительно добилась коренного перелома в Столетней войне. Но повествования о ней изобилуют чудесами, и если

применить к ним методику Штрауса, скорее всего получится, что никакой Жанны вообще не существовало. Это нелепость; будет разумнее сказать, что Жанна — реальная историческая фигура, мы знаем о ее роли в Столетней войне, но ее мистический опыт лежит вне сферы знания историков, в него можно верить или не верить, но нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть его научными методами. Точно так же при анализе библейских текстов ученый-историк вправе делать выводы о внешней канве событий, но не об их духовном значении и уж тем более не о чудесах, которые в принципе находятся вне сферы научного знания.

Что касается ВЗ, то, пожалуй, последней масштабной попыткой создать историю можно считать работы М. Нота[\[76\]](#) по реконструкции истории древнего Израиля. Со временем стало очевидным, что у каждого автора своя версия этой истории, в зависимости от его собственных изначальных установок, и полной объективности достичь тут просто невозможно.

В последнее время среди археологов вообще возникло направление т.н. «минимализма», согласно которому представления об истории древнего Израиля должны быть сведены к однозначно подтвержденному археологическими данными «минимуму». Один из наиболее авторитетных представителей этого направления, Ф. Дэвис, не находит между библейским повествованием о допленной истории Израиля и данными археологии практически ничего общего[\[77\]](#) — своего рода тупик исторической критики, пришедшей к отрицанию собственного смысла. Конечно, минималисты неправы: если вычеркивать из древней истории все, что не имеет надежных археологических свидетельств, в ней вообще останется не так много фактов, так что нет смысла предъявлять к истории Израиля более строгие критерии, чем к истории других древних народов.

Впрочем, проблем возникает немало и при более осторожном подходе. Один из современных российских сторонников исторического метода, Г.Г. Ястребов, так определяет его: «Исторический ракурс... основан на том, что Иисус был живым человеком из плоти и крови и что о его жизни существует целый ряд письменных свидетельств. Соответственно, историк вправе подойти к его биографии с теми же историческими мерками и методами, с помощью которых изучают жизни Сократа и Александра Македонского, Гаутамы Будды и Карла Великого, князя Владимира и Саванаролы»[\[78\]](#).

Однако в этом списке два рода имен, и отношение историков к ним неодинаково. Про Александра Македонского и других политических и государственных деятелей существует множество объективных данных. Если бы вдруг исчезли все письменные источники про Александра, материальные памятники наделено позволили бы

определить все основные события его жизни; даже его имя и облик запечатлены в статуях, на монетах, на мозаиках и т.д.

Но Сократ, Будда и Иисус не выигрывали сражений, не основывали городов, не разрушали и не создавали империй. Вс., что мы знаем о них — это воспоминания их учеников. Не будь этих воспоминаний, мы бы знали о них ровно столько же, сколько знаем теперь о прочих жителях небольшого селения по имени Назарет: ровным счетом ничего. След, оставленный ими на земле, не материален. Вот по истории буддизма, христианства или сократической философии у историка будет много разных источников, но во всех этих учениях образы основателей уже будут даны в законченном, «канонизированном» виде. Любая попытка извлечь из этого канонизированного образа исторически достоверное зерно обречена на слишком большую субъективность.

Далее, в Евангелии ключевое место занимают чудеса (например, девственное рождение Иисуса и Его воскресение). Тот же самый исследователь пытается рассмотреть их с научной точки зрения и даже в целом принимает достоверность сведений о воскресении Иисуса[79]. Но тогда он говорит уже не как ученый, ведь чудо на то и чудо, что оно нарушает законы природы, а наука занимается изучением этих законов. Понятия «чудо» и «наука» исключают друг друга.

Поэтому и возможность установления датировки, и возможность реконструкции исторических событий на основании библейского текста все чаще подвергаются серьезным сомнениям. Все большее распространение получает вероятностная модель, согласно которой та или иная историческая реконструкция может быть принята лишь с определенной долей вероятности. История может даже пониматься не как попытка реконструкции событий, а как исследование коллективной памяти народа об этих событиях[80]. В самом деле, нас скорее интересуют не точные даты жизни Авраама или Моисея, а то место, которое занимали они в сознании израильтян.

Историческая критика часто воспринималась как атеистическая атака на авторитет Писания. Часто это действительно было так, но это совсем не обязательно должно так быть, ведь утверждение, что тот или иной библейский текст не является исторически точным повествованием, вовсе не обязательно означает подрыв его авторитета — это может быть образная, поэтическая или пророческая речь. Она может быть не менее верна истине, чем исторически точное повествование, но верность ее — не в буквальной точности.

С другой стороны, историки нередко дают полезные объективные критерии: например, неканонические евангелия, в отличие от канонических, нередко содержат в себе много анахронизмов, географических неточностей и т.д. Становится очевидно,

что автор такого текста представляет себе Палестину I в. н.э. весьма приблизительно, и доверять ему нет оснований — а сделать такой вывод может именно историк[\[81\]](#).

2.3.2.3. Анализ источников

Если текстология утверждает, что лежащий перед нами текст библейской книги вовсе не есть точная копия текста, вышедшего некогда из-под пера автора, и если, с другой стороны, историческая наука требует критического анализа любого источника, то вполне естественно будет для ученого задуматься, как вообще возник этот текст. Разумеется, такой подход несовместим с верой в откровение как диктовку свыше, при которой Бог оказывается непосредственным автором любого библейского текста — у текста в таком случае не может быть никакой истории. Поэтому для фундаменталистов такой подход выглядит недопустимым вольнодумством, но с менее радикальным традиционализмом он вполне совместим. В самом деле, у библейского автора могли быть какие-то источники — например, евангелист Лука ясно указывает, что прежде, чем написать этот текст, он тщательно их исследовал (Лк 1:3). Мы ясно видим и в ВЗ, что Псалтирь была написана не за один прием, а авторы исторических книг Царств ссылаются на не дошедшие до нас «книгу Праведного» (Ис Нав 10:13; 2 Цар 1:18) и «летописи царей» (3 Цар 14:19,29 и др.). Поэтому нет ничего скандального в том, чтобы постараться реконструировать подобные источники, хотя любая подобная реконструкция будет спорной.

Впрочем, первым материалом для анализа источников[\[82\]](#) стал корпус текстов, который ни на что не ссылается, а именно Пятикнижие.

Этот центральный для ВЗ сборник текстов явно неоднороден, полон повторов и параллельных повествований, так что вывод о его «нелинейном» происхождении напрашивался сам собой[\[83\]](#). Первым догадку о том, что Пятикнижие не писал целиком один Моисей (хотя бы уже потому, что 34-я глава Второзакония описывает его смерть), высказал еще в XII в. иудейский экзегет Ибн-Эзра, но вплоть до Нового времени подобные предположение не вели ни к какой научной теории. Лишь в начале XVIII в. Х.Б. Виттер, а затем, в середине века, независимо от него Ж. Астриук предложили выделить в Пятикнижии различные источники в зависимости от того, как называется в тексте Творец.

«Авторы» этих источников получили условные имена (хотя, конечно, тут разумнее говорить о некоторой традиции, чем об индивидуальном авторстве): *Элохист* (или *Элогист*), называвший Творца Богом[\[84\]](#) и *Яхвист* (или *Ягвист*), который предпочитал более полное именование — Господь Бог[\[85\]](#). Позднее к этим двум источникам были добавлены еще два: достаточно самостоятельное Второзаконие и отдельно Священнический кодекс, который прежде считался частью традиции Элохиста. В классический вид «теорию

четырёх источников» привел в последней четверти XIX в. Ю. Велльгаузен. С тех пор четыре источника традиционно обозначаются четырьмя заглавными буквами: Е (Элохист), J (Яхвист), D (от лат. Deuteronomium, "Второзаконие"), P (от нем. Priesterkodex, "Священнический кодекс"). Эта теория получила название *документальной гипотезы* (documentary hypothesis).

Знаменитый труд Велльгаузена, опубликованный в 1882 г., носил название «Прологомена (предварительные соображения) к истории Израиля»[\[86\]](#).

Действительно, для него теория источников была важна прежде всего как шаг к реконструкции истории Израиля, и особенно всего его религиозной истории: в каждом источнике он рассчитывал увидеть ту или иную стадию развития ВЗ религии. Такой исторический поиск тоже имел свою цель: таким образом можно было добраться до самой «сердцевины» Откровения, которая впоследствии была погребена под пластами законнической традиции и которую, по мнению исследователя, следовало освободить из-под этих позднейших напластований.

В отношении НЗ исследования источников казались особенно многообещающими: ведь *синоптики* (Мф, Мк, Лк) совершенно точно пользовались какими-то общими сведениями и преданиями. Поэтому в 1924 г. Б.Х. Стритер предложил такую теорию: первым было написано самое краткое Евангелие, Мк, а затем Мф и Лк воспользовались этим материалом для своих произведений. В то же время у них явно был и некоторый свой материал, который вошел в Мф и Лк, но отсутствует в Мк. Этот материал принято обозначать буквой Q (от нем. Quelle, "источник"). Впрочем, существует и другая, менее популярная теория, согласно которой первым было написано Мф[\[87\]](#).

В наши дни трудно найти ученого, занятого такими исследованиями. Наиболее убедительные гипотезы уже были высказаны, в отсутствие новых находок (например, подлинной рукописи Q или подобных материалов) трудно рассчитывать на какие-то новые шаги в этом направлении. С одной стороны, ученые пришли к выводу, что на самом деле ситуация с происхождением библейских книг гораздо сложнее и не поддается однозначной реконструкции. Вполне возможно, что соединение элементов повествования, имеющих разное происхождение, совершилось задолго до окончательной фиксации текста Пятикнижия[\[88\]](#). Да и сама цель поиска в тексте некоторого изначального источника, впоследствии искаженного традицией, стала казаться менее достижимой и осмысленной.

Во всяком случае, оказалось, что любая теория источников может быть оспорена, ей может быть предложена разумная альтернатива.

2.3.2.4. Анализ традиций

Это направление^[89] родилось, упрощенно говоря, как реакция Г. Гункеля на излишнюю прямолинейность «документальной гипотезы» в изложении Ю. Велльгаузена: будто составитель Пятикнижия работал с документами примерно так, как работает современный редактор. Нет, вернее будет говорить не об источниках, а о традициях (в принципе, так можно понять и самого Велльгаузена), а у них есть свои особенности. Они не зафиксированы в письменном виде, скорее, они представляют собой коллективную память общины о своем прошлом и о значимых для нее идеях. Предания об Аврааме, Исааке и Иакове пересказывались многими поколениями, прежде чем были собраны в письменном источнике, который позднее использовал автор Книги Бытия. Анализ традиции стремится выделить и объяснить такие изменения, ведь, реконструируя традиции, мы тем самым реконструируем и жизнь самих общин, узнаем, что было особенно важно и значимо для них. Однако результаты этих исследований остаются весьма спорными и относиться к ним надо с осторожностью.

В основном речь шла о древнееврейских преданиях, легших в основу ВЗ, но в некоторой мере можно говорить и о НЗ критике традиций: моделях христианства «после Иисуса, но до Павла», или же о сравнении материалов, возникших до и после Пасхи (проповедь Иисуса как Учителя — весть учеников о воскресшем Иисусе). Пример такой критики см. ниже в задании к разделу 2.3.

2.3.2.5. Анализ форм

Это направление (иногда его еще называют *жанровым анализом*)^[90] возникло в начале XX в. в значительной мере как продолжение анализа традиций, и основателем его также можно считать Г. Гункеля. В самом деле, если говорить о различных устных или даже письменных традициях, то эти традиции существуют в определенных формах, и без анализа форм невозможно сказать ничего и о самих традициях. Очевидно, что различные произведения неодинаковы по своей форме: закон написан иначе, чем повествование или псалом, да и псалмы, как и повествования, могут быть достаточно разными. Кстати, анализ форм впервые был применен именно для изучения псалмов. Согласно Г. Гункелю, псалмы делятся на несколько различных категорий, как то гимны, благодарственные песни, плачи, царские псалмы, песни паломников и т.д. Впрочем, нередко предлагаются иные классификации.

В любом случае, форма произведения может пролить свет на его характер, происхождение и место в культурном контексте эпохи. Основной метод критики формы состоит в сравнении сходных меж собой текстов, чтобы определить специфические черты определенного типа литературных произведений и затем предложить объяснение этих черт. Такая работа тесным образом связана с

определением *жизненной ситуации* (Sitz im Leben)^[91], в которой было произнесено или написано то или иное высказывание, создан тот или иной текст — ведь эта ситуация в значительной мере и определяет его смысл.

Возьмем, к примеру, историю о рождении Моисея (Исх 2:1-10). Одни исследователи относят ее к Яхвисту^[92], другие к Элохисту^[93] и, наверное, спор между этими двумя точками зрения принципиально неразрешим. Но можно обратить внимание на другое обстоятельство: сама форма рассказа о чудесном спасении брошенного ребенка, которому суждено великое будущее, была хорошо известна на древнем Ближнем Востоке и в греко-римской античности^[94]. Откуда бы ни происходила эта история, составитель включил ее в конечный текст книги Исход неслучайно, он таким образом создавал у читателя определенные ожидания, стремился сообщить ему нечто принципиально важное о грядущей роли Моисея.

Особенно значимыми оказались результаты работы М. Дибелиуса и Р. Бультмана над текстами Евангелий. Согласно их теории, евангелисты «являются авторами в самой малой степени. В первую очередь они — собиратели, орудия передачи традиции или предания, редакторы»^[95]. Следовательно, весь текст Евангелий разделяется на небольшие *перикопы* (законченные отрывки), которые могли иметь вполне самостоятельное происхождение как небольшие рассказы о Христе, Его поступках и изречениях. Изначально эти рассказы передавались изустно, звучали в разных местах по определенным новодам, и лишь позднее составили единый текст.

Выделяя особо повествование о страстях Христа, Дибелиус находит в остальном евангельском материале пять основных жанровых форм:

- ♦ **парадигмы** — короткие эпизоды, завершающиеся яркими изречениями Христа (напр., Мк 3:31-35);
- ♦ **истории** — подробные рассказы о чудесах (Мк 5:1-20);
- ♦ **жития** — повествования о жизни Христа и святых (Лк 2:41-49);
- ♦ **мифы** — рассказы о вмешательстве сверхъестественного в нашу жизнь (Дибелиус относит сюда всего три рассказа: о крещении, искушении в пустыне и преображении Христа);
- ♦ **призывы** — учительные проповеди (Мф 5:44-48).

В результате такого подхода возникло стремление «демифологизировать» текст, упрощенно говоря, привести древние формы в соответствие с ожиданиями современного читателя (подробнее об этой проблеме см. раздел 2.4.1.2.).

Демифологизация — весьма спорная идея, но и без нее можно сказать, что при очевидной правильности основного посыла (Евангелия содержат разнородный материал, который некоторое время существовал в устной традиции, не будучи зафиксирован на письме) конкретная классификация Дибелиуса достаточно субъективна. Действительно, к ней предлагались разного рода поправки и другие версии.

Главные недостатки такого подхода — несколько искусственное выделение формы как чего-то внешнего, вторичного по отношению к содержанию, как будто то же самое содержание может быть выражено без искажений в совершенно иной форме, а также отношение к тексту книги как к набору различных перикоп, слабо связанных между собой. Но у него, несомненно, есть и достоинства: это прежде всего стремление поставить любой текст в соответствующую ему жизненную ситуацию (хотя и это всегда — небесспорная реконструкция), внимание к форме текста, его внутреннему строению.

По сути дела, литературный анализ (см. раздел 2.4.2.2.) является прямым продолжением анализа форм. И сегодня кто-то из исследователей предпочитает пользоваться старым названием (анализ форм), говоря о методах, которые мы бы отнесли к литературному анализу. Поэтому наследие критики форм сегодня вполне актуально, хотя утверждения Гункеля, Дибелиуса или Бультмана представляются многим современным исследователям слишком прямолинейными и категоричными.

2.3.2.6. Анализ редакций

Библейская критика начиналась с попыток восстановить стоящий за текстом исторический факт — собственно, для того она и подвергала критическому анализу этот текст. Однако оказалось, что такой анализ может рассказать нам не только и не столько о факте (в самом деле, как можем мы установить, к примеру, даты жизни Авраама?), сколько об истории формирования самого текста. Если так, то имеет смысл обратить внимание на то, как отбирался исходный материал, как он редактировался и включался в состав единой книги — этим и занимается анализ редакций^[96]. Здесь в центре внимания, как видим, лежит уже не исторический факт, а сам текст, точнее — история его возникновения и позиция его составителя. В самом деле, если мы поймем, как осуществлялась эта редакция, мы сможем многое понять и о принципах, лежащих в ее основе.

