

НА ПУТИ К ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОМУ БОГОСЛОВИЮ

БИБЛЕЙСКАЯ ЭКЗЕГЕТИКА
ДЛЯ ПРОПОВЕДНИКОВ

УОЛТЕР КАЙЗЕР-МЛ.

Всем избранным Богом служителям, которые
преподают Его Слово Церкви и стремятся, под
Божьим водительством, положить конец голоду
по слышанию всей воли Божьей.

Особенно д-ру Мерриллу Тенни, под
руководством которого я впервые изучал
аналитический метод экзегетики и который
привил мне неутолимую любовь к Писанию и
подал идею применить основы этого метода к
еврейскому тексту.

Предисловие

В 1742 году Иоганн-Альберт Бенгель заметил: «Писание – фундамент Церкви, Церковь – страж Писания. Когда Церковь здорова, то свет Писания сияет ярко, когда Церковь болеет, Писание покрывается язвами пренебрежения. И раз это так, то библейское наставление и Церковь одновременно выглядят либо здоровыми, либо больными. И чаще всего то, как обращаются с Писанием, в точности соответствует состоянию, в котором находится Церковь». По прошествии более чем двух столетий мы можем подтвердить, что предостережение Бенгеля верно. Церковь и Писание вместе стоят или вместе падают. Либо Церковь будет питаться и укрепляться через дерзновенную проповедь библейского текста, либо состояние ее здоровья будет заметно ухудшаться.

Не секрет, что во многих местах земного шара Церковь Христова находится далеко не в добром здравии. Она теряет силы, потому что ее кормят какой-то неполноценной пищей, в которой много всевозможных искусственных добавок, консервантов и суррогатов. Как следствие, от богословского и библейского недоедания страдает то самое поколение, которое приложило огромные усилия, чтобы обеспечить себе питание, безвредное для физического здоровья, не содержащее канцерогенов и других опасных веществ. Вместе с тем, духовный голод, вызванный отсутствием правильного провозглашения Божьего Слова (Ам. 8:11), распространился по всему миру и свирепствует, почти не ослабевая, в большей части Церкви.

Не все причины этого и не все решения могут быть рассмотрены в этой книге. Но поскольку я несу ответственность перед Господом, перед самим Главой Церкви, за подготовку сопастырей для служения в Христовой Церкви в целом, то я чувствую за собой особый долг перед Церковью, который я обязательно должен отдать. Уже некоторое время мне известно, что в академической подготовке служителей есть незаполненный пробел. Это пробел между изучением текста Библии (чаще всего на языке оригинала: еврейском, арамейском или греческом) и собственно проповедью, обращенной к народу Божьему. Лишь немногие центры библейского и гомилетического образования посвящали хоть какое-то время и силы на то, чтобы показать студентам, как от анализа текста перейти к составлению проповеди, которая бы точно соответствовала проведенному анализу и полностью была бы основана на нем.

Данная книга не решит всех проблем даже в этой отдельной сфере. Должен сказать со всей прямотой, что одна из причин, почему это невозможно, состоит в том, что по этой теме

нет исчерпывающих работ. Насколько смог выяснить автор данной книги, никто ни разу не пытался изложить экзегетическое богословие на английском или каком-то другом современном европейском языке. Такое открытие было поразительно само по себе. Ведь эта дисциплина представляет собой суть и сердце богословского образования. Это одновременно и обоснование, и последний штрих всего процесса. Если только проповедническое служение потерпит неудачу, то можно не сомневаться, что все другие отрасли христианского служения – образование, душепопечение, социальное служение, и даже миссионерство и евангелизация – вскоре окажутся в упадке, если не рухнут полностью. Бенгель здесь совершенно прав, его наблюдения абсолютно справедливы.

Поэтому нужно было что-то делать. Все, что сделано здесь, отражает мои собственные попытки выйти из этого затруднительного положения. Уже несколько десятилетий я работаю над синтактико-богословским методом экзегетики и составления проповеди. Тем не менее, я вполне отчетливо сознаю, что данную книгу можно рассматривать только как пробную и временную, как первый плод. Позволю себе предположить, что публикация данной книги должна привести к тому, что работы по экзегетическому богословию начнут множиться, и это будет во благо Церкви.

Одно не вызывает сомнения: практически каждый, кто занимается подобными вопросами, сознает потребность в таком инструменте. Многие уже занесли перо над бумагой, они готовы принять вызов и написать такую же книгу. Я надеюсь, что эта книга послужит для них последним побуждением довести задуманное до конца, потому что нужда велика, как просторы земные. Возможно, прочитав все эти превосходные труды, которые пока находятся на стадии замысла, я смогу убрать из заголовка фразу «на пути к» и, *Deo volante*, составить расширенное экзегетическое богословие.

Я старался писать, имея в виду настолько широкий спектр людей в Теле Христовом, насколько это возможно. Разумеется, не для всех будет одинаково полезно то, что я пишу, поскольку способности и достижения у всех разные. Читателю настоятельно рекомендуется сразу переходить к тем разделам, которые он легче усвоит. В нескольких местах я привожу обсуждение технических деталей, потому что хочу вести беседу не только с теми, кто интересуется только практическими вопросами, но и с теми, кто разбирается в узко-специальных аспектах, а также с теми, кто, хотя и не во всем согласен с нашей богословской позицией, тоже усердно ищет ответы на животрепещущие вопросы.

Если говорить о себе, то я просто не могу представить, с чего может начать человек, желающий быть полностью подготовленным к проповеди, если только он не может переводить текст с греческого или еврейского языка. Тем не менее, я знаю, что многие избранные Богом пасторы, проповедники, служители в странах третьего мира до сих пор не

имеют такой возможности из-за недостатка образования. Но у них (и также у тех, кому они служат) мера ответственности перед Господом будет не такой, как у тех, кто имел эти великие привилегии, но ими не пользовался. Поэтому я постарался показать, как предлагаемый в этой книге метод может с пользой применяться, даже если у исследователя есть возможность работать только с переводом Писания. Правда, для этого, может быть, придется купить учебник по грамматике родного языка, чтобы освежить в памяти некоторые грамматические термины и основные синтаксические формы. Уж если на то пошло, все это проходят в общеобразовательной школе в рамках начального образования (не говоря уже о 9–12 классах). В американских колониях людей учили читать и писать, в первую очередь не для того, чтобы они могли найти себе работу получше и поправить свое финансовое положение, но чтобы они (по крайней мере, так думали колонисты) могли поправить свое духовное здоровье, самостоятельно читая Слово Божье. Следовательно, если для практического выполнения рекомендаций этой книги надо заново выучить некоторые элементарные вещи, вспомнить, что такое существительное, глагол, прилагательное, наречие, предлог и прочее, – значит, надо выучить. Освежим в памяти все эти определения, правила грамматики и синтаксиса, ведь от этого зависит жизнь многих людей.

Я должен выразить благодарность Богу за Его помощь, за то, что Он давал мне силу, потому что я работал над главами этой книги, продолжая много проповедовать и учить. Я надеюсь, что и бывалый пастор, и ревностный лидер малой группы, и служитель, жаждущий самостоятельно углубляться в Божье Слово, и усердный студент, изучающий богословие и только начинающий служение на этом поприще – все они извлекут неоценимую пользу из того, что здесь написано. Но я также молюсь, чтобы все они, и это мне кажется более важным, могли почувствовать отношение автора, его готовность покоряться Божьему Слову, чтобы всем было очевидно, что здесь рассматриваются вопросы, далеко выходящие за пределы сугубо академических интересов.

Многие мои друзья оказали большую помощь, чтобы этот замысел мог быть доведен до конца. Вот некоторые из тех, кого следует особо отметить: Корнелиус Зилстра из издательства «Бэйкер бук хаус», который с 1973 года постоянно побуждал меня начать работу над книгой и затем поддерживал в этом начинании; моя жена Маргарет Рут Кайзер, Рене Грэмс, Марти Ирвин, мой секретарь Луи Армстронг, столь прилежно перепечатавший рукопись; наконец, мой ассистент Тимоти Эддингтон, помогавший с корректурой рукописи на нескольких этапах ее написания.

Содержание

Часть I. Введение

Глава 1. Современный кризис в экзегетическом богословии	6
Глава 2. Определение и история экзегетики	20

Часть II. Синтактико-богословский метод

Глава 3. Анализ контекста	41
Глава 4. Синтаксический анализ	50
Глава 5. Лексический анализ	61
Глава 6. Богословский анализ	74
Глава 7. Гомилетический анализ	84
Глава 8. Примеры синтаксического и гомилетического анализа	92

Часть III. Частные экзегетические вопросы

Глава 9. Экспозиционная проповедь по пророческим текстам	108
Глава 10. Экспозиционная проповедь по повествовательным текстам	115
Глава 11. Экспозиционная проповедь по поэтическим текстам	123

Часть IV. Заключение

Глава 12. Экзегет/пастор и сила Бога	136
Библиография.....	143
Тематический указатель.....	
Указатель авторов.....	
Указатель текстов Писания.....	

Современный кризис в экзегетическом богословии

Практически ежедневно мир терпит кризис за кризисом почти во всех сферах жизни, поэтому заявление об очередном кризисе – кризисе экзегетического богословия – не вызовет особого удивления. До этого нас уже предупредили о кризисах в систематическом богословии, в библейском богословии, о плохом знании Писания¹.

Но мы не можем не согласиться с профессором Джорджем М. Ландесом, что «главный кризис в изучении Библии» следует искать в сфере экзегетики². Во многих отношениях, именно этот кризис послужил причиной других кризисов в богословии.

Кризис экзегетического богословия

Пропасть внушительных размеров зияет между методикой экзегетического исследования, которая обычно рассматривается на занятиях в большинстве семинарий или на библейских курсах, и суровой реальностью, с которой сталкивается большинство пасторов, каждую неделю подготавливая проповедь. Ни на одном этапе богословского образования студент не бывает столь одинок и предоставлен самому себе, как при наведении моста между пониманием Писания в том виде, как оно было написано в прошлом, и проповедью, имеющей практическое значение в настоящее время, дающей веру, жизнь, побуждающей к добрым делам. В свое время были подробно изучены обе опоры этого моста: (1) с одной стороны – исторический, грамматический, культурный и критический анализ текста, (2) с другой – практическое, богослужebное, гомилетическое и пастырское богословие (а также различные приемы построения и произнесения проповеди и повышения ее убедительности), нашедшее выражение во множестве готовых конспектов проповедей на все случаи жизни. Но кто нанес на карту путь между этими двумя точками?³ Число достойных упоминания книг и статей, которые хранят верность тексту Писания и в то же время дают духовную пищу современным людям, крайне незначительно, они рассыпаны по малоизвестным журналам и написаны на иностранных языках, так что едва ли они могут восполнить нашу нужду. Насколько мне известно, до сих пор ни на английском, ни на каком-нибудь другом современном европейском языке никто не написал книги, которую мы могли бы считать экзегетическим богословием, которая бы указывала направление на этом труднейшем пути от текста Писания к проповеди по этому тексту.

Конечно, в распоряжении Церкви более чем достаточно «размышлений» и «тематических проповедей», которые едва связаны с библейской фразой, предложением,

¹ Соответственно: *Tom F. Driver*. Review of Langdon Gilkey's "Naming the Whirlwind: The Renewal of God Language" // *Union Seminary Quarterly Review*. №25. 1970. С. 361; *Brevard S. Childs*. *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia: Westminster, 1970; *James D. Smart*. *The Strange Silence of the Bible in the Church: A Study in Hermeneutics*. Philadelphia: Westminster, 1970. С. 10.

² *George M. Landes*. *Biblical Exegesis in Crisis: What Is the Exegetical Task in a Theological Context?* С. 274. (Здесь и далее, если библиографическая ссылка на книгу или статью имеется в конце книги, то в сносках полные библиографические сведения приводиться не будут.)

³ Беспокойство по этому поводу ясно выражено в книге *Manfred Mezger*. *Preparation for Preaching: The Route from Exegesis to Proclamation*. С. 159–179.

стихом или их произвольным сочетанием. Но где же учебники или статьи, которые всерьез рассматривают приемлемый фрагмент Писания (например, абзац или группу абзацев) *в его канонической форме* и показывают будущему или уже состоявшемуся проповеднику Божьего Слова, как перейти от библейского текста к проповеди и при этом не потерять из виду ни библейской формы текста, ни насущных нужд современного человека, жаждущего слышать слово, имеющее прямое отношение к его жизни?

Проповеди, мнимая сила которых в том, что они посвящены современным проблемам, нуждам и тенденциям, зачастую оказываются слабыми из-за своего субъективного подхода. В руках многих практиков библейский текст оказывается бесполезным для прояснения вопросов, волнующих современного человека, или для их решения. Слушатели часто не уверены в том, что слова утешения, звучащие в проповеди, – это слова самой Библии, примененные к современной ситуации или насущному вопросу, поскольку библейский текст часто оказывается не более чем лозунгом или рефреном в проповеди. В этом случае упущено именно то, о чем нужно всегда помнить при подготовке проповеди, претендующей быть и библейской, и практической: она должна опираться на честную экзегезу текста и все время держаться близко к тексту.

Автор данной книги испытывает такую сильную неприязнь к методологическим злоупотреблениям, свидетелем которых он был не раз, особенно в тематических проповедях, что уже несколько лет подряд он советует своим студентам произносить тематическую проповедь только раз в пять лет, а после этого сразу каяться и просить прощения у Бога. На тот случай, если в этом высказывании читатель не заметил преувеличения, прямо скажу, что это, конечно, преувеличение. Тем не менее, в этой шутке есть серьезная нота, громкий призыв к проповеди в полном соответствии с Библией, чтобы Слово Божье было источником для проповеди, направляло ее подготовку и произнесение.

С другой стороны, следует признать, что ничто не может нагонять такую тоску и так удручать душу и дух Церкви, как сухое, безжизненное изложение библейских положений без всякой связи с настоящим. Когда пастор проповедует выказывая свои семинарские познания в экзегетике и обрушивая массу исторических, филологических и критических деталей на сбитых с толку слушателей, то текст предстает перед ними как нечто безжизненное. Проповедь настолько переполнена простым описанием всевозможных деталей, что, по сути, она звучит, как могла бы звучать проповедь до Р. Х. или в первом веке по Р. Х., и отстоит очень далеко от интересов и потребностей человека двадцатого века.

Перед нами дилемма. Сильные стороны одного подхода практически полностью отсутствуют в другом. Оба подхода имеют серьезные недостатки. И трагедия в том, что в большинстве случаев такое состояние является основной причиной голода по Слову Божьему, от которого, по мнению многих современных наблюдателей, продолжает страдать Божий народ. О таком плачевном положении дел свидетельствуют скитания множества изголодавшихся прихожан в Америке, которые обходят всю страну в поисках семинара, библейской конференции, церкви или домашней группы, где они могли бы утолить свои духовные потребности. Но, увы, они чаще всего встречают практически одно и то же: непрестанное повторение простейших положений веры, расхожие истории, которые повсюду нравятся слушателям, или остроумные изысканные проповеди на самые широкие темы, усыпанные меткими смешными анекдотами, нацеленные на интересы ленивых в духовном отношении людей, не желающих отвлекаться ни на что, кроме очередной хорошей шутки или интересного случая. Куда же подевались проповеди, звучащие как пророчество? Где властный и повелительный тон, с которым раньше ассоциировалась проповедь Библии?

Ответственность за упадок библейской проповеди ложится в первую очередь на библейскую экзегетику. Конечно, она научила студентов проводить морфологический анализ глаголов, распознавать грамматические формы еврейского, арамейского и греческого языков, делать идиоматический перевод на родной язык, проводить исторический и критический анализ в соответствии со всеми канонами низкой и высокой критики. Но разве на этом заканчивается работа, которую должна выполнить экзегетика?

По нашему мнению, та самая дисциплина, которая должна была бы указывать путь от экзегезы к проповеди, как правило, чрезмерно сужает круг своих интересов. В результате, экзегетика оказывается предметом, который пасторы, выходя за кафедру, поскорее выбрасывают за борт, как ненужный балласт. Они находят эту дисциплину – в том виде, как она преподается большинством богословских факультетов – слишком давящей, сухой, оторванной от насущных нужд людей, и потому ненужной. Не надо навязывать истине прагматических критериев, но надо отметить, что экзегетическое богословие не нашло своей ниши в богословском образовании, поэтому оно, с его жесткими требованиями и ограничениями, не восполняет потребностей Церкви.

Нельзя не согласиться с выводами Ландеса по этому вопросу. Именно он высказал мнение, что «преподаватель семинарии весьма несправедливо обходится с библейскими документами, если толкует их только в их историческом окружении. Хотя действительно начинать нужно с этого, но если не перейти к формулировке их богословского значения в настоящее время, то будет проигнорирована не только та самая цель, ради которой они сохранялись до наших дней, но и их роль и функция...»⁴

Профессор Джеймс Сمارт в вышедшей в 1970 г. книге под многозначительным названием «Необычное молчание Библии в Церкви», дает практически такую же оценку: «Проповедник оказывается в затруднительном положении большей частью из-за разрыва между библейскими и практическими кафедрами наших богословских семинарий»⁵. Далее он пишет, что «библейские кафедры семинарий справедливо приучают студентов упорно трудиться, чтобы выяснить, что значил текст в то время, когда он был впервые записан или произнесен. Но часто необоснованно полагают, что без дальнейшего обучения, без дополнительной помощи, без соответствующей методологии студент сможет перейти от первоначального значения к современному, будто бы при таком переходе не возникает никаких сложностей»⁶.

Опубликованные проповеди или конспекты проповедей могут показать только конечный результат, но они ничего не говорят о том, какой путь был проделан при переходе от экзегезы к проповеди. Многие ощущают, что им не хватает описания этих промежуточных шагов. Но кто же должен нанести путь на карту: библейская кафедра экзегетики или гомилетическая кафедра практического и пасторского богословия?

На самом деле, ни та, ни другая кафедра не могут быть полностью освобождены от ответственности за заполнение этих белых пятен. Как бы то ни было, если надо распределить обязанности при подготовке библейского текста для проповеди, то мы считаем, что в первую очередь библейская экзегетика должна взять на себя инициативу разработки дополнительных методологических средств, которые позволят толкователю уверенно и надежно перейти от первоначального смысла, заложенного библейским автором, к значению текста применительно к современным слушателям. Это лишь логическое продолжение и углубление экзегетического исследования. Разумеется, при произнесении проповеди предварительные результаты исследования текста – главная идея или главное утверждение текста, богословская подоплека текста, культурный, исторический и богословский контексты, применение – должны быть хорошо продуманы и представлены в сжатом виде. С другой стороны, проповедь не просто должна отражать результаты экзегезы. Само ее содержание и цель должны оцениваться с позиций того самого библейского текста, на котором она основана. Нужно не просто быть знатоком технических аспектов гомилетики и уметь убеждать слушателей. Тот, кто несет Божью весть, должен сочетать в себе качества профессора экзегетики и искусного оратора. Вопрос о том, готовили ли таких специалистов в прошлом и будут ли их готовить в будущем, пока остается за пределами нашего внимания. В первую очередь необходимо взглянуть на текущее положение дел.

⁴ *Landes. Biblical Exegesis in Crisis...* С. 275. В одной из последующих глав мы подробно обсудим его вывод о богословии.

⁵ *Smart. Strange Silence of the Bible in the Church...* С. 29.

⁶ Там же. С. 34.

Есть надежда, что эта книга будет полезна для тех, кто уже несет пасторское служение и неделя за неделей бьется над решением этой самой проблемы. Но наш труд должен быть ориентирован главным образом на множество людей, которые сейчас проходят библейское или богословское обучение на уровне колледжа или семинарии. Именно ради них и их преподавателей мы отважились ступить на эту неизведанную землю и трудиться над тем, за что еще никто не брался. При этом мы даем себе отчет, что попытки выстроить систему экзегетического богословия еще не увенчались успехом и что на пути к этому есть подводные камни.

Пусть же этот труд послужит для всей Церкви своего рода приношением первых плодов в надежде на то, что еще многие подключатся к этому разговору, чтобы мы могли помогать друг другу в достижении одной из важнейших целей библейского и богословского образования. Мы уже слишком долго терпели посредственную проповедь и никудышнюю экзегетику. Пора либо исправить это положение, предложив хорошую экзегетическую теорию и соответствующие ей этапы для перехода от экзегезы к проповеди, либо отказаться от претензий семинарского образования на подготовку высококвалифицированных проповедников и ограничиться лишь присвоением ученых степеней для специалистов в сфере науки и образования. Уже появилось стихийное движение в форме, которую я бы назвал «домашними семинариями» (когда отдельные поместные церкви набирают от двух до двадцати человек для двух- или трехгодичной программы обучения и практической подготовки с профессиональными преподавателями из той же церкви). Часто «домашние семинарии» появляются как протест против того, что программа существующих семинарий оказывается оторванной от практических нужд пасторского служения. Редко они возражают против обязательного изучения греческого и еврейского языков. Напротив, они почти всегда требуют изучать по меньшей мере греческий, а зачастую и оба языка, но главное – они стараются связать изучение языков с подготовкой проповедей, которые можно было бы назвать настоящими экспозиционными или текстуальными. Увы, на данный момент и эти «семинарии» вместе с остальными бьются над тем, чтобы разрубить этот гордиев узел. И так, имея честь поддерживать общение со многими из этих «домашних семинарий», из христианского сострадания мы предлагаем на их суд плоды нашего труда и также приглашаем их к сотрудничеству.

Кризис герменевтики

Как иронично, что именно в то время, когда наше поколение начало проявлять первые признаки серьезного отношения к разрыву между кафедрами экзегетики и гомилетики, весь предмет общей герменевтики неожиданно стал содрогаться в таких ужасных конвульсиях, что теперь уже нельзя с легкостью полагаться на былые ориентиры. Впрочем, при ближайшем рассмотрении даже этот кризис не стоит особняком от рассмотренного выше ключевого кризиса экзегетического богословия. Ведь суть большинства споров в данном случае сводится к следующей проблеме (если выразить ее популярными сегодня словами): как толкователь может соотнести то, «что *значил* текст в историческом контексте» с тем, «что тот же самый текст *значит* для меня»? Когда вопрос сформулирован таким образом, то нельзя отрицать, что тот же самый разрыв беспокоит толкователей в сфере гуманитарных наук вообще. Эта проблема затрагивает не только толкователей Библии.

Единозначность текста

Надо поставить вопрос прямо: следует ли определять значение текста исключительно на основании его *вербального* значения, т.е. на основании авторского словоупотребления? Или же значение текста следует понимать отчасти в свете того, «что он *сейчас* значит для меня», для читателя и толкователя? В этом кроется одна из величайших дилемм нашей эпохи. И вместе с тем от этого зависит участь авторитета Писания.

Уильям Эймз. Вероятно, лучше всего начать с точки зрения Уильяма Эймза (1576–1633), чья книга на протяжении многих десятилетий использовалась в качестве учебника в Гарварде со времени его основания в семнадцатом веке. В дни Эймза ответ на наш вопрос был ясным и однозначным: «...есть только одно значение для каждого места Писания. В противном случае значение Писания не просто было бы неясным или недостоверным, но его вообще бы не было, так как очевидно, что если что-либо не имеет одного смысла, то оно не имеет никакого смысла вообще»⁷.

Но вопрос этим не исчерпывается. Входит ли в это единственное значение применение текста для наших современников или расширение этого значения на темы, частично затронутые в нем? Основные предпосылки современных разногласий можно найти еще в восемнадцатом веке в споре между И. А. Эрнести и И. С. Землером, о котором очень тонко пишет Ганс В. Фрей⁸. Согласно Эрнести, экзегетика (предназначенная, само собой, для отыскания значения текста) состоит из рассмотрения (1) употребления слов, (2) исторических условий, определяющих их употребление, и (3) авторского замысла, выраженного его собственными словами.

Иоганн Август Эрнести. У Эрнести (1707–1781) герменевтика сводилась к словам автора и была тождественна им. Богословское истолкование и применение библейского текста допускается только на основании найденного в тексте вербального значения и в строгом соответствии с ним⁹.

Приведем для примера некоторые ключевые утверждения Эрнести:

1) *Акт толкования:*

Акт толкования подразумевает два действия, а именно: верное понимание значения слов и надлежащее объяснение этого значения¹⁰.

2) *Искусство толкования:*

Искусство толкования – это искусство объяснять, каково значение речи другого человека. Или способность, позволяющая нам выражать другим языком то же самое, что хотел сказать сам автор¹¹.

3) *Изыщество разъяснения (subtilitas explicandi):*

Проявляется при передаче смысла, заложенного автором, либо на том же языке в более ясных, чем у него, выражениях, либо в переводе на другой язык, с пояснениями в виде рассуждений и иллюстраций¹².

4) *Определение герменевтики:*

Герменевтика – это наука, которая учит нас точно и разумно отыскивать авторское значение и надлежащим образом объяснять его другим¹³.

5) *Теория единозначности:*

Хотя в одно время и в одном месте слово может иметь только одно значение, разное употребление одного и того же слова постепенно придало ему множество значений. ...*Как можно установить его значение в каждом случае?* (1) По языковому узусу, то есть

⁷ William Ames. The Marrow of Theology / Ред. и пер. John D. Eusden. Boston: Pilgrim, 1968. С. 188. Этот учебник (*Medulla theologica* на латыни) получил широкое распространение и признание среди американских пуритан в семнадцатом веке. Я благодарен моему студенту Уильяму Глассу, подсказавшему мне эту ссылку.

⁸ Hans W. Frei. The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics. New Haven, CT: Yale University, 1974. С. 245–260.

⁹ Там же. С. 248.

¹⁰ J. A. Ernesti. Elements of Interpretation. 2-е изд. / Ред. и пер. Moses Stuart. Andover: Flag and Gould, 1824. § 4. С. 2. Этот перевод, сделанный с пятого латинского издания *Institutio interpretis Novi Testamenti*, под ред. С. Ф. Ammon (Leipzig, 1809), – самый лучший, хотя и неполный. Полный перевод был выполнен Чарльзом Терротом под названием *Principles of Biblical Interpretation* (в 2 т. Edinburgh: Clark, 1832–1833). Более удачный перевод этой фразы см. Frei. Eclipse... С. 330, примеч. 1. Курсивом выделены заметки Стюарта о содержании раздела.

¹¹ Там же. § 3.

¹² Там же. § 9.

¹³ Там же. § 10.

общепринятому словоупотреблению [*usus loquendi*]. (2) По соседним словам, то есть по контексту¹⁴.

6) *Ошибочное присвоение нескольких значений одному слову в одно время в одном месте:* Эту практику следует отвергнуть, хотя бытует она с давних пор, что подтверждает Августин в «Исповеди» XII.30–31. ...Принцип такого рода обязательно привнесет в экзегезу большую неопределенность, а пагубнее этого ничего быть не может¹⁵.

7) *Ошибка утверждающих, что слова Писания имеют сразу все возможные значения:* Это мнение берет начало из раввинских школ толкования, откуда в раннее время перешло к христианам...¹⁶

8) *Грамматическое значение – единственно верное:* Те, кто считает одно значение *грамматическим*, а другое *логическим*, не понимают до конца, что такое *грамматическое значение*. Поэтому в словах мы не должны искать смысл, который меняется (по своей сути или по тому, что считается смыслом) в зависимости от точки отсчета или от различных объектов. Ведь если бы это было так, то слова имели бы столько же вариантов смысла, сколько бывает разных объектов¹⁷.

9) *Любой нефилологический метод толкования неверен:* Более того, метод, выводящий значение слов из *сущностей* и обманчив, и неверен. Напротив, о сущностях следует судить на основании значения слов, которое надо надлежащим образом выяснить. Лишь *слова* Духа Святого должны вести нас к осознанию того, как понимать *сущности*. Меланхтон совершенно верно сказал: «Писание нельзя понимать *богословски*, пока оно не будет понято *грамматически*». Лютер также утверждал, что *достоверное* знание смысла Писания зависит только от знания слов¹⁸.

10) *Тема, доктрина, применение и предварительное понимание не должны руководить толкованием:* Значение, которое должно быть приписано каждому слову Писания в соответствии с грамматическими принципами, не должно затем отвергаться на основании практики или заранее сформированных мнений. Иначе толкование стало бы недостоверным¹⁹.

Иоганн Соломон Землер. С другой стороны, И. С. Землер (1725–1791) отдавал предпочтение выяснению главной темы, которая отчасти выражена словами текста. И он взял верх, потому что его поддержало большинство. Позиция Землера состояла в следующем: «Самое важное в мастерстве герменевтики, если кратко, – это (1) верное и точное знание особенностей библейского словоупотребления, наряду с ясным представлением об исторических обстоятельствах, в которых та или иная книга была написана, а также (2) способность сегодня говорить то же самое так, как того требует новое

¹⁴ Там же. § 18–19.

¹⁵ Там же. § 22.

¹⁶ Там же. § 23. Стюарт далее поясняет: «Вот раввинская аксиома: над каждым местом Писания возвышаются горы смысла. Талмуд гласит, что Бог дал Моисеев закон таким образом, что вещь может рассматриваться как чистая или нечистая 49-ю различными способами. Большинство отцов церкви и многие толкователи в более поздние времена заразились этими принципами. Чуть более века назад знаменитый Кокцеюс Лейденский придерживался мнения, что нужно соединять все возможные значения слова в Писании. Под его влиянием возникла сильная партия в Протестантской церкви, предпочитающая этот принцип. Вызванные этим неприятности до сих пор дают о себе знать». К этому можно добавить, что они дают о себе знать даже по прошествии долгого времени, когда мы входим в двадцать первый век.

¹⁷ Там же. § 30.

¹⁸ Там же. § 33. Более того, в § 34 и § 37 Эрнести идет еще дальше и отрицает, что при толковании отрывка надо руководствоваться аналогией веры или доктрины (*regula fidei*). Но см. § 142. Мои собственные колебания по поводу использования аналогии веры в качестве экзегетического приема нашли выражение в *Walter C. Kaiser, Jr. Toward an Old Testament Theology*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978. С. 16, 18–19; *Он же*. *The Single Intent of Scripture*. С. 139–140; *Он же*. *Meanings from God's Message: Matters for Interpretation // Christianity Today*. №5. Октябрь 1979. С. 30–33.

¹⁹ *Ernesti. Elements...* § 36. Выделенное курсивом заглавие наше. – У. К.

время и обстоятельства жизни наших современников. ...Все остальное в герменевтике можно свести к этим двум принципам»²⁰.

Кроме того, что Землер много занимался исторической критикой, негативно отзываясь о сверхъестественных явлениях в исторической обстановке первого века нашей эры, которые он считал невозможными (такая точка зрения неприемлема для автора данной книги по причинам, не связанным с методикой Землера), из приведенного выше второго пункта ясно, что уже в 1760 г. он считал, что наводить мост через пропасть, которая так волнует современных толкователей, должна именно герменевтика. Однако он не связывал этот шаг со значением слов и авторским замыслом. В этом отношении надо согласиться с Эрнести, который утверждает: «Лишь слова Духа Святого должны вести нас к осознанию того, как понимать [стоящие за ними] сущности»²¹. Землер, конечно, указывал на необходимость грамматического и текстуального понимания, но это, как пишет Фрей, «касалось лишь хронологии событий и методики исследования»²². Фактически, для Землера слова оставались вялыми и мертвыми, пока не будет найдена представленная ими основная тема, которая и становилась основанием для их понимания.

Фридрих Эрнст Даниэль Шлейермахер. Эрнести и Эймз, два представителя более раннего поколения ученых, были уверены, что текст Писания был доступен для непосредственного изучения. Для Эрнести процесс толкования включал две части: (1) *subtilitas intelligendi*, то есть, точность понимания; и (2) *subtilitas explicandi*, то есть, точность разъяснения. Выражаясь современным языком, Эрнести утверждал, что герменевтическая процедура, в которой грамматический анализ применяется для уяснения (1) единственного смысла слов в соответствии с авторским употреблением, не должна быть оторвана от процесса (2) применения, в котором указывается на значимость этого смысла²³.

Но в понимании Фридриха Шлейермахера (1768–1834) эти две части рассматриваются отдельно, и термин *герменевтика* относится только к первой части. Герменевтика имеет дело только с грамматикой, с членами предложения. И тогда как у Эрнести для каждого слова есть только один *Sinn (sensus)*, который раскрывается в различных *Bedeutungen (significationes)*, Шлейермахер учит, что процесс грамматического понимания (*subtilitas intelligendi*) слов автора следует отличать и отделять от «психологического» или «технического» толкования²⁴. Грамматическое толкование, заверяет он, фокусируется только на объективной стороне, тогда как «техническое» относится к субъективной. Таким образом, грамматическое толкование как таковое никогда не может быть источником универсальных принципов и значений для всех людей во все времена. Оно имеет чисто «негативную роль», поскольку оно лишь «устанавливает пределы»²⁵. Но техническое и психологическое толкование Шлейермахера (*subtilitas explicandi* Эрнести) включает дополнительный этап личного постижения предмета, когда производится попытка определить или реконструировать *мысленный процесс* автора, – задача, надо сказать, совершенно невыполнимая.

²⁰ J. S. Semler. Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik, zu weiterer Beförderung des Fleisses angehender Gottesgelehrten : В 2 т. Magdeburg: Hammerede, 1761. Т. 1. С. 160 и след. Цит. по переводу Frei в «Eclipse...», с. 247.

²¹ См. выше 9-й пункт Эрнести.

²² Frei. Eclipse... С. 248.

²³ Ernesti. Elements... § 4; см. выше п. 10. *Subtilitas* означает способность или умение (букв. с лат. – «тонкость». – Примеч. ред.). Ричард Палмер (Richard E. Palmer) указывает на то, что в публикации 1723 года Рамбах (J. J. Rambach) выделяет три умения: *subtilitas intelligendi* (понимание), *subtilitas explicandi* (разъяснение), и *subtilitas applicandi* (применение). Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer. С. 187. Эрнести, по-видимому, объединяет два последних умения под термином *subtilitas explicandi*.

²⁴ Friedrich Schleiermacher. The Aphorisms of 1805 and 1809–10 // Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts / Пер. на англ. James Duke и Н. Jackson Forstman ; Под ред. Heinz Kimmerle. American Academy of Religion Text and Translations Series. Т. 1. Missoula, MT: Scholars, 1977. С. 41.

²⁵ Там же. С. 42.

Для обсуждаемой здесь темы важнее всего то, что Шлейермахер всю свою концепцию языка разработал как противоположность утверждению Эрнести, что есть только один смысл (нем. *Sinn*) слов автора, который затем может раскрываться во множестве значений или применений в той степени, в которой они соответствуют единственному смыслу. Шлейермахер с этим не согласен, но считает, что каждое слово имеет довольно широкий круг значений, и искать его следует не в самом слове, но извлекать его из суммарной оценки языка, использованного в тексте, и из общего для автора и читателя наследия²⁶.

Ганс Георг Гадамер. Шлейермахер в последние годы жизни, как считают многие, начал особенно выделять техническую и психологическую часть понимания. Это направление его мысли было развито Вильгельмом Дильтеем (1833–1911), Мартином Хайдеггером (1889–1976) и Рудольфом Бульманом (1884–1976). Ганс Георг Гадамер (р. 1900) расширил и систематизировал эту традицию, результатом чего стала система, известная в богословских кругах под общим названием «новая герменевтика»²⁷.

Гадамер повернул герменевтику Эймза и Эрнести на 180 градусов. Наиболее полное выражение его взглядов было опубликовано в 1960 г.²⁸ Он считает, что невозможно не только определить вложенный автором смысл, но и найти связь между тем, какой смысл текст имеет сейчас и какой он имел когда-то для автора. Но смысл текста заключается в существе рассматриваемого вопроса, в самом предмете, и не зависит ни от автора, ни от читателя; в то же время, и тот, и другой как-то причастны к нему. Таким образом, смысл текста *всегда* выходит за пределы авторского замысла, так что настоящий смысл неисчерпаем, это бесконечный процесс, нескончаемая череда толкователей никогда не постигнет его полностью! Поэтому не остается никакого мерила, чтобы определить, какое толкование ближе к правильному, если окажется, что два человека в одно и то же время предложили противоречащие друг другу толкования. При таком печальном положении дел никто и ничто не может дать оценку толкованию: ни автор, ни слова, им написанные, ни даже смысл, который текст имел в прошлом!

Чтобы выйти из этой совершенно неприемлемой ситуации, был предложен один метод. Толкователи вернулись к идее предания – к истории толкования определенного текста в прошлом, когда все возможные варианты собраны вместе. Однако в таком предании не на что опереться, поскольку оно не имеет ни нормативного статуса, ни законной силы. Что же тогда делать? Как язвительно заметил Э. Д. Хирш-мл., Гадамеру ничего не оставалось, как только прибегнуть к внутренне противоречивым рассуждениям о том, что все-таки остается воспроизводимая, и в то же время невозможная «письменная составляющая» текста²⁹. В конечном же итоге, толкование заключается в соединении системы взглядов, представленной в тексте, с мировоззрением самого толкователя, что Гадамер называет «слиянием горизонтов».

В отношении к изучению библейских текстов интересно то, что Гадамер, его «новая герменевтика» и многие другие, в той или иной степени связанные с этим направлением, уделяют вполне заслуженное внимание применению (*subtilitas applicandi*) как важному шагу в процессе толкования. Но при этом исчезает представление о том, что применение должно опираться на понимание смысла использованных автором слов. Процесс экзегезы текста провозглашается круговым (герменевтический цикл), а не линейным. И хотя нас пытаются убедить, что круг этот не порочный, обычно утверждается, что толкователь влияет на текст (через свою культуру, убеждения [онтологию] и методы обнаружения смысла) в той же степени, что и текст влияет на толкователя!

²⁶ Там же. С. 76–77.

²⁷ James M. Robinson. Hermeneutic Since Barth // The New Hermeneutic / Под ред. James M. Robinson и John B. Cobb, Jr. New Frontiers in Theology. Т. 2. New York: Harper and Row, 1964. С. 1–77.

²⁸ Hans Georg Gadamer. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr, 1960. В этой оценке я полагаюсь большей частью на E. D. Hirsch, Jr. Validity in Interpretation. С. 245–264.

²⁹ Hirsch. Validity... С. 251–252.

Эмилио Бетти и Э. Д. Хирш-мл. Если Гадамер – наиболее выдающийся представитель направления, которое можно назвать поздней версией хайдеггеровской герменевтики, то Эмилио Бетти и Э. Д. Хирш-мл. – практически единственные, кто пытается вернуть герменевтику и экзегетику к более объективному взгляду на толкование. По сути дела, Хайдеггер и Гадамер (не говоря уже о Рудольфе Бультмане³⁰ и двух его учениках, Герхарде Эбелинге и Эрнсте Фуксе) начали с отрицания возможности объективного исторического знания. В результате достоверность знаний о прошлом оказалась ввергнутой в пучину относительности и субъективизма (обвинение, которым многие из этой школы недовольны, но от которого они так и не смогли полностью избавиться, поскольку, пытаясь это сделать, они снова и снова показывают, в чем состоит суть их позиции).

В героической попытке восстановить то, что он называет «старой доброй герменевтикой», которая, как он боится, «постепенно исчезает из современного немецкого [и, мы бы добавили, западного] сознания», Бетти, итальянский историк права, написал работу против немецкой увлеченности *Sinngebung* (смыслом, который толкователь приписывает объекту) и ложного приравнивания этого смысла к толкованию авторского текста³¹. Очень важно различать *Auslegung* (истолкование) и *Sinngebung*.

Именно на это указывал в 1967 г. Хирш, профессор английского языка в Университете Вирджинии³². Важно проводить границу между «значением» (англ. *sense*) и «значимостью» (англ. *significance*): «значение» – это то, что представлено самим текстом, его грамматикой и авторским замыслом, на который указывают использованные автором слова, тогда как «значимость» – это лишь связь (заметьте, связь обязательно должна быть) *между* этим смыслом и другим человеком, временем, ситуацией или идеей. «Значение», согласно Хиршу (и автору данной книги), неизменно с тех пор, как библейский автор выразил его словами, а «значимость», конечно, меняется, и должна меняться, поскольку меняются интересы толкователя, волнующие его вопросы и время, в которое он живет. Но заложенное автором значение *не может* измениться – даже для него самого! Если впоследствии автору доведется изменить свое мнение, может быть, даже на противоположное, ему придется претерпеть все неприятности процесса отречения и отмежевания от своих ранее опубликованных взглядов, потому что они продолжают свидетельствовать против его нового мнения³³.

Бетти, конечно, признает, что процесс толкования действительно отчасти субъективен. Но если толкователь своей субъективностью не вникнет в смысл (который находится вне и, скорее всего, отличается от стиля, идей, словоупотребления и вопросов толкователя), тогда он добьется лишь того, что спроецирует свои собственные идеи и предпочтения (т. е. субъективность) на текст, который, *как он думает*, он толкует. Это мнение Бетти несколько не говорит о его согласии с Бультманом, потому что Бетти продолжает обвинять всех экзистенциалистов в том, что они отрицают возможность приобретения какого-либо действительно объективного знания о прошлом.

Гадамер настаивает, что любое толкование подразумевает применение к настоящему времени. Бетти соглашается, что это верно в отношении права (и можно добавить, в отношении библейской экзегетики), но, к сожалению, не допускает этого в отношении исторических произведений. Более того, поскольку Бетти и Хирш привязывают *Sinngebung*,

³⁰ Хотя Рудольф Бультман приобрел популярность в 1941 с публикации своей статьи «Иисус Христос и мифология», но на вопрос «Как понимать исторические документы, относящиеся к преданию?» он ответил только во второй половине своих лекций в Гиффорде в 1955. Эти лекции были опубликованы на английском языке под названием *History and Eschatology* (Edinburgh: Edinburgh University, 1957). Все толкование, утверждает он, направляется «пред-пониманием» толкователя (с. 113), и «вопрос об историческом смысле становится бессмысленным», поскольку смысл возникает на почве отношения толкователя с будущим, которое непознаваемо (с. 120).

³¹ *Emilio Betti*. Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen: Mohr, 1962. С. 1. Цит. по пер.: Palmer. Hermeneutics... С. 55. Палмер превосходно излагает позицию Бетти на с. 54–60.

³² *Hirsch*. Validity... С. xi, 8.

³³ Там же. С. 9.

то есть значимость текста, к его грамматическому смыслу, то даже это, казалось бы, согласие по поводу *необходимости* применения на самом деле вовсе не согласие.

С тех пор было высказано несколько ответных возражений и критических замечаний в адрес Хирша, направленных на то, чтобы подорвать его главный аргумент, что смысл текста – это смысл, который имел в виду автор. Чаще всего эти возражения сводятся к утверждению, что смысл текста не зависит от авторских намерений. Вот некоторые критические замечания: (1) Хирш не привел и, соответственно, не обосновал никакого критерия для проверки достоверности текста³⁴. (2) Его определение смысла непоследовательное³⁵. (3) Он некритично перенял аристотелевские определения, в которых значение и значимость различаются не просто механически, как полагает Хирш, но при помощи критического анализа, производимого только после завершения акта понимания³⁶.

По нашему мнению, Хирш на самом деле привел критерий для проверки достоверности смысла: смысл, задуманный *автором*, и есть смысл текста. Это, конечно, неприемлемо для Барри А. Вильсона и большинства наших современников. В отношении Хирша необходимо сделать важное замечание. Хирш твердо отказывается считать, что смысл находится в тексте, хотя можно видеть, что текст, тем не менее, для него важен, потому что записанный текст отображает подлинный замысел автора. Таким образом, Хирш соотносит смысл с текстом, но текст всегда вторичен, а первичен авторский замысел. Нежелание Хирша в полной мере связать «смысл» с *текстом* автора делает его уязвимым для обвинений в использовании «произвольных критериев».

В другой работе нами была предпринята попытка построить еще один аргумент, который показывает, что способность человека сообщать и понимать информацию основана на том, что он создан по образу Божьему³⁷. Основные правила истолкования, по-видимому, не связаны с формальным образованием, они не были открыты или придуманы человеком; скорее, они представляют собой неотъемлемую часть природы человека, созданного по образу Божьему. Искусство речи и ее понимания существует с того момента, когда Бог в раю говорил с Адамом, и до наших дней. Таким образом, только научившись говорить, дети сразу начинают истолковывать услышанное, знают ли они о формальных герменевтических принципах или нет (и мы полагаем, что не знают).

Основная проблема, которую мы замечаем в размышлениях Хирша, заключается в том, что он не рассматривает сколько-нибудь глубоко вопрос о современном применении и значимости текста. Мы не можем согласиться с критикой Ричарда Э. Палмера, будто отличие значения от значимости у Хирша либо необоснованно, либо это какой-то скрытый ретроспективный анализ по завершении акта истолкования. Если Хирш в чем-то и виновен, так это в том, что он, подобно Шлейермахеру, по сути дела, свел герменевтику к *subtilitas intelligendi* (акту понимания), при этом изменяющаяся значимость (по-видимому, *subtilitas applicandi*) рассматривается только в той мере, в которой она соотносится с неизменным единственным смыслом – авторским замыслом, который становится известен через грамматику и синтаксис и подлежит объективной оценке.

Каким авторитетом, в таком случае, обладает *Sinngebung* (Бетти) или «значимость» (Хирш), найденная толкователем в тексте? Насколько я знаю, этот вопрос остался без ответа. Из-за этого, само собой, возникает вопрос, который вывел многих толкователей на ту

³⁴ *Barrie A. Wilson. Hirsch's Hermeneutics: A Critical Examination*, особенно с. 27–28.

³⁵ *William E. Cain. Authority, 'Cognitive Atheism,' and the Aims of Interpretation: The Literary Theory of E. D. Hirsch*. С. 339. Он также ссылается на *Susan Suleiman. Interpreting Ironies // Diacritics*. №6. 1976. С. 15–21. Действительно, Хирш неправильно расширяет определение *смысла* до понятия «смысл для толкователя». См. *E. D. Hirsch, Jr. The Aims of Interpretation*. Chicago: University of Chicago, 1976. С. 79–80.

³⁶ *Palmer. Hermeneutics*. С. 63–65. По мнению Палмера, у Хирша герменевтика превратилась из «теории понимания» в «логику достоверности».

³⁷ *Walter C. Kaiser, Jr. Legitimate Hermeneutics // Inerrancy / Под ред. Norman L. Geisler. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1979. С. 117–147.*

дорожку, которую мы только что увидели: «Можем ли мы как толкователи понимать автора лучше, чем он сам?»

Множественные «смыслы» толкователя

Один из способов разрубить этот гордиев узел – вернуться к высказыванию: «Толкователи часто могут понять авторов лучше, чем они сами себя понимали»³⁸. Это высказывание, как кажется, утверждает, что существует некоторый пласт мыслей, «внутренняя форма произведения» (Дильтей), который во время творческого процесса прошел мимо сознания автора, и теперь толкователь должен его раскрыть.

Но что мы имеем в виду, когда говорим о лучшем, чем у автора, понимании? По Отто Фридриху Боллнову, следует говорить не о психическом опыте автора, а только о понимании его текста. Тогда в рассматриваемой формулировке под словом *авторы* следует иметь в виду «произведения», которые они написали.

Со знанием дела, Боллнов сначала предлагает рассмотреть вопрос, можно ли понимать автора *так же* хорошо, как он сам понимал себя, а потом уже думать, можно ли понимать произведение лучше его автора. Если понимание – это просто выявление внутренней присущей событиям логики в их природе³⁹, то понимание можно сравнить с тем, как мы улавливаем внутреннюю согласованность математического выражения. Для того же самого процесса Боллнов нашел другую иллюстрацию: связь соответствующих средств и цели, которую можно видеть в действиях человека, в инструментах или в деталях механизма. Благодаря этой внутренней логике можно сказать, что понимание характеризуется «полнотой» и «завершенностью», оно не допускает ни приблизительности, ни уточнения сверх того, что в нем уже есть⁴⁰. «Завершенность» в данном случае означает, что все части закончены, сформированы, все, что нужно, выражено с полной определенностью. Это условие возможности точного знания. Итак, текст будет понятен, если автор выражается ясно и содержательно. При выполнении этих условий Боллнов отвечает: да, можно знать текст так же хорошо, как знал его автор.

Но можно ли знать произведение *лучше*, чем автор? Боллнов признает, что «полная завершенность», которую можно иначе назвать исчерпывающим знанием, достигается редко, если достигается вообще. Обычно мы сохраняем эту привилегию для одного только Бога. Поэтому мы можем сказать, что лучшее понимание возможно, потому что есть место (1) для завершения того, что было незакончено по этой теме⁴¹, и (2) для разъяснения очевидных обстоятельств, допущений и основополагающих концепций или преобладающих убеждений⁴². Но здесь есть ограничения; по мнению Боллнова, концепцию лучшего понимания нельзя расширять до того, чтобы получить новый смысл⁴³. Это может внести некоторый вклад лишь в ту же самую тему, выискать неявные предпосылки, основополагающие концепции, преобладающие убеждения или (этого Боллнов не

³⁸ История этого высказывания рассмотрена в работе Otto Friedrich Bollnow «What Does It Mean to Understand a Writer Better Than He Understood Himself?» (с. 17–19). Боллнов прослеживает его у Иммануила Канта, Иоганна Г. Фихте, Фридриха Шлейермахера, Августа Бёкха и Вильгельма Дильтея. См. также *Hirsch. Validity...* С. 19–23 и примеч. 16; *Frei. Eclipse...* С. 299. Фрей насчитывает только четыре случая, когда у Шлейермахера встречается эта формула, причем всегда при равновесии между психологически-технической и грамматической сторонами толкования.

³⁹ Этот аргумент основан на работе *Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld. Die Grenzen der Geschichte*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1904. Также обратите внимание на замечание Фихте: «Понять можно то, что обдуманно с полной ясностью».

⁴⁰ Это действительно смелый шаг. И хотя Боллнов не может поэтапно расписать процесс, ведущий к такому знанию, он уверен, что «герменевтический цикл» в гуманитарных дисциплинах на самом деле разрывается. Множество отдельных частей можно свести в единое целое, например, при понимании предложения на латыни.

⁴¹ *Bollnow. What Does It Mean...* С. 22–23.

⁴² Там же. С. 23–25.

⁴³ Там же. С. 27.

упоминает) может указать на значение, которое произведение может иметь для людей в других обстоятельствах, времени или культуре.

Таким образом, это «лучшее понимание» не отличается от авторского смысла; потому что по тем пунктам, в которых оно улучшает или критикует произведение автора, всегда нужно сначала понять, что же говорит автор, и отделять это от так называемого «лучшего понимания», а это бывает в сферах, не влияющих на смысл. Следовательно, едва ли можно утверждать, что так следует определять современную значимость, применение или актуальность текста.

Скорее, акт истолкования должен следовать в направлении, заданном Хиршем. Значимость должна быть вторичным, субъективным суждением, которое будет правомочным лишь настолько, насколько в нем точно оценивается единственный авторский смысл текста. К этому базовому смыслу толкователь и читатель могут затем задавать свои вопросы, делать отзывы, приводить современные аналогии.

Кризис гомилетики

Прежде чем предлагать свои решения, следует обратить внимание еще на один кризис: на кризис кафедры. Не будет большой новостью сказать, что теперь во многих сегментах христианской церкви утрачено искусство библейской разъяснительной проповеди. И из всех разделов Библии больше всего пренебрегают Ветхим Заветом – а это более трех четвертей божественного откровения!

За такое положение дел можно, в числе всего прочего, винить Маркиона, Юлиуса Велльхаузена и многих других. Тем не менее, впереди всех причин пренебрежения Ветхим Заветом (а если бы мы стали перечислять их все, то получился бы чрезвычайно длинный список) стоит вопрос об исторической специфичности Библии; то есть, чаще всего, а в Ветхом завете практически всегда, ее слова обращены к *определенным* людям в *определенной* ситуации в *определенное* время и в *определенной* культуре. Вот в чем настоящая трудность. Как христианским толкователям научиться не избегать тех отрывков, не только в Ветхом Завете, но и в Новом, в которых аудитория и время кажутся настолько специфическими? Обойти эту проблему стороной не представляется возможным.

Один наш современник потрудились больше всех, чтобы выбраться из этой ловушки. Он прилагал усилия, чтобы сделать Библию доступной для всех, чтобы пасторы могли пользоваться ей для обращения к современным слушателям. Лоренс Э. Тумбс попытался показать актуальность Ветхого Завета для нашего времени, подчеркивая тот факт, что в обоих Заветах мы приглашаемся стать участниками событий прошлого, когда Бог приближался к людям, подобным нам⁴⁴. Для Тумбса здесь главное – общность всех людей. Тогда задача проповедника состоит в том, чтобы раскрыть перед слушателями следующий вопрос: к какой грани человеческого состояния направляет меня этот ветхозаветный текст? Каковы современные эквиваленты этого общего для всех людей состояния? Могу ли я контекстуализировать, преобразовать, окрестить эту древнюю ветхозаветную весть, поскольку я знаю, что я такой же человек и бываю в таких же обстоятельствах? Могу ли я выразить то же самое в новой форме как подлинную весть для наших дней?

Однако, как подметила Элизабет Ахтемайер, с предложением Тумбса есть сложности. Связаны они с тем, что он не до конца сознает, насколько узка эта историческая специфичность Ветхого Завета. Слово было обращено не вообще к человечеству, а к вполне определенному народу, находившемуся в определенных отношениях с Богом, имевшему вполне определенную миссию. Это и есть «камень преткновения» Библии⁴⁵.

⁴⁴ См. Lawrence E. Toombs. The Old Testament in Christian Preaching; *Он же*. The Old Testament in the Christian Pulpit // Hartford Quarterly. №8. 1968. С. 7–14; *Он же*. The Problematic of Preaching from the Old Testament. С. 302–314.

⁴⁵ Elizabeth Achtemeier. The Relevance of the Old Testament for Christian Preaching // A Light unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers / Под ред. Howard N. Bream и др. Gettysburg Theological Studies.

Ответ на вопрос об актуальности Ветхого Завета для современной гомилетики зависит от ответа на другой вопрос, как пронциательно отмечает Ахтемайер, а именно: в каком положении находится Церковь по отношению к Израилю? Причастны ли мы каким-либо образом к благословениям Израиля и к судам над ним? Вопрос уместен и требует тщательного рассмотрения в экзегетическом и библейском богословии. Этот вопрос может указать выход и для окончательного решения дать больше, чем метод аналогии Тумбса.

Бультман тоже рассматривал эту проблему, но решил ее не так, как Тумбс. Бультман заключил, что Божьи отношения с Израилем прекратились; тогда Ветхий Завет с его исторической специфичностью не может быть для нас Божьим откровением⁴⁶. Единственное, что актуально для нас в Ветхом Завете, – это общие нравственные требования, основанные не на божественном откровении как таковом, а скорее, на человеческих взаимоотношениях. Поэтому «камень преткновения» ветхозаветной специфичности означает, что мы должны оставить Ветхий Завет. Ветхий Завет в руках Бультмана становится *неисторичным*, имеющим ценность лишь как педагогическое пособие, когда его *реактуализируют* в жизни каждого слушателя без всякой связи с тем, что было сказано Израилю. Теперь у него есть современная история и современная весть для нашего времени – но без какой-либо связи с тем, что было сказано в истории Израиля.

Бультман признавал специфичность Ветхого Завета, поэтому ему пришлось отказаться от нормативной власти последнего для Церкви. Ветхий Завет – это лишь вступление к Евангелию. Но и само Евангелие у Бультмана превращается в экзистенциальную, эсхатологическую, неисторическую, индивидуалистическую систему.

Еще одна попытка решить проблему специфичности Библии была предпринята в 1952 г. На основании того, что в Израиле на трех великих ежегодных праздниках прошлое «осовременивалось», Мартин Нот настаивал, чтобы христиане тоже проповедовали события Ветхого Завета как «репрезентацию» (*Vergegenwärtigung*) для Церкви. На праздниках пасхи, опресноков и кущей Божьей милости в прошлом (такие как избавление Израиля из Египта, передача закона на горе Синай, помощь Израилю в пустыне) ежегодно представлялись у иудеев как бы в настоящем. Таким образом, эти события оставались всегда современными, призывали к ответной любви к Богу Израилеву и к служению Ему⁴⁷.

Это очень полезное наблюдение. Нужно заметить не только то, что праздники считались у иудеев актуальными, но и то, как во Второзаконии 29:10-15 подчеркивается слово «сегодня»: «Все вы *сегодня* стоите пред лицом Господа Бога вашего... чтобы вступить тебе в завет Господа Бога твоего и в клятвенный договор с Ним, который Господь Бог твой *сегодня* поставляет с тобою, дабы сделать тебя *сегодня* Его народом, и Ему быть тебе Богом, как Он говорил тебе и как клялся отцам твоим Аврааму, Исааку и Иакову. Не с вами только одними я поставляю сей завет и сей клятвенный договор, но как с теми, которые *сегодня* здесь с нами стоят пред лицом Господа Бога нашего, так и с теми, которых нет здесь с нами *сегодня*»⁴⁸.

Это наглядный пример того, как Писание осовременивает события прошлого. Это очень похоже на то, что делает Церковь во время Вечери Господней, причастия: «Сие есть Тело Мое, за вас ломимое».

Еще один библейский пример прямого применения минувших событий истории к последующим поколениям можно увидеть в том, что в рассказах об этих событиях часто используются местоимения «мы», «нас», «вы». Так, во Второзаконии 6:20-21 сказано, как последующие поколения должны отвечать на вопрос о смысле заповеданных Богом

Вып. 4. Philadelphia: Temple University, 1974. С. 5–6. В этом разделе я многим обязан Ахтемайер за ее подход к данному вопросу.

⁴⁶ *Rudolf Bultmann*. The Significance of the Old Testament for Christian Faith // The Old Testament and Christian Faith: A Theological Discussion / Под ред. Bernard W. Anderson. New York: Harper and Row, 1963. С. 8–35.

⁴⁷ *Martin Noth*. The 'Re-presentation' of the Old Testament in Proclamation / Пер. James Luther Mays // Essays on Old Testament Hermeneutics / Под ред. Claus Westermann и James Luther Mays. Richmond, VA: John Knox, 1963. С. 76–88 (гл. 4).

⁴⁸ Курсив наш. – У. К.

установлений: «Рабами были *мы* у фараона в Египте, но Господь вывел *нас* из Египта рукою крепкою». Или посмотрите на исповедание во Второзаконии 26:6-7: «Но Египтяне худо поступали с *нами*... и услышал Господь вопль *наш*...»

Но несмотря на здравые преимущества этого метода «репрезентации», кризис в гомилетике остается. К. Тримп нашел слабые места в методе Нота, делающем Библию «керигматически» актуальной: проповедь приобретает сакраментальный характер, когда историческое событие, было ли оно или не было (к сожалению, эта школа обычно считает, что не было), осуществляется еще раз, как в католической мессе вновь осуществляется великая жертва Христа⁴⁹. Тогда вместо принципа *sola Scriptura* мы получаем живую традицию перетолкования, которая ставится на равных с Писанием или даже превосходит его. Такая «репрезентация» раскрепощает проповедь, дает ей свободу от оков записанного текста. Однако богодухновенность в таком случае переносится с Писания на труд толкователей и проповедников.

Тримп предлагает еще одну точку зрения, когда высказывает недовольство подходами Нота и Тумбса: «Исторический разрыв между первыми слушателями Слова и следующими поколениями преодолевается Богом в силу Его верности Самому Себе. Этот разрыв не удастся преодолеть, извлекая из исторического текста надвременные истины рационального или морального характера или проводя аналогии с ситуациями, в которых находились первые слушатели... Господь не допускает, чтобы смысл открытого Им Слова был зафиксирован в узких границах мировоззрения авторов или их первых слушателей. Однако в делах и словах ветхого откровения Он думал и о нас, живущих в эти последние дни»⁵⁰.

Очевидно, что у гомилетики серьезные трудности, которые необходимо учитывать экзегету, если он хочет, чтобы его труд оказался значимым и нашел применение в современности.

⁴⁹ С. Trimp. The Relevance of Preaching (in the Light of the Reformation's 'Sola Scriptura' Principle). С. 8.

⁵⁰ Там же. С. 27–28.

Определение и история экзегетики

Трудно найти хорошее рабочее определение библейской экзегетики, хотя нашему поколению стало доступно большое разнообразие библейских справочников, словарей и журнальных статей. Поскольку этот раздел считается базовым курсом всего богословского образования, можно рассчитывать на то, что как минимум одна-две главы будут посвящены определению экзегетики и формулировке ее задач, особенно в связи с тем, что нет учебников, подробно излагающих экзегетическую методологию для начинающих толкователей, не говоря уж о более опытных!

По просьбе Ассоциации немецких евангельских студентов-богословов Отто Кайзер и Вернер Георг Кюммель выпустили в 1963 г. небольшую книгу⁵¹. Эта полезная книга, в которой приведена богатая библиография по разным областям низкой и высокой критики⁵², все же оставляет желать лучшего. На наш взгляд, за исключением комментариев на Римлянам 5:1-11 и Матфея 12:22-37, прерывающих основной ход рассуждений, авторы в основном рассматривают, какие ресурсы доступны для помощи экзегету в вопросах критики текста, литературной критики, в анализе еврейского метра, в критике формы, критике предания и, наконец, в исследовании тем, концепций и основного содержания библейского текста⁵³.

Проблема в том, что примерно такого же плана и подхода склонны держаться практически все те храбрецы, которые когда-либо пытались изложить суть и задачу экзегетики. Например, в 1973 г. Виктор Пол Ферниш написал для Журнала Богословской школы Перкинса (*Perkins School of Theology Journal*) большую статью по следующему плану: А) текстовый анализ, В) литературный анализ, С) исторический анализ и D) богословский анализ. В конце он немного написал по вопросу о переводах и привел пять правил для

⁵¹ *Otto Kaiser и Werner Georg Kümmel. Exegetical Method: A Student's Handbook.*

⁵² Низкая критика – это область библейских исследований, рассматривающая вопросы о том, какие книги входят в состав Библии (канон) и какой вариант чтения соответствует тексту оригинала (критика текста). Высокая критика рассматривает вопросы о дате написания, об авторе, аудитории, об особенностях стиля, о литературной форме и так далее.

⁵³ Эти заголовки передают основную структуру главы Отто Кайзера и, с некоторыми сокращениями, главы Кюммеля.

экзегета. И только на последней странице этой весьма объемной статьи он подошел к теме «Работа с самим отрывком»⁵⁴.

По нашему мнению, эта последняя страница и есть суть вопроса – экзегетика должна состоять из этого по крайней мере на 75 процентов. Слишком часто преподаватели экзегетики из-за своей увлеченности и личной заинтересованности последними достижениями в областях историографии, лексикологии, литературных параллелей, археологических и эпиграфических материалов и т. п., позволяют этому занимать слишком много времени в курсе экзегетики, так что основная цель этой дисциплины находится под угрозой исчезновения. Если так будет продолжаться, то экзегетика будет лишь дублировать дисциплину, известную под названием *исагогика* – общее и особое введение в Библию.

Конечно, текст необходимо рассматривать в соответствующем контексте. Однако здесь мы призываем к балансу и соразмерности. По нашему мнению, глубокому изучению текста обязательно должна предшествовать основательная работа по исследованию фонового материала. Как раз в этом сильная сторона Кайзера и Кюммеля. Но это ни в коем случае не должно подменять собой непосредственную работу с самим текстом.

Даже когда Ферниш наконец переходит к перечислению семи шагов, с помощью которых мы можем проводить изучение основного текста, его рекомендации можно отнести скорее к области тематического изучения, чем к области непосредственного анализа особенностей грамматики или синтаксиса. Приводя этот перечень, он утверждает, что экзегет должен: (1) сформулировать основные утверждения отрывка (но согласно каким принципам или при помощи каких процедур? Ферниш ограничивается фразой «как вы это видите»); (2) либо отметить, что в тексте вызывает трудности, либо сравнить разные переводы, чтобы увидеть, есть ли существенные разногласия (но разве экзегетика рассматривает только трудные места?); (3) выявить ключевые слова или идеи (но как?); (4) перечислить прочие исторические, литературные и богословские проблемы в тексте (однако это похоже на возврат к *исагогическим* дисциплинам); (5) составить предварительный план отрывка в соответствии с «общим контекстом» (мне бы хотелось увидеть план, еще теснее связанный с развитием самого отрывка); (6) указать ссылки на Библию или «близкие источники», где встречаются те же самые идеи, что и в этом тексте (но здесь экзегет в первую очередь должен рассматривать то, что было написано прежде); и (7) добавить к заметкам «любые более широкие выводы» из этого текста.

Конечно, мне, например, в этом перечне нравится то, *что он есть*. Очень мало кто из экзегетов пробовал напечатать пособие для студентов даже на таком уровне. Но как можно заметить из моих примечаний, в нем не объясняется, как можно получить конспект

⁵⁴ *Victor Paul Furnish. Some Practical Guidelines for New Testament Exegesis.*

проповеди из определенных фраз, утверждений, предложений и абзацев выбранного текста. Вот эту работу и предстоит выполнить. Поэтому нам необходимо попытаться сформулировать определение и задачу экзегетики.

Определение экзегетики

Термин *экзегетика* получен транслитерацией греческого слова ἐξήγησις, которое переводится «изложение» или «объяснение» (однако в именной форме оно в Новом Завете не встречается, а в Ветхом Завете – всего один раз в ватиканском тексте Септуагинты [греческого перевода Ветхого Завета] – Суд. 7:15). Греческий глагол с этим корнем – ἐξηγεῖσθαι, что буквально переводится «выводить из» (обратите внимание на приставку ἐξ). В Септуагинте ἐξηγεῖσθαι преимущественно передает значение еврейского глагола דבר, которое в так называемой эмфатической породе означает «рассказывать, говорить, возвещать». В Новом Завете этот глагол встречается только один раз у Иоанна и пять раз в Евангелии от Луки и Деяниях⁵⁵. В Иоанна 1:18 читаем: «Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он *явил* [нам Отца]». Лука пишет об известном случае на пути в Эммаус, после которого Клеопа со своим спутником «объясняли», «излагали» или просто «рассказывали» об этом другим ученикам (Лук. 24:35). Сходным образом, Корнилий «изложил» другим свое видение (Деян. 10:8); Павел и Варнава «рассказывали», какие знамения и чудеса сотворил Бог через них среди язычников (Деян. 15:12); Петр «изъяснил», как Бог первоначально призрел на язычников (Деян. 15:14); и Павел «рассказывал подробно», что Бог совершил среди язычников через его служение (Деян. 21:19).

Даже из этих немногих случаев использования слова в Новом Завете довольно ясно видно, что термин *экзегетика* близко связан с герменевтикой, наукой о толковании. Слово ἐρμηνεύω и родственные ему слова встречаются в Новом Завете около двадцати раз, в половине случаев в значении «переводить». Так, в Матфея 1:23 приводится перевод еврейского слова *Еммануил*, «что значит: с нами Бог»; а в Марка 5:41 переведена арамейская фраза *талифа куми*, «что значит: девица, тебе говорю, встань». Но однокоренное слово διερμηνεύω означает «разъяснять» или «толковать», как в случае, когда значение некоторого текста из Ветхого Завета доводилось до новых слушателей; например, когда Иисус, начав от Моисея, из всех пророков *изъяснял* все, сказанное о Его личности и служении (Лук. 24:27). Таким образом, традиционно экзегетика и герменевтика были направлены на сам текст, с целью определить, что текст говорит и что значит по замыслу автора. К сожалению, такого понимания придерживались не во все периоды истории христианства.

⁵⁵ Anthony C. Thiselton. Explain, Interpret, Tell, Narrative // The New International Dictionary of New Testament Theology: В 3 т. / Под ред. Colin Brown. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1975–1978. Т. 1. С. 573–584.

Под влиянием Реформации многие снова стали подчеркивать, что в каждом отрывке надо усматривать только *один смысл* или значение, если толкователь хочет верно исполнить свое дело. Единственная задача толкователя состоит в том, чтобы насколько возможно ясно объяснить, что имел в виду автор, когда писал изучаемый текст. Толкователь должен *представлять текст*, а не собственные предубеждения, ощущения, суждения и интересы. Предаваться последнему – значит заниматься *эйзегезой*, «привнесением в» текст того, что читатель желает в нем видеть. Обозначая свою позицию по этому вопросу, Реформаторы встали на сторону ранней антиохийской школы против александрийской школы Оригена.

Именно здесь у современных толкователей возникают затруднения. Хотя все в той или иной степени готовы заклеить *эйзегезу* как недостойную подмену экзегезы, не все убеждены, что эту дисциплину можно определить столь объективно. Для многих современных толкователей смысл стал *множественным*: они усматривают разные уровни смысла⁵⁶.

Верн С. Пойтресс ставит вопрос ребром: «Правда ли, что всегда есть только один, *настоящий*, смысл текста?»⁵⁷ Вплоть до последней декады ответ всегда был таким: «Да, есть только *один* смысл, это и есть *настоящий* смысл текста».

Пойтресса этот ответ совсем не радует. Не ограничиваясь ни тем, что смысл соответствует замыслу говорящего (многие неразумно называют это «ошибкой замысла»), ни тем, что смысл соответствует реакции слушателей (что, по мнению автора этой книги, следует назвать «ошибкой впечатления»)⁵⁸, Пойтресс предлагает идею, что есть еще дискурсный смысл, который могут установить компетентные специалисты, обладающие достаточными познаниями в лингвистике и сведущие в истории⁵⁹. Даже если мы позволим устанавливать дискурсный смысл только «компетентным специалистам» (как ни странно, Пойтресс утверждает, что есть также и смысл говорящего, и смысл слушателей), вывод Пойтресса неутешительный: «Таким образом, выделение различных типов смысла может оказаться полезным. Но само по себе это не говорит нам, *какой* смысл или какие смыслы должны считаться “каноническими”»⁶⁰. В этом-то как раз и загвоздка во всей этой затее со *множественными* смыслами. Кто нам рассудит, какой из нескольких разных смыслов *правильный*?

⁵⁶ См., например: *Susan W. Wittig. A Theory of Multiple Meanings // Semeia. № 9. 1977. С. 75–103; Gerald Downing. Meanings // What About the New Testament? Essays in Honour of Christopher Evans / Под ред. Morna Hooker и Colin Hickling. London: SCM, 1975. С. 127–142.*

⁵⁷ *Vern S. Poythress. Analysing a Biblical Text: Some Important Linguistic Distinctions // Scottish Journal of Theology. № 32. 1979. С. 113.*

⁵⁸ *W. K. Wimsatt, Jr. The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry. Lexington: University of Kentucky, 1954. С. 3–18, 19–39.*

⁵⁹ *Poythress. Analysing a Biblical Text... С. 126.*

⁶⁰ Там же. С. 137.