Утверждения исследователя могли бы быть абсолютно надежными только в том случае, если бы он имел доступ ко всем источникам, бывшим в распоряжении составителя. Но в ВЗ исследователь располагает в лучшем случае некоторыми источниками (например, Книгами Царств, которые использовались автором Книг Паралипоменон), для НЗ мы располагаем лишь синоптическими Евангелиями, да и их относительная хронология служит подчас предметом спора. В остальных случаях «источники» — это небесспорные реконструкции, полученные при использовании других методов библейской критики.

Впрочем, такой анализ действительно во многих случаях может помочь определить идеологию и богословие автора окончательной редакции той или иной книги. Например, мы ясно видим, что Лука, в отличие от Марка, избегает говорить о скором

и всем очевидном пришествии Христа во славе, ср. слова Христа, обращенные к первосвященнику: «Вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных» (Мк 14:62) и «отныне Сын Человеческий воссядет одесную силы Божией» (Лк 22:69). Следовательно, Лука, который явно писал после Марка, не ожидал, что Второе Пришествие произойдет в самом ближайшем будущем, так что члены тогдашнего Синедриона будут его непосредственными свидетелями. Вероятно, это отражает некоторое изменение в восприятии Второго Пришествия первыми христианами в целом: из события «завтрашнего дня» оно постепенно отодвигалось в менее определенное будущее.

В ВЗ, например, Притчи очевидным образом составлены из изречений мудрецов разных времен и народов (как свидетельствует об этом сам текст книги); хотя до нас не дошли первоисточники, но вполне можно судить о принципах композиции этой книги и о том, каковы были приоритеты автора окончательной редакции. Много можно узнать и о позиции автора Книг Паралипоменон, если сравнивать их с Книгами Царств: например, Давид становится совершенно безупречным царем, ни один эпизод, который мог бы представить его в неприглядном свете, не вошел в Книги Паралипоменон (см. задание к разделу 2.1.).

Это направление возникло в середине XX в., прежде всего в трудах Г. Борнкамма, Г. Концельмана и В. Марксена. Сегодня работа по анализу редакций продолжается, в целом это направление достаточно близко к литературному анализу (см. раздел 2.4.2.2.).

Задания к разделу 2.3.

Прочитайте эти высказывания и ответьте применительно к каждому из них на следующие вопросы:

♦ В каком контексте были написаны эти слова? ♦ Какие актуальные для той эпохи проблемы стремился разрешить их автор? ♦ С кем он спорил или соглашался? ♦ В какой мере эти проблемы остаются актуальными и сегодня? ♦ В какой мере вы согласны с позицией и методикой автора? ♦ Нашли ли вы в этом тексте нечто полезное для себя?

Ж. Кальвин, «Наставление в христианской вере» (главы 7-9):

«Существует общепринятое, но от этого не менее пагубное заблуждение, будто Св. Писание авторитетно в той степени, в какой это признает за ним коллективное мнение Церкви... Что же касается вопроса, который задают эти каналы, откуда, мол, нам известно, что Писание исходит от Бога, если мы лишены соответствующего удостоверения со стороны Церкви? — то вопрос этот подобен вопросу о том, откуда у нас умение отличать свет от тьмы, белое от черного, сладкое от горького? Ибо

Писание познается столь же непосредственным и непогрешимым ощущением, как познаются белый и черный цвет, сладкий и горький вкус.

Если бы у нас не было уверенности, что Св. Писание истинно, — уверенности более возвышенной и твердой, чем всякое человеческое суждение, — то напрасны были бы все попытки утвердить его авторитет доводами разума, общим согласием Церкви или какими-либо иными средствами. Если такая уверенность отсутствует, то авторитет Писания всегда остается под вопросом. И наоборот: если Писание, как и подобает, принято в смиренной покорности и без всяких сомнений, то доводы разума, ранее бессильные утвердить в наших сердцах веру в его истинность, отныне могут служить нам хорошим подспорьем. Наша вера укрепляется внимательным рассмотрением того, как проявляется рассеянная по всему Писанию премудрость Божья, как содержащееся в нем учение обнаруживает свой совершенно небесный характер, лишенный всего земного, как великолепно согласуются между собой все его части, а также изучением всех прочих сторон, присущих всякому авторитетному тексту...

Люди, отвергающие Святое Писание и выдумывающие какие-то неведомые пути, якобы ведущие к Богу, не столько заблуждаются, сколько поддаются безумному порыву. Они несут несусветную чушь, претендуя в своей гордыне на обладание учением Святого Духа и презирая чтение Писания. При этом они поднимают на смех тех простодушных, кто следует, по их выражению, его мертвой и мертвящей букве. Но хотелось бы знать: что это за дух, по наущению которого они превозносятся столь высоко, что дерзают пренебречь учением Писания как чем-то детским и несерьезным?»

Ю. Велльгаузен, «Прологомены к истории Израиля»:

«В начале моей учебы я увлекался рассказами о Сауле и Давиде, об Илие и Ахаве, был захвачен речами Амоса и Исаяи; я вчитывался в пророческие и исторические книги Ветхого Завета... Наконец, я собрал все свое мужество и проработал Исход, Левит и Числа и даже воспользовался комментарием Кнобеля к ним. Но напрасно ожидал я света, который должен был излиться оттуда на исторические и пророческие писания. В гораздо большей степени Закон перебил мне вкус к этим книгам. Он не приблизил меня к ним, но проник в мое сознание докучливым призраком — лишь слышимым, но не видимым и не заявляющим о себе в действии. Если где и обнаруживались точки соприкосновения, они оказывались сопряжены также с различиями и расхождениями, и я не мог решиться на то, чтобы видеть в страницах Закона первоисточник; смутно предчувствовал я дистанцию между двумя мирами...

Иерократических устремлений еврейская древность не имеет вовсе; власть у глав семей и племен, у царей, которые распоряжаются также богослужением, назначают и смещают жрецов. Влияние, которым располагают последние, является только

моральным. Божественная Тора не служит им документом, который удостоверял бы их собственное положение, но есть лишь наставление для народа в устах священников; она, как и слово пророков, имеет только божественный авторитет и действует лишь постольку, поскольку пользуется добровольным признанием. Что касается, наконец, литературы, которая унаследована от времени Царей, то даже при самых добросовестных поисках сложно будет раскопать пару туманных созвучий с Законом, которые не так много и значили бы, особенно если вспомнить, чем был для греков Гомер...

Если взять общину Второго храма и сравнить ее с древним народом Израиля, то очевидна будет дистанция, отделяющая последний от Моисеева Закона. Сами евреи ощущали эту дистанцию очень хорошо. Переработка Книг Судей, Самуила и Царей, предпринятая приблизительно в конце Вавилонского плена и бывшая гораздо более основательной, чем обычно предполагают, отвергает все время Царей как еретическое... Хроника^[97] показывает, как пришлось изменяться истории древности под давлением той предпосылки, что в ее основании лежала Моисеева иерократия...

Книга Иисуса Навина вплотную примыкает к пяти Книгам Моисеевым; в качестве действительного завершения истории патриархов, исхода из Египта и путешествия по пустыне должна рассматриваться не смерть Моисея, а — с гораздо большим основанием — завоевание земли обетованной; таким образом, с точки зрения литературы следовало бы вести речь не о Пятикнижии, а о Шестикнижии. От этого целого проще всего отделяется Второзаконие, как книга законов, самостоятельная с самого начала. В остальном наиболее явно выделяется так называемое Основное писание, прежде называвшееся также Элохист, по использованию имени бога Элохим... Оно характеризуется своим стремлением к числу и мере, вообще к схеме, своим сухим педантичным языком, своим постоянным повторением известных выражений и оборотов, которых нет нигде больше во всем древнееврейском языке... Ее стержнем является Левит, наряду с родственными частями соседних книг — Исход, гл. 25-40 (за исключением глав 32-34), и Числа, гл. 1-10, 15-19, 25-36, с небольшими исключениями. Соответственно главным содержанием их является законодательство, которое основывается преимущественно на культе общины и всего, что с этим связано. Исторической является только форма, она служит материалу Закона как бы рамкой, чтобы его упорядочить, или маской, чтобы изменить ее внешность...

Если теперь вслед за Второзаконием исключить и это Основное писание, остается яхвистская историческая книга, которая, в противоположность первым двум, имеет повествовательную природу и с неподдельным интересом разрабатывает материал наследия. Лучше всего характеризует это писание история патриархов, которая принадлежит к нему почти вся; она появляется здесь не как введение, с которым

коротко разделяются ради скорейшего перехода к последующим, более важным вещам, но как самая суть дела, подлежащая подробнейшей разработке.

Законодательные элементы оказываются включенными только в одном месте, там, где они составляют историческую взаимосвязь, а именно — при провозглашении Закона на Синае (Исх. 20-23, 34)...

Закон же, историческим положением которого мы здесь интересуемся, относится к так называемому Основному писанию; по своему содержанию и происхождению он заслуживает того, чтобы называться Жреческим кодексом, и так и будет именоваться в дальнейшем. Жреческий кодекс превалирует над прочими законоустановлениями не только по объему, но и по значению, и во всех существенных вещах он имеет решающее значение и задает масштаб. По его образцу создали евреи при Ездre свою священную общину, и наши представления о Моисеевой теократии также составлены в соответствии с ним: в центре — скиния, во главе которой стоит первосвященник, жрецы и левиты в качестве ее органов, и узаконенный культ, который осуществляется как регулярное проявление жизни».

А.В. Карташев, «Ветхозаветная библейская критика» (речь, произнесенная в 1944 г. в Свято-Сергиевской Духовной Академии в Париже):

«Конечно, догматы церкви неподвижны, но разумное раскрытие и обоснование их и научно-апологетическое оборудование их должны быть подвижны в меру исторического движения человечества, ибо “суббота человека ради”. И вот, надо признать, что неподвижный исторический консерватизм вселенской церкви (в лице всех ее вероисповеданий) уже слишком достаточно, почти два тысячелетия сопротивлялся какому бы то ни было отрицательному, профанному и критическому отношению к библейским материалам, чтобы можно было упрекать в особом легкомыслии и протестантство, и англиканскую и римско-католическую церкви, что они с половины XIX и в начале XX вв., в лице большинства своих самых сильных работников богословской науки, самых веских научных изданий, с дозволения своих высших цензурных органов, перешли к почти всеобщему принятию главнейших выводов ветхозаветной библейской критики...

Библейская критика — это сама историко-филологическая наука с ее критическими методами в приложении к Библии. Уместно ли такое применение научно-критических приемов к Священному Писанию, к слову Божию?... Для работы нашего научного разума рядом с этим восприятием на веру догматического учения, содержащегося в священных книгах, остается еще огромное поле деятельности, — такое же, как при изучении любых литературных памятников древности. Ибо Библия физически живет, как и другие книги, подвергаясь всем превратностям книжной судьбы особенно за долгие тысячелетия их рукописного существования...

В связи с вопросом о подлинности состава и материалов данного текста священных книг возникает проблема подлинности самых сообщаемых им сведений о жизни мира, человеческой истории и чудесах промысла Божия в последней... Никто теперь не будет искать в Библии уроков по естествознанию, по наукам точным и вообще по всяким наукам как таковым. Библия есть иная наука, наука духовная: о тайнах спасения. О вещах же позитивных, подлежащих ведению разума и рационального познания, она говорит разговорным, обыденным, а в силу древности и детским языком. Она, хоть и написана по вдохновению свыше, она написана людьми и для людей, а потому, и совершенно естественна, т.е. и ограничена и дефективна, вполне соответственна ограниченности и дефективности человеческой природы...

Критическая работа тут уместна потому, что она прилагается к подлежащему ее ведению человеческому элементу: он здесь полностью дан. Дан, ибо Библия есть не только слово Божие, но и слово человеческое в их гармоническом сочетании, точнее — слово богочеловеческое... Но смысл Писания переносный, духовный, пророческий, догматический при этом навсегда остается для нас в основе неизменным и обязательным в том виде и духе, как нам открыли его святые Апостолы и их духоносные преемники — отцы, столпы Церкви... Новая библейская наука, работая историко-критическим методом... ставит на очередь пред православными богословами все новые и постоянно меняющиеся задачи сочетания в каждом отдельном случае типологического смысла данного места Писания с заново уясняемой его буквой».

Д. Кэтчпол, «История традиций»:[\[98\]](#)

«Возьмем, например, стих Мф 18:17: "А если и церкви не послушает, то да будет он (*согрешивший брат Д.К.*) тебе как язычник и мытарь". В этом высказывании речь идет о дисциплинарном очищении сообщества, что не вполне увязывается со смыслом двух притчей о пшенице и плевелах (Мф 13:24-30) и о неводе (Мф 13:47 и далее). Более того, это высказывание предполагает, что Его слушатели — евреи, и, кроме того, не одобряют и не приемлют язычников и мытарей. Все это противоречит тому, что известно об историческом Иисусе. Он вряд ли бы стал обособляться от язычников — как раз наоборот, Он показал Своими словами (Мф 8:11 и далее) и делами (Мк 11:15-17), что язычники будут приняты, и постоянно относился к ним как к людям, примеру которых должны следовать и евреи, откликаясь на призыв, на слово Бога (Лк 7:9; 10:12-14; 11:31 и далее). А то, что относится к язычникам, даже в большей степени относится к мытарям. Именно их сопричастность, их счастливая приобщенность Его дружеским трапезам, их искреннее покаяние — вот что Иисус готов был защищать со всей страстностью и несмотря на нападки уничтожающей критики (Лк 7:34; 15:1 и далее; Мк 2:15-17). Поэтому представляется маловероятным, чтобы стих Мф 18:17 был аутентичным: в самом деле, он, по-видимому, отражает позднейшее усвоение таких взглядов, которые для Самого Иисуса были неприемлемы».

♦ Возьмите критическое издание Нового Завета (Nestle-Aland или Greek New Testament) и, пользуясь критическим аппаратом, определите, в каких рукописях в 1 Ин 5:7-8 встречается полный вариант текста («Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино» — ясное изложение церковного учения о Троице, т.н. *Comma Johanneum*), а в каких — краткий вариант, без упоминания Отца, Сына и Духа. Как вы можете объяснить это расхождение? Что оно говорит об истории текста? Какой вариант с большей вероятностью может считаться изначальным?

♦ Прочитайте первые две главы Книги Бытия. Видите ли вы здесь соединение двух изначально разных повествований? Где граница между ними? Как употребляются в этих отрывках слова «Бог» и «Господь Бог»? Какой из этих отрывков должен быть приписан Яхвисту, а какой — Элохисту? Подтверждает ли этот материал характеристики, которые дал этим двум источникам Ю. Велльгаузен (см. выше)?

♦ Прочитайте и сравните три синоптические версии одного наставления Христа ученикам: Мф 10:26-31, Мк 4:22, Лк 12:2-7. Если принимать гипотезу о первичности Мк, то какой материал следует отнести к источнику Q?

♦ Прочитайте и сравните меж собой псалмы, принадлежащие к разным жанрам: мольба (Пс 53), благодарение (Пс 29), хвала (Пс 149), наставление (Пс 13), вероисповедание (Пс 25)^[99]. Что на этих примерах можно сказать об особенностях каждого из жанров псалмов? К каким жанрам вы бы отнесли псалмы 11, 22, 33, 55, 77, 99, 111? Можно ли отнести некоторые из них более, чем к одному жанру? Помогает ли жанровый анализ лучше понять текст псалма?