Такая система поливалентности в конце концов неизбежно должна прибегнуть к помощи «метакоммуникационных» понятий. Эта новая система предлагает нам понимать текст не согласно его синтаксической и семантической структуре, а согласно многообразным способам «актуализации» текста в нашем сознании.

Если сказать кратко, нас учат, что мы должны читать самих себя в той же степени, что и текст. Поэтому большинство современных толкователей считают все попытки найти «настоящий или единственный смысл» бессмысленными, поскольку, по их мнению, текст производит множество смысловых структур. Некоторые из этих смысловых структур могут быть юнговскими, фрейдистскими, структуралистскими, глубинноструктурными, и какими только хотите, сообщает Сьюзен Уиттиг⁶¹.

Другой современный автор отстаивает точку зрения, что на самом деле существуют «различные слои смысла», которые можно подразделить на две категории: онтологические (истинные и авторитетные) и эстетические (смысл или значение за пределами буквального смысла текста)⁶². В соответствии с этой точкой зрения, толкование происходит циклически⁶³, в отличие от традиционного представления о линейном движении от объяснения к размышлению и применению.

Все это создает трудности не только для толкования Писания, но даже для толкования всех тех статей по герменевтике, что сейчас публикуют. Зачем их авторам тратить так много времени, чтобы сообщить основную идею, что существует множество смыслов, замкнутых в герменевтический цикл? Создается впечатление, что представление об однозначности и традиционная линейная герменевтика нужны этим современным авторам лишь для того, чтобы сформулировать свои собственные утверждения. А после этого им хочется отказаться от дальнейшего использования принципа однозначности при толковании других документов, например, Писания, поскольку они считают этот принцип безнадежно устаревшим.

Лучший аргумент в пользу герменевтической однозначности можно вывести из наблюдения за тем, что без нее станет с современным разговором или письмом. Общение будет как минимум неполноценным, если вообще будет возможным. Если каждый говорящий или пишущий не имеет власти над смыслом собственных слов, и если искать смысл не в том, что человек хотел сказать, тогда мы оказываемся в чрезвычайно

⁶¹ Wittig. *A Theory of Multiple Meanings*. С. 96–97.

⁶² *John Sandys-Wunsch*. *On the Theory and Practice of Biblical Interpretation* // *Journal for the Study of the Old Testament*. №3. 1977. С. 66–74. Прочитана фраза со с. 67.

⁶³ «Герменевтический цикл» описывает взаимосвязь текста, психики человека, написавшего его, и толкователя, так что текст и его толкование рассматриваются как единое целое. См. *Richard N. Soulen*. *Handbook of Biblical Criticism*. Atlanta, GA: John Knox, 1976. С. 75.

затруднительном положении: все что-то сообщают, но никто, по сути дела, не понимает этих сообщений (либо не уверен, что понимает правильно).

Это, конечно, не значит, что толкователь способен уловить все отдельные нюансы, которые имел в виду говоривший или писавший. Мы лишь утверждаем, что в коммуникативных средствах людей достаточно общности, чтобы говорить об *адекватном* понимании того, что автор собирался сообщить. Едва ли кто-нибудь возьмется утверждать, что воспринятое слушателем или толкователем – *исчерпывающее* знание мыслей говорившего со всеми их оттенками, а тем более, что это *исчерпывающее* знание всего предмета.

Итак, герменевтика посвящена описанию общих и частных принципов и правил, которые нужны для изучения текста Библии, а экзегетика посвящена поиску единственного истинного значения отдельных фраз, выражений и предложений, которые выражают мысли в абзацах, разделах и, в конечном счете, в целых книгах. Поэтому герменевтику можно назвать *теорией*, которая руководит экзегетикой; экзегетика в данной книге рассматривается как *практика* и как набор *методов* отыскания заложенного автором смысла.

Экзегетика на практике

Для пастора или студента, изучающего богословие, или серьезного толкователя Писания будет шоком узнать, что практически никто не описал тот путь, по которому должен идти толкователь, на практике приступая к экзегетическому исследованию. Вместо этого начинающий экзегет находит, что оба конца этого пути подверглись тщательному исследованию в (1) предварительном изучении источника, из которого проистекает проповедь, и в (2) обстоятельном рассмотрении того, каким должен быть конечный результат по прибытии к месту назначения с готовой проповедью. А что между этими двумя пунктами? К сожалению, этот путь нам всех приходится проходить кто как может! В последующих главах мы хотим особое внимание уделить именно этой проблеме.

Для начала стоит сказать, – и это будет своего рода первым принципом, – что подготовка к проповеди – это процесс, который должен начинаться с текста Писания и иметь целью такое провозглашение этого Слова, чтобы можно было услышать всю его остроту и значимость для современной ситуации, не отступив ни на одну йоту от его первоначальной нормативности.

И даже когда мы таким образом сформулировали этот принцип, может показаться, что текст важен для экзегета только в начале. Но на самом деле, если только какие-нибудь иные соображения начинают соперничать по важности с текстом, то процесс экзегезы уже

уклонился в сторону. Экзегет может допустить много и других ошибок, но эта методологическая ошибка приносит вреда намного больше других.

Если основное внимание должно уделяться тексту Писания, тогда основным требованием должно быть владение еврейским, арамейским и греческим. Но владение библейскими языками должно быть направлено в правильное русло. Эта общепризнанно трудная дисциплина должна включать в себя нечто большее, нежели трудоемкий процесс перевода на родной язык с правильным анализом глагольных форм. Когда основным делом экзегетики считают такого рода лингвистические изыскания, то результат столь незначителен, что не оправдывает затрат.

Если студента-богослова учить знанию языков только в этих пределах, то лучше было бы дать вводную лекцию по основным свойствам глагольных конструкций в греческом и еврейском языках и научить пользоваться греческим или еврейским аналитическим лексиконом, в котором по алфавиту приводятся все глагольные формы с морфологическим анализом. Тогда студент сможет моментально провести анализ любой формы глагола. И закончить такой минимальный курс можно еще одной лекцией, поясняющей, как пользоваться разными переводами (скажем, такими как *Библия в дословном переводе Юнга* или какой-нибудь подстрочный перевод) и симфонией, где в приложении приводится список транслитерированных греческих и еврейских слов.

Я видел, как неподготовленным людям давали эти инструменты, и они могли написать сносную работу по экзегетике, если это все, что от них требуется. В конце концов, был проведен анализ глаголов и в общих чертах указан морфологический диапазон большинства слов с некоторыми расхожими комментариями, позаимствованными из обзорных материалов по проблемам датировки, авторства и литературного стиля.

Но мы настаиваем, что оригинальные языки приносят больше всего пользы, когда мы можем разобраться в синтаксисе и грамматике определенных фраз, словосочетаний и предложений. Связующим материалом для этих иначе разрозненных слов или фраз служит именно то, что при изучении языков дается потом и кровью. Если этот аспект не будет целью изучения языков, тогда нам действительно следует перейти к описанному выше методу, при котором студенты смогут быстро находить несложную лингвистическую информацию, однако будут целиком зависимы от вторичных источников.

Впрочем, мы считаем, что серьезный экзегет обязательно должен владеть основными принципами греческой и еврейской грамматики и синтаксиса. В противном случае большая часть экзегетических выводов обязательно будет опираться на утверждения тех, кто считается специалистом по этим языкам. Едва ли можно ожидать, что многие студенты богословских факультетов, их преподаватели или уже состоявшиеся пасторы будут

удерживать в памяти все подробности грамматики и синтаксиса, но неоценимую помощь может оказать находящийся под рукой удобный учебник. Очевидно, чем больше у нас будет опыт перевода, тем более искусно мы будем справляться с запутанными вопросами.

Свободное владение грамматическими и синтаксическими конструкциями подразумевает нечто большее, нежели слепое зазубривание или даже умение находить в справочной литературе информацию о тех или иных моментах. Эдуард Халлер упоминает «навык различения»⁶⁴ – способность прилежно заниматься с каждым предложением до тех пор, пока мы не сможем рассмотреть более тонкие особенности стиля, структуры, экспрессивных средств и особых нюансов смысла, которые имел в виду автор. Спешка, поверхностное отношение и невосприимчивые сердце и ум – опасные враги здоровой экзегезы, – предостерегает Халлер. Они могут оказаться даже пагубнее, чем недостаточное владение языками – а это очень плохо!

Халлер также настоятельно рекомендует начинающему экзегету обзавестись терпением и упорством, собранным умом и четкой методологией, твердостью, исходящей от личной веры и желания самому пережить преображающее действие Писания. По-настоящему больших результатов удастся добиться лишь в том случае, если долгие часы тяжелого и усердного исследования будут подкрепляться радостью от новых открытий. К тому же, весь процесс будет сопровождаться молитвой и мұкой, – предупреждает Халлер. Путь экзегета нелегок, он требует многих трудов, но награда соразмерна предъявляемым требованиям.

Чтобы кто-либо не подумал, что мы выступаем за отмену исагогики, нужно заметить, что для толкователя крайне важно тщательно исследовать библейскую книгу на предмет авторства, датировки, а также культурной и исторической подоплеки. Без этих вводных материалов практически невозможно определить, какое место книга занимает во времени и пространстве.

Вводные исследования об авторе, культуре, времени, литературном жанре и принципах построения библейской книги весьма полезны и даже необходимы в качестве должного *подготовительного* шага при изучении библейского текста. Но, в конце концов, мы должны перейти к *самому тексту*. Именно этому должен быть посвящен наш основной интерес. Самое пристальное внимание мы должны направить на фразы, выражения, предложения, абзацы или строфы изучаемого текста.

Экзегетика будет преподаваться в искаженном виде, если ее основной или даже единственной задачей будет считаться отыскание *Sitz im Leben* («жизненного контекста») – большинство исследователей бросают все силы на изучение повторяющихся

⁶⁴ *Eduard Haller. On the Interpretive Task.* Эта статья впервые вышла под названием «Ad virtutes exegendi» («О достоинствах экзегетики») в журнале *Evangelische Theologie*. №25. 1965. С. 388–395.

закономерностей, закрывая глаза на единичные исторические события) и *Sitz im Buch* («контекста книги», который определяется через изучение предполагаемой предыстории данной литературной единицы). Как бы ни были важны многие из этих исследований, если только они начинают доминировать в экзегетике, эта дисциплина превращается в жалкую прислугу, выполняющую чужую работу, которой на самом деле должна заниматься исагогика (введение в Библию, куда относится высокая критика, то есть вопросы датировки, авторства, культурных особенностей, аудитории, литературного жанра; а также низкая критика, то есть текстология и канон). Еще раз подчеркнем, что библейская исагогика крайне необходима и на самом деле полезна для толкователя, но это лишь подготовительный шаг.

Еще один подготовительный шаг будет очень полезен. Экзегет должен подготовить перевод изучаемого текста. Это можно сделать следующим образом. После того как вы переведете для себя текст и будете уверены, что понимаете все слова и их роль в предложении, просмотрите еще пять разных переводов. Если между ними найдутся существенные отличия, выпишите из каждого перевода проблемные фразы или выражения (для удобства изучения каждый перевод на отдельной строке) и потом приведите свой вариант перевода с кратким пояснением, почему вы предпочли такой вариант (см. рис. 2.1).

RSV: _____

NEB: _____

NAB: _____

NASB: _____

NIV: _____

Мой: _____

Причина: _____

Рис. 2.1 Форма для сравнения переводов

История экзегетики

Есть особая ценность в изучении различных теорий толкования и периодов в истории экзегетики. Наиболее очевидная польза состоит в том, что толкователь сможет избежать определенных крайностей, которые тесно связаны с той или иной экзегетической школой. Кроме того, верно и обратное: подобное изучение может стать проводником к методам, которые на деле доказали свою ценность и уже испытаны временем.

Для наших целей можно разделить историю христианской экзегетики на пять этапов: апостольский период, патристический период, средневековье, Реформация и постреформационный период.

Апостольский период

Под апостольским периодом мы подразумеваем первое столетие христианской эры. По большей части, нас интересует, как авторы Нового Завета использовали Ветхий Завет. Также надо сказать несколько слов об экзегетике сект, таких как ессеи кумранской общины, и о том, что можно объединить под названием раввинской экзегетики (сюда относятся как материалы доапостольского периода, так и талмудическая и средневековая иудейская литература по экзегетике). Такое объединение очень условно, но полезно для преследуемых нами целей.

Когда последователь традиционного иудаизма приступает к экзегезе, то у него, по сути дела, две Торы: записанный закон Ветхого Завета и устный закон, сохранившийся, например, в Талмуде. По его мнению, они оба имеют для него равную цену, поскольку устное предание содержит дальнейшее изложение и разъяснение закона, которое, по утверждениям некоторых, также было получено Моисеем и потому имеет те же самые синайские корни!

Одну из основных категорий этого устного закона можно назвать «правилами, посредством которых разъясняется Тора». При помощи этих правил, или *миддот*, библейский текст Ветхого Завета мог быть расширен, ограничен, дополнен сравнениями, параллелями и логическими выводами, а также уточнен или разъяснен.

В раввинской литературе получили развитие три основные герменевтические системы: знаменитые семь главных правил Гиллеля (30 г. до Р. Х.–9 г. по Р. Х.), тринадцать правил рабби Исмаила (60–121 гг. по Р. Х.), служившие основными инструментами при разработке мидрашического метода истолкования галахических текстов (религиозных и гражданских законов), и тридцать два правила рабби Элиезера (II в. по Р. Х.), которыми пользовались при толковании агадических текстов (популярных поучений)⁶⁵.

Мидрашический экзегетический метод берет начало в публичных выступлениях и проповедях. Выступающий задавал тему своей речи тем, что зачитывал некоторый текст Писания, который гласил об истине, которую он желал бы обсудить. Затем он

⁶⁵ Хороший обзор данной темы можно найти в следующих статьях и книгах: *Bernard Rosensweig*. The Hermeneutic Principles and Their Application; *J. Weingreen*. The Rabbinic Approach to the Study of the Old Testament; *Brevard S. Childs*. Midrash and the Old Testament // *Understanding the Sacred Text: Essays in Honor of Morton S. Enslin on the Hebrew Bible and Christian Beginnings* / Под ред. John Reumann. Valley Forge, PA: Judson, 1972. С. 45–59; *Richard Longenecker*. Biblical Exegesis in the Apostolic Period. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975. С. 32–45.

иллюстрировал эту истину с помощью притчи и усиливал ее высказыванием, уже известным в народе. Это правило дается в Мидраше на Песнь Песней Соломона (1.а).

Чтобы сделать такие выступления более привлекательными с эстетической точки зрения, более приятными для слушателей, оратор на протяжении своей речи часто прибегал к игре слов, к подсчету числовых значений слов для подтверждения своих выводов, к проведению аналогий между числом и человеком, которые считались каким-то образом между собой связанными. Такие приукрашивания зачастую приводили к мистическому или аллегорическому толкованию, которое называли *sod*, что значит «тайна». Такая форма толкования чаще всего встречается в Агаде, еврейском собрании популярных речений, сказаний и легенд.

Более здравый, «прямой» или «простой» метод толкования библейского текста называется *peshat*. Такая форма чаще встречается в *Галахе*, название которой образовано от еврейского слова «ходить», что в данном случае подразумевает традиционные законы или обычаи. Семь правил Гиллеля служат самым лучшим примером этого подхода. Ниже приведено их краткое изложение с примерами.

1. *Qal wehomer*, קָל וְחֹמֶר («легкий и тяжелый»). Это правило, в котором Писание толкует Писание (что верно для всех семи правил Гиллеля) *a fortiori*: от менее строгого и важного к более важному и более строгому – к тому, что имеет больший *галахический* вес. Пример применения такого правила (и такой логики) можно найти в Иеремии 12:5: «Если ты с пешими бежал, и они утомили тебя, [далее вывод:] как же тебе состязаться с конями?» См. также Бытие 44:8; Исход 6:12; Второзаконие 31:27.

2. *Gezerah shawah*, גְּזֵרָה שְׁוָה («равенство [или сходство] выражений»). Между двумя отдельными текстами проводится аналогия на основании сходной фразы, слова или даже корня. Например, Ангел Господень сказал матери Самсона, что *бритва* не коснется головы Самсона, потому что он должен стать назореем (Суд. 13:5). Поэтому из обета Анны, что *бритва* не коснется головы Самуила (1 Цар. 1:11), можно сделать вывод, что он тоже был назореем.

3. *Binyan ab mikathub 'ehad*, בְּנֵי אָב מִכְתּוּב אֶחָד («построение отца [или семьи] из одного текста»). Один ясный библейский отрывок служит основанием, отправной точкой, чтобы составить правило (*ab*, «отец») для всех сходных текстов или ситуаций. Это очень близко к тому, что позднее протестанты назовут «законом первого упоминания». Так, поскольку Бог воззвал к Моисею из горящего куста словами «Моисей, Моисей» (Исх. 3:4), то

делается вывод, что каждый раз, когда Бог обращался к Моисею, Он называл его точно так же.

4. *Binyan ab mishene kethubim*, בְּנֵי אָב מִשְׁנֵי כְתוּבִים («построение отца [или семьи] из двух текстов»). Это, в сущности, расширение предыдущего правила. Два текста или два положения в тексте служат основанием для общего заключения. Так, хотя в книге Исход 21:26-27 указаны только две части тела (глаз и зуб), имеется в виду любая часть тела. В случае повреждения любой части тела раба, тому давалась свобода.

5. *Kelal upherat*, כָּלָל וּפְרָט («общее и частное»). Сначала сделано общее утверждение, а за ним следует отдельное замечание, в котором изложены подробности этого общего принципа. Например, в книге Бытие 1:27 о сотворении человека говорится в общих выражениях: «Мужчину и женщину сотворил их». А в Бытие 2:7 и 2:21 говорится, из чего Бог сотворил мужчину и как создал женщину. Эти два текста рассказывают не о новом акте сотворения и нисколько не противоречат 1:27; они просто излагают детали первоначального общего утверждения.

6. *Kayose' bo' mimeqom aher*, בּוֹ מִמְּקוֹם אֲחֵר («сравнение, сделанное из другого отрывка»). Третий отрывок может служить объяснением двух других. Так, кажущееся противоречие между тем, что Господь говорил с Моисеем «из скинии собрания» (Лев. 1:1) или говорил «над крышкою, посреди двух херувимов, которые над ковчегом откровения» (Исх. 25:22), разъясняется в книге Числа 7:89, где написано, что Моисей должен был войти в скинию, чтобы слышать Бога, говорившего «ему с крышки... между двух херувимов». Также сравните 2 Царств 24:9 и 1 Паралипоменон 21:5 с 1 Паралипоменон 27:1; последний стих использовался для объяснения кажущегося численного несоответствия между двумя другими.

7. *Dabar hilmad me'anino*, דְּבַר הַלְמַד מֵעֲנִינוֹ («объяснение, полученное из контекста»). Для точной экзегезы необходимо рассматривать общий контекст, а не отдельно взятое утверждение. Например, Исход 16:29, «никто не выходи от места своего в седьмой день», нужно понимать не в абсолютном смысле, но как относящееся только к выходу из дома, чтобы собирать манну в пустыне.

Эта раввинская система экзегетики оказала на церковь двойственное влияние. Многие из ее правил (*middot*) предлагают *peshat* – прямой, простой, буквальный метод экзегетики. Но ее игривость и поиски (*derash*) более глубокого или необычного смысла идут вразрез с более здравым и буквальным подходом к тексту. В конце концов система *sod* практически полностью вытеснила *peshat*.

Ессеи кумранской общины были эсхатологической сектой и верили, что они живут в последние дни. Также они были убеждены, что предсказательные пророчества могут и должны быть прямо соотнесены с их временами и с историей их секты.

Их экзегетический метод состоял в следующем: сначала просто цитировался небольшой (от одного до трех стихов) текст, или «слово», а затем к этому слову присоединяли его *пешер* (толкование). Они были склонны произвольно соотносить личности, события и ситуации своего времени с личностями, событиями и ситуациями библейского текста. Так, «праведный» из Аввакума 1:4 оказался основателем их секты, «учителем праведности». А «нечестивый», который «одолевает праведного» (Авв. 1:4) – это «нечестивый священник» и «человек лжи», преследовавший и, вероятно, убивший основателя секты. «Халдеи» из Аввакума 1:6 стали римлянами, которых секта люто ненавидела и чьего скорейшего выдворения из Палестины страстно желала.

Еще один значимый источник герменевтических принципов так называемого апостольского периода – это использование ветхозаветных цитат авторами Нового Завета. Огромное число современных ученых очень рьяно отстаивают мнение, что новозаветные писатели по большей части переняли те довольно свободные правила, которые, как упоминалось выше, уже были в ходу среди евреев⁶⁶.

Однако едва ли такой вывод можно признать справедливым. Если авторы Нового Завета стремились убедить враждебно настроенную аудиторию, что в их собственном Ветхом Завете в подробностях предсказаны многие особенности жизни и служения Иисуса, тогда они несомненно использовали экзегетику типа *пешат*, а не *мидрашическую*, *пешер* или *сод*. Любого рода преднамеренное осовременивание Ветхого Завета с той целью, чтобы его можно было применить к новой ситуации, было бы сразу распознано.

Например, некоторые заявляют, что Павел применял экзегетику типа *пешер* в 1 Коринфянам 9:9-10 и Галатам 4:21-23, но их выводы опираются на неправильное понимание того, как Павел использует Второзаконие 25:4 и Бытие 16 и 21⁶⁷. Точно так же, мы решительно несогласны с тем, что Павлу приписывают применение *мидрашической*

⁶⁶ E. Earle Ellis. How the New Testament Uses the Old // New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods / Под ред. I. Howard Marshall. С. 199–219; D. Moody Smith, Jr. The Use of the Old Testament in the New // The Use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of William Franklin Stinespring / Под ред. James M. Efird. Durham, NC: Duke University, 1972. С. 3–65. См. также Frederic Gardiner. The Old and New Testaments in Their Mutual Relations. New York: Pott, 1885. С. 310–331 («The New Testament Use of the Old»).

⁶⁷ Подробное рассмотрение этого вопроса см. в статье: Walter C. Kaiser, Jr. The Current Crisis in Exegesis and the Apostolic Use of Deuteronomy 25:4 in 1 Corinthians 9:8-10 // Journal of the Evangelical Theological Society. №21. 1978. С. 3–18. См. также Robert J. Kepple. An Analysis of Antiochene Exegesis of Galatians 4:24-26 // Westminster Theological Journal. №39. 1976–1977. С. 239–249.

экзегезы или *пешер* в Римлянам 10:5-10⁶⁸; 1 Коринфянам 10:1-6; 2 Коринфянам 3:12-18⁶⁹; Галатам 3:16 и Ефессянам 4:8⁷⁰. В свою очередь, мы утверждаем, что во всех случаях, когда новозаветные писатели ссылаются на Ветхий Завет, чтобы утвердить некий факт или доктрину, они имеют в виду естественный, прямой смысл текста. Это не значит, что они не цитировали Ветхий Завет в других целях. Они, например, иногда заимствовали язык Ветхого Завета без ссылки на его утверждения, использовали его в качестве иллюстрации и черпали из него образные выражения. Но новозаветные писатели избегали этого в тех случаях, когда проводили серьезную экзегезу, когда они опирались на факт, что в Ветхом Завете было предсказано то, что полностью исполняется во времена Нового Завета, или когда Ветхий Завет служил основанием для принципов или наставлений, излагаемых в Новом Завете.

Патристический период

История экзегетики в ранней церкви – это, в основном, история борьбы между александрийской и антиохийской школами⁷¹. Но даже до того, как эти разногласия приобрели свою классическую форму, ранние Отцы Церкви проявляли явную склонность к аллегоризации Писания.

Например, Иринея, учившийся у Поликарпа, который, в свою очередь, был учеником апостола Иоанна, писал в 185 г. по Р. Х. в работе «Против ересей» (V.8.4), что ветхозаветное описание чистых и нечистых животных символизирует разные классы людей. Закон Ветхого Завета называет чистыми животных, у которых раздвоены копыта и которые жуют жвачку (Лев. 11:3). Иринея считал животных с раздвоенными копытами символическим изображением людей, направляющих свой путь к Отцу и к Сыну, а животных, жующих жвачку, – людей, размышляющих над законом день и ночь. Животные, копыта которых не раздвоены, и которые не жуют жвачки, соответствуют язычникам, а животные, жующие жвачку, но без раздвоенных копыт, соответствуют евреям. В Послании Варнавы (130 г. по Р. Х.) есть еще более возмутительные образчики такого рода «экзегезы».

Узаконили аллегорический метод Климент Александрийский и Ориген в конце второго – начале третьего века. Ориген объясняет свой подход в работе *De principiis (О началах)*. Именно он отстаивал точку зрения, что каждый отрывок потенциально имеет тройной

⁶⁸ См.: Walter C. Kaiser, Jr. Leviticus 18:5 and Paul: “Do This and You Shall Live (Eternally?)” // Journal of the Evangelical Theological Society. №14. 1971. С. 19–28.

⁶⁹ См.: Walter C. Kaiser, Jr. The Weightier and Lighter Matters of the Law: Moses, Jesus, and Paul // Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in Honor of Merrill C. Tenney Presented by His Former Students / Под ред. Gerald F. Hawthorne. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975. С. 176–192.

⁷⁰ См.: Gary V. Smith. Paul’s Use of Psalm 68:18 in Ephesians 4:8 // Journal of the Evangelical Theological Society. №18. 1975. С. 181–189.

⁷¹ См.: James N. S. Alexander. The Interpretation of Scripture in the Ante-Nicene Period: A Brief Conspectus // Interpretation. №12. 1958. С. 272–280; Allan E. Johnson. The Methods and Presuppositions of Patristic Exegesis in the Formation of Christian Personality // Dialog. №16. 1977. С. 186–190.

смысл; позднее он допускал возможность четырех смыслов (4.1). Эти приверженцы аллегорий, находившиеся под сильным влиянием Филона Александрийского, прибегали к этому экзегетическому приему всякий раз, когда (1) текст приписывал Богу что-либо, по их мнению, недостойное или (2) в тексте была неразрешимая трудность, или (3) высказывание не имело смысла или выглядело противоречивым.

Но теория александрийской школы о множественности смысла не помешала последователям антиохийской экзегетической школы считать, что хотя ветхозаветный автор и мог с Божьей помощью предвидеть будущее исполнение своего пророческого слова, тем не менее, смысл его слов был по сути *един* с историческим смыслом, который можно было понять из слов пророка уже в его время⁷². Антиохийская школа с ее твердым акцентом на однозначность текста служит достойным подражания примером, и она прокладывала свой курс среди опасностей чрезмерно строгого буквализма евионитов и произвольной аллегоризации эллинистов, гностиков и сторонников александрийской школы.

Средневековье

Ключевыми фигурами в экзегетике на протяжении долгого периода времени с 600 по 1500 гг. по Р. Х. были представители сен-викторской школы из аббатства Сен-Виктор в Париже⁷³. Гуго Сен-Викторский (1096?–1141) все еще применял тройственное аллегорическое толкование Писания, но он, что несколько загадочно, также отличался тем, что большое внимание уделял буквальному смыслу. Гуго считал, что буквальный смысл, каким его задумал автор, – это и есть смысл текста. Тем самым он приготовил путь выдающемуся богослову Фоме Аквинскому.

В двенадцатом веке Андре Сен-Викторский, один из учеников Гуго, продолжал делать упор на буквальном смысле, хотя и он не отказался от двойного экзегетического метода для спорных текстов: с одной стороны, он пользовался текстом Вульгаты и приводил христианское толкование, а с другой, он приводил иудейское объяснение на основании еврейского текста. Так, например, для Исаии 7:14 было дано как иудейское, так и христианское объяснение.

Еще одним светочем этого периода был Стивен Лангтон (1150–1228), архиепископ Кентерберийский. Сегодня он больше известен как человек, которому мы обязаны современным делением Библии на главы. Но следует также отметить, что он уделял много

⁷² См.: A. Vaccari. *La Theōria nella scuola esegetica di Antiochia* // *Biblica*. №1. 1920. С. 3–36.

⁷³ О средневековой экзегетике см.: *Beryl Smalley*. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1964; *Ceslaus Spicq*. *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*. Paris: Vrin, 1944; *Robert E. McNally*. *The Bible in the Early Middle Ages* // *Woodstock Papers: Occasional Essays for Theology*. Т. 4. Westminster, MD: Newman, 1959.

внимания тому, что любое толкование обязательно должно находиться в согласии с христианской верой. К сожалению, он, как многие ранние Отцы, был склонен весьма свободно применять этот принцип, хотя он действительно понимал, что духовные толкования должны быть напрямую основаны на буквальном прочтении текста.

Однако настоящим символом этого периода был Фома Аквинский (1225–1274). Он проводил четкое различие между двумя вариантами, которые, будучи тесно связанными между собой, тем не менее, имеют разную ценность⁷⁴. В некоторых текстах Дух Святой говорит нам прямо, потому что Его слова сразу воспринимаются в обычном буквальном смысле. Свои выводы и богословские построения нужно основывать на буквальном толковании этих слов.

Но помимо этого, Библия имеет и символический смысл, и на то есть две причины: (1) небесное невозможно объяснить в земных понятиях без определенной доли символизма; (2) история Израиля так была устроена Владыкой истории, чтобы в ней можно было показать то, что относится к новому завету. Из этого ясно, что для Фомы все еще было трудно поколебать старую «доктрину соответствий», хотя он начал обильно черпать из нового потока, утверждая, что основанием для всякого здравого учения служит буквальный смысл текста.

Примерно в то же время обращенный еврей Николай Лиринский (1270–1340?) начал настаивать, что только буквальный смысл может служить разумным основанием для экзегезы. Насколько важную роль он сыграл в истории экзегетики, видно из известного афоризма: «Без Лиринской дудки и Лютер бы не заплясал».

Период Реформации

Эпоха Возрождения, когда вновь стали подчеркивать необходимость возвращения к оригинальным языкам Писания, произвела на свет учебник и словарь еврейского языка Иоганна Рейхлина и первое критическое издание Нового Завета Эразма Роттердамского (1516 г. по Р. Х.). Отчасти, это подготовило почву для появления Мартина Лютера и Жана Кальвина. Применить к Писанию новый гуманистический подход с его упором на историю и филологию Эразма побудил Джон Колет (1467–1519). Возвращаясь из Италии в Англию, чтобы читать лекции по Римлянам и 1 Коринфянам, Колет был переполнен этим новым подходом и полностью отвергал аллегорическую и мистическую экзегезу схоластиков. В 1498 г. Эразм посещал его лекции, и дальнейшие события вошли в историю.

Ясное утверждение Лютера (а когда он выражался туманно!), что единственным верным основанием экзегетики может быть только один смысл текста, знаменует новый рывок в библейском толковании. Его высказывания в адрес аллегорического метода были настолько

⁷⁴ *Thomas Aquinas. Summa Theologica. 1a.1.10; Он же. Quaestiones Quodlibetales. 7.14–16.*

же крепкими, насколько и ясными. Вот характерные для него слова: «Аллегии Оригена не стоят даже грязи», потому что «аллегии – это пустые домыслы... пена на поверхности Святого Писания». «Аллегии – это неуклюжие, абсурдные, надуманные, устаревшие, растрепанные лохмотья». Такой метод толкования, полагает он, «вырождается в мартышкины забавы». «Аллегория, как красивая блудница, особенно соблазнительна для человека праздного»⁷⁵. Для Лютера «Дух Святой – самый доходчивый автор, какой только есть на небе или на земле; поэтому Его слова не могут иметь смыслов более, чем один самый простой смысл, который мы и называем записанным или буквальным»⁷⁶.

Кальвин относился к аллегориям ничуть не мягче. Комментируя Галатам 4:21-26, он клеймит каждое такое добавление и навязывание Писанию многих смыслов как «уловку Сатаны». А в своем комментарии на Послание к римлянам он в посвящении другу пишет: «Поскольку практически единственная его [толкователя] задача состоит в том, чтобы раскрыть мысль автора, которого он взялся толковать, то он не попадает в цель, или, по меньшей мере, выходит за установленные для него пределы в той мере, в какой он уводит своих читателей от авторского замысла. ...Самонадеянность... и почти что богохульство – вертеть смыслом Писания без должного внимания, словно бы это была какая-то игра. Тем не менее, многие ученые хотя бы раз так поступали»⁷⁷.

Кальвин и Лютер сыграли наибольшую роль в том, чтобы обратить вспять экзегетическую волну, которая то опускалась, то поднималась за или против аллегоризации еще с дохристианской эпохи. Не то чтобы они сами всегда с успехом применяли свои принципы на практике, но они наметили для Церкви курс, который теперь был очень ясно обозначен на все дни вперед.

Постреформационный период

В семнадцатом веке появилось два новых течения, имеющих большое значение для истории экзегетики: пиетизм и рационализм.

Пиетизм, будучи своего рода протестом против институционализма и доктринального догматизма, лишённого личной веры, поставил высшим приоритетом личный опыт обращения и дела благочестия. Можно было бы вспомнить о таких лидерах пиетизма, как Филипп Якоб Шпенер и Август Герман Франке, но раз уж речь идет об экзегетике, то

⁷⁵ См.: *Martin Luther. Lectures on Genesis // Luther's Works*. Т. 1–3 / Под ред. Jaroslav Pelikan. St. Louis: Concordia, 1958–1961 (см. комментарии на Бытие 3, 15, 20).

⁷⁶ Цит. по: *Frederic W. Farrar. History of Interpretation: Bampton Lectures, 1885*. Grand Rapids, MI: Baker, 1961. С. 329.

⁷⁷ *John Calvin. Commentary on the Epistle of Paul to the Galatians and Ephesians / Пер. William Pringle*. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1854. С. 135; *Он же. The Epistles of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians / Пер. Ross MacKenzie // Calvin's Commentaries / Под ред. David W. Torrance и Thomas F. Torrance*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1961. С. 1, 4.

наиболее значительный вклад в развитие этой науки внес Иоганн Альбрехт Бенгель (1687–1752). Именно он впервые подразделил греческие рукописи Нового Завета на семь на основании сходных черт. Его комментарий, знаменитый «Гномон Нового Завета» (1742), остается примером удачного сочетания сведений об исторических корнях, объяснения речевых фигур (гlossарий поясняет около сотни речевых фигур, а в указателе приведены соответствующие термины) и рекомендаций по практическому применению⁷⁸.

Философский рационализм уходит корнями в труды Рене Декарта (1596–1650), Томаса Гоббса (1588–1679), Баруха Спинозы (1632–1677) и Джона Локка (1632–1704). Что же касается богословского рационализма, то у его истоков стоят Христиан фон Вольф (1679–1754), Герман Самуэль Реймарус (1694–1768) и Готхольд Эфраим Лессинг (1729–1781). Вольф пытался связать библейское откровение с природным откровением. Затем, Реймарус сделал единственным источником истины для христианства природное откровение. Поскольку для него вера и разум были несовместимы, он отказался принимать концепцию особого откровения. Для Лессинга условные истины истории не могут служить основанием для необходимых истин разума⁷⁹. К этим людям восходит многое из того, что позднее разовьется в либеральное богословие, в том числе деструктивная критика Библии девятнадцатого века.

Оба этих направления продолжали развиваться в восемнадцатом веке. Пиетизм, однако, был более заметен, в основном благодаря жизни и проповеди Джона Уэсли (1703–1791). Веслианское пробуждение призывало всех людей вернуться к Богу и к изучению Слова Божьего индивидуально и в группах.

Но подземная река протеста вновь вырвалась на поверхность, на этот раз в трудах Иммануила Канта (1724–1804) и Фридриха Шлейермахера (1768–1834). Кант пытался найти новый подход и новое доказательство существования Бога в рамках своего «категорического императива», безусловного правила поведения, которое, как он чувствовал, есть в душе у каждого человека. Шлейермахер же выделял *Gefühl*, чувства человека, как центр осознания Бога. Источником религии у него была не книга, не разум или что-нибудь внешнее; основным ее источником было ощущение полной зависимости от кого-то внешнего по отношению к нам. Грех – это разрушение чувства полной зависимости от Бога, а не бунт против того, что Бог открыл о Своей воле или законе через Писание!

Альбрехт Ричль (1822–1889), подобно Шлейермахеру, считал, что религия не должна быть привязана к какому-то историческому событию или книге. Ричль утверждал, что

⁷⁸ John Albert Bengel. *Gnomon of the New Testament*: В 5 т. / Под ред. Andrew R. Fausset. Edinburgh: Clark, 1857–1858.

⁷⁹ Подробный анализ см: Geoffrey W. Bromiley. *History and Truth: A Study of the Axiom of Lessing* // *Evangelical Quarterly*. №18. 1946. С. 191–198.

христианство основано на ценностном суждении, и поэтому подчеркивал нравственную и этическую значимость христианства.

Высшей точки это направление мысли достигло, по-видимому, у Адольфа фон Гарнака (1851–1930). Он призывал возвратиться к религии Иисуса, а не к религии *об* Иисусе. Соответственно, он предпринял попытку «очистить» Евангелия от всего, что считал позднейшими эллинистическими вставками.

Общая богословская ситуация восемнадцатого и девятнадцатого веков едва ли была благоприятной для рассмотрения трудных вопросов о методах библейской экзегетики. Время и внимание лучших умов этих столетий как в церкви, так и вне ее, было посвящено другому, более неотложному вопросу: будет ли Библия хоть в какой-то степени считаться достоверным и авторитетным источником для церкви и христианства?

Двадцатый век тоже не миновал силков этих дурманящих и к тому времени успевших стать занудными разглагольствований. Они обрели более замысловатые формы, но в основном остались такими же бесплодными и выхолощенными.

Здесь не место излагать долгую и запутанную историю библейской критики за последние два с четвертью века. Однако читатель заслуживает того, чтобы хотя бы вкратце познакомиться с мнением автора о ее влиянии на экзегетику.

Неверно считать, что знакомство с высокой критикой необязательно и что сторонник консервативного протестантизма может не обращать на нее внимания. И в равной степени неверно считать, что это инструмент одних только либералов, при помощи которого они избавляются от несносных доктринальных притязаний Библии. На самом деле вопросы о датировке, стиле, авторстве, аудитории, литературных параллелях и возможных первоисточниках обязательно должны рассматриваться, если только мы хотим быть честными экзегетами и до конца «исполнять служение свое».

Но хорошего экзегета несколько не будут интересовать *гипотетические* источники, не имеющие никакого материального проявления, источники, которые дедуктивно «засвидетельствованы», а затем индуктивно «подтверждены» из того же самого документа, в результате чего образуется порочный круг: что ты в него внесешь, то из него и вынесешь! В то же самое время, есть множество *настоящих* источников, которые обязательно нужно исследовать. Например, в книгах Паралипоменон прямо указано от шестидесяти до семидесяти источников. Более того, задача высокой критики этим не исчерпывается.

Новый подход, получивший название «критика формы», был введен Германом Гункелем (1862–1932). Гункель занимался исследованием типов или жанров библейской литературы, развившихся на устной долитературной стадии под влиянием *Sitz im Leben* (жизненного

контекста, возникшего в рамках культа, государства или общества, сохраняющегося в силу обычая или каких-то иных причин и имеющего определенную форму и выражение).

Первые наблюдения Гункеля были доработаны и применены к Псалтири (Сигмунд Мовинкель, 1921–1924), к текстам договоров в Ветхом Завете (Джордж Э. Менденхол, 1954) и к Новому Завету, особенно к Евангелиям (Карл Людвиг Шмидт, Мартин Дибелиус и Рудольф Бультман).

Здесь мы опять не можем согласиться с исходной предпосылкой, что литературные формы в Писании первоначально появились в устном виде в связи с определенным *Sitz* в ветхозаветном Израиле или в первом столетии, и что это не просто наложило отпечаток на форму, но также каким-то образом *придало ей содержание*. Это уж чересчур голословное утверждение. Но в тех случаях, когда есть реальные свидетельства (такие как договоры вассалов второго – первого тысячелетий до Р. Х., литературный *Gattung*⁸⁰ которых обладает структурными особенностями, напоминающими некоторые библейские заветы и даже почти целиком книгу Второзаконие), мы и сами рады включить их в экзегезу и соответствующим образом видоизменить свой метод⁸¹.

Наконец, появились новые разработки по критике преданий и редакционной критике. Первая из этих дисциплин занимается тем, что прослеживает историю возникновения, видоизменения и синтеза устных и, затем, письменных источников Писания. В связи с этой школой можно назвать такие имена, как Иван Энгелл (1906–1964), Мартин Нот (1902–1968) и Альбрехт Альт (1883–1956). Критика редакций, с другой стороны, гораздо больше интересуется богословскими мотивами решений о том, какой материал нужно включить в литературное произведение, как его расположить и в каком виде оформить. Идея в том, чтобы продемонстрировать, как отличаются друг от друга богословские акценты разных авторов Нового Завета. Ключевые фигуры, связанные с редакционной критикой, – это Гюнтер Борнкамм, Ганс Концельманн и Вилли Марксен.

Хотя обе эти дисциплины дают кое-что полезное для изучения Писания, они также наносят Писанию немалый ущерб, поскольку склонны не воспринимать текст как он есть и не учитывать его собственных притязаний. Так, если автор (или, как некоторые предпочитают говорить, редактор) претендует на то, что его слова являются Божиим откровением, а эти дисциплины заранее объявляют его лишь компилятором, вооружившимся клеем и ножницами, или писарем, зафиксировавшим разнородные рассказы и обычаи, то

⁸⁰ *Gattung* (нем.) – жанр. – *Примеч. пер.*

⁸¹ О некоторых из этих положений в связи с изучением Ветхого Завета см.: *Walter C. Kaiser, Jr. The Present State of Old Testament Studies // Journal of the Evangelical Theological Society. №18. 1975. С. 78.* Здесь мы ссылаемся на евангельских протестантов, внесших значительный вклад в формальнокритические исследования: О. Т. Аллис, Мередит Кляйн, Кеннет Китчен и Герберт Вольф.

здесь кто-то должен уступить. И, разумеется, свидетельству самого текста должен быть предоставлен решающий голос, если только не будет обнаружено независимое внешнее свидетельство противоположного.

Мы действительно убеждены, что некоторые видоизмененные формы редакционной критики можно и нужно применять к обоим Заветам, потому что любые сведения, помогающие нам понять, как автор выбирал и распределял (конечно, как утверждают сами авторы, под Божьим водительством) материал исторических описаний согласно богословским принципам, будут несомненно полезны для подготовки проповеди по этим текстам. Хотя у святых писателей (например, у евангелистов) и есть некоторые богословские различия, на наш взгляд, они не противоречат один другому, а дополняют друг друга. Хотя они и могли ставить перед собой разные богословские цели, таким образом они послужили прочному объединению Писания в единое целое.

Итак, библейская экзегетика должна использовать, где уместно, все эти инструменты, если только при этом сохраняется самостоятельность текста и предполагается (если не доказано обратное) его единство. Но наработки библейской критики, сделанные за два с четвертью века, не должны подменять собой строгих требований экзегетики, которая все равно должна выполнить и эту предварительную работу. Мы должны вернуться к рассмотрению основной проблемы, с которой христианство пыталось справиться почти семнадцать веков и которая оказалась заброшенной, когда внимание библеистов переключилось на решение исagogических вопросов, поднятых различными направлениями критики.

Впрочем, то, что в экзегетике было заброшено ради всех этих критических теорий, нашло продолжение в сфере герменевтики. В нашей вводной главе мы немного говорили об этих процессах. Нам остается только призвать к возрождению старого направления экзегетики, в котором разносторонний подход и строгая методология обстоятельного анализа авторской грамматики и синтаксиса направлены на то, чтобы раскрыть богословское учение текста и с новой силой провозгласить его современному поколению.

Анализ контекста

С чего должен начинать экзегет? С мельчайших и сложных компонентов, как-то: фонемы, морфемы, слова – и потом переходить к более крупным элементам: словосочетаниям, клаузам, предложениям, абзацам, разделам и книгам? Или же следовать обратному порядку?

Правильный экзегетический подход предполагает рассмотрение деталей сквозь призму широкого контекста. Если экзегет не видит начала и развития основной мысли, мелкие элементы никак ему не помогут. Данная способность – способность изложить основную идею каждого раздела книги и проследить роль отдельных абзацев в раскрытии основной концепции – чрезвычайно важный аспект. Совершив ошибку на данном этапе, экзегет только напрасно потратит время и усилия на дальнейшее исследование.

Сэмюэл Дэвидсон выразил эту идею предельно ясно:

Рассматривая связи частей в разделе, мы должны проявлять такт и проницательность. Даже осознав значимость отдельных терминов, мы можем *совсем не правильно понять развитие главной мысли*. Способность к вербальному анализу не заменит таланта толкования всего абзаца. Способность выявить [1] действующие причины, [2] естественные следствия, [3] отношение отдельных высказываний к теме в целом и [4] тонкие оттенки мысли, характеризующие определенный метод композиции, отличается от простой привычки тщательно исследовать разнообразные значения отдельных терминов⁸².

Итак, проблема заключается не только в пренебрежении ближайшим контекстом, что тоже встречается нередко. Погрешность здесь еще более серьезная – попытка раздробить и измельчить текст, предполагая, что основной смысл можно извлечь из словосочетаний, предложений и даже абзацев, не принимая во внимание остального контекста.

Писание особо уязвимо для такого подхода. Справедливо полагая, что вербализованное значение текста есть то самое слово, которое Бог хочет передать через свободных, но послушных Ему авторов, многие идут дальше и наделяют каждое слово или фразу самостоятельным смыслом, независимым от контекста. Не долго думая, они превращают отдельные фразы в полумагические формулы, вырывая их из контекста и толкуя вольно, как вздумается экзегету – лишь бы все это служило духовным целям и соответствовало общему учению Писания.

Но мы не хотим участвовать в таком нечистом деле. Если интересующая нас истина преподается в другом месте Библии, то и нужно обратиться к тому отрывку при подготовке проповеди. Нельзя только лишь делать вид, что мы толкуем текст, тогда как нас в нем привлекли лишь отдельные фразы. В сущности, мы таким образом вводим слушателей в

⁸² Samuel Davidson. Sacred Hermeneutics Developed and Applied: Including a History of Biblical Interpretation from the Earliest Fathers to the Reformation. Edinburgh: Clark, 1843. С. 240. Цит. по: Milton S. Terry. Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments. New York: Phillips & Hunt, 1890 ; перп. Grand Rapids: Zondervan, 1964. С. 220.

заблуждение, ибо они начинают принимать отрывок как авторитетный источник информации по данному вопросу.

Знание контекста чрезвычайно важно. Итак, нам предстоит рассмотреть четыре контекстных уровня: контекст раздела, контекст книги, канонический контекст и ближайший контекст.

Контекст раздела

Слово *контекст* состоит из двух латинских элементов: *con-* (приставка *c-*) и *textus* (*тканый*). Поэтому, говоря о контексте, мы имеем в виду смысловое единство отрывка – те звенья, при помощи которых отрывок получается *сотканным* в единое целое.

Основная задача экзегета – найти эту нить мысли, связывающую собой мелкие и крупные элементы каждого раздела. Упуская из виду такую связь или не обращая на нее внимания, исследователь подвергается опасности не увидеть темы, целей, структуры и замысла, положенных автором в основание произведения и призванных упорядочить отдельные его части. Таким образом, изучение структуры произведения и авторского замысла относится к контекстному анализу.

Как же следует подходить к изучению контекста? Предварительно нужно прочитать книгу, обращая внимание на ключевые темы и направления мысли. Иногда автор сам указывает на то, с какой целью написано его произведение. Подобные указания могут содержаться в предисловии, заключении и/или повторяющихся мотивах книги. Если такие указания имеются, то в дальнейшем можно просмотреть остальные части произведения, чтобы увидеть, как воплощены в тексте обозначенные автором цель и замысел.

Однако, если основные разделы произведения не обозначены в конкретных терминах, приходится прибегать к косвенному анализу. В таком случае толкователь определяет едва заметные границы разделов книги на основании косвенных признаков. Например:

1. Повторяющиеся термин, словосочетание, клауза или предложение могут служить *заголовком* или *колофоном* (концовкой) раздела.
2. Часто в тексте присутствуют грамматические подсказки, например, промежуточные союзы или наречия: *то, посему, почему, но, тем не менее, тогда как* (греческие слова *ou=n, de,, kai,, to,te, dio,*).
3. Переход к новой теме или разделу может обозначаться риторическим вопросом. Иногда присутствуют несколько таких вопросов, передающих развитие темы и замысел целого раздела.
4. Нередко о начале новой темы или раздела может сигнализировать смена времени, места или обстановки, особенно в повествовательных отрывках.
5. Один из важнейших приемов, часто использующийся в эпистолярном жанре, – это обращения, сигнализирующие о смене аудитории.
6. Еще один знак перехода к следующему разделу – смена времени, наклонения или вида глагола, а иногда также появление нового подлежащего или дополнения.
7. Порой границы раздела обозначены при помощи повторения ключевого слова, идеи или концепции.
8. В редких случаях тема нового раздела представлена в заголовке. Тогда толкователю нужно лишь проследить, чтобы содержание раздела изучалось в свете заявленной автором цели⁸³.

Изучение целостности контекста посредством демонтажа книги на отдельные рабочие части может показаться странным – это похоже на то, как механик разбирает

⁸³ Большинство идей и некоторые примеры взяты из John Beekman and John Callow. *Translating the Word of God*. Grand Rapids: Zondervan, 1974. С. 279–281.

машину на компоненты: кузов, мотор, капот, электрику, коробку передач, заднюю ось и т.д. Но данная аналогия вполне уместна, потому что мы пытаемся понять, как «работает» книга. Единство и функциональность осознаются через понимание связей и организации частей. Итак, ставя перед собой цель понять и сформулировать единую тему книги в одном предложении или, если без этого не обойтись, в нескольких предложениях, мы не сможем определить составные части единой темы, не рассмотрев предварительно всего произведения.

Конечно, если автор прямо формулирует тему произведения во введении или заключении, задача упрощается. Цель написанного лежит на поверхности. Но даже в такой удобной ситуации толкователю нужно обозначить разделы. Правда, в данном случае границы разделов необходимы только для понимания развития заявленных автором замысла и цели. Анализ по разделам представляется самым приемлемым подходом при любых обстоятельствах, потому что таким образом мы сразу выявляем общую цель и взаимосвязь отдельных частей в развитии авторского замысла.

Приведем несколько библейских примеров применения этих принципов. Основные разделы книги Бытие повторяющейся фразой «вот родословие [или происхождение, житие] N». В десяти случаях это словосочетание становится *заглавием* для последующего раздела. Каждый раз употребляется новое имя; например, «вот происхождение неба и земли» (Быт. 2:4), «вот родословие Адама» (Быт. 5:1), «вот житие Ноя» (Быт. 6:9), «вот родословие сынов Ноевых» (Быт. 10:1), «вот родословие Фарры» (Быт. 11:27) и т.д.

Но подобное явление повторяющихся терминов, фраз, клауз или предложений можно наблюдать и в *конце* раздела. Матфей пять раз заключает важные фрагменты, рассказывающие об учении Христа, фразой: «Когда окончил Иисус наставления...» (Матф. 7:28; 11:1; 13:53; 19:1 и 26:1).

Соломон использовал повторяющийся рефрен в качестве колофона, чтобы обозначить четыре раздела в книге Екклесиаст. Это высказывание «нет лучшего для человека под солнцем, как есть, пить и веселиться: это сопровождает его в трудах во дни жизни его, которые дал ему Бог под солнцем» (Еккл. 2:24-26; 5:19-21 и 8:15)⁸⁴.

С другой стороны, в Римлянам 6:1 новый раздел обозначен риторическим вопросом: «Что же скажем? оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать?» Весь раздел объединен настойчивым вопросом Павла *ti, ou=n* («Что же?») – Рим. 6:1, 15; 7:7). С похожим случаем – повторением риторического вопроса – сталкиваемся и в Ветхом Завете. Сыны пророков в Вефиле и Иерихоне задавали Елисею один и тот же вопрос: «Знаешь ли, что сегодня Господь вознесет господина твоего над главою твоею?» На что он каждый раз отвечал: «Я также знаю, молчите» (4 Цар. 2:3, 5). Вопрос предваряет повествование и заключает каждый эпизод по мере приближения момента восхищения Илии на небо.

В Книге пророка Малахии риторический вопрос определяет структуру всей книги. Используя необычный разговорный стиль, Малахия начинает все главные разделы со смелых заявлений от лица самого Бога и притворно невинного риторического вопроса аудитории: «Кто, мы? Что мы сделали?» В древнееврейском буквально сказано *מִי אֲנִי* («В чем?») – Мал. 1:2, 6, 7; 2:14, 17; 3:8, 13). На каждое обвинение, предъявленное Богом Израилю, они отвечают риторически: «Кто, мы? Нет, не мы!» Такое неподобающее поведение израильтян оборачивается благом для толкователя, стремящегося найти основные разделы Книги пророка Малахии.

Иногда повторяется императив с обращением. Лучше всего это представлено во вступительных словах к трем разделам Книги пророка Михея. Каждый раз пророк начинает с восклицания *שְׁמַעוּ* («Слушайте») – Мих. 1:2; 3:1 и 6:1). В первых двух главах с призывом слушать Михей обращается ко всем народам земли. Во втором разделе он повелевает «слушать» «главам Иакова и князьям дома Израилева», в последнем же разделе пророк

⁸⁴ Развитие этой точки зрения и аргументы в пользу авторства Соломона изложены в книге Walter C. Kaiser, Jr. *Ecclesiastes: Total Life. Everyman's Bible Commentary*. Chicago: Moody, 1979.

обращается к горам и просит их быть присяжными заседателями, «слушать» претензии Господа к обвиняемому, Израилю.

Заключительная часть книги Исаии (гл. 40–66) стройно организована при помощи колофонов: «Нечестивым же нет мира, говорит Господь» (Ис. 48:22; 57:21; и расширенная версия той же концепции в конце книги в 66:24). Таким образом, Исаия 40-66 разделен на три главных части-наставления, каждая из которых состоит из эннеады (деяти обращений, примерно совпадающих с современным делением на девять глав).

Самое показательное использование повторяющихся элементов для обозначения границ раздела находим в книге пророка Амоса. Почти все обратили внимание на то, что в Амосе 1–2 восемь раз повторяются следующие фразы: «за три преступления... и за четыре...», «потому что они», «и пошлю огонь на... и пожрет он...» Нет никаких сомнений по поводу границ этого раздела (Амос 1–2).

Прежде чем приступить к определению границ более сложных, не столь явно обозначенных разделов, экзегету стоит внимательно изучить особенности других разделов книги Амоса, также обозначенных при помощи стилистических средств. В центральном разделе Амоса, главах 3–5, используется императив *שמעו* («слушайте») в качестве заголовка, который в современных переводах разделяет три главы. У каждого раздела свои особенности, тема и лейтмотив.

В третьей главе Амоса мы видим девять риторических вопросов, безошибочно и неизменно ведущих к выводу о причине и следствии, подтверждающемуся всей логикой развития мысли в книге Амоса: «Господь Бог сказал, – кто не будет пророчествовать?» (3:8). Далее в четвертой главе следуют несчастье за несчастьем, пока их число не достигает пяти. После каждого Божьего осуждения повторяется печальный рефрен: «Но вы не обратились ко Мне, говорит Господь» (Ам. 4:6, 8, 9, 10, 11). Все это достигает кульминации – есть предел долготерпеливой, все переносящей благодати Бога: «Посему так поступлю Я с тобою, Израиль; и как Я так поступлю с тобою, то приготовься к сретению Бога твоего, Израиль!» (4:12). В пятой главе книги, также начинающейся с обращения: «Слушайте это слово... дом Израилев», повторяются слова *взыщите* и *будете живы*: «*Взыщите* Меня, и *будете живы*» (5:4); «*Взыщите* Господа, и *будете живы*» (5:6) и «*Ищите* добра, а не зла, чтобы вам *остаться в живых*» (5:14).

Далее следует переходный раздел, состоящий из нескольких обвинений, большинство из которых начинается со слов «горе вам» (5:18; 6:1; выражение «ненавижу, отвергаю...» в 5:21 – функциональный эквивалент).

Заканчивается книга пятью видениями, четыре из них начинаются с фразы: «Такое видение открыл мне Господь Бог» (7:1, 4, 7; 8:1; и синонимичное выражение находим в 9:1). Складывается впечатление, что последние два раздела нарушают целостность: повествование (7:10-17) и еще одно обращение, начинающееся с выражения: «Выслушайте это» (8:4-14). Здесь экзегет должен определить, почему автор именно так организовал материал. Нам нужно постараться объяснить положение и последовательность всех ближайших контекстов. Не разобравшись с этой проблемой, мы упустим из виду общую цель и замысел автора. Мы подробнее поговорим о данном предмете, когда обратимся к вопросу о ближайшем контексте.

Читателю известны и другие иллюстрации, кроме уже приведенных. Конечно, мы всегда радуемся, если тема раздела заявлена эксплицитно, как, например, в 1 Коринфянам 12:1: «Не хочу оставить вас, братия, в неведении и о дарах духовных». Вообще, на протяжении всего послания новые темы вводятся конструкцией *peri. de.* («что же касается»; например, 1 Кор. 7:1, 25; 8:1; 12:1; 16:1). Видимо, Павел построил материал в форме ответов на вопросы, ранее заданные коринфянами в их письме.

Тем не менее, экзегету не стоит забывать о вариациях, появляющихся даже во внешнем единстве. В 1 Коринфянам 6:12 и 10:23 (приведем очевидные примеры, пока не усложняя предмета обсуждением 14:34-35) Павел цитирует письмо коринфян (видимо, это высказывание отражает их взгляды), не используя вводной формулы «относительно».

Во всех подобных случаях мы знаем, что имеем дело с цитатами, а не собственным мнением автора, потому что здесь есть некоторые характерные особенности: (1) цитата контрастно выделяется на фоне ближайшего контекста; (2) автор ссылается на знание предмета читателями; или (3) утверждение резко контрастирует с другими отрывками того же автора. Соответственно, Павел говорит о настрое коринфян, цитируя их слова: «Все мне позволительно» (6:12; 10:23), а затем противопоставляет им свою точку зрения: «Но не все полезно». Далее он вновь отталкивается от утверждения коринфян «все мне позволительно», говоря: «Но ничто не должно обладать мною».

Спорный отрывок из 1 Коринфянам 14:34-35 вполне может быть цитатой из раввинского закона. Этого требования нет в Ветхом Завете, Ветхий Завет нигде не говорит: «Жены ваши... да молчат, ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит. Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у мужей своих; ибо неприлично жене говорить в церкви». Обратите внимание, что Павел также повелевает Церкви наставлять женщин и позволять им учиться (1 Тим. 2:11). Более того, в одной из предыдущих глав он разрешает женщинам говорить и молиться в церкви «подобно мужьям» (1 Кор. 11:4-5; 1 Тим. 2:8-9). Не удивляет тот факт, что ближайший контекст 1 Коринфянам 14:36 так открыто выступает против раввинских ограничений: «Разве от вас [μο,ου] – мужской род; не μο,νη – женский] вышло слово Божие? Или до вас одних достигло?»

Согласны вы или нет с последним примером (для большинства он звучит убедительно, если принять во внимание предыдущие примеры из 1 Коринфянам), задумайтесь о смысле сказанного. Пристальное внимание к самым тонким деталям, способным помочь в определении границ разделов, нередко оказывается таким же важным, как и понимание более очевидных связей, организующих разделы в единое целое.

Контекст книги

На данном этапе уже можно определить общую цель и замысел книги. Составные части дополняют целостность произведения.

В некоторых книгах, например, в книге Екклесиаст, автор открыто говорит о своей цели: «Выслушаем сущность [חִב] всего: бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом *всё* [לֵךְ] для человека» (Еккл. 12:13). Лука написал свое Евангелие, чтобы Феофил имел «твердое основание» в услышанном об Иисусе (Лук. 1:1-4). 1 Иоанна ставит своей целью снова явить истинность Евангелия в Иисусе, «чтобы радость [наша] была совершенна» (1:1-4). Еще нагляднее в Иоанна 20:30-31 говорится, что чудеса, включенные в Евангелие от Иоанна, специально описаны, «дабы [читатели] уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его». Все это примеры книг, где цель выражена эксплицитно и мы можем проследить ее развитие от раздела к разделу.

Задача усложняется, если цель книги нужно выявить в процессе анализа содержания и переходов от раздела к разделу, от абзаца к абзацу. Одна из таких книг – Послание к евреям. Поскольку цель здесь не выражена в определенном наборе слов, важно обращать пристальное внимание на увещивающие фразы в паренетических разделах («посему будем...»), например, Евр. 4:1, 11; 6:1; 10:35-36; 12:1; 13:15). Видимо, автор осуждает непостоянство и проповедь непонятных концепций спасения, часто встречавшихся в иудейских общинах в то время. Рассмотренные сквозь эту призму, доктринальные разделы, говорящие о преимуществе новозаветной идеи спасения над заведомо временной природой ветхозаветных ритуальных установлений, начинают открывать значение книги и обрисовывать ее цель.

Сложнее всего определить структуру в тех случаях, когда значительная часть книги, если не вся она целиком, состоит из повествовательного материала. Мы подробнее поговорим об этом в одной из следующих глав, но сейчас важно заметить, что толкователю

следует принимать решение на основе деталей, *выбранных* автором для данной книги и *организованных* им.

Возьмем, например, повествование в небольшой книге Руфь. Естественно, Руфь как персонаж важна для автора, потому что является частью генеалогии Давида, представленной в заключении книги. Но даже этот момент не раскрывает всей сути, особенно если толкователь хочет успешно актуализировать книгу Руфь в сознании современного читателя.

Рональд Халс обратил внимание на тот факт, что автор Руфи употребляет имя Бога двадцать пять раз в своем повествовании, состоящем из восьмидесяти пяти стихов⁸⁵. В девяти случаях имя Бога встречается в молитве о благословении одного из главных персонажей. Интересно, что каждый главный герой хотя бы раз становится объектом такой молитвы. Более того, не прерывая повествования, автор в подтексте всегда показывает ответ на эту молитву.

Итак, немногословность и сдержанность авторского стиля проявляются в отсутствии морали и интерпретации произошедших или не произошедших событий. На этом фоне заключение выглядит более значительным и драматичным. Все крупные и мелкие эпизоды в жизни семьи находятся во власти Божьего провидения, становясь частью истории спасения. «Нить Божьего замысла» непосредственно вплетается в «ткань ежедневных событий»⁸⁶. Его водительство даже в самых незначительных жизненных элементах – лейтмотив книги Руфь.

Подводя итог, выделим четыре основных способа определения авторского замысла в отношении границ разделов и общего замысла произведения:

1. Ищите сначала эксплицитно выраженную автором цель в предисловии, заключении или самом тексте.
2. Изучайте паренетические разделы (призывы, увещания), особенно в новозаветных посланиях, дабы определить, какие выводы делает сам автор из фактических или доктринальных частей текста. Обычно авторские наставления – непосредственное выражение цели написания книги.
3. В поисках ключа к разгадке общей цели автора в отборе исторических событий и компоновке повествования, обратите внимание на детали, *избранные и организованные* автором.
4. Если нет других указателей, толкователь должен выдвинуть собственную гипотезу о целях автора. Сначала исследователь изучает тематические предложения отдельных абзацев, наблюдая их роль в раскрытии темы данного раздела. Потом он анализирует темы всех разделов и связь между ними. Только завершив этот процесс, он может с определенной долей уверенности сформулировать тему, предложенную автором.

Контекст канона

В последнее время в Церкви возобновился интерес к канону. В контексте повышенного внимания современных комментаторов к этому вопросу особого упоминания заслуживает имя Бреварда Чайлдза⁸⁷. По его мнению, канонический анализ должен основываться на самом тексте – в той его законченной форме, которой пользуется Церковь в настоящее время. Таким образом, современный вид текста, независимо от исторической и традиционной критики (которых Чайлдз также не отвергал), обладает собственной

⁸⁵ Ronald M. Hals. *The Theology of the Book of Ruth*. Facet Books: Biblical Series / Под ред. John Reumann. Т. 23. Philadelphia: Fortress, 1969. С. 3–19.

⁸⁶ Там же. С. 19.

⁸⁷ См. *Brevard S. Childs*. *The Old Testament as Scripture of the Church* // *Concordia Theological Monthly*. 1972. № 43. 709–722. *Он же*. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979. 69–83. *Gerald T. Sheppard*. *Canon Criticism: The Proposal of Brevard Childs and an Assessment for Evangelical Hermeneutic* // *Studia Biblica et Theologica*. 1974. №4. С. 3–17.

целостностью. Кто-то должен объяснять Библию, находящуюся в руках верующих в наше время; с его точки зрения, реконструкция оригинала – очень важная, но совершенно отдельная задача.

Таким образом, Чайлдз не отказывается от подлинных исагогических вопросов в пользу искусственных доктринальных категорий; его канонический анализ лишь заставляет толкователя работать с той структурой, которую библейский текст приобрел усилиями тех, кто сформировал его и начал использовать как Священное Писание. Уже давно следовало бы обратить внимание на данный аспект, ибо долгое время библеисты занимались всем чем угодно, кроме как изучением текста в том виде, в котором он канонически сохранился в Церкви живого Бога.

Чайлдз хочет убедиться, что никто не примет его точку зрения на канонический анализ за другие, появившиеся в последнее время критические методы. Это не так называемые нео-критика, структурализм или риторическая критика. Канонический подход ставит своей целью понимание «богословской формы»⁸⁸ текста, а не реконструкцию изначальной литературной формы или эстетического единства.

Под эгидой канонического анализа Чайлдз не выступает в защиту «керигматической экзегезы» Герхарда фон Рада (или Ганса Вальтера Вольфа, Клауса Вестерманна, Вальтера Бруггеманна), построенной на идее реконструкции исторического контекста посредством формальнокритического метода. Его подход также не относится к критике преданий, т.е. не является обычным исследованием истории формирования текста.

Чайлдз настаивает на том, чтобы Писание не рассматривалось отдельно от Церкви и наоборот⁸⁹. Каждый отрывок в Писании следует изучать не сам по себе – для доказательства какой-либо идеи, но в контексте книги и всего канона. Только тогда можно понять всю его силу как *свидетельства* (!) о божественном откровении⁹⁰. Допуская, что при изучении истории древнего Ближнего Востока эти письменные материалы нужно рассматривать с документальной и критической точки зрения, и признавая различие между, например, Яхвистом и Священническим кодексом, Чайлдз, тем не менее, считает, что только полный, скомпонованный текст в том виде, в котором он сейчас существует в Церкви (правда, освобожденный от наслоения преданий!), может быть «авторитетным для сообщества верующих»⁹¹.

В качестве комментария выдвину два замечания. Хотя евангельские богословы должны аплодировать Чайлдзу за ту смелость, с которой он признает все Писание каноном, мы сожалеем, что канон этот преподносится в отрыве от намерений древнего автора и их исторической подоплеки. В каноническом анализе Чайлдза создается новая историческая актуальность, основанная на завершённой форме канона и его позднейшем (по мнению Чайлдза!) контексте. Конечно, Чайлдз допускает, что канон предстает перед каждым поколением как новое Слово от Бога в силу своей надисторической ценности, но он дорого платит за это. В конечном итоге, предание должно быть каким-то образом утверждено – и только Церковь может его санкционировать. Видимо, Чайлдзу все-таки придется вернуться в Рим для санкционирования канона – или есть другие способы установить его подлинность? Мы же со всей решительностью утверждаем, что сами святые писатели, а также ранняя Церковь настаивали на том, что нормативность библейского текста предшествует Церкви и является для нее фундаментом.

⁸⁸ Childs. Introduction... С. 74.

⁸⁹ Brevard S. Childs. Biblical Theology in Crisis. Philadelphia: Westminster, 1970. С. 103.

⁹⁰ См. Sheppard. Canon Criticism... С. 6.

⁹¹ Childs. Introduction... 76. Правда, я не согласен с тем, что он поддерживал документальную теорию и выделял несколько уровней предания, якобы повлиявших на литературное оформление текста. Возражения мои не столько доктринального, сколько методологического характера. См. выводы в Walter C. Kaiser, Jr. The Present State of Old Testament Studies // Journal of the Evangelical Theological Society. 1975. № 18. С. 69–79.

Второе наше критическое замечание следующего характера – не всякий текст следует рассматривать в контексте всего канона. Действительно, вырывание стихов из их непосредственного окружения, их трактовка в отрыве от ближайшего контекста или контекста раздела – недопустимый подход, от которого нужно немедленно избавиться. Но в главе о богословском анализе мы еще упомянем, что Церковь (особенно со времен Реформации) в значительной своей части ошибочно применяет принцип аналогии веры (*analogia fidei*), *извлекая или, наоборот, привнося некие идеи в тексты, написанные ранее* отрывка, где это учение представлено наиболее ясно или даже впервые. Заимствование концепций, появляющихся хронологически позже в Писании, перемещение их в более ранние тексты только потому, что оба или все изучаемые отрывки объединены одним канонам – это признак *эйзегезы*, а не *экзегезы*.

К счастью, Чайлдз не соглашается с философской герменевтикой Поля Рикера и его школы. Те рассматривают Библию как хранилище метафор, имеющих в современности способность толковать и упорядочивать мир⁹². Примечательно, что Чайлдз критикует Рикера за то, что тот, рассуждая о будущем (*devant*), а не прошедшем по отношению к тексту времени, рассматривает библейские метафоры в отрыве от исторического контекста Израиля; метафоры парят вне времени и пространства.

Оценка Чайлдза абсолютно верна! Но мы можем предъявить такие же обвинения самому профессору Чайлдзу. В своих попытках укоренить канон в церковном предании, он вырывает его из рук авторов, впервые услышавших и понявших откровение. Как же быть с их заявлениями? Конечно, даже если бы применяемые критикой преданий методы могли быть адекватно обоснованы (ради нас, скептиков), сможет ли этот метод полностью освободиться от содержащихся в тексте заявлений библейских авторов (если, конечно, не будет принят новый человеческий канон как *Vorverständnis*⁹³ к самому тексту; а именно, канон, в котором нет места автору!)? Думаю, это невозможно. *Некоторые* заявления все равно останутся. Потому, несомненно заслуживая похвалу и благодарность за новое направление и многие полезные и многообещающие моменты внутри него, Чайлдз оказывается неправ в очень важном аспекте: канон занимает место автора в экзегетическом анализе.