^[64] Мень 2002:2:509-511. ^[65] Впрочем, не без исключений: уже Ж.Кальвин в комментарии на Бытие отмечал, что рассказ о сотворении мира, в частности светил, представляет нам взгляд древнего еврея, а не современного ученого, вооруженного телескопом. ^[66] См. подробнее Neil — Wright 1988, O.Neil 1991, Sheehan 2005. ^[67] Согласно Мень 2002:2:128-129. ^[68] Так изложил понимание своей задачи немецкий историк Л. фон Ранке (von Ranke 1874:3:vii), и это выражение стало девизом позитивистской исторической науки. ^[69] Историю поисков «исторического Иисуса» и современное состояние вопроса см. в Данн 2010 и Райт 2004. ^[70] Англ. criticism, нем. Kritik, но конкретные дисциплины часто носят название Geschichte — "история" (традиций, форм и т.д.). ^[71] Более подробно об этих дисциплинах и школах см. Hughes 2001 (для ВЗ), Маршал 2004 (для НЗ), Haynes — McKenzie 1993, а тж. отдельные статьи в словарях: Мень 2002, Coggins — Houlden 1990, Soulen 2001. ^[72] В англ. языке оба русских термина обычно соответствуют понятию textual criticism, хотя иногда встречается термин textology, в нем. Textkritik. ^[73] Подробнее см. Тов 2001 и Вайнгрин 2002 (для ВЗ), Мецгер 1996 (для НЗ). Об общих принципах текстологии см. Лихачев 1962 и Reynolds — Wilson 1991. ^[74] Подробнее см., в частности, Scanlin

1988. [75] Strauss 1837. [76] Noth 1986 и др. [77] Davies 1995, 2000. Обзор дискуссии о минимализме см в Zevit, 2002. [78] Ястребов 2008:9. [79] Ястребов 2008:354-363. [80] См. обзор современных теорий в сборнике Grabbe 1997. [81] Подробнее см. de Jonge 2008, Hayes 2009, Krenlz 1975. [82] Англ. source criticism. [83] Краткое изложение истории вопроса см. Мень 2002:1:583-585. [84] Евр. אֱלֹהִים, откуда и наименование "Элохист". [85] В евр. тексте русскому слову "Господь", как известно, соответствует четырехбуквенное имя Божье, точное произношение которого нам сегодня неизвестно, но обычно его реконструируют как "Яхве". [86] Wellhausen 1882. [87] См. изложение этой теории в Грилихес 1999; общий обзор см. Stein 1987. [88] См., напр., Levin 2009, Rendtorff 1993. [89] Нем. Traditionsgeschichte, букв, "история традиции", англ. tradition criticism. [90] Нем. Formgeschichte, букв, "история формы", или Literaturgeschichte букв, "история литературы", англ. form criticism, тж. нем. Gattungsforschung, англ. genre analysis — жанровый анализ (термин Г. Гункеля). [91] Нем. выражение Sitz im Leben, букв, "место в жизни", стало термином и часто употребляется в текстах, написанных на других языках, включая русский. [92] Hyatt 1971:63. [93] Childs 1974:7. [94] Hughes 2001:236. [95] Dibelius 1971:3. [96] Нем. Redaktionsgeschichte, букв, "история редакции", англ. redaction criticism. [97] Т.е. Книги Паралипоменон. [98] Маршалл 2004:199. [99] Классификация дана по Wendland 1998.

2.4. СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА

Основное направление развития библеистики в XX в. можно было выразить одной простой фразой: «от позитивизма к постмодернизму». Если в начале этого века многим исследователям казалось, что не за горами тот день, когда возникнет некое единое понимание библейского текста, выверенное новейшими научными методами, то на его исходе картина оказалась совсем иной. Библию, по сути, читает кто угодно как угодно, сверяя ее прочтение с собственными представлениями об этой книге и об окружающем мире.

Можно сказать, что во второй половине века произошла некая радикальная смена парадигмы: от поиска реальности, стоявшей за текстом, к самому тексту и даже к реальности (или виртуальности?), порождаемой этим текстом. Как это получилось и есть ли вообще сегодня некие общепринятые методы? Об этом мы постараемся вкратце поговорить в данном разделе книги.

2.4.1. Герменевтика после критики

2.4.1.1. Критика критики

Естественно, что радикальная библейская критика, столь многое отвергнувшая в традиционном подходе к Писанию, сама стала объектом критики. Своеобразным

«отрицанием отрицания» стал фундаментализм — течение, зародившееся на рубеже XIX-XX вв. в США. Теперь это слово применяют к любой религиозной группе, которая настаивает на безукоризненном исполнении правил своей религии и нередко активно навязывает ее всем остальным, но изначально фундаментализм родился среди протестантов, хотя эти воззрения разделяли и разделяют многие католики и православные. Само его название восходит к серии книг «The Fundamentals», опубликованной в 1910 г. М. и Л. Стюардом. Как нетрудно понять из названия, сторонники этого движения настаивали на некоторых фундаментальных истинах христианской веры: девственном рождении Христа, Его телесном воскресении, достоверности сотворенных Им чудес. В принципе, это позиция любой группы христиан, придерживающихся своей традиции.

Единственным, но очень важным специфическим элементом в современном фундаментализме, пожалуй, является принцип *буквальной непогрешимости* Писания: поскольку оно есть Слово Божие, то каждое его высказывание истинно в прямом и непосредственном смысле. Эта позиция тоже кажется традиционной, но на самом деле она таковой не является, ведь для раннехристианских и средневековых толкователей Библии аллегорический и иные не прямые смыслы Писания имели ценность никак не меньшую, а обычно даже и большую, чем смысл буквальный. Фундаментализм, напротив, настаивает на безусловном первенстве и непогрешимости именно буквы Писания, которую отцы Церкви нередко оставляли в стороне.

В результате сторонники этого направления, например, категорически отвергают теорию эволюции на том основании, что в Кн. Бытия сотворение животных описывается как единовременный процесс, не оставляющий места постепенному развитию. Да и сами шесть дней творения понимаются фундаменталистами обычно как шесть промежутков по 24 часа, а возраст Вселенной при таком подходе насчитывает примерно семь тысяч лет. Такой взгляд называется единственно соответствующим Библии, но, по-видимому, с тем же успехом можно было бы считать единственно библейским представление с плоской неподвижной Земле, над которой движутся Солнце, Луна и звезды, поскольку именно этим языком пользуются библейские авторы (да и все мы, когда говорим «солнце взошло» или «солнце село за горизонт»). На самом деле такой подход — другая крайность по сравнению с либеральной библейской критикой.

Но оспаривать выводы и методы библейской критики можно и с других позиций. Классическая библейская критика сосредотачивается на истории текста, ставит своей целью реконструкцию его изначального состояния. Но допустим, что некий исследователь творчества Пушкина или Шекспира займется изучением источников, которыми пользовался поэт, анализом его ранних черновиков, сравнением редакций

— и при этом полностью упустит из виду конечное произведение! Разве не потеряет такой исследователь лес за деревьями?

У. Кассуто писал об этом так: «Комментарии, написанные в наше время на любую из книг Пятикнижия, в основном посвящены определению источников и изучению процесса, в котором они были соединены вместе. Они занимаются скорее фрагментами документов, которые обнаруживают в книге, чем самой книгой. Огромное значение, которое экзегеты придают источникам, отвлекает их внимание от изучения самой работы, возникшей из этих документов. По их мнению, изучение источников предпочтительнее книги, которую мы имеем. С моей точки зрения, более разумным будет противоположный подход»[\[100\]](#).

Это, конечно, никак не означает, что анализ истории текста — бессмысленное и вредное занятие, как полагают фундаменталисты. Нет, он может быть весьма интересен и полезен, просто он не отвечает на все вопросы, а только на некоторые, к тому же далеко не самые главные.

Один из виднейших специалистов в области ВЗ текстологии, Д. Бартелеми, далекий от фундаментализма и прекрасно знакомый со сложной историей библейского текста ученый, написал об этом так: «Одни книги были потеряны, другие основательно переработаны. Однако именно в таком виде дошло до нас слово Божие. И такова воля Святого Духа, чтобы мы получили ее в таком виде; критические исследования помогают нам понять процесс ее изменения, однако цель этих исследований совсем не в том, чтобы заменить нашу Библию ее самой ранней версией. Мы должны принять, что Библия, унаследованная первохристианами, — вполне сложившееся произведение, обладающее внутренним единством, и по вдохновению Святого Духа и под Его водительством она достигла такой зрелости, что составила священную библиотеку народов Нового и Вечного Завета. Адекватный самому Священному Писанию способ чтения — это "lectio divina", т.е. чтение, при котором оно рассматривается как произведение одного автора, и этим автором является Бог»[\[101\]](#).

Конкретный пример предлагает еще один исследователь, Дж. Кроатто: Книга пророка Амоса явно состоит из двух неодинаковых частей: с самого начала и до 9:10 включительно пророк обличает грехи Израиля и предвещает наказание, а стихи 9:11-15 говорят о грядущем восстановлении Давидовой династии и процветании Израиля. Ученый пишет: «Все говорит о том, что эти последние стихи были добавлены позднее. В самом деле, их образы, содержание и направленность в иную по сравнению со всей предшествующей книгой сторону достаточно убедительно это доказывают. Но к какому выводу нас это приводит? Просто отбросить эти стихи, как пророчества из другого времени, механически присоединенные сюда невнимательным редактором - это слишком легкий путь... В конце концов, книга Амоса в том виде, в каком она

дошла до нас, это единый текст, и чтобы понять ее значение, так ее и следует читать. Неважно, что этот текст не принадлежал историческому персонажу по имени Амос. Но это текст Амоса»[\[102\]](#).

Более того, мы знаем, что тексты пророческих книг ВЗ уже во времена НЗ понимались несколько иначе, чем во времена своего произнесения, не случайно евангелисты (напр., Мф 1-2) так свободно цитируют и пересказывают «мессианские места» ВЗ, про каждое из которых сторонник библейской критики немедленно скажет: это же совсем о другом! Да, о другом, но меняется контекст, меняется аудитория, значит, может измениться и значение текста. Стоит ли отказываться от такой возможности? С точки зрения классической библейской критики, отказываться просто необходимо, только изначальный смысл, вложенный автором, имеет ценность. Российский ученый Е.М. Верещагин назвал такую позицию библейской критики «отказом от учета приращений смыслов»[\[103\]](#). Любой текст имеет некое изначальное значение, но по мере того, как он живет в определенной культуре, он начинает пониматься несколько по иному, и это иное понимание может быть не менее ценно, чем изначальный смысл.

Такое отношение к тексту связано с философией экзистенциализма (при всей расплывчатости этого термина), которая отказывается делить весь мир на субъективную и объективную сферы, как это делал рационализм XIX в., наивно полагая, что научные методы могут быть совершенно объективными, не зависящими от исследователя. Любой выбор человека, его выводы и решения в значительной мере субъективны и зависят от его свободной воли. Осознать эту субъективность, научиться примирять одну субъективность с другой, строить между ними мосты — вот задача, которая все чаще и чаще стала ставиться в библейских исследованиях XX в.

В особенности хорошо заметна эта связь с экзистенциализмом в трудах протестантского богослова К. Барта, который, говоря упрощенно, во многом вернулся к традиционному богословию, отвергнув крайности либерализма и фундаментализма. «Бога можно познать только благодаря Самому Богу. И если мы имеем возможность говорить о чем-то в вере, то это означает: я славословлю, я благодарю за то, что Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Святой Дух есть то, что Он есть и что делает; за то, что Он открыл и явил мне Себя»[\[104\]](#) — так описывает он процесс богопознания. Его комментарий на самую богословски сложную книгу НЗ, Послание к Римлянам[\[105\]](#), показал на практике, как молено применять в экзегетике подобный экзистенциалистский подход, отличающийся и от схоластического буквализма, и от рационалистических реконструкций.

Мы далее поговорим подробнее о двух направлениях, наиболее значимых для развития библеистики в XX в. — о проблеме демифологизации и о возникновении «новой герменевтики», связанной с постмодернизмом.

2.4.1.1. Миф и демифологизация

Греч. слово *μῦθος*, "миф", встречается и в НЗ (напр., 2 Тим 4:4), где оно обозначает примерно то же, что и в нашем разговорном языке: недостоверные, лживые рассказы, сбивающие людей с толку (в СП — «басни», ср. выражения вроде «так был развеян миф о...»). Однако в XX в., особенно в связи с исследованиями культурологов, антропологов и других ученых, исследовавших архаические сообщества, это слово получило совсем другое понимание. Ученые заговорили о двух разных способах восприятия и описания мира: рационально-логическом и мифо-поэтическом. Мы приучены нашим образованием к первому, которое оперирует точно установленными фактами и проводит строгие логические связи между ними; но в архаических обществах доминирует скорее второй. Мифологическому сознанию свойственно воспринимать мир как нечто цельное, живое, проникнутое множеством внутренних связей, ассоциаций, значимых совпадений. Для него нет деления на естественное и сверхъестественное, историческое и современное, доказанное и угаданное, умственное и чувственное, случайное и закономерное и т.д. В этом отношении миф очень близок поэзии, так что можно говорить о мифо-поэтическом мышлении, или языке, или способе описании мира.

Помимо прочего, мифологическое сознание очень напоминает мышление маленьких детей, поэтому его нередко связывают с «детством человечества». В любом случае верна догадка, что очень многое в Библии выражено мифо-поэтическим, а не рационально-логическим языком. Одна из ошибок фундаменталистов (см. раздел 2.4.1.1.) как раз и заключается в том, что первые главы Книги Бытия они читают так, как будто их писал современный ученый, а не древний пророк.

Язык мифа универсален, он интуитивно понятен даже тем, кто не знаком с языком науки, и потому мифологическими образами пользуются так часто и охотно. Мы и сами прибегаем к ним в быту, говоря метафорами и притчами; еще больше подобных выражений мы встретим в древних текстах, в частности в Библии. Например, мы множество раз встречаем и в ВЗ, и даже в НЗ утверждения, что Бог живет на небесах и что Иерусалимский храм — Его земной дом. Но уже при освящении самого первого храма царь Соломон делает вполне ясную оговорку: «Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил; но призри на молитву раба Твоего и на прошение его, Господи, Боже мой» (1 Цар 8:27-28). То есть Соломон был очень далек от мысли, что Бог действительно обитает в этом храме или даже на видимом небе в том самом смысле, в котором сам Соломон

обитал в своем дворце. Но образ небес как «основного жилища» Бога и образ храма как Его «земной резиденции» достаточно ярко и полно выражали идеи о трансцендентном и всемогущем Творце, не оставляющем Своей заботой избранный народ. Так что атеистические карикатуры, изображавшие Бога благостным старичком, сидящим на облаке, которого к тому же «не видели космонавты», устарели, оказывается, еще во времена царя Соломона.

Еще один интересный пример — Деян 2:16-21, где Петр цитирует пророчество Иоила (2:28-32). Буквально это пророчество сбылось только в одном отношении: апостолы под воздействием Святого Духа заговорили на новых языках. Но вот слова «солнце превратится во тьму и луна — в кровь» и некоторые другие детали, изложенные мифологическим языком, явно не исполнились — и, тем не менее, Петр их процитировал. Имел ли он в виду, что им еще только предстоит исполниться, или же он воспринимал их как некое поэтическое преувеличение? Мы не знаем точно, но мы в любом случае видим, что Петр в пересказе Луки вовсе не боялся дистанцироваться от буквального значения этих слов, и у слушателей его такой подход тоже, по-видимому, не вызвал возражений.

На самом деле не всегда просто определить, в каком смысле понимает автор ту или иную деталь — как традиционный поэтический образ или как буквальное описание. Вот как Лука описывает вознесение Христа: «И, когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо» (Лк 24:51); «Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их. И когда они смотрели на небо, во время восхождения Его...» (Деян 1:9-10). Насколько буквально следует это понимать? Может быть, «небом» здесь, как и в некоторых других случаях, называется недоступный физическому зрению духовный мир? Или речь идет о буквальном вознесении Христа на облаке в верхние слои атмосферы?

Традиционные экзегеты сами зачастую говорили на языке мифа, во всяком случае, он их ничуть не смущал — напротив, давал дополнительную свободу небуквальной интерпретации. Но библейская критика, ориентированная на строгое логическое мышление, с мифом смириться не могла, поэтому самая естественная реакция радикальных критиков — отрицание всего мифического, всего сверхъестественного как совершенно невозможного (см., к примеру, раздел 2.3.2.2.) Однако такой подход очевидным образом противоречил христианской вере: «А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор 15:14). Получалось, что не просто «Христос не воскрес», но и вообще сама идея воскресения — невозможная нелепость. Если же допустить в качестве исключения одно такое чудо, то отчего бы тогда вслед за ним не допустить и всех остальных? Иными словами, вопрос о чуде приводил радикальную библейскую критику к непримиримому противоречию с той самой верой, о которой говорила Библия.

Разрешить это противоречие попытались сторонники т.н. «демифологизации», прежде всего Р. Бультман. Есть нечто очень символическое в том, что самое ясное и полное изложение этой его программы содержится в лекциях, прочитанных в Германии в 1941 г. Ученым XIX в. могло казаться в их уютных кабинетах, что мифы — удел дикарей и древних людей, и что скоро они окончательно отомрут под натиском просвещения. Но в 41-м году явственно готовилась, а потом и разворачивалась схватка между двумя идеологиями — коммунистической и нацистской — которые были по сути своей глубоко мифологичны, каждая со своими обрядами, культами, героями и полубогами. Не факт и не логика увлекал за собой миллионные толпы — они шли за мифологическим объяснением действительности, готовы были за него убивать и умирать. Нет, считать миф чем-то примитивным и отмирающим было бы неразумно.