Однако в исследовании текста есть место и для канонического контекста. *Закончив* экзегетическое исследование и определив намерения автора, *следующим шагом* мы приступаем к рассмотрению данного учения в контексте всей Библии, собрав воедино все, что Бог говорил на данную тему. Потом нужно сравнить этот материал с результатами нашего собственного анализа отрывка. Запомните: контекст канона должен присутствовать при подведении итогов, но никогда – в качестве экзегезы.

Ближайший контекст

Следует обратить внимание на еще один аспект, а именно анализ абзацев (в поэтических текстах – строф), из которых состоит раздел. Так как поэзии посвящена отдельная глава, здесь мы ограничимся разговором о прозаических абзацах.

Подобно наблюдению над взаимосвязями между разделами книги, исследование контекста параграфа может пролить свет на общий смысл. Не понимая связи изучаемого

⁹² См. Paul Ricoeur. *Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics: Ideology, Utopia, and Faith* // Protocol Series of the Colloquies of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture. № 17. Berkeley, Calif.: Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1976. Эта работа также опубликована в виде статьи в *Studies in Religion / Sciences Religieuses*. 1975–1976. № 5. С. 14–33.

⁹³ *Vorverständnis* – «предпонимание», один из ключевых терминов в герменевтике Поля Рикера. – *Примеч. пер.*

абзаца с разделом книги, экзегет часто будет плавать, пытаясь интерпретировать отрывок. Первоначальное изучение контекста очень важно.

Исход 6:14-25 – хорошая иллюстрация, помогающая понять важность ближайшего контекста в экзегетическом исследовании. На первый взгляд, перед нами просто сухая и безжизненная генеалогия. Многие христианские исследователи, не находя ничего интересного в этом отрывке, пропускают его и сразу переходят к следующему абзацу.

Тем не менее, пренебрегая данным абзацем, экзегет упускает из виду много важных моментов. Первое – обрамление абзаца идентичным материалом. Так, предшествующий абзац (ст. 10-12) и последующий (ст. 28-30) в изучаемом отрывке повторяют слова: «Скажи фараону, царю Египетскому, чтобы он отпустил сынов Израилевых из земли своей». И сказал Моисей пред Господом: «...Я не словесен».

Во-вторых, в генеалогии упомянуты только три сына Иакова (Рувим, Симеон, Левий), вместо обычных двенадцати (!), потому что цель данной родословной – объяснить происхождение Моисея и Аарона. Обратите внимание на стих 26: «Аарон и Моисей, это – те, которым сказал Господь...»

Зачем нужно было говорить о Рувиме и Симеоне? Почему упомянуты братья Левия? Думается, потому, что у каждого из них была своя тайна, они совершили тяжкие грехи, но обрели прощающую благодать Бога. То же было и с Моисеем. Разве не он убил человека и скрылся с места преступления? Таким образом, ответ на вопрос: «Почему Бог избрал этих Моисея и Аарона несмотря на то, что мы знаем о них?», мы находим в благодати, изливавшейся и на предков Моисея и Аарона. Поэтому, когда Моисей отказывается от дальнейших переговоров с фараоном, Бог мягко напоминает, что читателю нужно думать не о посредниках (Моисее и Аароне), но о Призвавшем их на служение и Споспешествующем в делах человеческих. В конце концов, это были всего лишь «те Моисей и Аарон»; и тем не менее, Бог их призвал.

Существуют различные виды связи между отдельными абзацами и ближайшим контекстом:

1. *Историческая.* Может существовать связь явлений, событий и происшествий во времени и пространстве.
2. *Богословская.* Доктрина может строиться на каких-то исторических фактах и обстоятельствах.
3. *Логическая.* Абзац связан с общим развитием дискуссии или мысли в разделе.
4. *Психологическая.* Нечто, предшествующее аргументации, может неожиданно напомнить о параллельной идее. В результате часто появляется паранетическая ссылка или отступление, т.е. автор отвлекается от развития мысли или экспозиции, представляя, на первый взгляд, абсолютно постороннюю идею⁹⁴.

Важность понимания ближайшего контекста при богословской связи между абзацами можно проиллюстрировать на примере Галатам 5:4: «Вы отпали от благодати»⁹⁵. Если вырвать стих из контекста, можно выстроить абсолютно новую богословскую систему. Но, рассмотрев контекст обращения Павла к галатам, мы увидим иное. Павел говорит, что человек, намеревающийся оправдаться Законом, должен быть готов исполнить весь закон до мельчайших деталей или потерять Христа. Ибо оправдывающиеся Законом сознательно отказываются от системы благодати. В данном контексте «благодать» – не личное переживание свободной, незаслуженной милости Бога; но *евангельская система спасения во Христе*.

Только должное внимание к ближайшему контексту в подобном случае удержит экзегета от необдуманных и неверных выводов. У автора всегда есть право придавать собственное значение своим терминам, и ключом к частичной разгадке этого значения является контекст.

⁹⁴ См. этот список в книге Terry. *Biblical Hermeneutics*. С. 219.

⁹⁵ Там же. С. 218.

Синтаксический анализ

Со времен выхода в свет трактата Карла А. Г. Кайля об историческом толковании (на латыни; 1788) и его же учебника по новозаветной герменевтике (на немецком; 1810)⁹⁶ в лексикон экзегетов прочно вошло предложенное им название: «грамматико-исторический» метод экзегетики. Цель грамматико-исторического метода заключается в том, чтобы определить смысл текста, продиктованный грамматическими канонами и историческими фактами.

Впрочем, слово *грамматико-* в составе вышеозначенного термина может направить читателя по ложному следу. Дело в том, что под «грамматикой» мы обычно имеем в виду порядок слов и состав предложения, тогда как Кайль отталкивался от греческого слова *грамма*⁹⁷, и в его понимании *грамматический* значило *буквальный*. Так что под грамматическим смыслом он имел в виду простой, обыденный, прямой, обыкновенный, буквальный смысл фраз, клауз и предложений.

Исторический смысл – это смысл, диктуемый тщательным изучением особенностей хронологического периода и обстоятельств, в которых жил и писал свое произведение автор. Это то специфическое значение, которое слова автора принимают с учетом их исторической подоплеки.

Основная задача грамматико-исторического толкования – установить *usus loquendi*⁹⁸, то есть специфическое словопотребление, характерное для данного автора или его эпохи⁹⁹. Фундаментальный принцип грамматико-исторической экспозиции состоит в том, что слова и предложения в одном и том же контексте могут иметь лишь одно значение¹⁰⁰.

Мы полностью согласны с целями грамматико-исторического метода экзегетики. Центральный вопрос экзегетической методологии остается тем же, что и во времена Кайля: действительно ли текст имеет лишь один смысл? И где следует искать этот единственный смысл: только ли в намерениях автора и в особенностях его словопотребления? На эти вопросы Кайль отвечал безоговорочным «да», предлагая экзегету пользоваться лишь одним методом – грамматико-историческим. Мы от всего сердца, с большим воодушевлением соглашаемся с его ответом и вытекающей из этого экзегетической методологией.

Тем не менее, хотя этот испытанный временем метод и помог толкователям обратить пристальное внимание на буквальное, естественное значение текста, задуманное автором и понятное для первоначальной аудитории, грамматико-историческая экзегеза не удосужилась

⁹⁶ *Karl A. G. Keil. De historica librorum sacrorum interpretatione ejusque necessitate. Leipzig, 1788; Он же. Lehrbuch der Hermeneutik des neuen Testaments nach Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation. Leipzig: Vogel, 1810.* Латинский перевод немецкого издания был сделан Эммерлингом и опубликован в 1811 г. Этой информацией мы обязаны Мильтону Терри (*Milton S. Terry. Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments. New York: Phillips and Hunt, 1890; репр. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1964. С. 203. Примеч. 1).*

⁹⁷ Грамма (греч.) – буква. – *Примеч. пер.*

⁹⁸ *Usus loquendi* (лат.) – разговорное употребление. – *Примеч. пер.*

⁹⁹ *Terry. Biblical Hermeneutics... С. 181.*

¹⁰⁰ Там же. С. 205.

проложить путь от первоначального смысла текста к современной аудитории, нуждающейся в том, чтобы этот смысл был преобразован в какое-либо нормативное применение, значимое для их жизни. Иными словами, интересы наших современников переместились к противоположному краю толковательного спектра. Их больше интересует, «что́ текст, – как они выражаются, – означает для меня, какую пользу я могу из него извлечь».

Поэтому мы предлагаем ввести новое имя для описания целей и задач, стоящих перед толкователями Писания. Предлагаем назвать наш метод экзегетического исследования «синтактико-богословским». При этом мы имеем в виду, что прежнее название – *грамматико-историческая экзегеза* – точно отражает цели и задачи экзегетики, однако идет недостаточно далеко.

В синтактико-богословском методе ударение падает на два ключевых аспекта экзегетического процесса. Первый аспект подчеркивает, что один из главных путей к определению авторской мысли лежит через синтаксис. Взаимоотношения фраз, клауз и предложений помогут нам восстановить ход авторской мысли.

Отталкиваясь от того, что на каждое слово в какой-то степени будет оказывать влияние: (1) его грамматическая функция в словосочетании, клаузе или предложении и (2) окружающие его слова, фразы, клаузы, предложения и параграфы, – данный метод предполагает, что экзегет лишь тогда сможет отличить главные посылки текста от второстепенных, когда разберется с его грамматической (и, во вторую очередь, семантической) структурой. Таким образом, синтаксический анализ систематически оперирует тремя «строительными блоками»: (1) концепция, (2) пропозиция, (посылка.) (3) параграф(объяснение.) . Именно в таком порядке экзегет собирает все данные, необходимые ему для того, чтобы начать путь от текста к поучению или проповеди.

Второй аспект нашего метода касается еще одной незаслуженно забытой области – богословской экзегезы, с некоторыми нюансами, недостаточно освещенными в предшествующей литературе по данному вопросу. Слишком часто экзегет встает перед дилеммой: либо произнести проповедь, которая основана на точной экзегезе, но лишь вхолостую повторяет слова и события текста, либо сказать проповедь, основанную на методологическом кошмаре (по оценке любого преподавателя экзегетики), которая, впрочем, прозвучит живо и актуально для Церкви Божьей, поскольку будет нести в себе изобилие библейских доктрин и богословской истины из разных мест Писания, без оглядки на то, допустима ли такая практика или нет.

Но ни одна из этих альтернатив не несет в себе решения проблемы. В первом случае проповедь будет слишком сухой, мертвенной и скучной. Во втором – увлекательной и даже поучительной, но в жертву приносится толкование библейского текста. Это методологическое мошенничество. Что же делать?

В главе 6 представлено решение проблемы – «информирующее богословие», или аналогия *предшествующего* Писания. Предмет «библейское богословие» не входит в программу многих богословских учебных заведений. Однако данный предмет, если строго придерживаться диахронического (в переводе с греческого – «через время») аспекта, когда развитие богословия изучается и классифицируется в соответствии с определенным периодом (или периодами), может стать главным инструментом в богословской экзегезе отрывка. Экзегет сможет прибегать к библейскому богословию всякий раз, когда концепция, слово, цитата или событие в изучаемом отрывке явно указывают на изначальное понимание связи с предшествующими постулатами веры и намерение далее развивать этот постулат. Живое общение библейских авторов с предшественниками выводит на поверхность актуальные богословские проблемы и учит экзегета формулировать собственное значение и применение¹⁰¹. Таким образом, библейское богословие – один из инструментов экзегезы и важный компонент систематического богословия.

¹⁰¹ См. мои рассуждения в главе 6, а также *Walter C. Kaiser, Jr. Toward an Old Testament Theology*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978. С. 17–19.

Итак, перед нами две новых сферы в экзегетике: синтаксис и богословие. Если бы термин не был таким длинным и неудобным в произношении, данный метод можно было бы назвать грамматико-контекстуально-историко-синтактико-богословско-культурной экзегезой, ибо все эти аспекты должны присутствовать в экзегетическом процессе. Наша цель в данной главе – описать только синтаксический анализ.

Род литературы

Прежде чем приступить к анализу абзаца (что, в конечном итоге, становится основным предметом синтаксического анализа), нужно провести предварительную работу. Важно определить род литературы.

Библейские авторы прибегают к пяти основным литературным формам – если пользоваться очень обобщенной классификацией. Эти типы можно определить следующим образом: (1) проза, (2) поэзия, (3) повествовательная литература, (4) премудростная и (5) апокалиптическая литература. У каждой формы свой собственный, отличный от других стиль, поэтому все они требуют индивидуального подхода, соответствующего особенностям рода. Далее, внутри категорий существуют различные разновидности текста. Мы предлагаем вниманию экзегета несколько таких видов, чтобы он смог учитывать важные нюансы.

1. Проза – основная модель библейской литературы. Слово «проза» образовано от латинского *prosus*, или, в более раннем варианте, *prorsus*, что значит «прямой», «непосредственный». Таким образом, проза – обычный язык людей, не следующий законам стихосложения (определение очень неуклюжее, ибо оно описывает прозу, противопоставляя ее поэзии; как же трудно дать определение такому простому явлению, как проза!).

Прозу можно разделить на четыре категории. Существует (а) описательная проза (повествование непосредственно о людях, местах, вещах или действиях); (б) объяснительная или толковательная проза (на предмет юриспруденции, науки, философии, богословия, политики и т.д.); (в) эмотивная проза (направленная более на выражение чувств, чем мыслей); и (г) полемическая проза (обычно труд писателей, журналистов, критиков, ораторов и т.д.).

При анализе библейского текста целесообразно выделять: (а) речи (проповеди и молитвы в прозе); (б) документы (договоры, письма, списки, законы, обрядовые каноны); и (в) исторические повествования. Последняя категория предполагает многообразное применение, посему мы уделим ей особое внимание и рассмотрим как отдельную литературную форму.

2. Поэзия, вторая форма библейской композиции, чрезвычайно важна, так как занимает примерно треть Ветхого Завета. Поэзия полностью отсутствует лишь в семи ветхозаветных книгах: Левит, Руфь, Ездра, Неемия, Эсфирь, Аггей, Малахия (пять из семи написаны в период после изгнания!).

Из чего складывается библейская поэзия? С самого начала современных исследований библейской поэзии, т. е. 1753 г., когда Роберт Лоус опубликовал свой трактат «Лекции по священной еврейской поэзии» (*Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*), основным поэтическим приемом библейского языка признается семантический параллелизм. Имея лишь косвенную значимость в классической поэзии, в еврейской литературе данный прием обретает огромную важность как в определении литературной формы, так и в понимании ее смысла.

Суть параллелизма заключается либо в синонимичности двух или более поэтических строк, когда используются близкие по значению слова, либо в их антонимичности через какой-либо контраст. Параллелизм может быть семантическим (по смыслу) или грамматическим (по форме). Часто эти два вида параллелизма не получали должного различения. Поэтическая экзегеза требует от исследователя особого подхода, поэтому освещению данного вопроса мы посвятили отдельную главу (11).

3. Историческое повествование, конечно же, является разновидностью прозы, и, анализируя, стоит применять правила исследования прозаического произведения. Однако из-за некоторой специфики мы решили подробнее обратиться к этой теме в главе 10. Трудность здесь заключается не в том, как понять сказанное, а в том, как перекинуть мостик между древней историей и современными слушателями. Ключевой проблемой становится соотношение исторической истины и богословского учения¹⁰². Впрочем, большую помощь нам здесь оказывает само Писание. Ранние повествовательные формы используются в более поздних библейских текстах. Таким образом, Писание предлагает свой метод выведения богословских принципов из священной истории.

4. Существует два основных вида премудростной литературы. Первый – рефлексивный, философский тип, когда большие объемы текста объединяются одной линией аргументации. В такой литературе на первый план выступают основные жизненные вопросы, а по стилю она либо полемична (как Книга Екклесиаста¹⁰³), либо похожа на обращение учителя к ученику (напр., Прит. 1–9). Второй вид – бытовая мудрость; произведения представляют собой небольшие высказывания, часто разрозненные и не связанные контекстом (Пс. 1; 36; 48; 111;¹⁰⁴ Прит. 10–31; Иак.).

Труднее всего классифицировать, к какому типу относятся Книга Иова, Песнь Песней и Нагорная проповедь (Матф. 5–7). Тем не менее, можно с определенной долей уверенности считать их рефлексивным, философским жанром. Господь проводит определенную линию аргументации в Своей проповеди. И Иов в произведении, диалогичном по природе, размышляет – хотя и несколько хаотично, по нашим западным меркам, – о проблеме зла. Также и Соломон, в своем очень завуалированном повествовании о суламитской¹⁰⁵ девушке и ее друге-пастухе, который взял верх над самим царем Соломоном, пишет о своем понимании божественного дара любви в браке¹⁰⁶.

5. Последний литературный род, интересующий нас, – апокалиптический. До сих пор остается предметом споров вопрос о возможности выделения в самостоятельный жанр литературу, повествующую о конце времен и славе грядущего века. Но можно согласиться, что существуют определенные элементы, характеризующие данный тип литературы: (а) символизм, рисующий ангелов, демонов и смешанные черты зверей, птиц, людей; (б) формальная фразеология, обозначающая источник откровения как сон или видение; (в) частые беседы между пророком/провидцем/апостолом и небесным существом, открывающим Божью тайну; (г) космические катастрофы и потрясения; (д) радикальные трансформации, происходящие с природой и народами в судный день; (е) приближающийся конец современной эпохи и образование вечного Божьего Царства (грядущий Царь помазан на царство вместе с праведниками и остатком Израиля)¹⁰⁷.

Особые требования к экзегетике апокалиптической литературы обычно ограничиваются областью специфической герменевтики. Что же касается лексики, толкователь должен понимать, что провидец часто описывает будущее в терминах прошлого,

¹⁰² Ср. изложение вопроса в статье *John Goldingay*. "That You May Know That Yahweh Is God": A Study in the Relationship Between Theology and Historical Truth in the Old Testament // *Tyndale Bulletin*. №23. 1972. С. 58–93.

¹⁰³ См. *Walter C. Kaiser, Jr.* *Ecclesiastes: Total Life*. Everyman's Bible Commentary. Chicago, Moody, 1979.

¹⁰⁴ Другие премудростные псалмы: Пс. 186, 31, 33, 77, 110, 118, 126, 127 и 132. Критерии описаны в *Kaiser*. *Toward an Old Testament Theology*. С. 165–166.

¹⁰⁵ Автор трактует слово «Суламита» не как имя девушки, а как обозначение рода или селения, из которого она происходит. В евр. оригинале данное существительное используется с артиклем (что не характерно для имен собственных) и по форме соответствует существительным, обозначающим национальную, родовую или географическую принадлежность (ср. *C. F. Keil* и *F. Delitzsch*. *The Song of Songs* / Пер. М. G. Easton // *Commentary on the Old Testament*: В 10 т. Edinburgh: T. and T. Clark, 1866–91; репр. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1996. Т. 6. С. 585–586). – *Примеч. ред.*

¹⁰⁶ Рассуждения о Книге Иова Генгстенберга, о Книге Екклесиаста Стэффорда Райта и о книге Песнь Песней Фредерика Годе см. в *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation* / Под ред. *Walter C. Kaiser, Jr.* Grand Rapids, MI: Baker, 1972. С. 91–112, 133–150, 151–175.

¹⁰⁷ См. *Leon Morris*. *Apocalyptic*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972.

говоря о Божьих деяниях в истории. Кроме того, он прибегает к элементам искусства и культуры прошлых цивилизаций, дабы оживить прозаический формат материала. Посему, изучая апокалиптические произведения, например, книги пророков Иезекииля, Даниила, Захарии, Елеонскую проповедь Христа в синоптических Евангелиях, книгу Откровение, а также небольшие отрывки почти всех пророческих книг (например, Ис. 24–27; Иоил. 2:28–3:21), экзегету нужно полагаться на предшествующее данному тексту («информирующее») богословие (см. главу 6). Когда в процессе экзегезы выявлены все символы и предшествующее богословие, можно далее обращаться с материалом как с прямой, буквальная прозой.

Поскольку Библия написана не в какой-либо одной литературной форме, нужно обращать пристальное внимание на все эти формы. Часто ключом к пониманию языковых аспектов становится именно литературная форма. Литературная форма может также отражать обстоятельства написания произведения и, в меньшей степени, определять выбор слов и речевых оборотов.

Не являясь сторонниками всех постулатов современной дисциплины формальной критики, основанной Германом Гункелем в начале века, мы все же считаем форму полезной для экзегета, если она диктует действительное и конечное значение содержания¹⁰⁸.

Формальная критика способна помочь в установлении точных границ перикоп, обращая наше внимание на вступительные и заключительные формулы, а также некоторые внутренние структуры. Более того, литературная форма предполагает определенный набор целей, определенную аудиторию, а также результаты и ответную реакцию, ожидаемые автором.

Проблема формальной критики состоит в том, что ее сторонники не могут между собой договориться по многим вопросам, а в результате у многих ученых возникает искушение сохранить стройность теории за счет пренебрежения текстом¹⁰⁹. Таким образом, возникают фундаментальные вопросы: должна ли форма управлять содержанием или же содержание может не совпадать с концепцией формы? Без сомнения, способ применения формальной критики к Новому Завету, предложенный Рудольфом Бультманом, превратил данный метод в весьма сомнительный и малоэффективный инструмент, не имеющий каких бы то ни было внешних проверочных критериев. В отсутствие эффективных методов контроля, литературные формы могут рассматриваться как полезный элемент для определения границ и внутренней структуры перикоп, целевой аудитории, ожидаемой реакции слушателей, а также для выяснения прочих общих гомилетических вопросов. Особое внимание мы уделяем повествовательным текстам, поэзии (как в Псалмах, так и в премудростных книгах Ветхого Завета) и пророческим произведениям (особая форма, часто совмещающая прозу, поэзию и апокалиптику). Каждый из этих аспектов рассматривается нами в отдельной главе. Несомненно, знание данных форм крайне необходимо начинающему экзегету и всегда остается востребованным для нужд проповеди.

¹⁰⁸ Желательно изучить три – четыре евангельских труда по формальной критике. См. *Walter C. Kaiser, Jr. The Present State of Old Testament Studies // Journal of the Evangelical Theological Society. №18. 1975. С. 78.*

¹⁰⁹ Подробное описание данной критической школы см. в *Francis I. Andersen и David Noel Freedman. The Anchor Bible: Hosea. Garden City, NY: Doubleday, 1980. С. 315–316.* Более позитивную оценку дает *Donald E. Gowan. Reclaiming the Old Testament for the Christian Pulpit. Atlanta: John Knox, 1980. С. 11–14.*

Абзац

Определив естественные границы и литературный род (или роды) внутри отдельной книги, экзегет может приступить к изучению избранного отрывка. Обычно это текст, состоящий из одного, двух или трех абзацев. Очевидно, далее стоит говорить о такой единице, как абзац.

Как определить и обозначить понятие абзаца? Большинство критериев схожи с критериями раздела (см. «Контекст раздела» в предыдущей главе). В списке представлены следующие моменты:

1. Основная характеристика абзаца – объединяющая тема, что часто находит выражение в повторяющемся термине или концепции («любовь» в 1 Кор. 13; «мудрость» в 1 Кор. 2:6 и след.).
2. Часто новый абзац начинается с риторического вопроса (см. Рим. 6:1).
3. Во многих случаях абзац открывается обращением (напр., Кол. 3:18-4:1).
4. Неожиданные изменения в тексте – один из самых верных указателей на переход к новому абзацу. Например, повествование может резко перейти к новому действующему лицу; часто меняется наклонение, время или залог глагола, место действия, тема. Индикатором может быть соединительное слово, будь то союз, предлог или относительное местоимение.
5. Часто идея, появляющаяся в конце одного абзаца, получает развитие в следующем (например, «мудрость» в 1 Кор. 2:5, 6 и след.)¹¹⁰.

Таким образом, единица текста, выражающая и развивающая одну идею, – это абзац. В нем чаще всего присутствует одна тема или описываются события, объединенные одним действующим лицом, временем и местом действия. Можно сделать вывод, что абзац состоит из тематической пропозиции вместе со вспомогательными пропозициями.

Одна из самых сложных задач, стоящих перед экзегетом – анализ соотношения вспомогательных пропозиций в абзаце. Часто поверхностная структура помогает в данном процессе. Например, в греческом языке существует много частиц, употребляющихся в начале предложения (древнееврейский же, наоборот, практически не использует грамматические единицы, соотносящие пропозиции друг с другом). Кроме изучения независимых предложений, которые очень трудно соотнести с тематической пропозицией из-за отсутствия зависимых или соединительных грамматических единиц, экзегету чаще всего приходится соотносить клаузы и словосочетания в каждом предложении. Результатом анализа подчинения предложений, клауз и словосочетаний становится блочная схема, наглядно показывающая соотношение всех элементов абзаца и тематической пропозиции (см. с. 166–181).

Давайте сначала рассмотрим клаузу. Клауза – это группа слов, включающая в себя подлежащее и сказуемое и являющаяся частью предложения. Клаузы различаются в зависимости от (1) типа и (2) грамматической функции.

Существуют три типа клауз: (1) самостоятельная, главная или основная клауза (т. е. любая клауза, выражающая законченную идею и не нуждающаяся в других клаузах); (2) сочиненная клауза (т. е. любая клауза, являющаяся частью сложносочиненного предложения); и (3) зависимая, или подчиненная, клауза (т. е. клауза, не выражающая законченной мысли и нуждающаяся в других элементах предложения). Важно не только

¹¹⁰ Данные наблюдения взяты из книги *John Beekman и John Callow. Translating the Word of God. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1974. С. 279–281.*

уметь распознавать различные типы клауз, но и знать слова, являющиеся их индикаторами. Изучите приведенный ниже список:

1. Сочинительные союзы: *и, а, но, или, и – и, ни – ни, также.*
2. Противительные союзы: *а, но.*
3. Эмфатические соединительные слова: *да, наверняка, фактически.*
4. Заключающие соединительные слова: *поэтому, то, следовательно, так.*
5. Промежуточные соединительные конъюнктивы: *и, более того, тогда.*
6. Подчинительные союзы: *когда, потому что, если, поскольку, несмотря на, то, тогда как.*
7. Подчинительные относительные местоимения: *который, чей, кто, тот.*

Исследователь должен обратить внимание на тот факт, что в местах, где можно ожидать какой-то тип подчинительной связи, древнееврейский язык использует в качестве связки вав-перевертывающее¹¹¹. Только сталкиваясь с подобными проблемами, экзегет может, в дополнение к анализу поверхностной структуры (грамматики и лексических форм), прибегать к исследованию семантической структуры (т. е. значения всего абзаца или раздела). Таким образом, данный этап становится частично логическим и частично грамматическим.

Клаузы также делятся на виды в зависимости от грамматической функции: (1) субстантивные клаузы, (2) относительные клаузы, (3) наречные клаузы и (4) смешанные клаузы.

1. Субстантивной называется любая клауза, выступающая в роли существительного, субъекта. В редких случаях в еврейском языке такие клаузы начинаются с артикля или, будучи эквивалентны винительному падежу (аккузативу), могут иметь частицу *לְ* (*לְ*) (предлог прямого дополнения). Субстантивные клаузы могут выполнять функции (а) номинативов («Саулу же было донесено, *что Давид убежал*», 1 Цар. 23:13 [ср. 1 Цар. 27:4] – обратите внимание, субстантивные клаузы часто встречаются после *וְהָיָה*); (б) аккузативов («И увидел Господь, *что велико развращение человек на земле*», Быт. 6:5); и (в) приложений («Если это точная правда, *что случилась мерзость сия среди тебя...*» – Втор. 13:14).
2. Относительные клаузы выполняют функции прилагательного, выступая в роли определений при существительных.
3. Наречные клаузы выполняют функции наречий, управляя глаголом, прилагательным, наречием или предложной фразой. Основные типы наречных клауз: (а) обстоятельственные («пока», «в то время как»), (б) временные («когда»), (в) условные («если»), (г) целевые («чтобы»), (д) результативные («так что»), (е) уступительные («хотя», «несмотря на»), (ж) причинные («потому что») и (з) ограничивающие («только», «если не»).
4. Среди смешанных клауз присутствуют: (а) противительные, (б) эквационные (X есть Y), (в) клаузы существования (квази-глагольные). Эта классификация не так важна, как предыдущая, обычно она имеет отношение только к еврейскому языку.

Другой важный компонент абзаца, помимо главных и самостоятельных пропозиций и клауз – это фраза, или словосочетание. Фраза – это группа связанных слов, не содержащая подлежащего и сказуемого (субъекта и предиката). С функциональной точки зрения, существуют три основных типа фраз: (1) предложная фраза (безглагольное словосочетание, начинающееся с предлога), (2) причастная/деепричастная фраза (словосочетание, состоящее из причастного или деепричастного оборота и выступающее в роли прилагательного), (3) инфинитивная фраза (словосочетание, включающее инфинитив). Инфинитивные фразы

¹¹¹ См. краткое описание в *Ronald J. Williams. Hebrew Syntax: An Outline. Toronto: University of Toronto, 1967. §§ 482, 484. См. также А. В. Davidson. Introductory Hebrew Grammar: Hebrew Syntax. 3-е изд. Edinburgh: Clark, 1902. § 137; G. B. Caird. The Language and Imagery of the Bible. Philadelphia: Westminster Press, 1980. С. 117–118.*

могут быть: (а) наречными (управляют глаголом или другими частями речи, выполняющими глагольные функции – «она планирует попробовать»); (б) адъективными (управляют существительными и другими субстантивами); (в) именными (выполняют функции существительного – «Больше всего на свете она любила одно – *кататься на верблюде*»).

Нам необходимо было обсудить чисто техническую сторону вопроса, дабы ввести вас в курс дела. Мы рассмотрели основы анализа абзаца. Советуем всем экзегетам начинать работу над абзацем следующим образом: (1) выделить тематическую пропозицию или предложение; (2) установить все естественные границы в абзаце, обозначенные акцентными знаками в еврейском тексте, частицами и пунктуацией в греческом; (3) подчеркнуть все соединительные элементы, как-то: относительные местоимения, предлоги, союзы и переходные наречия; и (4) отметить предшествующий член для каждого подчиненного или зависимого слова, фразы, клаузы или предложения, чтобы сразу приступить к составлению механической диаграммы или синтаксического рисунка. («Предшествующий» в нашем случае следует понимать как элемент, от которого зависит или к которому относится изучаемое слово, фраза, клауза, или предложение).

Синтаксическая схема

Чтобы удобнее было исследовать абзац как с точки зрения его внутренних функций, так и внешних отношений, мы предлагаем использовать синтаксическую, или «блочную», схему. (По мере изучения данного раздела, читателю полезно будет периодически обращаться к иллюстрациям в главе 8 [с. 166–181]). Каждую пропозицию, клаузу и фразу нужно написать согласно *естественному порядку* текста (на древнееврейском, арамейском, греческом или любом современном языке). Каждая синтаксическая единица (вплоть до мельчайшей части, представляющей семантическое единство) записывается на отдельной строке (это особенно важно при повторе или наличии другой единицы, выполняющей сходные функции). Тематическая пропозиция выносится на поля слева (для древнееврейского текста – справа). Синтаксические единицы, прямо определяющие тематическую пропозицию, записываются с небольшим отступом. Далее делается отступ для записи материала, определяющего синтаксические единицы, подчиненные тематической пропозиции, и т. д. Ясно, что все зависимые клаузы и фразы будут прикреплены к тем грамматическим элементам в предложении, которыми они управляют. При помощи стрелок слева (или справа в случае иврита) от всех зависимых синтаксических единиц экзегет может наглядно показать связи данных единиц с соответствующими элементами.

Важно отличать «блочные» схемы от схем «линейных». Многие из нас составляли линейные схемы на уроках по родному языку в средних классах школы, когда каждое предложение анализировалось отдельно, само по себе, формируя однолинейную схему. Цель такого процесса – помочь учащимся распознавать части речи и грамматические функции каждого слова в предложении. Блочная схема составляется по иным принципам. Она преследует цель проанализировать все предложения в абзаце и графически организовать их, чтобы показать, как они функционируют в качестве единого целого – абзаца, и сравнить строение данного абзаца с другими.

Блочная схема организует весь материал, независимо от длины, очень наглядно. Все соотношения предложений, клауз и фраз становятся понятны с первого взгляда. Блочные схемы обладают следующими преимуществами по сравнению с линейными: (1) заставляют концентрировать внимание на общем течении и направлении мысли во всем абзаце, а не в изолированных абстракциях отдельных слов или фраз; (2) предлагают ценную помощь в

подготовке к проповеди, поскольку сразу выделяется ядро абзаца (тематическая пропозиция) и зависимые элементы.

Тематическая пропозиция

Ядром всякого абзаца является тематическое предложение/пропозиция. Обычно это предложение находится в начале абзаца, но оно также может быть в середине или в конце. Для экзегета это не самая большая проблема: позиция тематического предложения в абзаце никак не влияет на смысл или анализ всего отрывка. Единственное различие проявляется в графическом изображении отдельных уровней синтаксического рисунка абзаца – отступы будут в другом порядке, а стрелки, обозначающие соотношение зависимого материала и предшествующих главных элементов, направлены вниз, если тема обозначена позднее, в середине или в конце абзаца.

Поскольку абзац обычно является лишь частью общей группы абзацев, составляющих раздел книги, темы (тематические предложения, пропозиции) всех абзацев в разделе вместе сообщают основную мысль. Поэтому невозможно переоценить важность выделения тематической пропозиции.

Независимые пропозиции

При обсуждении данной темы мы исходим из того, что (1) в каждом абзаце только *одна* тематическая пропозиция и (2) она всегда *обозначена*. Но что если несколько предложений претендуют на право называться тематической пропозицией? Данный феномен может проявляться в одной из двух форм. Либо нет *прямо* заявленной темы, а есть только две или более тесно связанные пропозиции; либо две или более пропозиции *вместе* составляют единую тематическую пропозицию.

В первом случае экзегету необходимо выделить подразумеваемую тему из нескольких независимых пропозиций в абзаце. Однако толкователь должен удостовериться в принадлежности всех конкурирующих главных пропозиций к одному абзацу, т. е. их связи с предметом или темой. Кроме того, они должны быть равны семантически и одинаково функционировать в пределах абзаца. Только тщательно проверив текст таким образом, экзегет вправе предположить, что изучаемый абзац является исключением из общего правила, и в нем отсутствует явно выраженная тематическая пропозиция. В данном случае сформулированная тема должна точно выражать смысл, предложенный всеми конкурирующими пропозициями. В синтаксической схеме конкурирующие главные пропозиции надо вынести ближе к полям и объединить скобкой, а неявно выраженную тему написать в скобках по всей длине схемы абзаца (см. рис. 4.1, схема А).