И Бультман предложил программу демифологизации: рационально мыслящий современный человек может принять мифологический библейский текст, если переведет его на свой язык логики и фактов. Истории о чудесах не нужно отбрасывать, нужно понять, какую идею они хотят нам сообщить, и затем можно принять эту идею, оставив в стороне мифологическую форму. Ангелы и бесы — это на самом деле силы, действующие в человеческой душе, точно так же как выражение «десница Божья» — это на самом деле описание Его величия и всемогущества. Важны не сами символы, не этот мифологический язык, а кериγμα [\[106\]](#) — объективное содержание проповеди, которую он выражает. Такой перевод на язык современного рационального мышления и будет называться демифологизацией. Процесс этот представлялся Бультману достаточно сложным, поскольку раннее христианство он считал синкретической смесью иудейской эсхатологии, эллинской стоической философии и мистерияльной религии [\[107\]](#) — все эти элементы нуждаются в переводе на язык современности, но каждый по-своему.

По Бультману, обращенное к современному человеку Слово должно говорить о существовании (экзистенции) человека, ведь именно это и интересует наших современников, этого они и ищут в Библии. Да и смысл мифа вовсе не в том, чтобы изложить некое объективное и всеобщее миропонимание, а в том, чтобы передать самоощущение человека в этом мире. Наряду с Бультманом подобные взгляды излагал и М. Дибелиус.

Как отметил Й. Ратцингер, «для Дибелиуса, равно как и для Бультмана, речь шла о преодолении субъективизма суждений, характерного для предшествующего этапа христианской экзегезы, так называемой “либеральной теологии”. Вся она была пропитана отрицанием или подтверждением “историчности” тех или иных событий. Но эти ученые стремились установить строгие литературные критерии, которые бы

позволяли надежно судить о происхождении и развитии текстов, и таким образом верно отображали бы традицию»[\[108\]](#).

Далее Ратцингер отмечает[\[109\]](#), что эта экзегеза строилась на трех основных предпосылках: (1) первична проповедь, из которой и возникает все остальное; (2) между различными стадиями развития традиции проходит разрыв: исторический Иисус совсем не то же, что керигматический Иисус ранней Церкви; (3) следовательно, первично лишь то, что просто. Последний тезис, конечно, нуждается в уточнении: а что считать простотой? Для Дибелиуса это была парадигма, т. е. рассказ о показательном эпизоде, а для Бультмана — апофтегма, изречение, излагающее в краткой форме очень важные мысли. Все остальное возникало, по Дибелиусу и Бультману, как объяснение этого изначального зерна. Ну и, разумеется, к этим предпосылкам можно добавить и еще одну: (4) чудес не бывает, все рассказы о сверхъестественных событиях не могут быть историческими. То, что традиция воспринимает как чудо, в этой парадигме воспринимается как миф, живущий по определенным законам. Эти законы можно исследовать и таким образом реконструировать и историю мифа, и стоящую за ним реальность.

Этот подход, безусловно, продуктивен в том отношении, что библейский мифологический язык может и должен быть объектом изучения, при котором будет учитываться его особая природа. Однако и вопросов здесь возникает тоже немало. Больше всего критики вызывает радикальное разделение исторического и керигматического начал: граница неизбежно проводится субъективно, и демифологизация, как отмечал А. Мень[\[110\]](#), выливается в «декеригматизацию», в отказ от той самой вести, которую демифологизация должна была бы донести до современного читателя. В самом деле, последовательная демифологизация не должна оставить в тексте ничего, что не соответствует современному рационалистическому взгляду — но тогда в нем не останется места ни поэзии, ни даже сколько-нибудь высоким абстракциям. Легко сказать, что под демонами и ангелами имеются в виду душевные расстройства или внутренний голос, но когда, например, Павел говорит о «престолах, господствах, начальствах и властях» (Кол 1:16), это уже непереводимо на язык психологии или психиатрии. В то же время для Павла это не бессмысленные понятия — он заимствует их из философии и народных верований своего времени[\[111\]](#). Мы тоже пользуемся понятиями вроде "макроэкономика" или "права человека", которые не имеют конкретного материального выражения и человеку I в. показались бы еще более странными, чем нам кажутся "престолы и господства". Но это же не значит, что от них надо отказываться.

От НЗ в случае радикальной демифологизации остается лишь достаточно расплывчатое представление о том, «что Иисус значит лично для меня». Что в таком случае остается от ВЗ, трудно даже сказать. Как отметил современный богослов Т.

Стилианопулос, стремление добыть из Писания смысл, удовлетворяющий современного человека — «рискованное предприятие, которое, судя по огромному напряжению между христианством и современной культурой, обречено на неудачу. Ибо, говоря откровенно, если на исходе второго тысячелетия в христианстве сохраняется какая-то жизненность и какие-то обетования... их следует искать среди тех христиан и тех интерпретаторов Библии, что хранят живую веру в библейском и традиционном смысле этого слова»[\[112\]](#).

Сторонники теории Бульмана есть и среди наших современников[\[113\]](#), но в целом можно сказать, что, хотя его идеи способствовали рождению «новой герменевтики», но «в чистом виде» их придерживаются очень немногие.

2.4.1.3. Новая герменевтика

Этим названием принято обозначать направление в общей герменевтике, возникшее во второй половине XX в. и связанное с именами Г. Гадамера и П. Рикера, а в библеистике — Э. Фукса и Г. Эбелинга[\[114\]](#). В принципе, это та самая герменевтика, которая несколько упрощенно была представлена в разделе 1.2. У ее истоков стоит понимание, что сегодня, в новом контексте и для нового читателя древний текст звучит не совсем так, как звучал он во время своего создания, и задача толкователя не столько в том, чтобы пробиться к этому изначальному пониманию, сколько в том, чтобы способствовать пониманию текста нашим современником.

Отсюда следует вывод: толкователь не вправе ожидать, что текст просто подтвердит его собственные идеи или богословие его общины — текст должен заговорить сам по себе. Задача даже не в том, чтобы понять текст правильно, а скорее в том, чтобы понять его глубоко, творчески, индивидуально. Здесь, конечно, кроются и очевидные недостатки такого подхода — субъективизм и порой откровенный произвол толкователя, когда говорит не столько текст, сколько его собственное воображение.

Впрочем, эти принципы могут выглядеть несколько абстрактными, но мы посмотрим, как они действуют на примере трех основных направлений, связанных с новой герменевтикой и тесно переплетенных меж собой, но все лее не тождественных друг другу — это деконструктивизм, постмодернизм и посткритический подход. Можно сказать, что именно эти идеи во многом определили облик библеистики на рубеже XX-XXI вв.

В бунтарские 1960-е гг. Ж. Деррида выдвинул идею деконструктивизма. Согласно ей, каждая культура строится вокруг определенных ценностей, которые воспринимаются как очевидные и универсальные истины, хотя в другой культуре центральное место могут занимать совершенно иные идеи. Наше восприятие любого текста в значительной степени обусловлено подобными конструкциями, принятыми в нашей культуре, причем каждая из них имеет центр и периферию. Человеку свойственно

описывать мир как систему бинарных оппозиций, т. е. противоположных понятий: добро и зло, мужчина и женщина, природа и цивилизация. При этом одно из понятий обычно становится центральным и вытесняет другое на периферию, делает его незначительным и второстепенным, и носитель культуры принимает такое отношение бессознательно, не рассуждая о нем.

Действительно, мы видим, что в нашей повседневной речи многие пары слов встречаются в строго определенном порядке: мы говорим «муж и жена», «небо и земля», «право и лево», «свет и тьма». Первое слово в такой паре обычно связывается само по себе с чем-то гораздо более значительным и высоким, ср.: «правое дело» и «левые доходы», «свет истины» и «тьма невежества».

Свою задачу деконструктивист видит как раз в том, чтобы задуматься над традиционными оценками, отказаться от диктата «центра» и придать больший вес понятиям, вытесненным на периферию, тем самым децентрируя и деконструируя систему восприятия. В результате прочтение текста порождает смыслы, которые раньше казались скрытыми, были подавлены или отрицались. При этом следует избегать создания новых центров; последовательный деконструктивизм требует постоянно деконструировать свои собственные положения.

Действительно, в библейском тексте многое становится яснее, если учесть, что человек того времени и той культуры обладал иной системой ценностей, чем современный читатель. Например, для нас приоритетны права и ответственность отдельного человека, тогда как в родовом обществе первичен род. Поэтому истребление целых народов, описанное в книге Иисуса Навина, кажется нам неоправданной жестокостью, тогда как древние израильтяне видели в нем акт Божественной справедливости по отношению к народам, погрязшим во грехе, и проявление заботы по отношению к Израилю. В некоторой степени подобная деконструкция происходит и в самих библейских текстах — см., например, Книги Руфь и Есфирь, которые в значительной мере «переворачивают» стереотипы патриархального общества, где женщина отеснена на периферию по сравнению с мужчиной.

Критики деконструктивизма, в основном, отмечают его схематичность, нечувствительность к тому, что в библейских текстах могут сочетаться различные системы ценностей (прежде всего это касается НЗ, связанного и с иудейской, и с эллинистической традициями). Кроме того, и этот подход отдает чрезмерной субъективностью. Он, тем не менее, был взят за основу сторонниками практически всех идеологических моделей (см. раздел 2.4.4.), на эту теорию также опирается анализ читательского восприятия [\[115\]](#).

Деконструктивизм можно считать частным проявлением постмодернизма — направления мысли в гуманитарных науках, а также в искусстве и культуре в целом, стремящегося снять противоречия между традиционным и модернистским, общекультурным и индивидуальным. Это направление настолько широко, что даже трудно было бы назвать здесь какие-то имена или дать какие-то определения — например, в 1870-е гг. «постмодернистами» иногда называли художников импрессионистов. Разумеется, сегодня это слово употребляется в другом смысле, но что-то общее с импрессионизмом у постмодернизма действительно есть.

Основная идея постмодернизма здесь заключается в том, что на смену строгому средневековому традиционализму и такому же строгому рационализму Нового времени приходит нечто значительно более гибкое, индивидуальное, лишенное всякого ригоризма и догматизма (точнее сказать трудно). Постмодернист принципиально отказывается от поиска единственно верного, объективного смысла текста, определяемого традицией или рациональным научным анализом; более того, он отрицает само существование такого смысла. Вместо этого на первое место выступает субъективная игра идей, понятий и смыслов, связанная прежде всего с ожиданиями и интересами читателя. Вот одно из определений: «Постмодернизм ставит под сомнение существующие границы, играет на этих границах и в результате показывает, насколько они произвольны и придуманы. Он бросает вызов всем бинарным оппозициям: история и миф, миф и истина, или даже модерн и постмодерн! — раскрывая подавленное и восстанавливая маргинализованное»[\[116\]](#).

Значение не было вложено в текст автором, оно каждый раз заново возникает при его прочтении, и при этом изначальное понимание, которое имели в виду автор и первые читатели, не считается ни единственным, ни самым правильным. Конечно, сам текст может в большей или меньшей степени располагать к тому или иному прочтению, но это не означает, что менее вероятное прочтение неверно. Интерпретация текста — это всегда своего рода присвоение текста, насилие над ним, и отличие постмодернизма от традиционализма и модернизма в том, что он это понимает и сознательно на это идет.

Действительно, всякое прочтение текста обусловлено определенными ожиданиями, явными и скрытыми интересами читателя, его стереотипами восприятия. И традиционализм, и модернизм (в нашем случае — библейская критика) обычно не отдают себе отчет в условности своих предпосылок, тогда как постмодернизм сознательно принимает их в расчет. Можно сказать, что постмодернист более заинтересован в реакции читателя, чем в замысле автора. Если библейская критика стремилась реконструировать мир, стоявший за текстом (откуда возникла Библия?), то постмодернизм в большей степени интересуется миром, стоящим перед текстом (куда приходит Библия?). Такой подход характерен и для многих современных направлений литературной критики.

Эти принципы могут показаться революционными, однако они весьма близки к тому, как цитировали ВЗ тексты авторы НЗ, явно отрывая их от изначального исторического значения и привязывая их к собственному богословию и к событиям в жизни Христа. Различие в том, что НЗ авторы все же принадлежали определенной традиции и пользовались ее экзегетическими приемами, тогда как постмодернист, признавая существование разных традиций, не считает ни одну из них единственно правильной. В этом отношении постмодернизм противопоставляет себя традиционализму, отдающему первенство общине верующих, и модернизму, признающему его за сообществом ученых.

Более консервативные современные толкователи, видящие в Библии слово Божье, часто не торопятся принимать установки постмодернизма, но настаивают на *посткритическом подходе*[\[117\]](#). Они не хотят признавать высший авторитет за методами библейской критики, хотя признают их пользу в частных вопросах. Верующий исследователь, с их точки зрения, не должен расчленять текст ради изучения его истории и предыстории, а познавать значение самого текста, в котором Бог говорит с человеком. В качестве примера здесь можно назвать К. Барта, который, следуя некоторое время критическим методам, затем сознательно отказался втискивать библейский текст в прокрустово ложе критических реконструкций. Несомненно, такой подход был реакцией на крайности критических методов анализа, не обращавших должного внимания на текст как таковой.

Такой исследователь заинтересован не в реконструкциях раннего состояния текста Библии, а в каноническом тексте, поскольку именно он был принят общиной верующих в качестве авторитетного (см. раздел 2.4.2.5.). Точно так же и прочтение этого текста не есть дело независимых индивидуумов, но совершается в рамках общины, придерживающейся определенных взглядов. К тому же исследователь не замыкается на тексте как таковом, но исходит из представлений о связях между Богом, текстом и общиной, интерпретирующей текст, и Библия толкуется им в контексте этих связей.

Вместе с тем этот исследователь не видит необходимости приписывать каждому слову Библии буквальную безошибочность, полностью разделять все данные в ней оценки (например, жестокости ВЗ, которые так часто смущают читателя, могут быть объяснены более низкой степенью духовно-нравственного развития древних израильтян по сравнению с проповедью Евангелия). Впрочем, и этот подход ограничен и не лишен недостатков. Если слишком увлечься анализом текста как такового, легко можно оторвать его от всякого культурно- исторического контекста, заставить его значить то, что хочется толкователю. Поэтому такой взгляд должен быть уравновешен внимательным анализом исторической, культурной, социальной среды, связанной с анализируемыми текстами.

При этом подходе точки напряжения и внутренние противоречия в тексте вовсе не смущают исследователя, напротив, это ценный ресурс для понимания авторского замысла. Как пишет М. Гринберг: «Обычно критический подход заключается в анализе, который указывает на внутреннее напряжение в тексте. Напряжение снимается через разбиение текста на составные элементы, сочетание которых и породило его. Но не доказано, и не может быть доказано, что это напряжение не присутствовало в тексте с самого начала, так что лишённые всякого напряжения реконструкции могут отвечать правилам современных критиков, но не древних писателей»[\[118\]](#). Для того чтобы понять замысел библейских авторов, необходимо внимательно приглядеться к их собственным методам истолкования, а также к традиции истолкования, которая непосредственно продолжает библейские тексты и прямо опирается на них — т. е. речь идет о возвращении к внутрибиблейской и традиционной экзегезе, но уже на новом уровне, в сочетании с достижениями современной науки. Именно такого подхода в целом придерживается и автор этой книги.

Правда, приходится признать, что на данный момент эта задача скорее поставлена, нежели решена. Например, одна из недавно вышедших работ так и называется — «Герменевтика, основанная на Евангелии» (Gospel-centred hermeneutics)[\[119\]](#), и в ней можно найти много интересных наблюдений, особенно в том, что касается существующих методов истолкования, но позитивная программа автора выявлена слабо и ограничивается, в основном, общими принципами, тесно связанными с евангелическим течением внутри протестантизма. Однако можно надеяться, что в дальнейшем это направление будет развиваться, и не только среди евангелических протестантов.

При этом ученые обычно отдают себе отчет в том, что принятые ими на вооружение методы не универсальны и не безусловны: своего рода «мифология»[\[120\]](#) свойственна и критическому, и постмодернистскому кругу исследователей; она, несомненно, появится и у любого другого направления, которое может возникнуть в будущем. Это совсем не означает, что диалог между представителями разных школ невозможен, но перед началом такого диалога необходимо бывает договориться о некоторых общих понятиях.

Теперь мы перейдем к конкретным методам анализа, свойственным современной экзегетике. Стоит отметить, что, если библейская критика возникла прежде всего на основе истории, то в современной библеистике преобладают методы филологии, науки об анализе текстов, и, в меньшей степени, социально-политических дисциплин. Далее мы рассмотрим их по порядку.

2.4.2. Библейская филология

Собственно, библейская филология по своей методике едва ли отличается от филологии вообще: точно так же она ставит своей целью исследование текстов. Новизна здесь не столько для филологов, сколько для библеистов: она заключается в том, чтобы признать библейские книги объектом филологического, а не богословского или исторического анализа. Вот как писал об этом Р. Олтер: «Под литературным анализом я имею в виду тщательное и всестороннее изучение языка в его художественном употреблении. Сюда относятся комбинации идей, условности, настрой, звучание, образность, синтаксис, нарративные стратегии, композиция и многое другое; иными словами, речь идет о наборе исследовательских приемов, с помощью которых изучалась поэзия Данте, пьесы Шекспира и романы Толстого»[\[121\]](#). Очевидно, что эта простая идея тоже должна была пробить себе дорогу: для кого-то оскорбительно видеть в Библии не более чем литературное произведение (хотя она явно не менее, чем сборник произведений), а для кого-то она не слишком интересна сама по себе. Но, как мы видели, в современной библеистике возвращается интерес к тексту как таковому, а значит, в ней возникают широкие возможности и для лингвистического и филологического анализа, тем более, что эти науки во второй половине XX в. получили в свое распоряжение немало новых методик.

2.4.2.1. Лингвистика, семантика, экзегетика

Разумеется, мало кто сомневается, что можно изучать библейские языки с лингвистической точки зрения (исключение составляют разве что те ортодоксальные иудеи, которые видят в др.-евр. языке изначальный язык, на котором Бог общался с Адамом в раю, и тем самым он выводится из сферы обычного человеческого знания). Однако до тех пор, пока в центре внимания не стоял сам библейский текст, лингвистические и филологические методы, по сути, не применялись: для аллегориста прямое значение текста вообще не имеет особого значения, а для схоластика этот текст — лишь набор цитат, которые понимаются в строго определенном значении, согласно его богословской схеме. При таком подходе вопрос: «А что, собственно, значит это выражение?» просто не стоит[\[122\]](#).

Своеобразным переворотом здесь стала публикация в 1961 г. работы Дж. Барра[\[123\]](#) «Семантика библейского языка», где провозглашалась очень простая идея: библейские языки функционируют точно так же, как и любые другие человеческие языки, и должны изучаться точно такими же лингвистическими методами, что в то время было просто не принято. Вот простейший пример[\[124\]](#): в Посланиях Павла одним из главных ключевых терминов является слово "вера", греч. *πίστις*. Далее толкователи делают вывод, что на самом деле здесь подразумевается евр. *אֱמוּנָה*, слово и все дальнейшие рассуждения строят на анализе корня этого слова: *אמן* В результате

получается, что "вера" у Павла — это верность, постоянство, и что слово к тому же относится не к действиям человека, а к качествам Бога.

Однако здесь мы видим целый ряд ошибок. Во-первых, непозволительно сходу уравнивать два разных слова из разных языков, которые далеко не во всем совпадают; во-вторых, даже в отношении евр. слова надо смотреть не на его этимологию, а на его употребление в реальных текстах. В результате такой анализ лишь поддерживает заранее заданный тезис, обращая мало внимания на значение самого текста. С таким же успехом, отмечает Барр, можно было бы взять знаменитое изречение Христа «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14:6) и проецировать его на каждый случай употребления слов "путь", "истина" и "жизнь" в Библии, будто бы всегда они указывают только на Христа^[125].

Особенно опасно будет полагаться в определении значения слова на этимологию, как, например, делают, когда объясняют слово *υπηρέτης*, "служитель" из 2 Кор 4:1, разлагая греч. на составные части: приставка *υπό*, "под-" и корень глагола *"ερέσσω"*, "грести". Таким образом, выходит, что служитель — это «младший гребец» или «гребец из нижнего ряда» (на весельном корабле). Однако в классическом греческом языке это слово никогда не используется в таком значении — оно обозначает как раз служителей, помощников^[126]. Да и на материале нашего собственного языка мы видим, как легко уходит значение слова от его этимологии: чернила не всегда черные, белье не всегда белое, сосульки сосать вредно, а мух морят вовсе не мухоморами.

Итак, не нужно определять значение конкретного слова в контексте по его этимологии, а равно и искать для каждого слова одно строго терминологическое значение, которое идеально подходило бы к любому контексту (см. тж. разделы 1.2.1. и 3.6.1.). Кажется, в отношении этимологии сами библейские авторы проявляли куда больше трезвости, чем современные ученые: их объяснения некоторых имен звучат совершенно нелепо, если подходить к ним с точки зрения научной этимологии, они просто обыгрывают некоторые внешние созвучия. Например, имя города Вавилона (*בָּבֶל*) объясняется через глагол *בָּלַל* "смешивать", хотя вторая корневая согласная в них очевидным образом не совпадает. Но порой такие «народные этимологии» обретают силу пророчества — в Исх 2:10 египетская царица дает найденышу имя Моисей (*מֹשֶׁה*), говоря: «Я из воды вынула его» (*מִן-הַמַּיִם מָשִׁיתִהוּ*). На самом деле имя Моисея, по-видимому, взято из египетского языка, и уж во всяком случае на др.-евр. оно не означает "вынутый", а скорее напоминает активное причастие "вынимающий". Но если задуматься о судьбе Моисея, которому предстоит вывести свой народ из Египта по дну моря, имя "вынимающий из воды" покажется нам пророческим — только этимология здесь будет уже ни при чем.

Тем более опасно полагаться на этимологию слов, обозначающих абстрактные понятия. Возьмем слово "прелесть", его этимологическое значение — «особо сильная лесть, ложь, обман». В церковном языке оно и по сей день может употребляться именно так, но в повседневной речи оно используется только в положительном смысле: что-то особенно изящное и привлекательное. У А.С. Пушкина мы тоже находим оба значения этого слова: «Чистейшей прелести чистейший образец» в знаменитом стихотворении, и «прелестные письма» (т.е. письма, подстрекающие к бунту) в «Капитанской дочке», где это уже, по-видимому, архаизм. Интересно, что в русских переводах книг Дж.Толкина знаменитое выражение Горлума «моя прелесть» сочетает оба значения: это самая дорогая для него вещь в мире, но это именно то, что прельщает, поработывает его[\[127\]](#).

Впрочем, это касается не только отдельных слов, но и синтаксических конструкций, которым тоже зачастую приписывается строго определенное значение. Например, у др.-греч. глагола различаются три залога: действительный (актив), страдательный (пассив) и средний (медий), отчасти подобный русским возвратным глаголам на **-ся**. В др.-евр. яз. функцию пассива могут исполнять некоторые глагольные породы; кроме того, породы могут указывать на интенсивность или каузати(вность действия). Соответственно, можно услышать, что там, где глагол стоит в пассиве, обязательно подразумевается некое пассивное состояние, как будто у одной и той же грамматической формы всегда сохраняется строго определенное значение.

Но даже на примере русских возвратных глаголов мы знаем, что это не так: «Собака кусается, но никогда себя не кусает, однако» (стихи Вили-Пула в переводе Б. Заходера). Действительно, возвратные глаголы с частицей **-ся** могут обозначать действие, направленное на себя самого (умываться), но могут обозначать и многое иное: взаимное действие (целоваться), свойство (кусаться), состояние (улыбаться) и т.д., причем некоторые глаголы употребляются только в возвратной форме.

Итак, лингвистика требует от исследователя системного подхода, анализа не отдельных слов и конструкций, а структуры языка. По каким основным принципам он осуществляется, уже говорилось довольно подробно в первой главе, а в разделе 3.6. будет сказано больше о его конкретных методах.

2.4.2.2. Литературный анализ

О литературном анализе[\[128\]](#) впервые заговорили еще в конце XIX в., однако тогда под ним понимали прежде всего исследования литературных источников, форм и т.д., где этим словом, по сути, называлось то, что мы здесь относим к различным разделам библейской критики. Лишь в последнюю треть XX в. ученые стали говорить[\[129\]](#) о литературном анализе в новом смысле — настолько новом, что порой его предпочитают называть «новым литературным анализом», хотя обычно слово

«новый» не употребляется. Так называется, по сути, целый букет различных школ, методов и направлений, объединенных стремлением исследовать библейские книги как литературные произведения. При таком подходе исследователь принципиально отказывается от идеи реконструировать историю и тем более предысторию библейских книг и не стремится ответить на вопрос о соответствии текста историческому факту. Его интерес сосредоточен исключительно на тексте, и поэтому в этой области, пожалуй, самые широкие возможности для сотрудничества ученых с разными взглядами: две реконструкции исторических событий гораздо реже удастся примирить меж собой, чем два опыта прочтения одного и того же текста. Кроме того, этот подход позволяет привлечь к библейским книгам внимание светского читателя, не видящего в Библии Слова Божьего, но ценящего ее как древнюю литературу. В этом отношении можно считать современный литературный анализ исключительно перспективным направлением.

На практике это означает применение разнообразных методов литературоведения и других гуманитарных дисциплин. Например, американская исследовательница А. Берлин [\[130\]](#) показывает, что идеи русских ученых М.М. Бахтина (о полифоничности художественного текста) и Б. А. Успенского (о смене точек зрения в повествовании) прекрасно подходят к анализу библейских текстов, излагающих одни и те же события с разных сторон. Вообще, надо отметить, что в этой области достаточно высок авторитет работ, написанных на русском языке: от формалистов 1920-х гг. и до структуралистов школы Ю.М. Лотмана. Особенно часто приводится имя Бахтина [\[131\]](#).

В середине XX в. в работах Р.О. Якобсона, К. Леви-Строса, Р. Барта и других был предложен метод, называемый структурализмом. Идеи структуралистов могут проявляться в самых разных областях филологического анализа. Ранний структурализм был склонен к чрезмерному формализму и догматизму, когда любое явление объяснялось через набор бинарных оппозиций, но разумное применение структуралистских методов действительно кое-что проясняет в тексте.

Например, если мы посмотрим на 1-ю главу Бытия, то увидим, что шесть дней творения делятся на две части по три дня: первые три дня посвящены созданию неживой природы и растений, а другие три дня — созданию светил (которые понимались древними скорее как «воинство Божие», чем как неодушевленные небесные тела) и живых существ. Обе части начинаются с космогонии: небо и земля, солнце и луна. Из этого можно заключить, что автор стремился не столько к хронологической точности, сколько к литературной стройности своего рассказа. Но, конечно, сами эти наблюдения еще ничего не открывают нам о сути творения [\[132\]](#).

Еще один пример связи библеистики с общим литературоведением — введение в библеистику такого понятия, как интертекстуальность, предложенного в 1969 г. болгарской исследовательницей Ю. Кристевой [\[133\]](#), опиравшейся на идеи М.М. Бахтина; речь идет не просто о цитировании одного текста другим, но о более сложных отношениях, в которые могут вступать такие тексты. Один текст может ссылаться на другой неявным образом (классический пример — ВЗ пророчества в НЗ) или даже вступать друг с другом в спор (Книга Руфь, например, предлагает своего рода контрпример к строгим законам о браках израильтян с иноземками и к осуждению моавитян, которые мы видим в Пятикнижии [\[134\]](#), см. также раздел 3.3.3.).

К литературному анализу обычно относят несколько частных видов анализа, которые мы сейчас рассмотрим немного подробнее. Как уже говорилось в разделе 2.3.2.5., в библейских книгах можно найти образцы разных жанров, и понимание этих текстов неразрывно связано с жанровым анализом: каждой разновидности текстов свойственны свои особенности (об этом пойдет речь в разделе 3.4.).

Отдельно стоит упомянуть, пожалуй, еще одно направление — сравнительный литературный анализ, т.е. сопоставление ветхозаветных текстов со сходными текстами из других древних культур (например, угаритскими и аккадскими), а текстов НЗ — с эллинистическими литературными памятниками. Такой анализ позволяет гораздо точнее понять значение отдельных выражений, фигур речи и эпизодов повествования.

2.4.2.3. Нарративный анализ

Как нетрудно понять по названию, это направление занимается изучением нарративных (т.е. повествовательных) частей Писания. Нарратив — один из основных элементов любой культуры, и Библия тоже построена как нарратив. Даже законодательные части ВЗ обрамлены повествовательными текстами, а в НЗ нет практически ни одного отрывка, за которым не стояло бы некое, пусть даже подразумеваемое, повествование (Послания тесно связаны с миссионерскими путешествиями, Откровение — с судьбой общин Малой Азии и т.д.). Поэтому при анализе библейских текстов необходимо учитывать их нарративный характер [\[135\]](#).

Разумеется, нарративный анализ интересуется только текстом в его нынешнем виде, рассматривая каждую библейскую книгу как целостное и законченное произведение. Например, Быт 38 (история Иуды и Фамари) — явно вставной эпизод, который не находит никакого соответствия в предшествующей и последующей истории Иосифа и его братьев. Традиционная библейская критика обычно объявляла такие эпизоды случайными вставками, тогда как внимательный анализ показывает нам, насколько тесно он связан с историей об Иосифе. Иуда оказывается обманут, как он некогда сам обманул своего отца, а Иосиф, как и Фамарь, избегает опасностей и, переодевшись,

добивается от братьев признания своей правоты — это только несколько звеньев из цепочки эпизодов с обманом и переодеванием в этой части Книги Бытия, и все они так или иначе связаны между собой. С другой стороны, вся эта глава останавливает внимание читателя на одном из ключевых моментов в истории Иосифа и подогревает читательские ожидания: чем же закончится эта захватывающая история? Может быть, с Иосифом произойдет нечто подобное тому, что случилось с Фамарью?[\[136\]](#)

Нарративный анализ изучает развитие сюжета, героев, речевые характеристики и т.д. Кроме того, он обращает внимание и на такие категории, как подразумеваемый рассказчик и подразумеваемая аудитория. Мы можем не знать, кто написал ту или иную книгу и кто был ее первый читатель, но в тексте самой книги явно присутствует повествователь, который обращается к определенной аудитории, и от их характеристик зависят многие детали в тексте. В этом отношении нарративный анализ сближается с анализом читательского восприятия (см. раздел 2.4.3.5.).

Еще одно важное для нарративного анализа понятие — точка зрения. Всякое повествование излагается с позиции того или иного персонажа или самого рассказчика, причем разные точки зрения могут чередоваться. Так, в истории Иакова-Израиля в Кн. Бытия постоянно представлена двойная мотивировка. С земной точки зрения, он крадет первородство и благословение у брата, бежит от его гнева к Лавану, приобретает там богатство, руководствуясь сугубо земными мотивами. Но в то же время каждый его поступок направлен на исполнение Божественного замысла об избранном народе, поэтому Господь Сам направляет и благословляет его шаги. Таким образом повествователь подчеркивает, что даже человеческие страсти и не самые благовидные поступки могут быть использованы Богом для свершения Его замысла[\[137\]](#).

Иногда о нарративном анализе говорят и в связи с исследованием иных, ненарративных текстов с точки зрения стоящих за ними нарративов. Так, например, НЗ Послания невозможно понять без повествований об Иисусе (вошедших затем в Евангелия), которые они пересказывают и комментируют. С другой стороны, в последнее время нарративный анализ все чаще включает в себя элементы других направлений, например, социологического анализа (см. раздел 2.4.3.5.), ведь любое повествование разворачивается не в безвоздушной среде, а в обществе с определенными традициями и ценностями[\[138\]](#).

2.4.2.4. Риторический анализ

Еще одна из ветвей литературного анализа, которую обычно называют риторическим анализом[\[139\]](#), в узком смысле слова занимается исследованием риторических структур в НЗ текстах, прежде всего в речах и Посланиях. Впервые такое название прозвучало в 1960-е годы[\[140\]](#), но на самом деле речь идет о возвращении к традиции,

насчитывающей более двух тысячелетий. Действительно, и апостолы, и их слушатели выросли в греко-римской культурной среде, где так высоко ценилось искусство произнесения речей, так что апостолам просто нельзя было пренебрегать этим искусством, если они рассчитывали кого-то в чем-то убедить. Неудивительно, что современные ученые в своем анализе библейских текстов возвращаются к терминам, выработанным еще в античности. Например, античная традиция выделяла во всякой публичной речи несколько основных элементов, которые мы можем найти и во многих Посланиях:

♦ **exordium/prooemium** — вступление, которое привлекает внимание слушателя или читателя; ♦ **propositio** — изложение цели, которой стремиться достичь автор; ♦ **argumentatio** — доказательство положений автора; ♦ **refutatio** — опровержение аргументов противника; ♦ **peroratio/conclusio** — заключительное повторение основных положений речи.