Схема А

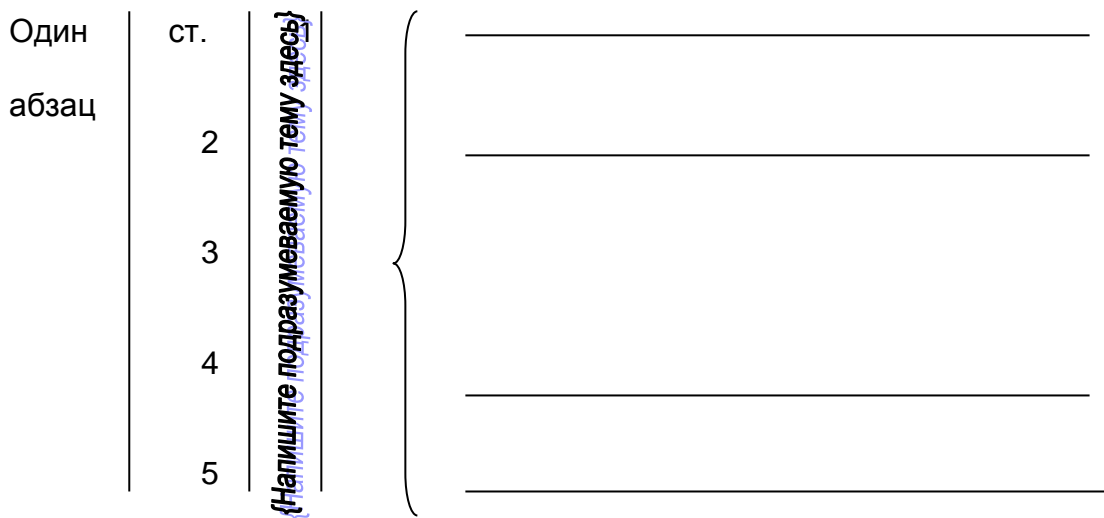


Схема Б

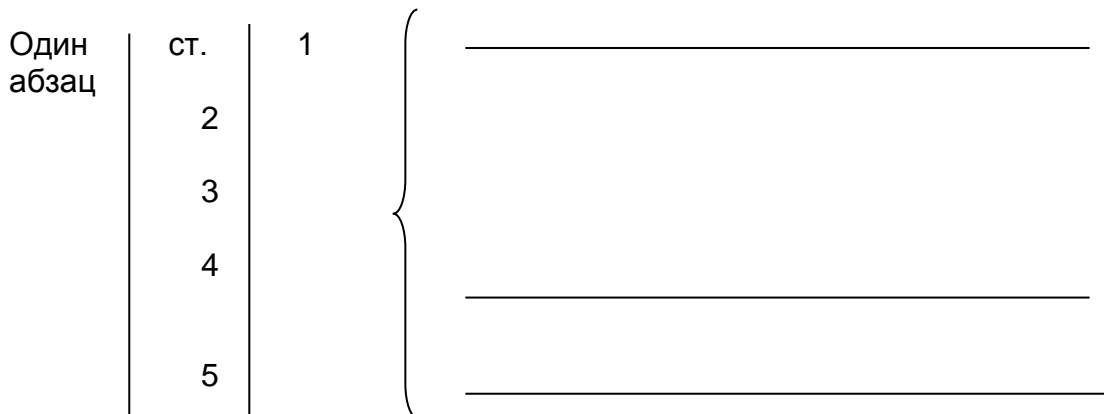


Рис. 4.1 Синтаксические схемы абзацев, не имеющих одной явно выраженной тематической пропозиции

Другой вариант проще. Может так случиться, что в абзаце есть заявленная тема, но она распределена между несколькими пропозициями. В таком случае экзегету просто следует вынести на поля и обозначить скобкой все пропозиции, выражающие тему (см. рис. 4.1, схема Б). Не забудьте сохранить точный *порядок* и последовательность предложений и клауз в анализируемом тексте. Главные пропозиции будут объединены скобкой на полях, даже если на схеме их разделяют зависимые элементы.

Тему абзаца необходимо выделить, какой бы метод при этом ни использовался. В конечном итоге, что экзегет скажет современникам и как его речь будет организована, зависит от правильного определения темы в каждом отдельном абзаце.

Но что делать с доставляющими неприятности независимыми пропозициями и клаузами, принадлежащими к абзацу, но не имеющими эксплицитной или имплицитной связи с тематическим утверждением абзаца? Часто подобные самостоятельные клаузы и

предложения не имеют союза или соединительной частицы, указывающих на связь элемента с остальным абзацем. (Отсутствие союзов между зависимыми элементами обозначается термином *асиндетон*, *бессоюзи* [греч. «без связок»].) Если в абзаце нет ничего, чему подчинялась бы клауза или пропозиция, экзегет должен поместить их параллельно с другой клаузой или предложением (предшествующими или последующими), выполняющими сходную функцию, и объединить скобкой. С большой неохотой придется забыть о слепом следовании сигналам поверхностной структуры (поскольку таковых в нашем случае не наблюдается) и использовать смысловой рисунок или семантическую структуру для определения того, как данный независимый элемент соотносится с тематическим предложением абзаца. Наверное, из этого можно сделать вывод, что поверхностная структура не дает исследователю всего необходимого. Кроме того, хотя семантическая структура обычно подчиняется структуре поверхностной, иногда первая может иметь большее значение, чем вторая¹¹².

Переходы между абзацами

Освоив анализ отдельного абзаца, исследователь должен так же тщательно проследить связи между абзацами. К счастью, инструменты, способствующие различению разделов и абзацев, устанавливают и критерии для определения связей между абзацами.

Самый верный знак – союз, соединительная частица или соответствующее выражение. Смена лица, числа, наклонения или времени глагола также часто указывает на направление мысли в новом абзаце.

Если нет явных указателей, помощь в определении отношений между абзацами оказывают лексический рисунок и идеи. Или же, расположив все абзацы раздела в зависимости от их соотношения друг с другом, исследователь может понять, как абзац, на поверхности не связанный с окружающим материалом, продолжает развитие той же мысли. Таким образом, мы пытаемся доказать, что наблюдать связи между абзацами, особенно если они принадлежат к определенному отрывку, избранному для изучения и проповеди, не менее важно, чем исследовать связи внутри самого абзаца.

Как мы убедились, в центре экзегезы должен быть детальный синтаксический анализ, подразумевающий выделение (1) тематической пропозиции, (2) соотношения (согласовательного или подчинительного) между всеми другими предложениями, клаузами и фразами в абзаце с тематической пропозицией, и (3) связи абзаца с другими абзацами. Без подобного анализа результаты экзегезы ложатся на аудиторию мертвым грузом, а сама экзегеза остается лишь сегментом, к тому же не очень качественным, исагогики. Разбор глаголов, перевод на родной язык и выявление необычных грамматических форм не смогут заменить всех богатств экзегетического исследования. Кроме того, увеличивается расстояние между текстом и слушателем. Итак, параллельно высшей критике с ее исследованиями в области литературной критики, критики форм, риторической и редакционной критики, мы теперь можем добавить как центральный аспект экзегетического процесса критику синтаксическую.

¹¹² См. *Beekman* и *Calow*. *Translating...* С. 268–271.

Лексический анализ

Слова и идиомы – простейшие из строительных блоков языка. Составляя их вместе, автор выражает ту мысль, которую он хотел сказать.

Обычно смысл, который слово приобретает в конкретной ситуации, ясно определяется грамматическими конструкциями, в которых оно употребляется. В современной лингвистике это называют *синтаксическим* признаком смысла¹¹³. Так, одно и то же английское слово *stone* в одном предложении может быть существительным («камень»), а в другом – глаголом («бросать камни»; ср. русское слово «печь». – *Примеч. пер.*). В таких случаях на смысл слова указывает грамматика, то есть, синтаксическая конструкция.

В других ситуациях смысл слова может определяться взаимодействием этого слова со смыслом окружающих его выражений. Это называют *семотаксическим* признаком смысла. Ключевым элементом в данном случае будет не грамматическое употребление слова, а необычное использование этого слова в совершенно новом контексте, в результате чего передается новый смысл. Юджин Найда и Чарльз Табер как иллюстрацию семотаксиса приводят выражения «a *hand of bananas*» (*кисть бананов*, когда *hand* обычно значит «кисть руки». – *Примеч. пер.*), «to *chair the meeting*» (*председательствовать* на собрании, когда *chair* обычно значит «стул». – *Примеч. пер.*), «the *vine runs over the door*» (над дверью проходила лоза, когда *run* обычно значит «бежать». – *Примеч. пер.*).

В качестве примера широкого спектра значений одного слова при употреблении в различных контекстах можно привести английское слово *board*¹¹⁴. А *board* – это распиленный кусок дерева (доска). Также это накрытый стол (ср. «a festive *board*» – праздничный стол), и кто ест за столом, возможно, должен оплатить свой *board* (счет). Но собирающиеся за этим столом для решения деловых вопросов становятся «a *board*» (советом) попечителей. Сделайте из этого дерева палубу корабля, и можно взойти *on board* (на борт); можно даже упасть *overboard* (за борт) в море. (Ср. в русском языке *доска*: *доска почета, классная доска, шахматная доска*. – *Примеч. пер.*).

То же самое можно сказать о слове *fast*. Кто-то бежит *fast* (быстро), а самоуверенные люди проворачивают *fast* (сомнительные) дела. Кто-то швартует лодку *fast* (крепко), а другие соблюдают *a fast* (пост) в особые дни. (Ср. в русском языке *пост министра, пост ГАИ, рождественский пост*. – *Примеч. пер.*)

Ясно, что о словах, как и о людях, судят по их компании. Нам всегда очень важно знать, какие слова стоят рядом (т. е. образуют «компанию») по замыслу написавшего их автора. Именно автор – суд последней инстанции, если речь идет о выяснении смысла слов, которые он употребляет.

¹¹³ Напр., Eugene A. Nida и Charles R. Taber. The Theory and Practice of Translation. Helps for Translators. Вып. 8. Leiden: Brill, 1969. С. 56–98.

¹¹⁴ Milton S. Terry. Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments. New York: Phillips and Hunt, 1890; репр. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1964. С. 191.

Авторский смысл

Но как мы, экзегеты, можем знать хоть с какой-то долей уверенности, что имел в виду автор, когда сам употреблял эти слова? Вот некоторые общие принципы, которые должны помочь нам в лексическом анализе:

1. Смысл слов определяется, в первую очередь, обычным словоупотреблением, принятым в то время, когда писал автор. Никакой здравомыслящий писатель не станет произвольно отклоняться от этого *usus loquendi*, то есть общепринятого употребления, преобладающего в данный период времени, если на то нет веских причин, а если и сделает так, то даст об этом ясные пояснения в тексте.

2. Приписывая слову некоторый смысл, экзегет имеет самое твердое основание, когда сам автор дает определение приведенного термина. Например, автор Послания к евреям поясняет, что «совершенные» в Евреям 5:14 – это те, «у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла».

3. Слово может поясняться непосредственно присоединенной фразой в родительном падеже, приложением, или какой-то другой поясняющей конструкцией. Иногда такие пояснения называют *глоссами*. В качестве примера можно привести Ефессянам 2:1: к утверждению «и вас, мертвых» Павел сразу добавляет пояснение, «по преступлениям и грехам». Иногда для пояснения автор может добавить свой комментарий. Например, в Иоанна 2:19 Иисус говорит: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его». В 21 стихе Иоанн объясняет: «А Он говорил о храме тела Своего». И еще, Иисус говорит в Иоанна 7:37-38: «Кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой». Иоанн знал, что это высказывание будет вызывать затруднения у многих, кто сам не слышал Иисуса, поэтому в 39 стихе он объясняет: «Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него».

4. Как мы уже видели при обсуждении синтаксических признаков, грамматическая конструкция, в которой употребляется слово, может быть еще одним указанием на его смысл. Например, английское слово *shepherd* может употребляться либо как существительное (пастух), либо как глагол (пасти). В других случаях субъект или предикат будет ограничивать и определять слово, которое может иметь разный смысл в разных контекстах. Мильтон Терри показывает, как греческое слово $\mu\omicron\rho\alpha\iota\nu\omega$ в Матфея 5:13 имеет смысл «быть безвкусным», поскольку употребляется с подлежащим «соль»; а когда оно относится к человеку, как в Римлянам 1:22, то имеет смысл «обезуметь» (ср. 1 Кор. 1:20: «Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?») ¹¹⁵.

5. Смысл некоторых слов можно определить исходя из противопоставлений или сравнений в контексте. Некоторые тексты построены в основном при помощи контраста. Во 2 Коринфянам 3:6-14 буква ($\gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha$, но не $\gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}$) противопоставляется Духу, а служение смерти противопоставляется служению Духа. И в Римлянам 8:5-8 Павел сопоставляет живущих «по плоти» с живущими «по Духу».

6. В ветхозаветной поэзии смысл слова часто лучше всего определять с учетом еврейского *параллелизма*. Вместо сходства в звучании строки А и строки В в еврейской поэзии часто используется либо синонимический, либо антитегический параллелизм. При *синонимическом параллелизме* в строке В в несколько иной форме повторяется та же самая мысль, что и в строке А, или похожая на нее. При *антитегическом параллелизме* в последней строке строфы присутствует противоположная (или контрастная) мысль. Эта тема будет глубже обсуждаться в отдельной главе.

7. Экзегету может помочь тщательное сопоставление *параллельных мест*. В другом месте автор может вернуться к рассмотрению того же самого слова (*вербальная параллельность*) или, по крайней мере, говорить о той же теме или проблеме (*тематическая параллельность*). Может оказаться, что то же самое слово или тему рассматривает другой

¹¹⁵ Там же. С. 186.

автор. Хотя и с меньшей надежностью, можно сравнивать и такие параллельные места. Если по тщательном изучении окажется, что слово или тема употребляются одинаково или очень похоже, тогда то, что ясно в одном контексте, можно использовать для прояснения того, что неясно или сомнительно в другом. (См. предостережения об использовании этого метода на с. 125–127 и 134–140.)

И опять, мы должны обсудить старое нелепое мнение, что каждое слово в Писании имеет несколько уровней смысла, о которых автор мог и не догадываться. Можно привести впечатляющий список ученых, поддерживающих эту теорию поливалентности слов Библии. Даже великий Брук Фосс Весткотт был под влиянием этой ложной теории: «Конечно же, я не должен считать, что полнота смысла, который можно различить в выражениях такой книги, как Послание к евреям, была вполне понятна самому автору... Никто не станет сводить содержание слов поэта лишь к тому, что он хотел выразить непосредственно. Еще в меньшей степени мы можем ожидать, что получивший вдохновение на то, чтобы передать Божью весть всем векам, сам видел полноту истины, для прояснения которой нужна целая жизнь»¹¹⁶.

Такое же мнение существует и в наше время. Ни один католик не трудился над этой экзегетической проблемой усерднее, чем Раймонд Браун. Его прямота обезоружит любого добросовестного экзегета: «Давайте обозначим термином *sensus plenior* [более полный смысл] такой смысл текста, который, согласно обычным правилам экзегетики, не был ясно представлен в разуме автора или в его замысле, но наличие которого в Божьем замысле мы можем установить при помощи других критериев»¹¹⁷.

Но кто, в конечном итоге, решает, что должно быть нормативно и авторитетно для современных читателей Писания? У католических ученых есть магистерий, предание, мнение Церкви, и они могут опереться на это, когда дела идут слишком туго. А что делать протестантам?

Один ученый-иезуит, Норберт Лофинк, служит иллюстрацией того, насколько мучительными становятся поиски авторитетности и нормативности, если заявить, что текст живет своей жизнью, независимо от автора. Сначала он приходит к мнению, что богодухновенность следует ограничить теми значениями, которые были у «окончательного редактора» библейского текста. Однако в конце концов он переходит от этого к учению Библии в целом – просеянному, конечно, через сито исторической и литературной критики! Таким образом, превыше и сверх того, что экзегетика признает за первоначальный смысл библейского высказывания, по словам Лофинка, должен быть другой смысл, а именно, тот, которому учит Библия в целом. Его следует искать, выполняя экзегезу не так, как мы делаем для отыскания смысла, который автор вкладывал в свои слова¹¹⁸.

Но что это такое, чему учит все Писание в целом, но чего нет в отдельных библейских книгах или в грамматике и синтаксисе отдельных текстов? Лофинк, попавшись в ловушку своей логики, прибегает, как делают и некоторые протестанты (совершенно по другим причинам, по крайней мере, в наше время), к *sensus plenior* или «более полному смыслу», который находится за пределами сознания первоначального автора.

Эта теория о *sensus plenior* делает автора богодухновенного текста вторичным элементом в процессе, а иногда даже помехой, и считает, что Бог, основной автор, дает непосредственно толкователям множество дополнительных значений, которые превосходят входившее в первоначальный замысел земного автора. Согласно этой точке зрения, хотя и нужно изучать те же самые слова, но с помощью обычных правил экзегетики невозможно

¹¹⁶ Brooke Foss Westcott. The Epistle to the Hebrews: The Greek Text with Notes and Essays. 2-е изд. London: Macmillan, 1892; переп. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1950. С. vi.

¹¹⁷ Raymond E. Brown. The *Sensus Plenior* in the Last Ten Years // Catholic Biblical Quarterly. №25. 1963. С. 268–269.

¹¹⁸ Norbert Lohfink. The Christian Meaning of the Old Testament / Пер. R. A. Wilson. Milwaukee: Bruce, 1968. С. 32–49.

вскрыть так много полезной нагрузки, как в случае, когда экзегет докапывается до «более глубокого смысла»!

В своем превосходном анализе Брюс Вотер подмечает, что эта теория противоречит старой схоластической аналогии инструментальной причинности: «...если Бог поберег для Себя более полный или более глубокий смысл, которого совсем не было в поле зрения автора, то не утверждаем ли мы, что слова Библии появились помимо контроля со стороны воли и суждения автора-человека... и, таким образом, были произведены без подлинно человеческого посредничества? Если, как это в определениях схоластов, Писание – это *conscriptio* Бога и человека, то разве принятие *sensus plenior* не лишает этот якобы библейский смысл одного из его важнейших элементов, причем до такой степени, что логически его вообще нельзя назвать смыслом Писания?»¹¹⁹

Вотер лишил *sensus plenior* права называться смыслом Писания. Что бы там ни говорили об этом более глубоком смысле, *этот смысл – не библейский*. Слова Писания могут быть катализатором, запустившим и, возможно, ускорившим процесс индивидуального принятия небесного откровения (или что-нибудь в том же духе), но невозможно при помощи какого-нибудь известного экзегетического метода подтвердить, что слова хотя бы одного отрывка содержат этот более полный смысл. Это явствует из определения. Смысл, якобы получаемый от Бога через *sensus plenior*, не может быть выведен из Писания.

Жозеф Коппенс нашел серьезную проблему в методе *sensus plenior*: если через него так замечательно открываются новые горизонты веры и богословское согласие между Ветхим и Новым Заветами, то почему, в самом деле, этот «более полный смысл» ускользнул от священных писателей? Разве они писали свои произведения не по божественным указаниям Святого Духа? Коппенс заключает, что *sensus plenior* возможен, только если апостолы и пророки написали больше, чем знали, и этот факт был бы обнаружен последующими поколениями при действии веры, при перечитывании текста и планомерном исследовании библейских образов¹²⁰.

Но мы возражаем, что если бы авторы «написали больше, чем знали», то откровение не было бы откровением, раскрытием. Куда же нам обратиться, чтобы продемонстрировать это? Конечно, 1 Петра 1:10-12 никак нельзя использовать для подтверждения того, что пророки совсем ничего не знали или были как бы несведущи в том, что писали. Бесспорно, они хотели, чтобы в откровении было что-нибудь сказано по поводу *времени*, но сами они знали, что именно говорили о спасении, которое Бог открыл в Ветхом Завете. Они знали, что оно связано со смертью Христа и Его победой, что оно относится к верующим в будущем, в Церкви (ст. 12).

Также и наше понимание не может быть «лучше», чем понимание автора, если только под словом «лучше» мы не будем иметь в виду, что мы можем дополнить и расширить то, что не было завершено в рассмотрении темы или проблемы, с которыми связано данное библейское слово, или что мы можем прояснить некоторые допущения или ключевые принципы, которыми автор пользовался, не размышляя о них сознательно и не формулируя явно¹²¹.

Более изощренная процедура позволяет избежать дилеммы, которая только что была показана. Она гласит, практически как указывал Весткотт, что язык обладает своей собственной жизнью, независимо от того, кто им пользуется. В своем крайнем выражении эта точка зрения заявляет, что литературное произведение совершенно автономно по

¹¹⁹ Bruce Vawter. Biblical Inspiration: Theological Resources. Philadelphia: Westminster, 1972. С. 115. См. анализ некоторых связанных с этим проблем в Walter C. Kaiser, Jr. The Fallacy of Equating Meaning with the Reader's Understanding // Trinity Journal. №6. 1977. С. 190–193.

¹²⁰ Joseph Coppens. Levels of Meaning in the Bible // How Does the Christian Confront the Old Testament? / Под ред. Pierre Benoit, Roland E. Murphy и Bastiaan van Iersel. Concilium: Theology in the Age of Renewal: Scripture. Вып. 30. New York: Paulist, 1968. С. 135–138.

¹²¹ Для более глубокого обсуждения этих идей см.: Otto Friedrich Bollnow. What Does It Mean to Understand a Writer Better Than He Understood Himself?

отношению к своему автору и должно пониматься отдельно от намерений автора и обстоятельств написания.

В несколько видоизмененной форме это утверждает Дэвид Клайнс:

Если только признать, что текст существует не как носитель информации, но обладает своей собственной жизнью, то появляется возможность говорить о *смысле* текста, словно у него есть только *один* смысл. ...[Но] смысл видят не в том, что находится в тексте, а в том, чем текст становится для читателя... Значит, первоначальный авторский смысл, который обычно и имеют в виду под *смыслом* текста, – никоим образом не единственный смысл, которым текст может вполне законно обладать (или лучше, который он может воссоздавать). Мы не можем быть уверены даже в том, что текст литературного произведения (или произведения искусства вообще) «первоначально» – что бы это ни значило – имел один и только один смысл для своего автора; даже в уме автора могло быть сразу несколько смыслов. ...[Следовательно], дело не в том, кто совершенно неправ, и даже не в том, кто совершенно прав. Есть только в большей или меньшей степени приемлемые толкования... в соответствии с тем, насколько хорошо мир [литературного произведения] находит выражение в новой ситуации¹²².

Что это такое, если не завуалированный способ высказаться за возвращение к той или иной форме четырех (или более) уровней смысла Писания, как было заведено у некоторых Отцов, а также в средние века? Антиохийская школа, стоявшая за единственный (авторский) смысл текста, придерживалась гораздо более здоровой позиции с точки зрения методологии, истории и богословия, чем Александрийская с ее аллегорическим толкованием.

Не столь важно, принимает ли кто-то метод лингвистического анализа, где подчеркивается факт, что язык обладает своей собственной силой и собственным смыслом даже независимо от пользующегося им человека, или же уайтхедовскую форму процесса понимания языка, где язык рассматривается скорее как источник «приманок для ощущений»¹²³, которые он может вызвать у читателя, а не как изложение определенных фактов, имеющих некую логическую связь. Главный вопрос остается: какой же смысл? Какое из употреблений языка? *Какая* из приманок и личных особенностей текста – *правомерная* и, следовательно, нормативная и обладающая божественным авторитетом для нашего времени?

Эти вопросы все портят для некоторых экзегетов, которые доверчиво хлебнули современности да полным ртом. Эти вопросы возвращают их к тем самым проблемам, которых современная традиция так надеялась избежать. Все экзегеты должны признать, что основанием для каких-либо решений о нормативности могут служить только утверждения, распознаваемые как смысл текста в соответствии с авторскими указаниями на то, как он употребляет лингвистические символы. Бэрри Вудбридж протестует, что признать это – значит вернуться назад, а это равносильно «преклонению перед прошлым»¹²⁴.

Мы не можем согласиться. Если бы мы не пользовались именно такой герменевтикой, то никогда бы и не услышали сколько-нибудь ясного протеста против своей позиции. Меня не перестает изумлять, как толкователи, желающие бороться против теории о том, что есть только один смысл, всегда обращающийся к намерению самого автора, требуют, чтобы их собственные статьи и книги все читали и понимали только в одном смысле, который надо воспринимать буквально. Но хотя мы и не лишаем их этой привилегии, они все же хотят, чтобы все остальные тексты мы толковали согласно тому, что они утверждают, согласно этой новой теории поливалентности смысла!

¹²² David J. A. Clines. I, He, We, and They: A Literary Approach to Isaiah 53 // Journal for the Study of the Old Testament, Supplementary Series. Sheffield: Sheffield University, 1976. Т. 1. С. 59–61; Он же. Notes for an Old Testament Hermeneutics // Theology, News and Notes. March 1975. С. 8–10.

¹²³ См., напр.: Barry A. Woodbridge. Process Hermeneutic: An Approach to Biblical Texts // Society of Biblical Literature 1977 Seminar Papers / Под ред. Paul J. Achtemeier. Missoula, MT: Scholars, 1977. С. 80.

¹²⁴ Там же. С. 82–83.

Перед экзегетом встает вопрос о замысле. Мы совершенно уверены, что смысл любого слова (а следовательно, содержащего его текста и контекста) напрямую связан с авторским замыслом. А если этот смысл искать в чем-то другом и выводить каким-то иным способом, отличным от обычных экзегетических методов, то до сих пор никто так и не выяснил, как действует этот процесс или как мы можем удостовериться в других смыслах, к которым этот процесс приводит.

Но этот поиск должен пойти глубже. В чем состоит авторский замысел, а потому и смысл слов в тексте в некоторых более сложных сферах?¹²⁵ Сталкиваясь с вопросом о замысле, должны мы или не должны рассматривать такие моменты, как архаичные представления о мире, культурно обусловленные утверждения, заимствование квазинаучных категорий, употребление неотчетливых формулировок, округление чисел? Возможно ли отличать преобладающий авторский замысел, который может передавать божественную истину по вопросам веры и практики, от других намерений, которые могли быть в сознании автора; например, от намерения просто сообщить, что сказал безумец в сердце своем? Теперь нам нужно подробно рассмотреть некоторые из этих вопросов.

Термины, связанные с культурой

В обсуждении обычаев, особенностей культуры и библейских норм часто можно встретить две крайности. Одна крайность – уравнивать все библейские положения, в том числе ее культурные установления и термины, делая из них нормативное учение наравне с любым другим предписанием Писания. Другая крайность – превращать любое утверждение Библии, имеющее культурную окраску, в обыкновенное описание ныне не существующей ситуации. Оба этих подхода обычно служат примерами того, как не следует поступать при экзегезе Писания.

Конечно же, есть огромное множество культурных подробностей, таких как пища, одежда, установления, общество, экономика, политика, обычаи. Там, где эти детали выступают лишь как культурная среда, содержащая некую истину, задача экзегета ясна. В таких ситуациях экзегет должен признавать культурные аспекты как таковые, при этом не теряя ни капли содержащегося в них божественного откровения.

Часто это легче сказать, чем сделать. Но эта сложность должна отпугивать нас от нашей задачи не более, чем она отпугивала Петра от экзегезы Павла, что он признавал трудной задачей (2 Петра 3:16, «есть нечто неудобовразумительное» в посланиях возлюбленного брата нашего Павла).

А что же такое культура? Макдональд напоминает нам, что слово *cultura* первоначально означало «возделывание почвы для подготовки ее к выращиванию урожая». Но теперь оно приобрело более широкое значение; это «климат убеждений и совокупность идей и ценностей, формирующих социальное окружение, в котором каждый человек проживает свою жизнь»¹²⁶.

Божье откровение в Писании выборочно использует культурные материалы, которые были доступны писателям в их время. Так, они охотно позаимствовали, преобразовали и несколько иначе употребили такие понятия, как хананейское морское чудовище под названием левиафан (Пс. 73:13 и след.), мифический дракон Раав (Иов. 26:12-13 [в

¹²⁵ Это рассуждение отчасти вызвано публикацией *Gerald T. Sheppard. Biblical Hermeneutics: The Academic Language of Evangelical Identity // Union Seminary Quarterly Review. №32. 1977. С. 85–86.*

¹²⁶ *H. D. McDonald. Theology and Culture // Toward a Theology for the Future / Под ред. David F. Wells и Clark H. Pinnock. Carol Stream, IL: Creation, 1971. С. 239, 241. См. также: Edwin M. Yamauchi. Christianity and Cultural Differences // Christianity Today. №23. June 1972. С. 5–8; Gospel and Culture: The Papers of a Consultation on the Gospel and Culture / Под. ред. John R. W. Stott и Robert T. Coote. William Carey Library Series on Applied Cultural Anthropology. Pasadena, CA: William Carey, 1979. С. 5–33; Alan Johnson. History and Culture in New Testament Interpretation // Interpreting the Word of God: Festschrift in Honor of Sieven Barabas / Под ред. Samuel J. Schultz и Morris A. Inch. Chicago: Moody, 1976. С. 128–161.*

Синодальном переводе «дерзость»; см. Пс. 88:11, Ис. 51:9. – *Примеч. пер.*]), хеттскую форму договора с вассалами (в качестве структуры завета в книге Второзаконие), языческий титул «сыны Божии» для обозначения властолюбивых и безответственных руководителей государства (Быт. 6:1-4).

Но также совершенно ясно, что Писание не воспринимает некоторые культурные формы, которые могли бы ослабить *содержание* вести. Один хороший пример такого сопротивления – неприятие Библией «трехэтажной» модели вселенной. Усматривать в отдельных поэтических разделах Писания докоперникову космологическую модель, в которой был твердый небосвод, плоская земля и бездна под землей (вместе с поддерживающими колоннами и прорезями в небосводе для дождя и звезд!) – либо экзегетический трюк, либо неумение распознать употребление образного языка¹²⁷.

Далее, экзегет должен рассмотреть вопрос, в каких случаях будет уместно принять как *содержание*, так и *форму* культурной единицы. Эту проблему легче всего проиллюстрировать, указав тексты Писания, в которых некоторые переводчики решили дать «динамический эквивалент», тогда как другие предлагают «формальное соответствие». «Уиллоудэйл рипот» (The Willowdale Report) указывает, например, на стих Римлянам 1:17¹²⁸, который в «Пересмотренном стандартном переводе» (Revised Standard Version) переведен с греческого слово в слово: «Ибо в нем [евангелии] праведность Божья открывается через веру для веры». А «Современный английский перевод» (Today's English Version), хотя и не содержит непосредственного формального соответствия, все же передает своим динамическим эквивалентом то, что говорил Павел: «Ведь евангелие показывает, как Бог делает людей правыми перед Собой: по вере от начала до конца».

Тем не менее, некоторые библейские формы должны быть сохранены, потому что они тесно переплетены с содержащейся в них концептуальной истиной, например, крест, Агнец Божий, чаша. Труднее принять решение в отношении понятия «кровь», которое встречается как в системе жертвоприношений в Ветхом Завете, так и в жертве нашего Господа. Здесь проблема в том, что целевая культура (в нашем случае – западная цивилизация) воспринимает выражение «кровь Христа» неправильно. На Западе сразу же появляется мысль о больнице, и эта фраза немедленно соединяется с идеей передачи жизни при переливании крови. Но библейский смысл совершенно противоположен: здесь говорится об излиянии жизни, о лишении жизни, т. е. о смерти. Очевидно, в данном случае концептуальная истина тесно переплетена с культурной формой ветхозаветных жертвоприношений. Вероятно, стоит попытаться разъяснить эту культурную форму, а не пробовать передать ту же самую идею при помощи динамического эквивалента, заменяющего слово «кровь» на «жизнь, которой лишаются, чтобы другой мог жить».

Давайте сформулируем некоторые экзегетические принципы для рассмотрения в тексте терминов, связанных с культурой:

1. Необходимо выделить те элементы, которые соответствуют определенной эпохе, культуре, временным формам, в которых была дана эта весть. Но надо помнить, что не во всем, что относится к культуре, обязательно отсутствуют непреходящие принципы и богословие: даже в специфической для культуры *форме* элемент все же может сохранять свое значение для настоящего времени. Автор и контекст должны быть последней инстанцией в отношении того, как следует воспринимать тот или иной элемент.

¹²⁷ См. подробную аргументацию по этой теме и сходным вопросам в *Walter C. Kaiser, Jr. The Literary Form of Genesis 1-11 // New Perspectives on the Old Testament / Под ред. J. Barton Payne. Evangelical Theological Society Symposium Series. Waco, TX: Word, 1970. С. 52–54, 62–63 (примеч. 16–20); также см.: John N. Oswalt. The Myth of the Dragon and Old Testament Faith // Evangelical Quarterly. №49. 1977. С. 163–172; Bruce K. Waltke. Creation and Chaos. Portland: Western Conservative Baptist Seminary, 1974. С. 1–17.*

¹²⁸ *Gospel and Culture / Под ред. Stott и Coote. С. 8.*

2. Там, где нужно отделять культурную форму от ее содержания¹²⁹, можно воспользоваться следующими указаниями для выделения непреходящей истины из того, что временно и зависит от обстоятельств:

- a. Экзегет должен разобраться, когда автор просто *описывает* нечто и показывает обстоятельства для неизменного принципа, а когда он *предписывает* нечто для своего времени и для последующих времен. Например, говорится ли о руководстве и должностях в ранней церкви как о том, чему надо буквально следовать, или же есть какие-либо указания, что некоторые или все эти сведения служат лишь описанием?
- b. Экзегет должен разобраться, не вводится ли в тексте некий богословский принцип при помощи бывшей под рукой *иллюстрации* из культуры того времени. В таком случае принцип остается независимо от того, сохраняется ли эта иллюстрация. Например, принцип смирения остается, а требование, чтобы богатые прихожане садились в церкви на полу, чтобы бедные могли сидеть на скамьях, – нет (Иак. 2:1-7).
- c. Экзегет должен задать себе вопрос, не может ли тот же самый богословский принцип так же полно выразиться в наши дни посредством какого-либо иного культурного эквивалента. Например, рукопожатие как форма приветствия может иметь такое же значение в западных культурах, как святое целование – в восточных (1 Кор. 16:20). А услужливое отношение может быть эквивалентом для обычая омовения ног (Иоан. 13:12-16).
- d. Всякий раз есть, чему поучиться, когда само Писание позднее, в другой исторической ситуации, применяет иную форму или иное применение для того же самого содержания. Так, учение о запрете кровосмешения переходит в Новый Завет, хотя и без того наказания, которое требовалась в Ветхом Завете (смертной казни). Вместо этого Новый Завет указывает, что должно последовать отлучение от церкви до тех пор, пока не будет совершено публичное покаяние.

3. Если указана *причина* некоторой практики или того, что может показаться культурно обусловленным повелением, и эта причина – в неизменной Божьей природе, тогда повеление или практика имеют непреходящее значение для всех верующих во все века. Бытие 9:6 требует, чтобы государство применяло смертную казнь против всех, кто совершает умышленное убийство, «ибо человек создан по образу Божию». Пока все люди продолжают быть созданными по образу Божьему, должна применяться такая же санкция – не в качестве компенсации для скорбящей семьи жертвы, не как предостережение для других потенциальных преступников, не как избавление от источника беспокойства во встревоженном обществе, но как следствие того, что человек сотворен по образу Божьему. В связи с этим обратите внимание, что в книге Левит не раз повторяется призыв: «Будьте святы», – после которого следует объяснение: «Ибо Я Господь, Бог ваш, свят».