Этой схеме вполне соответствует Послание к Галатам и, в меньшей степени, некоторые другие Послания.

Разновидностью риторического можно считать эпистолярный анализ, который занимается исключительно НЗ Посланиями. Среди них мы обнаруживаем образцы трех основных жанров речей, выделявшихся античными риториками: судебная, увещательная и приветственная. Правда, жанровая принадлежность того или иного текста бывает спорной и во многом зависит от нашей точки зрения — например, отрывки из Посланий, восхваляющие Христа, могут рассматриваться как цитаты из раннехристианских гимнов или как образцы приветственной (эпидейктической) риторики[\[141\]](#).

Хотя к ВЗ неприменимо понятие «риторика» в узком смысле, относящемся исключительно к греко-римской античности, но риторику можно понимать и более широко, как искусство убеждать читателя или слушателя в своей правоте, вызывать у него определенные чувства и мысли. Этому искусству вовсе не были чужды и люди древнего Ближнего Востока[\[142\]](#). Поэтому можно говорить о риторическом анализе любых художественных текстов, включая ВЗ (в этом отношении риторический анализ тоже приближается к анализу читательского восприятия, см. раздел 2.4.3.5.).

Находятся в ВЗ и многие риторические фигуры, например, инклюзия, когда отрывок начинается и заканчивается одним и тем же словом или фразой (например, Быт 1:1; 2:3) или хиазм, при котором первый элемент текста связан с последним, второй — с предпоследним и т.д. (Быт 2:4)[\[143\]](#). Нередки в ВЗ и палистрофы, т. е. расширенный хиазм, в котором вторая половина повествования зеркально отражает первую.

Наиболее наглядные пример — история потопы в 6-7 главах Бытия, где действующие лица, события (т. е. вход в ковчег и выход из него, сокрытие и появление гор), отрезки

времени (7, 40 и 150 дней), упомянутые в первой половине повествования, вновь появляются в обратном порядке во второй. В середине этой структуры и всего повествования находится ключевая фраза «И вспомнил Бог о Ное» (8:1).

2.4.2.5. Канонический анализ

Об этом направлении трудно говорить как о чем-то самостоятельном, тем не менее, оно существует. По сути дела, это отказ от всех критических методов, которые не видят в Библии Слова Божьего, выражающего веру Церкви. Сторонники этого подхода^[144] настаивают, что библейский канон должен рассматриваться как единый сборник текстов. Ведь, как отметил Б.С. Чайлдс, «смысл процесса канонизации заключался в том, чтобы сформировать авторитетную традицию, которая могла бы стать Писанием для поколения, непричастного изначальному откровению. Формирование традиции для этой задачи включало в себя серьезную экзегетическую деятельность, результаты которой включены теперь в структуру канонического текста»^[145]. В принципе, в этом нет ничего нового — это здоровая консервативная реакция на крайности либеральной экзегезы, попытка возвращения к корням традиционного христианства, теперь уже с багажом научных знаний нового времени.

Впрочем, иногда под каноническим анализом также понимают историю возникновения библейского канона, исследования его структуры и значения для Церкви сегодня.

2.4.3. Текст, читатель и общество

В разделе 1.2.1. мы говорили о том, что тексты не существуют сами по себе — у каждого текста есть свой автор и свой читатель/слушатель, свой контекст и код, и каждому тексту соответствует определенная читательская/слушательская реакция. Коммуникация возможна только как сочетание всех этих элементов, и если хотя бы один из них выпадает, то коммуникации не происходит (например, когда текст написан на неизвестном читателю языке).

Традиционная библейская критика сосредотачивалась на левой стороне схемы речевого акта, которую мы видели в том разделе — ее интересовали отношения автора и текста: когда и как текст был написан, в каком контексте это произошло, что предшествовало тексту, как он изменялся и т.д. Но во второй половине XX в., как мы уже видели, внимание смещается к правой стороне этой схемы. Мы часто не знаем точно имени автора, лишь отчасти можем реконструировать историю текста, но зато сегодняшние читатели этого текста перед нами, и мы вполне можем проследить за их восприятием этого текста.

Такой подход в каком-то смысле возвращает нас к докритическому подходу, когда богословов и проповедников интересовало прежде всего применение Писания к их

современности, когда они искали в нем не историю давно ушедших веков, а ответы на насущные вопросы современности. Однако сходство это очень ограничено, поскольку для традиционных толкователей замысел его автора (или, точнее, Автора) оставался высшим авторитетом. Для постмодернистов это вовсе не так: важно не то, что хотел нам сказать автор, живший много веков назад, но то, что возникает в нашем сознании сегодня, когда мы читаем этот текст. Как провозглашает один из наиболее радикальных сторонников этого подхода, Р. Барт (не путать с К. Бартом!), «стоит удалить автора, и задача расшифровки текста становится совершенно бесполезной... Рождение читателя происходит ценой смерти автора»[\[146\]](#). Читатель для Барта совершенно не похож на потребителя, который открывает банку и поглощает продукт, а скорее на полного собственных задумок режиссера, который ставит написанный текст на сцене собственного воображения.

Перенос акцента на читательское восприятие, в частности, означает, что читатель вправе отвергнуть те элементы текста, которые он находит неприемлемыми, например, слишком патриархальными. Это не значит, что сами тексты плохи, но это значит, что современный читатель пропускает их через фильтр своего восприятия. Все становится относительным, все, как в физике Эйнштейна, начинает зависеть от позиции наблюдателя. Ведь, согласно В. Изеру[\[147\]](#), на трудах которого во многом строится анализ читательского восприятия, любые тексты по определению не закончены, они изобилуют пропусками и неясностями, которые читатель заполняет самостоятельно. Еще один сторонник такого подхода, Дж. Стаут[\[148\]](#), предлагает вовсе отказаться от понятия «значение текста» и заниматься лишь таким его пониманием, которое удовлетворяет запросам и интересам читателя.

Но есть ли предел у такой вольности? Если действительно удалить из текста автора и позволить тексту значить абсолютно все, что угодно читателю, это будет уже явная эйсегеза (см. раздел 1.1.2.), а проще говоря, насилие над текстом.

Конечно, пределы могут быть поставлены и при таком подходе. П. Рикер утверждает: «Видимо, мы долясны сказать, что текст обладает ограниченным смысловым пространством: в нем больше одной возможной интерпретации, но, с другой стороны, и не бесконечное их количество»[\[149\]](#). А кто тогда определяет эти рамки? С. Фиш отмечает, что это «интерпретационные сообщества»[\[150\]](#): каждый читатель принадлежит к некоторому сообществу, которое трактует Библию, исходя из каких-то принятых в нем принципов и процедур. Кроме того, следует внимательно оглядываться на то общество, в котором был написан текст: автор обращался к конкретным людям, разделявшим с ним многие представления о мире, и без учета этих представлений мы не будем в состоянии сколько-нибудь адекватно понять текст.

В какой-то мере это согласуется и с традиционным подходом: собственно, Церковь и есть такое интерпретационное сообщество, которое изучает Писание, исходя из своих традиций и своего богословия. Правда, при таком подходе подобных сообществ оказывается много, и ни одно не имеет безусловного приоритета. По сути, каждый читатель решает сам, к кому примкнуть — или, может быть, основать собственную традицию?

Тем не менее, в рамках такого плюралистичного подхода вполне возможно сотрудничество различных ученых, школ и направлений. Далее мы познакомимся чуть более подробно с тремя из них, которые представляются наиболее плодотворными и интересными. Все три так или иначе связаны с изучением текста в восприятии отдельного читателя или же интерпретационного сообщества. Некоторые другие направления, опирающиеся на тот же подход, но менее продуктивные и значимые, вынесены в раздел 2.4.4.

2.4.3.1. Анализ читательского восприятия

Это направление[\[151\]](#), безусловно, связано с теоретическими положениями деконструктивизма и структурализма, а также, что менее очевидно, гештальт-психологии, которая утверждает: человек воспринимает окружающую действительность в виде целостных явлений, каждое из которых не сводимо к сумме его частей. Непосредственно этот подход основан на «теории восприятия», разработанной в 1960-е годы[\[152\]](#).

Позитивистская библейская критика обычно воспринимала текст как некоторое «вместилище»: автор вкладывает туда смысл, а читатель его извлекает. Однако на самом деле процесс чтения подразумевает создание «метатекста», связанного с самым широким контекстом, ожиданиями и воззрениями читателя. Значение всякий раз реконструируется в процессе чтения заново, и одна реконструкция может не совпадать с другой. Если мы хотим понять, что именно хотел сказать в том или ином тексте его автор, мы должны проанализировать не только текст, но и аудиторию, к которой он обращался, ее ожидания и стереотипы восприятия.

Подобный взгляд оказывается весьма полезным, например, при интерпретации Павловых Посланий. Они нередко воспринимаются как законченные богословские трактаты, излагающие целостные теории, тогда как на самом деле это письма, обращенные к конкретным людям и общинам по конкретным поводам. Формальные противоречия между некоторыми высказываниями (напр., в Флп 2:12-13 спасение описывается как труд человека и одновременно как дар от Бога) объясняются прежде всего тем, что Павел давал в разных ситуациях разные рекомендации, не стремясь выстроить их в единую систему.

Еще один интересный пример — характерная игра с читательскими ожиданиями в «песни о винограднике» (Ис 5:1-7). Она начинается как любовная поэма (образы винограда и вина были характерны для любовной лирики не только у библейских авторов, как в Песни Песней, но и во многих других культурах). Однако уже во втором стихе песнь переходит к описанию тяжелого труда, и теперь читатель видит скорее трудовую песнь виноградарей. Но в третьем стихе он вдруг оказывается не в прекрасном саду, а на суде, где ему предлагают вынести приговор. Вероятно, в этот момент какая-то часть изначальной аудитории начинала догадываться о том, что на самом деле они на этом суде не судьи, а подсудимые: «Виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев, и мужи Иуды — любимое насаждение Его. И ждал Он правосудия, но вот — кровопролитие; ждал правды, и вот — вопль»[\[153\]](#).

Впрочем, оба этих примера относятся скорее к реконструкции восприятия текста изначальной аудиторией, тогда как анализ читательского восприятия в основном исследует механизмы восприятия текста современными читателями и слушателями, что имеет скорее прикладное значение для перевода и проповеди Библии. В тех случаях, когда культурная дистанция между библейскими авторами и читателями достаточно велика, важно учитывать возможные искажения смысла при передаче не только метафор, но даже реалий библейского текста.

Например, американский миссионер Д. Ричардсон[\[154\]](#), работавший среди племен Новой Гвинеи, где процветал каннибализм, рассказывал, что напрямую донести до них смысл евангельского повествования было практически невозможно. С их точки зрения Иисус проиграл и все потерял, а в выигрыше остался хитроумный Иуда. Чтобы передать смысл евангельского рассказа, Ричардсону пришлось прибегнуть к образу из традиционной культуры. Среди племени сави существовал обычай прекращать вражду следующим образом: люди одного поселения отдавали в другое поселение ребенка, которого называли «ребенком мира». Пока ребенок жив, оба поселения живут в мире, но если он умрет (даже от естественных причин) или будет убит, его родичи будут мстить тем, кто не смог сохранить ему жизнь. Ричардсон рассказал своим слушателям, что Бог дал людям Собственного Сына как «ребенка мира», а когда они убили Его, простил их. Такая проповедь действительно обратила многих аборигенов к вере во Христа.

С другой стороны, хорошее знакомство той или иной культуры с Библией тоже может служить препятствием для ее понимания. В русском языке слово "фарисей" приобрело исключительно отрицательное значение, поэтому все евангельские обличения фарисеев выглядят банальными. Чтобы достичь желанного эффекта и показать всю остроту евангельских обличений, современные проповедники или даже переводчики иногда передают это слово как «духовный наставник, набожный человек».

Обращение к читательскому восприятию способно порождать и новые направления в библеистике. Так, стремление представить библейский текст как молено более живо и красочно в обществе, где самая ценная информация передается сказителями на публичных представлениях (это характерно для Африки), приводит к появлению т.н. «перформативного анализа»[\[155\]](#). Его основная цель, по сути, не в том, чтобы определить значение библейского текста, а в том, чтобы найти способы донести его максимально выразительными средствами до такой аудитории. Но это, как мы видим, задача уже далеко не экзегетическая.

2.4.3.2. Психологический анализ

Как нетрудно понять из предыдущего раздела, современная библеистика иногда обращается к психологии. Есть и целое направление[\[156\]](#), применяющее к библейскому тексту различные модели, теории и методики из области психологии. Первые попытки применить методы психологии как науки к библейским текстам (конец XIX — начало XX вв.) были связаны с гиперкритическим отношением ученых того времени, видевших в религиозности своего рода психическое расстройство[\[157\]](#). Более взвешенный подход стал доминировать только во второй половине XX в.[\[158\]](#), хотя это направление и по сей день изобилует односторонними и тенденциозными работами.

Одна из основных целей психологического анализа — реконструкция психологических процессов и состояний, стоящих за поступками и словами библейских персонажей или даже авторов библейских книг, создание своего рода психологических портретов героев библейских книг[\[159\]](#). Конкретные методы обусловлены различными школами и направлениями в психологии; так, частным случаем психологического анализа молено считать психоаналитическую интерпретацию, основывающуюся на трудах З. Фрейда и К.Г. Юнга[\[160\]](#).

Этот подход может быть весьма продуктивен, когда помогает увидеть живых людей за библейским текстом, который нередко воспринимается нами как холодный и абстрактный богословский трактат. В особой степени это касается апостола Павла — его Послания, в которых часто видели некое систематическое изложение богословских воззрений Павла, на самом деле скорее свидетельство его взаимоотношений с рядом общин и отдельных людей, сложных, порой конфликтных и в высшей степени личных[\[161\]](#).

Впрочем, полученные реконструкции всегда носят гипотетический характер, а порой исследователи слишком увлекаются экзотическими построениями и оригинальными теориями, так что страницы Библии становятся своего рода цветными листками бумаги для детских аппликаций. Вот только один пример экстремального фрейдистского анализа — Дж.Ч. Экзам рассматривает три повествования о том, как

патриарх выдал свою жену за свою сестру и она чуть не была взята в чужой гарем (12:10-20; 20:1-18 и 26:1-16), с точки зрения «нарративного бессознательного»[\[162\]](#). Патриарх — психоаналитическое «оно» (id), т. е. подсознательные желания и страхи мужа; царь — «сверх-я» (super-ego), контролирующее поведение человека; Бог — нравственный закон, осуждающий близость между замужней женщиной и другим мужчиной. Экзам утверждает, что автор рассказывает эту историю трижды, чтобы «объективировать» свои переживания и исцелиться от собственного невроза — прием, известный в практике психоанализа. По-видимому, это типичный случай эйсегезы.

2.4.3.3. Социологический анализ

С психологическим анализом связан социологический[\[163\]](#) — он использует сходные методики, но обращает при этом внимание не на переживание отдельного человека, а на процессы, происходящие в человеческом обществе. В центре внимания сторонников этого направления — социальная среда, в которой создавалась Библия. Вопросы социологии периодически затрагивались в работах по библеистике начиная с XIX в., но самостоятельное значение этому направлению стали придавать только во второй половине XX в.[\[164\]](#)

Отношения между отдельными людьми, равно как и религиозные идеи, должны рассматриваться в широком контексте социальной структуры общества, а Библия писалась в обществе, существенно отличающемся от нашего собственного. Поэтому социологический анализ стремится описать структуру норм поведения, характерных для человеческого сообщества в данный конкретный момент времени (синхронический подход), а также проследить ее развитие на протяжении определенного периода (диахронический подход). В этом отношении он помогает историческому анализу.

Впрочем, речь здесь идет не только об описании отдельных взглядов, обрядов, традиций, но о реконструкции «социальных миров», в которых родились те или иные тексты. Одни и те же процессы, события, явления могут пониматься совершенно по-разному людьми разных культур (классический пример — язык жестов). Даже если одно и то же явление оценивается примерно одинаково, у него может быть совершенно разный вес. Например, ситуация, описанная в Лк 14:8-11, когда хозяин дома просит гостя пересесть на другое место, кажется нам совершенно незначительным бытовым неудобством, которое забудется через несколько минут. Но для людей той культуры одним из ключевых ориентиров была оппозиция почета и позора, и место, отведенное гостю за столом — одно из наиболее ясных и всем заметных способов определить его положение на этой «ткане чести» (во многих местностях Северного Кавказа и Средней Азии это и по сей день так). Получить на

всеобщем празднике публичный выговор за незаслуженно занятое место — унижение, которое будет долго помнить вся община.

Результаты социологического анализа могут порой существенно менять наше представление о тексте. Так, сегодняшний читатель прочитывает повествование о Марфе и Марии (Лк 10:38-42) на фоне наших представлений, что духовное следует предпочитать плотскому. Однако для того общества поведение Марфы было единственно приемлемым для хозяйки дома: следует позаботиться о гостях. Мария, сев у ног Христа, скандально нарушила обычай гостеприимства, и потому одобрение Христа было для всех полной неожиданностью. Вообще, нам многое станет яснее в Библии, если мы поймем, что большинство ее героев мало похожи на жителей современных больших городов с их свободным стилем жизни — скорее, они напоминают жителей аула в горах Кавказа: для них почти каждый жест значим, почти каждый шаг строго регламентирован традицией.

Еще один пример значимости культурного контекста — поведение священника и левита из притчи о милосердном самарянине (Лк 10:30-36). То, что они прошли мимо полуживого человека, современный читатель склонен объяснять их духовной черствостью. Однако на самом деле они боялись осквернения, ведь если бы этот человек оказался мертвым или умер бы у них на руках, они были бы осквернены и нарушили бы ясно выраженную заповедь (Лев 21:1-4). Образцом милосердия оказывается нечистый с точки зрения иудеев самарянин, который сам не побоялся осквернения (Числ 19:11 и далее). Учитывая, что Христос рассказал эту притчу в ответ на вопрос человека, старательно соблюдавшего закон, мы видим по-новому смысл самой притчи: следование букве закона может не совпадать с его духом.

Невозможно будет адекватно понять и многие места Библии, если не иметь представлений о традиционном ближневосточном гостеприимстве, особенно — о роли совместной трапезы^[165]. В современном мире совместное поедание пищи в огромной степени утратило всякое социальное значение, в особенности в заведениях типа «фастфуд»: едоки поглощают пищу на публике, но в полном одиночестве, они не имеют и не хотят иметь ни малейших представлений о том, кем и как эта пища была приготовлена. Для человека древнего Ближнего Востока все это просто немыслимо. Там совместная трапеза становилась возможной и даже обязательной в определенных контекстах: например, хозяин приглашает путника к себе в дом, и отказ от такого приглашения означал бы серьезную обиду, зато принятие приглашения налагает и на гостя, и, в особенности, на хозяина достаточно серьезные обязательства (ср. историю Лота в Содоме, Быт 19). Из этих представлений, в частности, вытекает все, что касается статуса «пришельцев» или «переселенцев» (евр. גֵּרִי) — это иноплеменники, которые пользуются в общине израильтян узаконенным гостеприимством.

А что может быть проще и понятнее слова "любовь"? Оно ведь обозначает чувство, которое всем знакомо и выглядит одинаково у всех народов во все времена. Это так, но не всякое употребление еврейского или греческого слова, которое мы привычно переводим словом "любить", будет обозначать ровно то, что мы думаем. Да и мы можем сказать: «Я люблю свою жену / Бориса Пастернака / этот костюм / жареную картошку / одинокие прогулки / дармовую выпивку», и в каждом из этих случаев слово "люблю" обозначает довольно разные чувства и действия. Примерно так это выглядит и в Библии, и мы можем догадаться о многом по собственному опыту, но в некоторых случаях нам понадобятся точные сведения об обычаях и мировоззрении людей древнего Ближнего Востока.

Например, в 1 Цар 5:1 говорится, что царь Тира Хирам при жизни Давида любил его (в СП — «был другом»). Означает ли это, что между Давидом и Хирамом были какие-то особые личные отношения, вроде тех, что связывали Давида и Ионафана? Но эти два царя, видимо, никогда не встречались в своей жизни, и мы совершенно ничего не знаем об их дружбе. Зато нам известно, что и при Давиде, и при Соломоне Тир был активным экономическим партнером Израиля. Если посмотреть и на другие контексты, то можно сделать вывод^[166], что в данном случае евр. глагол "אהב", привычно переводимый как "любить", обозначает не личные чувства, а договорные отношения, связывающие два народа: царь Хирам был союзником и торговым партнером царя Давида, и при его преемнике Соломоне естественно было ожидать продолжения такого отношения.

По-видимому, подобные выводы можно сделать и о других отрывках^[167]. Например, в Исх 21:2-6 и Втор 15:12-18 раб, который может получить личную свободу без жены и детей, может сказать: «Люблю господина моего, жену мою и детей моих, не пойду на волю». Для нас это звучит несколько странно: неужели он может любить своего господина настолько же сильно, как и жену и детей, или даже сильнее, если учесть, что его он ставит на первое месте? Но на самом деле речь вряд ли идет о влюбленности: как и в случае с Хирамом, здесь говорится скорее о долговременных договорных отношениях. Раб, по сути, говорит: «Я предпочитаю остаться с господином, вместе с женой и детьми».

Но даже там, где библейский текст говорит о любви между двумя людьми, он не всегда делает это именно так, как принято сегодня. Так, любовь описывается практически всегда как одностороннее действие: мы, например, читаем, что «Иаков полюбил Рахиль» (Быт 29:18), но совершенно ничего не говорится об ответных чувствах Рахили. Внимательный анализ, однако, показывает^[168], что для израильтянина «полюбить» означает сделать свой выбор, и поэтому это слово практически всегда указывает на ту сторону, которая выступает инициатором отношений: мужчина может полюбить женщину, мать или отец любят ребенка — а

другая сторона просто принимает это отношение. Даже исключения здесь значимы: если в 1 Цар 18:20 говорится, что Давида полюбила дочь Саула Мелхола, то мы понимаем, какая в тот момент существовала огромная разница между юным пастушком и царской дочерью. Выбор, по сути, делала царевна. Пройдет время, и все переменится, но пока что именно она выступает инициатором, и Давид, отказавшись от брака с ее сестрой, все-таки женится на Мелхоле.

Точно так же и в отношениях между Богом и избранным народом инициатива всецело принадлежит Богу — но если текст говорит, что это Израиль полюбил чужих богов (напр., Иер 2:25), то так подчеркивается момент сознательного выбора, подобного супружеской измене: вместо того, чтобы отвечать на Божью любовь, Израиль выбирает себе кого-то другого.

Особенно интересно посмотреть на пару слов "любовь" — "ненависть". Во 2 Цар 23 рассказывается, как Амнон изнасиловал свою единокровную сестру Фамарь: при этом до изнасилования он ее, оказывается, «любил», а сразу после изнасилования «возненавидел». Такой прямой перевод ставит нас в тупик: насколько груба и неестественна его любовь, настолько же беспричинна ненависть. Но все станет на свои места, если мы поймем, что речь здесь идет о сознательном выборе, а не о чувстве: Амнон желал Фамарь, а после изнасилования она для него утратила всякую притягательность.

А что же нам думать, если Господь сообщает, что он возлюбил Иакова и возненавидел Исав (Мал 1:2-3, цит. в Рим 9:13) Эти слова вызывают полное недоумение: Исав ничем не провинился, чтобы к нему так относиться. Однако стоит понять, что "ненависть" в данном случае — антоним "любви" как избрания, заключения союза и следования этому союзу. Господь говорит о том, что Завет он заключил с Иаковом и его потомством, а Исав и его потомство не имеют к этому отношения.

Безусловно, и в социологическом анализе возможны перегибы, когда текст рассматривается через призму одной теории, а порой и вовсе приносится в жертву определенной идее, чуждой этому тексту. Работы такого рода обычно проходят по разряду социологии, антропологии или читательского восприятия, но вернее было бы отнести их к идеологическим.

2.4.3. Текст и идеология

На рубеже XX-XXI вв. все чаще стали появляться работы, в которых подыскивается библейская опора для определенной идеологии. В особенности популярными сегодня становятся такие толкования Библии, которые позволили бы угнетенным (или некогда угнетенным) слоям общества почувствовать себя его полноправными членами. Так, в 1960-е гг. в США зародилось *феминистское прочтение Библии* [\[169\]](#). Его цели — показать, что Библия была написана в патриархальном обществе, обращавшем

недостаточно внимания на мысли и чувства женщин, отказаться от стереотипов мышления, свойственных такому обществу и вернуть женщине должное место и в библейских текстах, и в библеистике как науке. Библейский текст в его существующем виде представляется сложным сплавом Божественной истины и разнообразных человеческих элементов. Часть из них связана с культурой патриархального общества, от которой надлежит избавиться. Таким образом, это направление можно считать частным случаем деконструктивизма.

На практике это выражается, например, в создании особого *инклюзивного* языка (gender inclusive, т.е. «включающего оба пола»), на котором следует говорить о Библии. Так, вместо «сыны Израиля» говорится «дети Израиля», поскольку женщины так же входили в их число, а наиболее радикальные сторонники такого языка предпочитают называть Бога не Отцом, но Родителем, или даже просто Матерью. Д. Карсон показал в книге, специально посвященной этому вопросу [\[170\]](#), что далеко не всякий язык позволяет проводить такое «выравнивание». Мы видим это на примере русского языка, где слово *человек* — мужского рода, *личность* — женского, а *дитя* — среднего, и всякое прилагательное или глагол в прошедшем времени, согласованные с этими существительными, тоже обязательно будут маркированы по признаку рода. Тем более это относится к языкам, где вместо двух или трех родов существует несколько классов существительных (такое явление характерно, например, для кавказских языков).

Впрочем, дело тут далеко не только в лингвистических ограничениях. Библия была написана в обществе, где два пола были разделены куда больше, чем в современном западном мире, и во многих случаях инклюзивный язык искажает смысл текста. Карсон приводит пример [\[171\]](#): в 5-й главе Притчей отец дает наставления сыну. Новые переводы заменяют здесь сына на нейтральное дитя, но ведь основное содержание этой главы — призыв к юноше воздержаться от запретной связи с распутной женщиной! Невозможно переписать эту главу так, чтобы и юноша, и распутница стали обоеполыми.

Начиная с 1980-х годов единое феминистское движение разделилось на несколько разных течений (марксистское, этнические и проч.). Наиболее радикальное крыло вообще считает Библию устаревшим документом, подтверждающим претензии мужчины на господство, и настаивают на ее исправлении. Более умеренное крыло призывает всего лишь учитывать патриархальные нормы библейского мира и не применять их к современности.

Другой подобный пример — *постколониальное прочтение Библии* [\[172\]](#), ставящее своей целью заново прочесть библейские тексты, сознательно отказываясь от «империалистической» точки зрения, которая предпочитает западную цивилизацию

всем прочим и оправдывает подчинение и даже порабощение остальных народов. Соответственно, речь идет не столько о новом прочтении Библии, сколько о категорическом неприятии старых миссионерских подходов к ней. С другой стороны, постколониалисты обращают особое внимание, например, на всякое упоминание в Библии Египта и Эфиопии как африканских стран. Само это явление тесно связано с выходом на арену самостоятельных богословских школ из стран третьего мира и *с богословием освобождения*, стремящимся использовать Библию для достижения равноправия угнетенных народов и социальной справедливости[\[173\]](#).

Например, широко распространено утверждение, что слова девушки в Песн 1:5 должны прочитываться «черна я и прекрасна» (а не «... но прекрасна»), поскольку в самой Библии черный цвет кожи не считается некрасивым, а стоящий в оригинале союз ׀ может переводиться как "и" или "но". На самом деле контекст показывает, что речь идет не о расе, а о загаре: девушка должна была много работать на открытом воздухе, поэтому бледные ровесницы из богатых семей могли смотреть на нее пренебрежительно.

Все это связано со стремлением приблизить библейские идеи к читателям третьего мира, прежде всего Африки. Для этого картина мира, свойственная библейским авторам, всячески приближается к картине мира этих народов, а библейские повествования объясняются с помощью образов и сюжетов, взятых из их мифологии и фольклора, и этот подход может быть вполне продуктивным[\[174\]](#). Впрочем, сторонники подобных методов могут зайти слишком далеко в адаптации библейских текстов к культурам других народов, существенно искажая смысл оригинала. С другой стороны, сами они могут упрекать европейских и американских библеистов в чрезмерном либерализме и отказе от основных положений христианства.

Постколониальное прочтение встречается в разных местных вариантах: афроцентричное, афроамериканское и т.д. В последнее время оно нередко сочетается с феминистским[\[175\]](#), например в движении *мухеристов* (от исп. *mujer* "женщина"), рассматривающем Библию с точки зрения испаноязычных женщин (прежде всего в Латинской Америке и США). Затем возникло движение *вуманистов* (от англ. *woman* "женщина"), ориентирующееся на чернокожих женщин США.

Все разновидности подобных подходов (а к ним можно добавить *марксистское*, *фрейдистское* и другие прочтения) в основном имеют дело не с Библией как таковой, а с тем, как трактуются и применяются библейские тексты в современной жизни и какие именно библейские тексты выбираются для чтения. Пожалуй, к экзегетике это имеет лишь опосредованное отношение, но знать о существовании этих направлений все же стоит, хотя бы потому, что на Западе они оказываются все более влиятельными.

Более того, подобные подходы высвечивают действительно существующие проблемы. Современные читатели Писания далеко не сразу готовы согласиться с некоторыми его положениями — например, когда в 1 Тим 2:15 мы читаем, что женщина «спасется через чадородие», это звучит действительно обидно. Получается, что духовная жизнь — это только для мужчин, а женщина должна просто рожать детей? Неудивительно, что эти и некоторые другие пассажи Павла (прежде всего 1 Кор 11:3-15) понимаются современными феминистками как нечто устаревшее и не имеющее сегодня никакой силы.

Впрочем, есть и другие способы объяснить изначальное значение таких отрывков. Если посмотреть на социальный и религиозный контекст, в котором Павел говорил о «спасении через чадородие», то окажется, что он не только не принижает женщин, но, напротив, подчеркивает их достоинство^[176]. Для многих религиозных учений того времени, в первую очередь гностицизма, духовная жизнь для женщин становилась возможной только в том случае, если они раз и навсегда откажутся от семейной жизни, деторождения и вообще, по сути, своей женской природы. Павел категорически возражает: можно быть женщиной, можно жить в семье и рожать детей и при этом быть полноценной христианкой, достигающей спасения! Здесь, как и во многих других случаях, не стоит торопиться с современной идеологией: первичный смысл текста в его изначальном контексте может оказаться не менее актуальным.

Задания к разделу 2.4.

Прочитайте эти высказывания и ответьте применительно к каждому из них на следующие вопросы:

♦ В каком контексте были написаны эти слова? ♦ Какие актуальные проблемы стремился разрешить их автор? ♦ С кем он спорил или соглашался? ♦ В какой мере актуальны эти проблемы для вас? ♦ В какой мере вы согласны с позицией и методикой автора? ♦ Нашли ли вы в этом тексте нечто полезное для себя?

Р. Бультман, «Новый Завет и мифология»:

«Новозаветная картина мира мифична. Мир считается разделенным на три этажа: в середине находится земля, над ней — небо, под ней преисподняя. Небо — обиталище Бога и небесных существ, ангелов; подземный мир — это ад, место мучений.

Но и земля представляет собой не только место естественных повседневных событий, забот и трудов с их размеренной упорядоченностью, но также арену действия сверхъестественных сил: Бога и Его ангелов, сатаны и его демонов...

В результате развития науки и техники человек овладел миром и опытным знанием о мире в такой степени, что никто уже не в состоянии всерьез держаться и не держится за новозаветную картину мира. Что значит сегодня исповедовать "нисшедшего во ад"

или "восшедшего на небеса", если исповедующий не разделяет лежащую в основе этих формулировок мифическую картину трехэтажного мира? ... Познание сил и законов природы покончило с верой в духов и демонов... Тем самым новозаветным чудесам приходит конец...

Итак, если новозаветному провозвестию предстоит сохранить значимость, то для этого нет иного пути, кроме его демифологизации...

Каков результат этих размышлений? Христианское понимание бытия подверглось экзистенциальной, немифологической интерпретации. Соответствует ли эта интерпретация действительному смыслу Нового Завета? В ней упущен один момент, а именно: согласно Новому Завету, "вера" есть непременно вера в Христа. Новый Завет полагает, что "вера" как проявление новой, подлинной жизни не просто наличествует с определенного времени, она должна была быть сообщена в "откровении", "прийти" (Гал 3: 23-25): это пока еще просто констатация факта интеллектуальной истории. Но согласно Новому Завету "вера" вообще стала возможной лишь с определенного времени, а именно: вследствие конкретного события — события Христа. Вера как покоряющаяся самоотдача Богу и внутренняя свобода от мира возможна только как вера в Христа.