4. В некоторых случаях можно применять принцип *ceteris paribus* (лат. «при прочих равных условиях») к определенным повелениям. В то время как повеления, основанные на природе Бога, не допускают никаких исключений, часто бывают случаи, когда в зависимости от обстоятельств изменяется применение тех законов, которые опираются только на слово Бога, обращенное к определенному времени или ситуации. Например, повеление, чтобы никто, кроме священников, не ел «хлебов предложения» (Лев. 24:5-9), было отклонено ради изголодавшихся людей Давида (1 Цар. 21:1-6), и позже Иисус ссылался на это как на прецедент для того, что Он в субботу восполняет неотложные нужды (Матф. 12:1-5; Марк. 2:23-25; Лук. 6:1-4). На первый взгляд казалось, что здесь не может быть исключений, а на самом деле в данном случае был применен принцип *ceteris paribus*. Но следует сразу отметить, что этот принцип надо использовать осторожно и строго ограниченно¹³⁰.

5. Особое внимание должно уделяться *контексту* всякий раз, когда экзегет встречает элемент, который предположительно имеет четкое культурное значение. Ни один вопрос не

¹²⁹ См.: Robert C. Sproul. Controversy at Culture Gap // Eternity. №27. May 1976. С. 13–15, 40.

¹³⁰ James Oliver Buswell. A Systematic Theology of the Christian Religion: В 2 т. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1962–1963. Т. 1. С. 368–373.

показывает так ясно, насколько это необходимо, как вопрос об отрывках Нового Завета, затрагивающих сферу власти женщин:

- a. Употребление явно доктринальных и богословских утверждений на протяжении отрывка, рассматривающего некоторые локальные или культурно обусловленные проблемы, указывает, что речь идет о серьезном учении, хотя той же формы обычая следует придерживаться не всегда. Например, 1 Коринфянам 11:3 гласит, «что всякому мужу глава Христос, жене глава – муж, а Христу глава – Бог», и это в отрывке о женщинах, который сразу вызывает разного рода эмоциональную реакцию по поводу его неизменной ценности для современной церкви. И это не все; стихи 7-9, 11-12 и 16 носят сугубо дидактический и богословский характер. Соответственно, к какому бы мнению мы ни пришли об этом отрывке, необходимо показывать глубокое уважение к заключенному в нем богословию.
- b. Если в контексте отвергается некоторая практика или обычай, который упоминается в изучаемом тексте, мы можем быть уверены, что эта практика или обычай никогда не была нормой для верующих. Мы уже видели (с. 76–77), что в 1 Коринфянам Павел отвечает на ряд вопросов, которые коринфяне задали ему в письме. Иногда он употребляет вводную фразу *περὶ δὲ* («что же касается...») (1 Кор. 8:1; 12:1; 16:1). Но иногда он приводит прямые цитаты из этого письма без такой вводной фразы. Например, в 1 Коринфянам 6:12 и 10:23 Павел говорит: «Все мне позволительно». Но он сразу опровергает это положение, когда добавляет: «Но не все полезно [назидает]». Подобным образом, в 1 Коринфянам 14:34-35 Павел снова цитирует письмо коринфян. Должно быть, это ссылка на раввинский закон, который требовал от женщины молчать везде, кроме своего дома. Павел резко возражает: «Разве от вас вышло слово Божие? Или до вас одних [мужчин – *μόνοὺς*, мужского рода, а не *μόνας*, женского!] достигло? Если кто почитает себя пророком... тот да разумеет [это]». Когда мы примем во внимание все это, вместе с 1 Коринфянам 11:5, где Павел только что признавал, что женщинам разрешается публично пророчествовать (как описано в 1 Коринфянам 14:3 – давать ободрение и утешение, а также говорить к мужчинам, чтобы назидать их в вере), и с контекстом 1 Коринфянам 14:31, где «все», кто может поучаться и утешаться, это те же самые «все», которые могут пророчествовать, тогда становится ясно, что этот текст, видимо, отвергает, а не утверждает данную культурную практику¹³¹.
- c. Более трудное решение предстоит принять, когда непосредственно в данном тексте нет никаких описаний, кроме поясняющих придаточных или последующих самостоятельных предложений. Как раз такой текст – 1 Тимофею 2:8-15. Описав мужчин и женщин, участвующих в одной общественной молитве (*Ὁσαύτως*, ст. 9), Павел дает одно повеление («жена да учится», ст. 11) и затем один совет («учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем», ст. 12). И все это, как кажется, тесно связано с пояснением, начинающимся с *ἵνα* (ибо) после этого повеления и утверждения. Экзегет должен усердно трудиться, чтобы определить, какие же приведены причины, потому что от их правильного понимания будет зависеть, надо ли воспринимать запреты в данном тексте как неизменные или как временные. Основан ли приведенный здесь довод на порядке сотворения? Или же довод основан на том, что у мужчин в церкви Тимофея, как у Адама, было учение, которого у женщин не было, а потому женщины, подобно Еве, были более уязвимы для обольщения и обмана в ситуациях, когда требовалось быть утвержденными в Слове? Какой бы ни был ответ, главное здесь то, что толкование контекста (предложение с *ἵνα*, объясняющее, почему женщинам не позволяется учить) – важнейший экзегетический момент для принятия решения, что имеет непреходящую ценность, а что – лишь временный характер.
- d. Наконец, необходимо уделять пристальное внимание тому, какое *определение* дает сама Библия терминам в их контексте. Слишком часто такие термины легко подменяются их современными значениями. Например, некоторые толкователи пожелали привести библейские доводы за гомосексуализм и объяснили термин *естественный* (*φυσικῆν*) у Павла в Римлянам 1:26-27 в смысле половых отношений, которые «естественны» для определенного человека с учетом его биологического строения, предыдущего опыта и жизненной ориентации. Но Павел употребляет слово «естественный» в коллективном и нравственном

¹³¹ Мои доводы см. в *Walter C. Kaiser, Jr. Paul, Women, and the Church // Worldwide Challenge. №3. 1976. С. 9–12.*

смысле; он не имеет в виду отдельное, индивидуальное (и развращенное) естество¹³². Источником для такой подгонки текста служат бихевиористские дисциплины и современная идеология, а не сам текст.

Следует отметить: исторически или культурно обусловленный характер некоторых этических требований или догматов Библии не должен приводить толкователя в замешательство. Часто специфические повеления текста – не что иное, как конкретное применение или иллюстрация общего принципа. Поэтому экзегет не может, а в большом числе случаев и *не должен*, превращать каждое библейское предписание или описание в универсальный принцип (хотя, конечно, многие из них надо рассматривать как непреходящие истины).

Решение должно полностью опираться на указания в контексте, которые дает сам автор¹³³. Просто неверно, что существует столько подходов к тексту Писания, сколько существует разных культурных или общественных ситуаций¹³⁴. Такой релятивизм невозможно согласовать с высокими притязаниями авторов Писания. Какими бы ни были смелые современные методики, они не дают права удалять из текста даже слово.

Тропы и риторические фигуры

Слова во всех языках функционируют настолько закономерно, что типичные явления, происходящие с этими словами, можно называть законами грамматики. Однако, чтобы увеличить силу и образность некоторых слов, писатель иногда *сознательно и целенаправленно* отступает от этих законов, чтобы образовать новые формы или риторические фигуры. Такое отклонение от обычного или буквального смысла слова греки называли тропом (от греческого *τρόπος*, «поворот»). Римляне называли тот же самый феномен *figura* («образ, фигура»); отсюда «риторические фигуры» (также заметьте латинское *ingere*, «образовывать»). Греки научно описали эти новые формы и дали названия более чем двумстам риторическим фигурам. Римляне переняли эту науку, но она была практически утрачена в эпоху средневековья.

Риторическая фигура – это осознанный отход от естественных или устоявшихся законов грамматики и синтаксиса. Это не просто грамматическая ошибка, которая появляется из-за невежества или по случайности. Риторическая фигура, напротив, должна быть *допустимым отступлением* от обычного употребления слов, сделанным с особой целью. Таким образом, количество их ограничено; они могут быть описаны, названы, им можно дать определение в соответствии с известными примерами¹³⁵.

Как нам следует судить, в каком случае что-либо сказано фигурально? Экзегет может руководствоваться следующими критериями:

¹³² Превосходную критику этого заблуждения см. в *Mark Kinzer. Misunderstandings of Scripture's Ethical Teaching: A Case Study: Scanzoni's Views on Homosexuality // Pastoral Review. №3. 1979. С. 93–98.* Чарльз Крафт часто судит о тексте с позиций культурного контекста, но это противоположно экзегетическому процессу, который мы предлагаем в этой книге. См. *Charles H. Kraft. Interpreting in Cultural Context // Journal of the Evangelical Theological Society. №21. 1978. С. 357–367; Он же. Toward a Christian Ethnotheology // God, Man and Church Growth: A Festschrift in Honor of Donald Anderson McGavran / Под ред. A. R. Tippett. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1973. С. 109–126.*

¹³³ Ср. обсуждение в *Elmer A. Martens. The Problem of Old Testament Ethics // Direction. №6. 1977. С. 23–37.* Также *Philip Nel. A Proposed Method for Determining the Context of the Wisdom Admonitions // Journal of Northwest Semitic Languages. №6. 1978. С. 33–39.*

¹³⁴ Так утверждает Чарльз Табер (*Charles R. Taber. Is There More Than One Way to Do Theology? Anthropological Comments on the Doing of Theology // Gospel in Context. №1. 1978. С. 4–10.*) См. мой отзыв в *Walter C. Kaiser, Jr. Meanings from God's Message: Matters for Interpretation // Christianity Today. №5. Октябрь 1979. С. 30–33.*

¹³⁵ Это описание во многом опирается на определение, данное в книге *E. W. Bullinger. Figures of Speech Used in the Bible: Explained and Illustrated. London: Eyre and Spottiswoode, 1898; переп. Grand Rapids, MI: Baker, 1968. С. xi.*

1. Возникает ли несоответствие между подлежащим и сказуемым, если предложение толковать естественным образом? Например, в утверждении «Бог мой – скала моя» одушевленное подлежащее (Бог) сопоставляется с неодушевленным сказуемым (скала).
2. Стоит ли после красочного слова другое, объясняющее его смысл (и тем самым ограничивающее диапазон его применения), например, «вас, мертвых по *преступлениям* и *грехам* вашим»?
3. Станет ли утверждение абсурдным или даже противоречащим остальной части откровения или обычному устройству творения, если понимать слова в прямом смысле, например, «горы *рукоплескали*»? (Конечно же, за исключением сверхъестественных явлений и чудес.)
4. Есть ли причина для того, чтобы употребить риторическую фигуру в данном месте текста? Например, требуется ли в тексте возвышенное выражение чувств, специальное ударение на чем-либо или мнемонический прием для передачи смысла?
5. Встречаются ли другие примеры употребления такой же риторической фигуры?

Проблема языка в том, что в распоряжении среднего человека имеется от двадцати до сорока тысяч слов, чтобы называть, описывать и обсуждать буквально сотни тысяч отдельных элементов, переживаний и событий в этом мире. Из-за такой нехватки лингвистических единиц мы и начинаем говорить, что настроение у нас *мрачное*, а у столов есть *ножки* (англ. – *we feel blue, tables have legs*).

Кроме передачи смысла, риторические фигуры рисуют в воображении читателя или слушателя *картину*. Когда Иисус говорил, что «удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие», Он сознательно использовал преувеличение. Восхитительный образ попыток продеть верблюда через игольное ушко не окажется напрасным для всех, кто на минутку задумается об этом.

Лучший современный справочник по риторическим фигурам – это книга Буллингера «Риторические фигуры в Библии» (E. W. Bullinger. *Figures of Speech Used in the Bible*. Grand Rapids: Baker, 1968 репр.). Буллингер каталогизировал более двухсот риторических фигур по греческим, латинским и английским названиям, дал им определения и привел около восьми тысяч иллюстраций того, как они применяются в Писании! Эта книга должна быть у каждого экзегета на полке рядом с греческими и еврейскими лексиконами и учебниками грамматики.

Здесь будет уместно привести несколько рекомендаций по обращению с риторическими фигурами.

1. Тщательно рассмотрите, в чем суть данного тропа. Что он показывает: сравнение, добавление, отношение или контраст?

а. Фигуры сравнения:

Сравнение – *выраженное, формальное* сравнение двух предметов или явлений.

А подобно / как В: «И будет он как дерево...» (Пс. 1:3).

Метафора – *подразумеваемое, невыраженное* сравнение, когда идея переносится с одного элемента на другой без явного утверждения, что А подобно В.

А есть В: «...пойдите, скажите этой *лисице*...» (Лук. 13:32).

б. Фигуры добавления:

Плеоназм – избыточность выражения, когда употребляется больше слов, чем необходимо, с целью произвести определенное воздействие на сознание слушателя или читателя.

«И не вспомнил главный виночерпий об Иосифе, но забыл его» (Быт. 40:23).

Парономазия – повторение слов, сходных по звучанию, но не обязательно сходных по смыслу.

«...Всегда и во всем имея всякое довольство...» (παῦτι πάντοτε ἰᾶσθαι [2 Кор. 9:8]).

Гипербола – сознательное преувеличение для усиления эффекта в речи.

«Утомлен я воздыханиями моими: каждую ночь омываю ложе мое...» (Пс. 6:7).

Гендиадис – употребление двух слов для обозначения одного понятия.

«И пролил... дождем серу и огонь...» (= горящую серу) (Быт. 19:24).

с. Фигуры отношения:

Синекдоха – замена идеи на другую, связанную с ней; так, может быть названа часть вместо целого или целое вместо части.

«...Повеление сделать перепись по *всей* земле» (Лук. 2:1).

Метонимия – замена существительного на смежное существительное.

«...У них есть Моисей и пророки...» (= написанные ими *книги*) (Лук. 16:29).

d. Фигуры контраста:

Ирония – употребление слов в противоположном буквальному смысле.

«...Вот, Адам стал как один из Нас...» (Быт. 3:22).

Литота – преуменьшение одного для возвышения другого.

«...Я, прах и пепел...» (сказано Авраамом, чтобы подчеркнуть величие Бога) (Быт. 18:27).

Эвфемизм – замена резкого, неприятного или неприличного слова или выражения на более мягкое, приятное или благозвучное.

«Он покрывает ноги свои» (его одежда падает вокруг ног, когда он приседает [здесь мы прибегаем к другому эвфемизму] по нужде) (буквальный перевод с евр.; Суд. 3:24; 1 Цар. 24:4).

2. Отыщите тексты (по возможности того же автора), в которых используется такая же фигура. Сравните употребление и допустимость этой фигуры в данных случаях.

3. Загляните во всевозможные справочники по риторическим фигурам, такие как книга Буллингера или знаменитый «Гномон Нового завета» Иоганна Альбрехта Бенгеля (Bengel. Gnomon of the New Testament; в индексе дано определение ста риторическим фигурам).

Риторические фигуры могут порадовать толкователя. Но мы ни в коем случае не должны причислять выражение к риторическим фигурам лишь для того, чтобы уклониться от трудностей. Вопрос никогда не будет решен, если просто махнуть рукой или пожать плечами: «А, да это просто фигурально, не стоит и беспокоиться». Истина же в том, что, признав выражение за риторическую фигуру, мы только начали свою работу. Нам следует продолжить исследование и назвать эту риторическую фигуру, дать ей определение и указать, какие особенности в тексте заставляют нас заключить, что в данном месте автор прибегает к образному языку.

Что важнее всего, экзегет должен потом сказать, что представляет собой фигура, о чём она. Если не имеется в виду естественное значение, тогда мы должны определить, что автор хотел сказать. Возьмем, например, Бытие 2:7: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни...» Сказать, что это образное выражение, потому что у Бога нет телесной формы с руками, ртом и прочими органами, – только часть экзегетического процесса. Следующий шаг – определить смысл этого выражения. Очевидно, этот текст приспособлен к нашей слабости. Чтобы мы могли понять, Бог представлен так, словно Он человек (*антропоморфизм*). Смысл текста в том, что Бог действительно самым прямым и непосредственным образом ответственен как за облик человека, так и за его жизнь и дыхание. Вот как, на наш взгляд, экзегет должен обращаться с риторическими фигурами.

Параллельные места

Если ближайший контекст не помогает толкователю выяснить смысл текста, то можно воспользоваться параллельными отрывками из других мест Писания. Есть две разновидности параллельных мест: вербальные параллельные места и тематические параллельные места.

Вербальные параллельные места – это случаи употребления одного и того же слова в сходном словосочетании или по отношению к той же теме. Слово *тайна* у Павла может быть загадочным в одном месте, но в каком-нибудь из девятнадцати других случаев оно может быть объяснено гораздо подробнее. Впрочем, опасно полагать, что каждое место, где есть это слово, параллельно всем остальным. Или что есть некоторая связь только потому, что слово встречается еще раз в таком же контексте.

Тематические параллельные места связаны со схожими фактами, темами, высказываниями или учениями, хотя слова, фразы и предложения в рассматриваемом отрывке могут быть другими. Важнейшие примеры – это синоптические тексты в Ветхом Завете (книги Царств и Паралипоменон) и синоптические Евангелия в Новом Завете (от Матфея, от Марка, от Луки). Еще есть такое явление, как повторяющиеся отрывки (Пс. 13 и 52; Пс. 17 и 2 Цар. 22; Пс. 95 и 1 Пар. 16; Иуд. и 2 Пет.).

Зачастую, небольшое отличие в словах – не результат искажения текста, а намеренный подбор слов таким образом, чтобы помочь аудитории понять особый смысловой нюанс, который автор вкладывает в эту тему. В таких случаях экзегет может найти нужный подход для лучшего понимания неясного или двусмысленного слова или понятия в параллельном месте.

И вновь нужно сделать предостережение. Некоторые тексты имеют между собой определенное сходство, но не параллельны друг другу. Высказывания в Книге Притчей 22:2 («*Богатый и бедный* встречаются друг с другом: того и другого создал Господь») и 29:13 («*Бедный и лихоимец* встречаются друг с другом; но свет глазам того и другого дает Господь») кажутся одинаковыми. Но было бы неправильно полагать, что лихоимец – это и есть богатый, просто потому, что в обоих стихах есть слова «бедный» и «встречаются». И не следует приравнивать глагол «создал» к выражению «дает свет». Создание и просвещение – различные действия, хотя выполняет их тот же самый Господь. Также следует сказать, что в обоих случаях бедный со своим антиподом «встречаются» не обязательно в могиле.

Как пример тематических параллельных мест можно взять Луки 14:26 («Если кто... не возненавидит отца своего и матери...») – высказывание, которое ставит нас в тупик, поскольку кажется, что оно противоречит пятой заповеди) и Матфея 10:37 («Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня»). Еще один пример действительно параллельных мест – Матфея 7:13-14 и Луки 13:23-25. Хотя контексты у этих двух отрывков различны, смысл один и тот же. В Евангелии от Матфея Иисус говорит в Нагорной проповеди: «...Тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их». В Евангелии от Луки, когда Иисус был на пути в Иерусалим, Ему задали конкретный вопрос: «Неужели мало [или много] спасающихся?» Ответ – «мало», потому что надо «войти сквозь тесные врата».

Если толкователь будет проявлять осторожность, то параллельные места внесут небольшой, но полезный вклад в тех ситуациях, когда слово неясно или контекст проливает слишком мало света на данный вопрос.

Слова, с которыми труднее всего иметь дело – это *hapax legomena*, «один раз сказанные [употребленные]» в текстах, имеющих в нашем распоряжении. Поскольку словари, лексиконы и другие справочники основаны на подборке разных случаев употребления в различных контекстах, они тоже время от времени разочаровывают нас из-за недостатка подходящих примеров.

Иллюстрацией *hapax legomenon* может служить слово, использованное нашим Господом в молитве, которой Он научил Своих учеников: «...хлеб наш ἐπιούσιον дай нам на сей день». Одно и то же прошение повторяется в Матфея 6:11 и Луки 11:3. Имел ли в виду наш Господь «хлеб, которого достаточно на завтра», т. е. дневное пропитание (от ἐπι + ἔϊμι, «идти к чему-либо, приближаться»)? Или Он имел в виду насущный, необходимый хлеб (от ἐπι + εἶμι; ср. οὐσία, «существование, сущность»)? На самом деле никто не может сказать точно. Это слово не встречается в данной форме ни в каком другом месте Писания или в сходных контекстах в родственных языках. Тем не менее, мы в общих чертах понимаем, что имел в виду наш Господь, даже если не знаем точно, какое из этих объяснений Он подразумевал¹³⁶.

¹³⁶ О последних исследованиях этого слова см.: Werner Foerster. *Epiusios* // *Theological Dictionary of the New Testament*: В 10 т. / Под ред. Gerhard Kittel и Gerhard Friedrich; Перев. и ред. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964–1976. Т. 2. С. 590–599; Wilhelm Mundle. *Epiusios* // *The New International Dictionary of New Testament Theology*: В 3 т. / Под ред. Colin Brown. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1975–1978. Т. 1. С. 251–252, 253 (библиография). Замечательное исследование о том, как

Ключевые богословские термины

Многие термины либо сразу при первом употреблении, либо позднее приобретали столь большое значение, что начинали действовать подобно спусковому крючку (если можно так выразиться), вызывающему в сознании слушателей часть (если не все) предшествующего богословского учения, лежащего в основе тех текстов, в которых они встречались (подробнее об «информирующем богословии» см. в следующей главе). Эти слова особенно важны в текстах, передающих мессианскую доктрину и доктрину спасения.

Такие слова, которым уделяется исключительно много внимания (возможно, автор оставил чрезвычайно важные пояснения при первом их употреблении, или же эти слова сопровождалась вестью о заслуженном суде), приобретают терминологический статус. Не то чтобы слова стали изолированными и оторванными от контекста – тут справедливы были упреки и насмешки Джеймса Барра в его «Семантике библейского языка»¹³⁷. В действительности, верно обратное, потому что весь контекст того, что было сказано в предыдущем случае, делает это слово еще более значимым в его новом контексте. Новый автор, очевидно, вспоминал все, что раньше уже было признано как часть данного слова, и это служило основанием для того, что он должен был сказать по откровению Божьему.

К. С. Льюис называет сходный процесс выстраивания смысла слов «ветвлением». Здесь надо иметь в виду, – предостерегает Льюис, – что уместно сравнение не с насекомым, претерпевающим метаморфозы, а с деревом, пускающим новые побеги¹³⁸.

Именно такой процесс, по нашему мнению, можно наблюдать у богословски значимых слов. Вот некоторые слова, которые сигнализируют о большом объеме предшествующего богословия: «семья», «раб», «Святой» (ἅγιος), «Отрасль», «земля», «покой», «наследие», «дом» (династия), «день Господень», «страх Господень», «верить», «милость» (ἔλεος)¹³⁹, «прощать», «искупать», «залог», «примирение» и масса других¹⁴⁰. Дело в том, что во всем каноне существует богословская сердцевина, и к ключевым текстам, из которых составлена эта сердцевина, подобно ракушкам на днище корабля, прирастают определенные слова. Это те слова, которыми экзегет должен хорошо овладеть, во-первых, изучая и толкуя ключевые контексты и, во-вторых, развивая определенные навыки изучения и применения библейского богословия. Именно к такому виду анализа мы обратимся в следующей главе.

Итак, слова – это строительные блоки, из которых складывается смысл. Повторим, что их нельзя отрывать от контекста. В противном случае они станут ненадежными проводниками. Но если их воспринимать и рассматривать каждое на своем месте в более широком контексте, то они хорошо послужат экзегету.

пользоваться словарями и что в них искать, см.: *John Edward Gates. An Analysis of the Lexicographic Resources Used by American Biblical Scholars Today. Society of Biblical Literature Dissertation Series, вып. 8. Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1972.*

¹³⁷ *James Barr. The Semantics of Biblical Language. New York: Oxford, 1961.*

¹³⁸ *C. S. Lewis. Studies in Words. Cambridge: Cambridge University, 1960. С. 8–11.*

¹³⁹ В английских изданиях Библии нередко переводится как «любовь завета». – *Примеч. ред.*

¹⁴⁰ См. рекомендации в книгах: *David Hill. Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms. Society for New Testament Studies Monograph Series, вып. 5. London: Cambridge University, 1967; Norman H. Snaith. The Distinctive Ideas of the Old Testament. London: Epworth, 1944; James Kennedy. Studies in Hebrew Synonyms. London: Williams and Norgate, 1898.*

Богословский анализ

Большое разочарование приходится переживать толкователю, выполнившему все условия грамматического, синтаксического, исторического и структурно-литературного анализа, если проповедь его не обретает жизни и смысла в сознании аудитории. Потратив много часов на перевод текста, анализ глаголов, изучение исторического контекста, наблюдение за синтаксическими связями, экзегет чувствует себя обманутым, не будучи способным донести заслуживающее доверия слово, актуальное в глазах современного слушателя. Очевидно, нужно что-то еще. Но что?

Недостающим компонентом в подготовке проповеди во многих случаях оказывается богословская экзегеза. Часто молодой пастор, с гордостью предъявляющий новенький диплом семинарии, попадает в искусно замаскированную ловушку простого «описательства». Ахиллесовой пятой многих образованных служителей является неспособность сделать древний текст актуальным для современности.

К сожалению, изучение Библии теряет силу и значимость, если останавливается на расчленении отрывка и анализе различных грамматических, синтаксических, исторических и литературных единиц, не продвигаясь дальше. Со всей убежденностью мы хотим отметить, что, при всей своей важности, это лишь подготовительный процесс перед важнейшим этапом, необходимым для окончательного оформления текста в проповедь. Застыть на этом отрезке – все равно что в американском футболе остановиться в двадцати метрах от очковой зоны соперника и просить Божий народ нести мяч дальше – возможно, при этом дружелюбно помахать им рукой и упомянуть о замечательном служении Духа Святого в жизни каждого верующего.

Последствия при этом пугающие. Мы предоставляем людям массу библейских фактов, часто разбавленных некоторыми замечаниями из современности и смешными анекдотами, не помогая им определить, что из всего этого материала нормативно и авторитетно в наши дни. Как же слушателю без содействия проповедника понять Божье слово, обращенное непосредственно к нему?

Подобная проблема чаще всего возникает в отношении ветхозаветных текстов. Конечно, многие пасторы просто избегают брать материал для проповеди из Ветхого Завета, чтобы не столкнуться с упомянутыми выше трудностями. Но вряд ли их можно похвалить за такое решение, ибо как же тогда можно оправдаться перед Богом и вместе с Павлом сказать, что «мы не упускали возвещать всю волю Божию» (Деян. 20:27), если семьдесят пять процентов «воли Божьей» намеренно игнорируется?

Некоторые пасторы и экзегеты пытаются избежать историцизма и чистой описательности, прибегая к достойным порицания приемам морализации, аллегоризации, психологизации, символизации или субъективной интерпретации избранного библейского текста. Так называемые толкователи быстро становятся экспертами в этих областях. Уставшего, измученного пастора, разрывающегося между тысячами обязанностей и при этом вынужденного еще и тратить двадцать-тридцать часов в неделю на подготовку двух добротных библейских проповедей, соблазняют подобные приемы, способные экономить время. Потому всяческие необдуманно высказывания доходят до стен богословских учебных заведений, откуда вышли эти «новоиспеченные» экзегеты, любящие экономить

время. Их мнение таково: «Готовясь к проповеди, забудьте обо всех исторических, литературных, грамматических приемах анализа – они абсолютно бесполезны!»

Произошло же следующее. Экзегеты обнаружили, что профессионализм, обязывающий исследователя изучать текст в авторском контексте, тщательно анализируя литературную форму и грамматические структуры, приводит всего лишь к аналитическим результатам. Эту группу нельзя обвинить в отсутствии чутья; в конце концов, именно они поняли, что нужно нечто большее. Но они решили пойти по наиболее легкому пути, произвольно приписывая духовную и практическую значимость текстам, игнорируя замысел автора библейского отрывка. К счастью, проповедуемые ценности чаще всего можно обнаружить в других местах Писания, стоит лишь хорошо поискать. Но люди во главе с пастором бездумно идут по выбранному пути, не осознавая, что абсолютно пренебрегают Божьим Словом в изучаемом отрывке, и вместо этого привносят в него внешний материал из какого-то другого библейского текста.

Между тем, текст, который якобы является предметом изучения аудитории и проповедника, в действительности обходится стороной из-за отсутствия толкователя. Действие, способное раскрыть глаза Божьего народа на данный отрывок, имеет обратный эффект, погребая истинный смысл под слоем традиций, анекдотов и псевдопрактической болтовни – при этом оратор уверен в авторитетности своего богодухновенного источника.

Что-то здесь не так. Кафедры экзегезы (еврейского и греческого языков) и практического богословия (гомилетики) в наших теологических обучающих центрах упустили из внимания важную стадию в гомилетической процедуре. По нашему мнению, на полке экзегета часто не оказывается такого важного инструмента, как богословская экзегеза.

Чтобы экзегеза оказалась успешной, нужно разработать систему определения центральной истины изучаемого отрывка. Только установив главный смысл текста и набор канонических книг, *существовавших к моменту написания данного произведения*, толкователь сможет определить нормативное Слово Бога. Однако важно заметить, что ни в коем случае нельзя рассматривать текст через призму заранее сформированного богословия, заменяя этим тщательный поиск объединяющего богословского принципа посредством индуктивного анализа. Рассматривание текста через призму готовой богословской системы – признак недалекого и ленивого исследователя. Мы также выступаем против поверхностного объединения отдельных библейских текстов на основе того, что при первом беглом прочтении они представляются похожими по своему словесному обрамлению или предмету разговора (это обычно называют методом перекрестных ссылок), поскольку такой подход не способен установить, действительно ли объединенные библейские отрывки имеют общее богословское или фактическое содержание.

Аналогия (предшествующего) Писания

Решением изложенной выше проблемы можно считать принцип «аналогии веры» (*analogia fidei*). По всей видимости, этот термин впервые употребил один из отцов Церкви Ориген¹⁴¹, позаимствовав его из Послания к римлянам 12:6 («по мере веры») – однако, в контексте мысли Павла он имеет отношение не к богословской истине, но применению духовного дара христианина в зависимости от его личной веры.

Реформаторы ввели данное высказывание в активное употребление, придав ему совершенно определенный смысл, имеющий специфическое применение. Римская Церковь

¹⁴¹ *Origen. De principiis. 4.26.*

выпустила *Glossa ordinaria*, комментарий, предписывающий единообразие во всех вопросах веры и обряда. Но реформаторы не согласились с подобным *regula fidei* («правилом веры»), поскольку его авторитетность существовала в отрыве от Писания.

Реформаторы смело заявили, что вера и практика должны строиться только на Писании (*sola Scriptura*). Но Писание все же нужно толковать. Реформаторы ответили на эту дилемму принципом «Писание толкует Писание» (*Scriptura Scripturam interpretatur*). Аналогия веры стала естественным следствием принципа «Писание толкует Писание».

Однако, не всегда под аналогией веры понимается одно и то же. Джон Ф. Джонсон дает такое определение: «Говоря кратко, *analogia* или *regula fidei* нужно понимать как “ясное Писание” само по себе; это элементы веры, содержащиеся в отрывках, прямо и понятно излагающих отдельные доктрины (*sedes doctrinae*¹⁴²). Доктрины должны быть сформулированы и проанализированы на основе *sedes doctrinae*. Любая доктрина, не выведенная из текста, который говорит на данную тему ясно и четко, не может быть признана библейской»¹⁴³. Джонсон ограничивает аналогию веры, утверждая, что доктрины можно изначально получить из крупных назидательных отрывков, где эта доктрина излагается наиболее точно (кстати, неплохой подход). Но мы должны решить, является ли аналогия веры герменевтическим инструментом, пригодным для изучения любого отрывка Писания.

Из-за неясности по этому вопросу возникло определенное недопонимание, приведшее к злоупотреблению принципом. Многие позабыли, что *analogia fidei* для реформаторов было *относительным* выражением, направленным против тиранических требований традиции. «Единственным назначением принципа было отрицание преданий как толкователя Библии»¹⁴⁴. Соответственно, это не значит, что все учение Писания везде изложено с одинаковой ясностью. Принцип также не исключает важности грамматики, комментариев и обучения служителя. В противном случае было бы невозможно объяснить, зачем сами реформаторы писали комментарии и использовали различные герменевтические инструменты.

И, самое главное, это не значит того, о чем написал Маттиас Флациус, профессор еврейского языка в Виттенберге и Йене, в своей работе «Ключ к Священному Писанию» (1567): «Все, что говорится о Писании или на основе Писания, должно находиться в согласии с утверждениями катехизиса и символа веры»¹⁴⁵. Это абсолютно противоположный взгляд, возвращающий нас к преданию, не просто имеющему независимую от Писанию авторитетность, но и выступающему в качестве толкователя и индикатора истинности относительно различных мнений по поводу Библии.

Мы считаем, что, применяя аналогию веры в процессе экзегезы, нужно понимать под ней, как предложил Джон Брайт, предшествующее богословское учение, на которое опирался тот или иной библейский текст¹⁴⁶. По мнению Брайта, всякий библейский текст несет богословскую нить, вплетающуюся в общую ткань произведения. Это богословие нельзя отделить от текста, тем не менее, его истоки часто можно обнаружить в *предшествующих* текстах.

Этот последний момент оказывается ключевым. Единственный способ исправить прошлые и настоящие злоупотребления принципа аналогии веры, прикрывающиеся именем богословской экзегезы, заключается в том, чтобы ограничить процесс: (1) анализом

¹⁴² *Sedes doctrinae* (лат.) – местопребывание доктрины. – *Примеч. ред.*

¹⁴³ *John F. Johnson. Analogia Fidei as Hermeneutical Principle. С. 253.*

¹⁴⁴ *Herbert Marsh. A Course of Lectures, Containing a Description and Systematic Arrangement of the Several Branches of Divinity... Boston: Cummings and Hilliard, 1815. Т. 3. С. 16.*

¹⁴⁵ Цит. по: *Daniel P. Fuller. Biblical Theology and Analogy of Faith // Unity and Diversity in New Testament Theology: Essays in Honor of George E. Ladd / Под ред. Robert A. Guelich. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978. С. 198.* Рассматривая данную проблему, Фуллер проводит великолепный анализ трудных аспектов реформаторской герменевтики.

¹⁴⁶ *John Bright. The Authority of the Old Testament. С. 143, 170. См. также Walter C. Kaiser, Jr. Toward an Old Testament Theology. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978. С. 14–19.*

эксплицитных утверждений, содержащихся в изучаемом тексте, и (2) сравнением с похожими (иногда рудиментарными) утверждениями, содержащимися в отрывках, *предшествующих* по времени изучаемому отрывку. Посему *герменевтическое* или *экзегетическое* использование аналогии веры (если можно употреблять этот термин в экзегетике так же, как и в систематическом богословии, где он оказывается наиболее полезным) нужно тщательно контролировать в диахроническом аспекте (т.е. мы должны принимать во внимание различные периоды в последовательности развития откровения). Данный момент представляется нам очень важным, поэтому мы предпочитаем использовать термин «аналогия [предшествующего] Писания» в отношении экзегезы, дабы избежать любого смешения понятий. Тем не менее, определение остается ключевым вопросом, какую бы терминологию мы ни избрали.