Но тут возникает принципиальный вопрос: не является ли это утверждение мифологическим остатком, подлежащим устранению или демифологизации путем критического истолкования? Это вопрос о том, осуществимо ли христианское понимание бытия без Христа...

Несомненно, что в Новом Завете событие Христа представлено как мифическое. Но возникает вопрос: должно ли оно с необходимостью представляться таковым или же в самом Новом Завете содержатся предпосылки демифологизирующей интерпретации? Прежде всего очевидно, что событие Христа есть миф в ином смысле, нежели культовые мифы о греческих или эллинистических богах. Иисус Христос, Сын Божий, мифический образ предсуществующего божественного существа, оказывается в то же время конкретной исторической личностью — Иисусом из Назарета; а Его судьба представляет собой не только мифическое событие, но и человеческую судьбу, завершившуюся распятием на кресте. Историческое и мифическое здесь особым образом переплетается друг с другом: исторический Иисус, родители которого известны (Ин 6: 42), оказывается одновременно предсуществующим Сыном Божиим, а рядом с историческим событием Креста стоит воскресение, вовсе не относящееся к числу исторических событий...

Слово Божье — не таинственная речь оракула, а трезвое провозвестие личности и судьбы Иисуса из Назарета в их значимости для истории спасения. Это провозвестие

может быть понято как эпизод в истории мысли; в отношении своего идейного содержания оно может быть воспринято как возможное мировоззрение».

Д.А. Клайнз, Дж.Ч. Экзам, «Новый литературный анализ»: (*предисловие к сборнику статей 1993 г.*).

«Но что же именно имеется в виду под "новым" литературным анализом? Насколько он нов — зависит от того, насколько традиционна ваша отправная точка зрения. Для тех, кто по-прежнему занят историческим анализом (а в библеистике они по-прежнему составляют большинство) всякое внимание, оказанное тексту как единому целому — т. е. всякий взгляд на его стилистику, риторiku и структуру — выглядит новой тенденцией. Но для тех, кто занят новейшими областями "нового" литературного анализа — феминистским и марксистским прочтением, анализом читательской реакции, деконструктивизмом и тому подобным — даже стилистический и риторический анализ, а также структуралистский и прочий формальный анализ уже не кажется "новым", а по мнению некоторых, так все это уже в прошлом...

Так в чем же тогда характерные черты нового литературного анализа применительно к еврейской Библии?... В своем многообразии эти работы отражают междисциплинарную природу новых методов анализа, они сопротивляются четкой классификации (например, феминистский анализ, обращающий внимание на читателя-женщину, также является анализом читательского восприятия, но в том, что касается нетрадиционного прочтения, он действует как деконструктивизм)...

Вторая примечательная черта состоит в том, что в подобном переплетении методов виден дух доброй воли, даже сотрудничества. При обычном литературном анализе часто бывало противоположное, при всех этих бесконечных гуру с их учениками, частных наделах, недоразумениях и политических реверансах...

Третья черта этих работ — их устремленность к текстам... У читателя этого сборника может возникнуть вполне уместное впечатление, что авторы сочли: о текстах можно сказать так много нового и интересного при помощи новых методов анализа, — что они предпочли не тратить время на разбор теоретических тонкостей.

Четвертая особенность данных работ в том, что они от "истолкования" переходят к "анализу". Библеистика традиционно заботится о понимании, истолковании, экзегезе. В этих работах... явно заметно стремление к тому переходу, от которого библеистика, похоже, воздерживалась — т. е. к оценке библейских текстов с позиций, отличных от идеологии самих этих текстов... Можно считать общей тенденцией "нового литературного анализа" оспаривание ценностей, принятых традиционной наукой. В библеистике эти ценности включают молчаливое предпочтение идеологии, которая

проповедуется или предполагается в этих текстах, что, конечно, и покажет новый литературный анализ»[\[177\]](#).

Ф.Ф. Эслер, «Первые христиане в своих социальных мирах: социологические подходы к толкованию Нового Завета»:

«Иногда приходится слышать утверждения сторонников литературоведческого подхода к Новому Завету, что тексты представляют собой "самостоятельные литературные миры", со своими собственными законами и архитектурой, и так и следует их анализировать... Никто не сомневается, что новозаветные документы обнаруживают определенные литературные характеристики, особенно в том, что касается повествований, или что возникшее в последнее время стремление обращать на эти черты больше внимания дает необходимую поправку к критике, которая долго их игнорировала. Но они, конечно же, не сугубо литературные произведения, по крайней мере в том понимании, которое было выработано русскими формалистами в 1920-е годы и лежит в основе многих разговоров про самостоятельные литературные миры. Это вовсе не литературные труды, чуждые по своей природе каких-то интересов и нацеленные на удовлетворение эстетических чувств...

Тексты Нового Завета в высшей степени отражают определенные интересы. На богословском уровне все они нацелены на то, чтобы читатели приняли Иисуса из Назарета как Мессию... На самом глубинном уровне они отражают религиозные, а не эстетические чувства. На социальном уровне они могут пониматься как средство создания институциональных и символических ниш, в которых могли бы найти смысл перед лицом враждебного окружения те общины, для которых они и были написаны. Относиться к этим произведениям как к самостоятельным литературным мирам означало бы, по-видимому, забыть о той жизни, которая их и породила.

Первые поколения христиан... знали преследования, кораблекрушения, голод и наготу. Временами их вера ослабевала от искушений этого мира или просто увядала от тоски. Но знали они радость и мир. У них было сокровище евхаристической солидарности, объединявшей еврея с иноплеменником, раба со свободным, богатого с бедным, мужчину с женщиной. Высшая точка повествования о пути в Эммаус, когда Иисус открылся ученикам в преломлении хлеба (Лк 24:30), служит образцом того, как переплетается социальная жизнь с верой первых христиан. Самым драматичным переживанием, по-видимому, была одержимость Святым Духом, от которой проистекал поток благодатных дарований. И все это случалось с ними в их общинах, где социальная реальность была тесным образом связана с богословскими утверждениями. Если мы собираемся истолковывать документы, написанные в такой ситуации, в которой общество было наэлектризовано Евангелием, а контекст — керигмой, то социология предлагает нам ресурсы, которые нельзя игнорировать»[\[178\]](#).

Т. Стилианопулоу, «Новый Завет: православная перспектива»:

«Краеугольный камень нашего предложения — позиция, согласно которой существует не одна герменевтическая проблема и не один герменевтический ключ, но множество, согласно многочисленным взаимосвязанным уровням герменевтики...

Первый уровень — "экзегетический" — понимание или знание фабульного содержания библейского текста в его историческом контексте. Этот уровень часто воспринимается как "историческое или даже "академическое" исследование Писания. Второй уровень — "интерпретативный" или "оценочный" — предполагает согласие или несогласие читателя с идеями и утверждениями Писания, как правило на основе каких-либо авторитетов или оценочных критериев, принимаемых сознательно или бессознательно. Этот уровень связан прежде всего с тем, что воспринимается как "богословская интерпретация" Писания. Третий, самый глубокий — "преображающий" или "преобразующий" — личное принятие библейской истины. Это уровень экзистенциального вовлечения, на котором личность или община, читая или слушая текст и соглашаясь или не соглашаясь с ним, претерпевает влияние текста на свою жизнь. Этот уровень часто называют "духовным чтением" или "молитвенным использованием" Писания. Таким образом, перед нами три уровня, или измерения, герменевтики — экзегетический, интерпретативный и преобразующий — в конечном итоге неразделимые, однако нуждающиеся в отделении друг от друга и четком определении для нужд различных герменевтических операций.

Существуют и дополнительные определяющие герменевтические факторы, действующие на всех трех уровнях и еще более осложняющие герменевтический поиск. Можно выделить по меньшей мере пять пар таких факторов. Первая — вера и разум как эпистемологические пути познания истины, иначе говоря, "герменевтические модусы", применяемые к Писанию и его утверждениям. Вторая — Писание и Предание как "герменевтические свидетельства" истины. Третья — община веры и ее индивидуальные члены как "герменевтические представители" и судьи истины. Четвертая — жизнь церкви и культуры как "герменевтические контексты" обсуждения и установления истины. Наконец, пятая — способности человека и божественная благодать как "герменевтические инициаторы" в различении и актуализации истины. Все эти факторы взаимосвязаны как попарно, так и между собой и действуют динамично на всех трех герменевтических уровнях...

На практике их взаимодействие динамично и текуче до степени почти полной неопределимости, что придает герменевтическому поиску чрезвычайную сложность. В герменевтической дискуссии можно достичь такой степени ясности, чтобы предложенную структуру библейской герменевтики можно было разумно обосновать, а различные уровни и факторы можно было бы подвергнуть

сравнительноисторическому анализу. Основная задача — сохранить равновесие парадигмы путем различения и установления взаимосвязей уровней и факторов, вне зависимости от того рассматриваются ли они как сотрудничающие или конфликтующие на различных уровнях» [\[179\]](#).

♦ Выберите одно из следующих библейских понятий: *святость, праведность, грех, оправдание, жертва, народ, храм, священник, царь, пророк*. Посмотрите значение этого слова в хорошем словаре современного русского языка, затем в любом доступном библейском словаре и, наконец, с помощью компьютерного поиска или симфонии найдите как можно больше разных случаев его употребления в русском СП. Что можно сказать об употреблении и значении этого слова в Библии и в современной русской речи? Какие библейские контексты не соответствуют современному словоупотреблению? В каких случаях вы сочли бы нужным дать читателю краткий комментарий, как именно следует понимать это слово? Готовы ли вы согласиться с определением этого понятия, найденном в библейском словаре? Если нет, то готовы ли вы уточнить или исправить его (может быть, вовсе отказаться от определений и указать на прототип — см. раздел 1.2.1.)?

♦ Прочитайте Флп 2:4-11. Как воспринимается этот отрывок членами общества, в котором публичный почет — одна из высших ценностей?

♦ Прочитайте 22-ю главу Бытия. Как вы думаете, почему никак не упомянута Сара, почему так пассивны слуги и далее Исаак? Как передает автор чувства и мысли действующих лиц? Из чего складывается их характеристика? Какую роль играет в повествовании прямая речь? Какую роль играют повторы? Какую роль играют формулы (устойчивые выражения)? Чем принципиально отличается этот рассказ от классической русской прозы?

♦ Прочитайте Послание к Филимону. Какого эффекта стремится добиться Павел и как он это делает? Какие риторические приемы в нем находите? Есть ли в нем элементы, соответствующие основным составным частям публичной речи?

♦ Прочитайте книгу Руфь. Какие сведения о социальной структуре общества, обычаях и законах Израиля той эпохи необходимы для правильного понимания книги? Где именно и как именно описывает автор чувства героев книги, а где оставляет простор для читательского воображения? Насколько эти чувства отличаются от тех, которые испытывали бы на месте героев книги вы сами или люди вашего круга? Насколько ваше восприятие этой книги отличается от предполагаемого восприятия первых ее читателей: на что в первую очередь обратили внимание вы и на что (предположительно) они? Можете ли вы представить такую жизненную ситуацию в древнем Израиле, ответом на которую стало бы написание этой книги? В какой жизненной ситуации вы бы предложили обратиться к этой книге своим знакомым?

Как вы думаете, насколько по разному будут воспринимать эту книгу знакомые вам мужчины и женщины? [100] Cassuto 1967:1. [101] Бартелеми 1992:7-8. [102] Croatto 1987:55. [103] Верещагин 2000:226. [104] Барт 1997:27. [105] Барт 2005. [106] От др.-греч. κήρυγμα "проповедь". [107] Bultmann 1954:101 и далее. [108] Ratzinger 1989:9. [109] Ratzinger 1989:9-10. [110] Мень 2002:1:337. [111] См. Forbes 2001, 2002. [112] Стилианопулос 2008:218-219. [113] Напр., Лезов 1996. [114] См. очерк истории возникновения и развития этого направления в библеистике Detweiler — Robbins 1991, а также Adam 1995, Aichele 1995. Современному состоянию дискуссии посвящена статья Aichelle 2009. [115] О конструктивизме применительно к НЗ см. подробнее Seeley 1994. [116] Aichelle 2009:398. [117] См., напр., Lindbeck 1998. [118] Greenberg 1980. [119] Goldsworthy 2006. [120] Именно этот термин употреблен в статье, которая описывает такие подразумеваемые, но не проговариваемые установки — Aichelle 2009. [121] Alter 1981:12-13. [122] Существует весьма поучительный анекдот о богослове, попавшем в рай и удостоившемся встречи с апостолом Павлом, чьи Послания он комментировал. После нескольких часов беседы апостол убежал с криком: «Да не имел я в виду такого!», а богослов его преследовал со словами: «Нет, ты читай, что в Библии написано!» [123] Barr 1961. см. несколько упрощенное и осовремененное изложение в Louw 1982. [124] Barr 1961:161 и далее. [125] Barr 1961:191. [126] Louw 1982:26-27. [127] Любопытно, что английское слово *pièce*, которое часто переводится как "прелестный", тоже возникло из слова с резко отрицательным значением: оно, в конечном счете, происходит от латинского *nescius* "несведущий, невежественный". Кстати, оно и сегодня часто употребляется иронически, в отрицательном значении. [128] Англ. *literary criticism*, нем. *Literarkritik*. [129] Прежде всего Henn 1970, тж. Alter 1981, 1985, Berlin 1985, 1994. [130] Berlin 1994. [131] См. в ряду прочих статью, посвященную «диалогу» Бахтина и библейского богословия — Claassens 2003. [132] Мень 2002:3:183. [133] Kristeva 1969. [134] Подробнее см. Десницкий 2007а:248-255. [135] См. прежде всего Alter 1981, Bar-Efrat 1997, Berlin 1994, Hauerwas — Jones 1989, Kingsbury 1988. [136] Подробнее см. Десницкий, 2007а:66-69. [137] Подробнее см. Десницкий, 2007а:210-216. [138] См., напр., Rhoads 2004. [139] См. Kennedy 1984. [140] Muilenburg 1969. [141] Brucker 1997; пересказ см. в Десницкий, 2007а:486-488. [142] См., напр., Katz 1986. [143] О хиазме в Библии см. Брек 2006. [144] Прежде всего, Childs 1970. [145] Childs 1970:60. [146] Barthes 1986:53-55. [147] Iser 1974:282. [148] Stout 1982. [149] Ricoeur 1991:496. [150] Fish 1980. [151] Англ. *reader-response criticism*. [152] См., прежде всего, Iser 1978, Tompkins 1980. Из отечественных ученых ближе всего по методологии к этой теории стоят труды Ю.М. Лотмана, который, впрочем, никогда не занимался библеистикой. [153] Подробнее см. Десницкий 2007а:189-191. [154] Richardson 1974. [155] Англ. *performative criticism* — см., напр., Maxey 2009, Rhoads 2010. [156] Англ. *psychological criticism*. [157] Разбор

этих попыток см. в Schweizer 1948. [\[158\]](#) Наиболее интересные работы: Ellens — Rollins 2004, Kille 2000, Rollins 1999. [\[159\]](#) Подобный портрет Иисуса см. в Capps 2000. [\[160\]](#) Напр., Miller 1995. [\[161\]](#) См. Theissen 1987. [\[162\]](#) Exum 1993. [\[163\]](#) Англ. sociological criticism, а тж. sociological/anthropological studies и cultural anthropology. [\[164\]](#) Главной работой о социальных институтах ВЗ Израиля остается de Vaux 1961. См. тж. о ВЗ Esler 2005, Gottwald 1979, Rogerson 1978; о НЗ — Esler 1994, Ferguson 2003, Gager 1975, Hengel 1974, Malina 1993, Meeks 1983, Theissen 1978. [\[165\]](#) Hobbs 2001. [\[166\]](#) Moran 1963. [\[167\]](#) Thompson 1977. [\[168\]](#) Ackerman 2002. [\[169\]](#) См., напр., Brayford 2009, Fiorenza 1984, Tolbert 1983. [\[170\]](#) Carson 1998. [\[171\]](#) Carson 1998:143-144. [\[172\]](#) См., напр., Ashcroft 1994, Segovia 2000. [\[173\]](#) См., напр., Andinach 2009. [\[174\]](#) См., напр., Loba-Mkole 2007. [\[175\]](#) См., напр., Dube 2000. [\[176\]](#) van der Jagt 1988. [\[177\]](#) Clines Exum 1993:11-14 [\[178\]](#) Esler 1994:17-18. [\[179\]](#) Стилианопулос 2008:198-200.