Конечно, многие толкователи увидят мудрость и здравый смысл в ограничении богословских наблюдений теми заключениями, которые можно сделать на основе изучаемого отрывка и текстов, предшествующих ему по времени. Но многие сразу заметят, что определить «предшествующее богословие», повлиявшее на конкретный библейский текст, не так-то просто. Здесь мы опять должны отметить, что богословие должно быть объективно выведено из текста, а не навязано субъективной позицией толкователя.

Есть несколько признаков, которые помогут выявить предшествующее тексту богословие:

1. Употребление определенных *слов*, уже получивших особое значение в истории искупления и приобретших терминологический статус (например, «семя», «слуга», «покой», «наследие»).
2. Прямое указание или косвенная ссылка на какое-то *событие* из предшествующего откровения (например, исход, богоявление на горе Синай) с целью проведения богословской параллели.
3. Прямые или косвенные *цитаты*, приведенные для того, чтобы применить известную богословскую идею к новой ситуации (например, «Плодитесь и размножайтесь...», «Я Бог отцов ваших»).
4. Ссылка на *завет(ы)*, *содержащиеся* в нем (них) обетования или формулировки (например: «Я Господь, Бог Твой, который вывел тебя из земли Египетской [Ура Халдейского]»; «Буду Богом вашим; и будете Моим народом, и буду обитать среди вас»)¹⁴⁷.

Таким образом, библейское богословие во всей его полноте становится важной частью экзегезы. Итак, как мы представляем себе саму эту дисциплину и ее роль во всей программе богословского образования, она должна быть выстроена диахронически, чтобы служить прежде всего не систематическому богословию (как это преподносилось ранее), а экзегетике.

Следовательно, библейское богословие должно предоставлять экзегету соответствующий богословский материал, организуя его согласно историческим периодам (например: период патриархов, период Моисея, период судей и т.д.). Впрочем, библейское богословие должно быть не просто подборкой доктрин, имеющих некоторое отношение к вере и практике Израиля или Церкви.

Подобное «информирующее богословие» значимо, только если в этом наборе доктрин существует канонический стержень. Но здесь возникает еще одна проблема, поскольку современные авторы не хотят принимать никаких конкретных элементов в качестве организующего принципа или средоточия библейского богословия. Трудно осуждать богословов за это нежелание, потому что они абсолютно справедливо боятся угодить в ловушку, подстерегающую многих на этом пути. Прошлые века показали, что библейскому тексту можно навязать практически любую философскую и богословскую парадигму. Парадигмы, построенные независимо от текста, в прошлом нередко налагались на библейский отрывок, чтобы заставить Библию служить той или иной богословской системе.

¹⁴⁷ Kaiser. *Toward an Old Testament Theology*. С. 32–35.

Но все знают, что такой подход неправилен, как сам грех. В лучшем случае, он перестраивает Писание согласно чьей-то излюбленной схеме или предпочитаемой доктрине; но разве может подобное субъективное толкование иметь авторитетность и предлагать руководство к жизни?

С другой стороны, могут ли подобные крайности оправдать отказ от поиска богословского стержня библейских материалов? Не думаем; ибо если существует понятие библейского богословия Ветхого или Нового Завета или двух Заветов вместе взятых, то основной целью исследователя должно стать выявление внутреннего единства, связывающего авторов, темы и исторические события в единое целое. Нельзя просто сказать, что единство это сокрыто от нас или что сам Бог есть такое единство. Первое ставит под сомнение саму идею *откровения* и не согласуется с тем, что Писание говорит о себе как о Божьем самооткровении, явлении человечеству. Второе лишь заявляет *субъект* богословия, не называя никакого предиката.

До недавнего времени самым уважаемым среди богословов объединяющим принципом считалась *история* как главный канал передачи божественного откровения и предположительно связующий фактор для учения разных библейских авторов¹⁴⁸.

Однако существует канонический стержень богословия Ветхого и Нового Заветов, который не навязан извне, но может быть *индуктивно* установлен при внимательном прочтении самих авторов Писания. Этот стержень – Божье слово *благословения* (если использовать термин, присущий доавраамовым текстам) или *обетования* (новозаветное слово, суммирующее содержание Ветхого Завета) *быть* Богом Израиля и *сделать* что-то для Израиля и *через них* для всех народов земли. Это слово сначала появляется как приятная неожиданность. Затем его суть повторяется в Библии в различных проявлениях. Сама формула появляется снова и снова, добавляются новые условия, история показывает исполнение обетования. И все это вокруг одного стержня!¹⁴⁹

Итак, дисциплина библейского богословия должна стать неизменным спутником экзегетики. Результаты экзегетического богословия будут неполными и по сути бесполезными для Церкви без должного участия «информирующего богословия». На рабочем столе экзегета должен присутствовать учебник по библейскому богословию со многими пометками, а также словари и работы по грамматике. Хорошо также, если в учебнике будет тематический указатель и индекс библейских ссылок, чтобы исследователь мог быстро находить нужные ему материалы, не листая всю книгу в поисках комментариев, актуальных в данном вопросе.

Невозможно переоценить значимость этой новой роли библейского богословия для экзегетической процедуры. Такой подход сможет восполнить пробелы в работе комментаторов эпохи Реформации и ранних постреформаторов, уделявших особое внимание богословской экзегетике. Мы верим, что наша методология более адекватно раскрывает замысел реформаторов.

Если же кто-то захочет упомянуть о важности для христианского экзегета библейских материалов, написанных позже изучаемого текста, мы с ними полностью согласимся: конечно, экзегет ни в коем случае не должен забывать об этом. Последующее развитие богословского откровения (более поздно по отношению к изучаемому отрывку) может (и должно) приниматься во внимание при оформлении *заключения* или *итога*, когда экзегетически точно установлено значение самого отрывка. У нас в руках полная Библия, и (обычно) мы обращаемся к христианской аудитории. Поэтому в заключении нужно указывать на более поздние материалы, чтобы истина предстала в максимально полном контексте. Тем не менее, ни в коем случае нельзя использовать *позднейшее* учение как элемент экзегетического исследования (или в любом другом качестве), то есть чтобы

¹⁴⁸ Подробное обсуждение вопроса см. там же, с. 25–32.

¹⁴⁹ См. подробное изложение вопроса об «обетовании» там же, с. 1–69.

установить смысл или повысить актуальность текста, являющегося предметом нашего изучения.

Богословские глоссарии

Другой эффективный способ выявить богословский смысл текста – обратиться к уникальному инструменту, появившемуся в нашем веке: глоссариям. Не путайте эти работы с лексиконами, библейскими словарями, комментариями или симфониями, у них совершенно особый формат и свое назначение. Глоссарий определяет основные богословские концепции, прослеживая (1) значение слов в различных контекстах, где они получают важное развитие и (2) историю этих слов, представленную в библейской литературе¹⁵⁰. Таким образом, данные инструменты помогают экзегету обратиться к уже проделанной работе в области библейского богословия, в том числе и к заключениям, выведенным по поводу терминов в изучаемом отрывке.

Самый ранний учебник подобного рода, до сих пор находящийся в обращении, – известная работа Германна Кремера «Библейско-богословский лексикон греческого языка Нового Завета»¹⁵¹. Кремер попытался найти во внебиблейском употреблении богословских терминов особые оттенки смысла. Исследуя весь диапазон значений в Писании и за его пределами, он надеялся акцентировать точное сходство и различия между библейским и небиблейским употреблением этих слов. Однако Кремер не распространял свое исследование на Отцов Церкви¹⁵².

Новаторская деятельность Кремера была продолжена Герхардом Киттелем и Герхардом Фридрихом в десятитомнике «Богословский словарь Нового Завета»¹⁵³. Сюда включены все богословски значимые существительные, глаголы и предлоги, и даже имена многих ветхозаветных персонажей, сыгравших заметные роли в истории искупления. Основной задачей стало изучение каждого слова, если возможно, с точки зрения его употребления в Ветхом Завете, Септуагинте, античных источниках, эллинистической литературе, раввинистическом иудаизме и, наконец, в самом Новом Завете.

Киттель считал, что его работа серьезно отличается от греческих лексиконов Джозефа Генри Тайера, Уолтера Бауера и Джорджа Аббот-Смита. Его более всего волновала «внутренняя лексикография», он стремился показать отличительные черты каждой богословской концепции. Фридрих, продолживший труд Киттеля после смерти последнего, не соглашался с выводами Кремера об особом значении новозаветных слов, не соответствующем светскому греческому языку. Любая новизна в языке связана, скорее, с новым отношением к Иисусу Христу, заключает Фридрих.

¹⁵⁰ Описание и анализ этих книг см. в *James P. Martin. Theological Wordbooks: Tools for the Preacher // Interpretation. №18. 1964. 304–328; Xavier Leon-Dufour. Introduction // Dictionary of Biblical Theology / Под ред. Xavier Leon-Dufour; Пер. P. Joseph Cahill. New York: Desclee, 1967. С. xv–xxi; Gerhard Friedrich. Prehistory of the Theological Dictionary of the New Testament // Theological Dictionary of the New Testament: В 10 т. / Под ред. Gerhard Kittel и Gerhard Friedrich; Пер. и пер. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964–1976. Т. 10. С. 613–661; James Barr. The Semantics of Biblical Language. New York: Oxford, 1961.*

¹⁵¹ Hermann Cremer. *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek*. 3-е изд. / Пер. William Urwick. Edinburgh: Clark, 1883.

¹⁵² Задача эта позднее решается в G. W. H. Lampe. *A Patristic Greek Lexicon*. 5 вып. Oxford: Clarendon, 1961–1968.

¹⁵³ Полную библиографическую справку см. в сноске 10.

В каком же смысле библейское употребление слов обнаруживает новизну? Кремер перенял концепцию Фридриха Шлейермахера о «способности христианства изменять язык»¹⁵⁴ и мнение Ричарда Роте о языке Святого Духа, использованном в Библии. Адольф Дайсманн, однако, исследовав древние папирусы, доказал, что новозаветный греческий был обычным разговорным языком, или, как его стали называть, *койне*¹⁵⁵.

Такое заключение может показаться слишком безапелляционным. Найджел Тернер, завершивший третий том «Грамматики греческого языка Нового Завета» Джеймса Хоупа Мультона, подходил к вопросу о новизне и уникальности новозаветных слов с другой стороны. Он утверждал: «Мы должны признать, что уникален не только предмет Писания, но и язык, на котором оно написано или на который переведено»¹⁵⁶.

Параллельно утверждениям Тернера, Джеймс Барр критикует методологию, предложенную в «Богословском словаре Нового Завета» Киттеля.¹⁵⁷ Основной аргумент Барра состоит в том, что слова сами по себе сообщают нам немного. Лишь когда они объединяются в предложения, мы начинаем понимать особые оттенки смысла того или иного слова, актуального для автора.

Кроме того, Барр справедливо не соглашается с так называемой «незаконной передачей целостности»¹⁵⁸: семантическое значение слова в одном контексте накладывается на семантическое значение того же слова во втором и третьем контекстах, а затем сумма этих значений рассматривается как общее значение в каждом индивидуальном контексте. Барр наглядно демонстрирует ошибочность такого подхода, анализируя слово *evkkhlsi*, а (церковь). В различных контекстах оно может означать (1) тело Христа, (2) орган, устанавливающий Царство Божье, или (3) невесту Христа. По мнению Барра, все перечисленные значения применимы к слову «Церковь». Но *все* они не могут одновременно присутствовать в каждом отрывке, например, в Матфея 16:18.

Барр, конечно же, прав, настаивая на выявлении общего смысла на основе словосочетаний и предложений (т. е. слова следует рассматривать как часть целой клаузы или всего предложения), но не стоит слишком увлекаться его критикой. Слова обладают ограниченным набором сем¹⁵⁹, способных к контекстуальной модификации в определенных пределах¹⁶⁰.

Итак, важно уяснить, что глоссарии (и учебники по библейскому богословию) никогда не заменят собственной работы экзегета с ближайшим контекстом. Не проанализировав сначала непосредственный контекст, исследователь рискует поддаться искушению заимствовать все богословские значения слова и видеть их в каждом конкретном

¹⁵⁴ *Friedrich Schleiermacher*. Hermeneutic und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament / Под ред. Friedrich Lucke, Sammtliche Werke, Erste Abteilung zur Theologie. Т. 7. Berlin: Reimer, 1838. Цит. по: *Martin*. Theological Wordbooks... С. 305.

¹⁵⁵ *Adolf Deissmann*. Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World. Нов. изд., испр. и доп. / Пер. Lionel R. M. Strachan. New York: Doran, 1927; репр. Grand Rapids, MI: Baker, 1978. См. также *James Hope Moulton u George Milligan*. The Vocabulary of the Greek Testament, Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources. London: Hodder and Stoughton, 1930; репр. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1949.

¹⁵⁶ *James Hope Moulton, W. F. Howard и Nigel Turner*. A Grammar of New Testament Greek: В 4 т. Edinburgh: Clark, 1906–1976. Т. 3. С. 9. Цит. по: *Martin*. Theological Wordbooks... С. 308.

¹⁵⁷ *James Barr*. The Semantics of Biblical Language. New York: Oxford, 1961.

¹⁵⁸ Там же. С. 218.

¹⁵⁹ Сема – минимальная единица смысла. – *Примеч. ред.*

¹⁶⁰ Данной точки зрения придерживается *Gustaf Stern* (Meaning and Change of Meaning, with Special Reference to the English Language. Indiana University Studies in the History and Theory of Linguistics. Bloomington: Indiana University, 1931. С. 85), а также *Stephen Ullmann* (The Principles of Semantics: A Linguistic Approach to Meaning. 2-е изд. Oxford: Blackwell, 1959. С. 218). Этими ссылками я обязан *Anthony C. Thiselton*. Semantics and New Testament Interpretation // New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods / Под ред. I. Howard Marshall. С. 75–104. Статья Тиселтона заслуживает высших похвал.

случае употребления данного слова. Таким образом, глоссарии – хороший инструмент, но ни в коем случае не костыль для ленивого экзегета.

Как же следует проводить собственный лексический анализ, прежде чем обратиться к некоторым глоссариям?

Во-первых, исследователь должен *выделить* все значимые слова. Слово представляется значимым, соответствуя одному из следующих критериев: (1) оно играет ключевую роль в изучаемом отрывке; (2) оно часто встречается в предыдущих контекстах; (3) оно играет важную роль в искупительной истории в той ее форме, в какой она открыта на данный момент. Неопытному толкователю следует, в первую очередь, обращаться к первому критерию. Чем больше экзегет будет практиковаться в этой области, черпая знания из многих книг Библии, тем чаще он сможет использовать другие два критерия. Развить интуицию относительно богословских тем и словаря ему поможет размышление над книгами по библейскому богословию.

Далее нужно *дать определение* избранному слову в соответствии с его функцией и *ближайшим контекстом*. Обязательно обратите внимание на употребление данного слова в других местах той же книги, продвигаясь из одного раздела в другой, используя принцип концентрических кругов. Авторское употребление слова может переживать определенное развитие, часто наблюдается прогрессия оттенков смысла в пределах одной книги.

Третий шаг – изучить других авторов, писавших в это же время, с целью выявить особенности использования данного слова в их работах.

На этом этапе нам понадобится обширный инструментарий. Часто необходимым становится анализ корней или даже этимологии слова. Это четвертый шаг. Но стоит остерегаться «корневых ошибок», ибо значения слов со временем иногда меняются радикально. Энтони Тиселтон в качестве иллюстрации приводит английские слова *nice* («приятный»), образованное от латинского *nescius* («невежественный»); *hussy* («потаскушка»), когда-то означавшее *housewife* («домохозяйка»); *good-bye* («до свидания»), образовавшееся в результате стяжения фразы *God be with you* («Да будет с тобой Бог») ¹⁶¹. Отец современной лингвистики Фердинанд де Соссюр (1857–1913) активно выступал против чрезмерного внимания к истории слов. Он сравнивал лингвистику с шахматами: дело не в истории игры, а в положении дел на доске ¹⁶².

Этимологический анализ, однако, может сослужить хорошую службу при изучении омонимов: слов, имеющих одинаковую лексическую форму (написание), но разное значение. В других случаях толкователь должен прибегать к историческому аспекту с большой осторожностью, хотя Фрэнсис Браун, С. Р. Драйвер и Чарльз А. Бриггз, по всей видимости, одобрили такой подход, организовав свой словарь в соответствии с их пониманием корня каждой лексической формы. Но дело в том, что этимология часто оказывается неизвестной, и ничего существенного для процесса толкования при этом не теряется.

Далее можно приступить к пятому шагу. Обратитесь к полной симфонии в поисках следующей информации: (1) общее число употреблений слова в Библии; (2) период, когда данное слово использовалось чаще всего; (3) любой ограниченный контекст, где слово употреблено необычно часто – такой отрывок может содержать наиболее полную информацию о значении слова; (4) контексты, иллюстрирующие использование слова до избранного для исследования текста. Здесь работает тот же принцип, который мы обосновали в разделе «Аналогия [предшествующего] Писания». Все, что было написано позднее изучаемого отрывка, несущественно и полезно только для сравнения. Цель пункта (4) – убедиться, что мы не пренебрегли актуальной для анализа информацией.

¹⁶¹ *Thiselton. Semantics...* С. 80–81; *Он же. Sense and Nonsense in Interpreting Bible Words // Eternity. №27. Март 1976. С. 16–17, 33–35.*

¹⁶² Цит. по: *Thiselton. Sense and Nonsense...* С. 17. См. также *Stanley D. Toussaint. A Method of Making a New Testament Word Study // Bibliotheca Sacra. №120. 1963. С. 35–41; Ernest D. Burton. The Study of New Testament Words // The Old and New Testament Student. №12. 1891. С. 136 и далее.*

Еще раз напомним: изучая слово, экзегет должен, в первую очередь, анализировать значение, подсказанное контекстом, а не общий набор возможных семантических значений. В разделе библиографии в конце этой главы мы привели несколько симфоний, доступных для исследователей¹⁶³.

Опытный экзегет переходит к шестому шагу, подразумевающему обращение к различным родственным языкам в поисках дополнительных (в том числе и контрастных) значений слов, особенно тех, что встречаются в Библии нечасто или даже один раз (*hapax legomena*). В случае с еврейским языком можно прибегнуть к учебникам и словарям угаритского языка, аккадской клинописи (как вавилонской, так и ассирийской), арабского, арамейского языков, египетской иероглифики, и иногда даже коптского языка¹⁶⁴.

Следует упомянуть «Симфонию Септуагинты» Эдвина Хатча и Генри А. Редпата¹⁶⁵, потому что часто новозаветное употребление греческих слов берет свое начало в греческом переводе Ветхого Завета в III в. до н. э. Кроме того, греческий язык эпохи койне может иметь значения, общие с диалектным использованием слов, найденных в папирусах. В данном аспекте исследователю очень поможет в изучении и понимании слов «Словарь Греческого Завета» Джеймса Хоупа Моултона и Джорджа Миллигана¹⁶⁶. Например, Павел обещает Филимону оплатить все долги Онисима (ст. 18). Цитируя папирус, где использовано то же выражение («считай это на мне»), Дайссманн показывает, что, поскольку Павел написал это собственноручно (ст. 19), Филимон мог использовать это письмо так же, как мы сегодня используем банковские чеки, и потребовать от Павла финансового возмещения долга Онисима. Данная иллюстрация имеет лишь культурную подоплеку, но есть много других, несущих богословскую значимость.

Теперь мы готовы к проверке проделанной работы и сравнению ее результатов с достижениями других исследователей. Для удобства исследователей мы составили список наиболее подходящих глоссариев и привели его ниже в разделе библиографии.

¹⁶³ Подробный анализ симфоний на Септуагинту, Вульгату и английские переводы см. *Frederick W. Danker*. *Multipurpose Tools for Bible Study*. 2-е изд. St. Louis: Concordia, 1966. С. 1–17.

¹⁶⁴ Предварительный список некоторых вспомогательных инструментов см. там же, с. 106–111.

¹⁶⁵ *Edwin Hatch* и *Henry A. Redpath*. *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*: В 2 т. Oxford: Clarendon, 1897.

¹⁶⁶ *Adolf Deissmann*. *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*. Изд. испр. и доп. / Пер. Lionel R.M. Strachan. New York: Doran, 1927. Перп. Grand Rapids, MI: Baker, 1978; *James Hope Moulton* и *George Milligan*. *The Vocabulary of the Greek Testament, Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*. London: Hodder and Stoughton, 1930. Перп. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1949.

Гомилетический анализ

Экзегеза сама по себе не является конечной задачей. Цель не достигнута, пока изученный материал не донесен до Церкви. Иными словами, экзегеза должна найти путь к аудитории, учитывая при этом словесно выраженные намерения автора.

Традиционно сложилось, что именно этот момент стал слабым звеном в богословском образовании. Нет ни одной кафедры в семинариях, в программу которой непосредственно включено обучение студентов такому тонкому процессу, как трансформация результатов синтактико-богословского анализа текста в живой формат дидактики или проповеди. Более того, сложилось популярное мнение, что это настолько очевидно всякому, кто потратил долгие часы на анализ библейского текста, что даже поверхностное исследование вопроса будет излишним!

Мы убеждены, что решением проблемы должна заниматься кафедра экзегетики, так как экзегетический анализ и круг герменевтики нельзя считать законченными, пока экзегет не донесет результаты исследования до своей аудитории в ожидании отклика.

В последнее время данный аспект стал настолько значимым в процессе толкования, что современные теоретики герменевтики мало обращают внимание на первоначальное значение текста (а подчас и вовсе его игнорируют), больше заботясь о том, что текст значит для нас в настоящее время. Мы исследовали данное явление в первой главе. Несмотря на критику, мы заметили, что причины такой тенденции вполне объяснимы. Здесь присутствует и положительный момент – какая польза в понимании событий и высказываний, если они не имеют ко мне никакого отношения? Хороший вопрос.

К сожалению, люди в наше время не видят необходимости в определении авторства и истинности – действительно ли он написал то, что написал, и реальны ли описанные события. Видимо, современный человек устал ждать помощи от экзегетов и поменял все правила в надежде обнаружить в библейском тексте нечто актуальное, применимое к жизни.

Если мы не ошибаемся, каждому этапу экзегезы, описанному нами вплоть до данного заключительного шага, соответствует определенная функция в так называемом гомилетическом анализе. Мы не пытаемся соревноваться с гомилетикой как дисциплиной, исключая ее значимость – это абсолютно не входит в наши задачи. Дабы сделать свои намерения ясными, мы могли бы назвать данную главу подготовкой к изучению гомилетики. В этой главе обсуждается, в первую очередь, процесс выведения из библейского текста вневременных принципов («принципиализация»¹⁶⁷) как конечная цель экзегетического анализа, подготавливающая текст к рассмотрению на кафедре пасторского богословия и гомилетики.

В тех случаях, когда библейский материал непосредственно облечен в дидактическую форму, как, например, в большей части Послания к римлянам, практически нет нужды в «принципиализации». Проблема относительно проста, от экзегета требуется только оформить учение и доктрины в форме пропозиции (т. е. основных пунктов плана проповеди), требующей от слушателей определенного отклика. Если истина не усвоена лично каждым

¹⁶⁷ Ради простоты и удобства мы вслед за автором будем пользоваться этим неологизмом. – *Примеч. ред.*

человеком, но просто витает в воздухе в виде идеи, отдельной от опыта, то экзегета можно назвать дилетантом, напрасно тратящим время.

Но большинство библейских текстов не носят дидактического характера. В данном случае мы сталкиваемся с более сложными вопросами.

Как было упомянуто ранее, толкователь должен уметь выразить одним кратким предложением содержание каждого абзаца в том отрывке, по которому он собирается проповедовать. (Обычно отрывок для проповеди должен составлять не более двух или трех абзацев, т. е. от восьми до пятнадцати стихов.) Важно убедиться, что отраженная в этом предложении идея полностью соответствует истинным намерениям автора. Таким образом, правильно будет обозначить это конспективное изложение содержания абзацев как авторское тематическое предложение-пропозицию.

Тематическое предложение-пропозиция должно выражать сущность абзаца. Составление данного предложения может быть трудным и запутанным процессом – в тех редких случаях, когда (1) тема выражена имплицитно или (2) независимые предложения связаны с тематическим предложением абзаца (т.е. тема сложносоставная). В случае (1) необходимо предложить тему; в случае (2) нужно расширить тематическую пропозицию, включив независимые клаузы, равные по статусу так называемому тематическому предложению.

Гораздо чаще толкователю встречаются отрывки с явно выраженной единой темой. Следует объединить темы двух-трех абзацев, избранных для экспозиции.

Теперь мы можем приступить к принципиализации этих тем. Говоря коротко, при формулировке основных пунктов проповеди экзегету нужно перефразировать темы абзацев, не упрощая и не расширяя их содержания. Более того, данные формулировки должны последовательно охватывать авторскую *цель* написания всего отрывка, а также вневременные непреходящие истины каждого абзаца.

Очень важно, чтобы перефразированная тема не стала простым описательным повествованием о событиях прошлого. Такая проповедь вызовет у современного слушателя сомнение в актуальности слова, убивая его интерес. Поэтому нужно избегать глаголов в прошедшем времени (стиль репортажа) и имен собственных (естественно, за исключением имен Бога) в каждом пункте (их должно быть по одному на абзац, если только предметом экзегезы и проповеди не является единственный абзац).

Внимание экзегета перемещается с общей цели автора на способ выражения этой цели в изучаемом абзаце, что, в свою очередь, заставляет задаться вопросом: «Какой реакции ожидал от своей аудитории автор этих слов?» Давайте теперь дадим определение «принципиализации». «Принципиализировать» значит определять авторские утверждения, аргументы, повествование и иллюстрации в свете вневременных непреходящих истин, обращая особое внимание на актуальность этих истин для нужд современной Церкви. Современное применение часто подсказано аналогичным применением, предложенным автором библейского текста. Далее в этой главе мы будем говорить непосредственно об этапах принципиализации.

Главная тема текста

Первая стадия принципиализации – определение главной темы библейского отрывка (и, соответственно, проповеди). В теме должны быть раскрыты намерения древнего автора. Лучше всего, если они найдут выражение в категориях, актуальных для большинства людей или даже всего человечества.

Выявляя главную тему отрывка, экзегету следует вспомнить тему всей книги, обозначив ее жанровую и тематическую принадлежность.

Затем нужно еще раз изучить основные смысловые части данной книги Писания, чтобы проследить ход рассуждения, повествования или наставления. Текст должен восприниматься в его целостности, образуемой гармоничным сочетанием отдельных частей. При анализе текстовых взаимосвязей на данном уровне толкователь может обнаружить ответы на свои вопросы.

Но мы, толкователи и проповедники Слова, сознательно ограничиваем свои намерения, чтобы более подробно и тщательно проанализировать выбранный текст. Как мы уже отметили, пасторы и проповедники на собственном опыте убедились, что невозможно хорошо изучить отрывок размером более двух – трех абзацев. Оптимальный вариант для работы с дидактическим материалом – от шести до восьми стихов. В случае с историческим повествованием легче и практичнее охватывать более широкий контекст (возможно, 20-30 стихов). Определение главной темы выбранных двух – трех абзацев – чрезвычайно важный момент в работе проповедника, ибо таким образом он определяет главную тему своего обращения к прихожанам.

Экзегету постоянно приходится бороться с искушением повлиять на текст, заставив отрывок отвечать на любимые вопросы проповедника или разрешать актуальные проблемы современной культуры. Задача исследователя – собрать следующие данные для определения главной темы изучаемого отрывка: (1) тематическое предложение, или предметная пропозиция, каждого абзаца; (2) повторяющиеся термины, которым дается определение, на которых сосредотачивается внимание или которые придают тексту необычный оттенок; и (3) значение данного отрывка для понимания общей темы или предмета как всей книги, так и ближайшего контекста.

Для наглядности приведем несколько примеров. Всякий, кто приступает к изучению Исаии 40:12-31, видит четкое деление отрывка на три строфы¹⁶⁸. Две из них начинаются одним вопросом: «Итак кому уподобите вы Бога? И какое подобие найдете Ему?» (Ис. 40:18, 25). Именно этот повторяющийся вопрос (а значит, и тема, или предметная пропозиция) определяет для экзегета главную тему отрывка, и, следовательно, предмет проповеди, обращенной к современному человеку: «Несравнимость Бога».

Другие отрывки выдают предмет и главную тему более завуалированно. Возьмем, например, историческое повествование в Числах 20:1-13, где описывается случай, произошедший во время сорокалетнего пребывания Израиля в пустыне. Проблема возникла из-за недостатка воды. Но самая большая неожиданность, переворачивающая повествование с ног на голову, – гневные слова Моисея: «Послушайте, непокорные, разве *нам* [!] из этой скалы извести для вас воду?» (Чис. 20:10). Эти слова не повторяются и не представляют собой ключевых богословских терминов. Тем не менее, именно они являются центральными для всего отрывка, выражая контраст между словами и делами человека, с одной стороны, и словами и делами Бога – с другой, ибо вода действительно полилась из скалы, независимо от поведения поставленных Богом лидеров. Итак, мы считаем, что главная тема данного отрывка: «Пусть Бог будет Богом». Моисей и Аарон лишили Бога славы, «погрешив устами своими», о чем мы узнаем из поздней интерпретации событий в Псалмах (Пс. 105:32-33).

Иногда главная тема уже буквально дана в самом отрывке. Один из примеров – Малахия 2:17-3:10. Находясь практически в самом сердце отрывка и выступая в качестве центральной оси или точки опоры, Малахия 3:6 становится главной темой: «Ибо Я – Господь, Я не изменяюсь». Если соединить это утверждение с обвинениями в начале текста («Где [вообще] Бог правосудия?»), тема проповеди напрашивается сама собой: «Призыв к доверию нашему неизменному Господу».

Главная тема также часто видна во вступлении к отрывку. В Малахии 1:6-14 Бог через пророка спрашивает иудеев: «Если Я [ваш] отец, то где почтение ко Мне? и если Я [ваш] Господь, то где благоговение предо Мною?» (Мал. 1:6). В этом вся суть отрывка: «Призыв

¹⁶⁸ Строфами называются абзацы в поэтической речи.

быть истинными детьми». Легко считать себя сыном и слугой живого Бога, не показывая этого на деле! Эта тема доминирует в отрывке.

Извлекая тему из самого отрывка, а не создавая ее искусственно, мы можем с большей уверенностью утверждать, что наша проповедь, обращенная к современникам, авторитетна, благодаря не нашим человеческим усилиям, но власти самого текста. Мы советуем экзегетам изучать (1) тематические предложения, (2) отличительные или необычные характеристики текста, (3) центральные утверждения, служащие точкой опоры в отрывке, и (4) вступление к отрывку, где можно найти общее представление о предмете, обсуждаемом далее.

Основной акцент в тексте

Следующая стадия в процессе – выявление основного *акцента* в изучаемом тексте. В выделенном отрывке есть важные слова и ключевые термины. Их можно определить по частоте употребления в данных абзацах. Кроме того, такие слова могут иметь важное стратегическое расположение – например, в контексте предметной пропозиции. Иногда им дается ясное определение. Еще одна подсказка: ключевыми нередко являются слова, которые усложняют исследование текста и привносят особые нюансы в смысл отрывка.

В некоторых отрывках основные идеи автора выделены при помощи тех или иных стилистических приемов. В случаях, когда текст и его автор явно указывают на главные концепции, хороший толкователь будет соблюдать такой же порядок расположения основных идей. Часто, определив основной акцент отрывка, исследователь сможет легче организовать проповедь, придав ей смысловое единство.

Если группа предложений или клауз объединена общим вступительным словом («потому что», «ибо», «посему» и т.д.), то можно построить проповедь вокруг этих ключевых слов¹⁶⁹. В данном случае каждый пункт проповеди будет отражать развитие предмета в таком же ракурсе. Например, если в изучаемом отрывке часто встречается слово «посему», то можно смело сформулировать пункты проповеди как *следствия* предложенного предмета. И, наоборот, если доминирует слово «ибо», проповедь будет строиться вокруг обсуждения *причин*.

В пример можно привести Книгу пророка Исаии 9:1-7. Союз «ибо» («потому что»), повторяющийся в стихах 4, 5 и 6, представляет причины «радости». Другой пример – Исаия 58. Говоря о духовности, выраженной в общественной деятельности, автор выделяет условия («если», евр. אם) и следствия («тогда», евр. אז).

Иногда главные мысли выделяются не лексически, а синтаксически. Так, в 1 Фессалоникийцам 4:1-8 основной акцент ставится на трех глагольных фразах (в оригинале – инфинитивах) в стихах 3б, 4а и 6а. Они выполняют функции целевых клауз в развитии темы «Познание воли Божьей» (1 Фес. 4:3а). В 1 Петра 1:1-12 в греческом варианте предлог «к» употреблен в стихах 3б, 4а и 5б для обозначения всего, к чему «возрождены» верующие.

Экзегет сможет избежать субъективизма и неточностей в анализе, полагаясь на расстановку акцентов в самом тексте, часто достаточно ясно выраженную стилистическими, грамматическими или риторическими средствами, именно здесь стоит искать авторитетного основания для формулировки принципов. Если же акцент не выражен словами, терминами, стилистическими, риторическими средствами и повторяющимися грамматическими конструкциями, толкователь должен полагаться на другие факторы на стадии принципиализации или применения.

¹⁶⁹ Описание и список возможных ключевых слов можно найти в книге *Faris D. Whitesell и Lloyd M. Perry. Variety in Your Preaching*. Old Tappan, NJ: Revell, 1954. С. 75–94 (гл. 5); *James Braga. How to Prepare Bible Messages: A Manual on Homiletics for Bible Students*. Portland, OR: Multnomah, 1969. С. 101–103.

Основные пункты проповеди

Теперь можно приступить к обозначению основных пунктов урока или проповеди. На данном этапе хорошим подспорьем послужит составленная ранее синтаксическая схема или блочная диаграмма, о которых говорилось в главе 4.

Ни в коем случае нельзя недооценивать преимущества анализа каждого абзаца или строфы, выраженного в механической схеме, наглядно показывающей связи между предложениями, клаузами и словосочетаниями. Также важно, чтобы предметная пропозиция, или тематическое предложение (даже если оно не сформулировано прямо), ясно выражали суть абзаца или строфы. Изучая все предметные пропозиции, или тематические предложения (если в выделенном тексте несколько абзацев), экзегет должен задаться вопросом: «А что общего у этих пропозиций? Как сформулировать предметные пропозиции, или тематические предложения, чтобы в них отражались позиции и установки, выявленные на первых двух стадиях принципиализации – определения и исследования главной темы и ключевых слов?»

Экзегету, учителю и проповеднику необходимо найти важные предложения в каждом тексте. Обычно в абзаце только одно такое предложение – т. е. предметная пропозиция, или тематическое предложение.

На основе этих предложений толкователь обозначает главные пункты проповеди или урока. Дабы выполнить поставленную задачу, нужно соотнести каждое тематическое предложение с намерениями автора во всем изучаемом тексте (см. гл. 3, с. 69–85; а также с. 152–155), что поможет толкователю увидеть, как можно трансформировать тематические предложения в формулировку основных пунктов проповеди, сохранив при этом смысл оригинального текста и обнаружив назидание, актуальное для современной аудитории.

Формулируя главные пункты проповеди, следует остерегаться так называемых датированных утверждений. Существует тенденция заимствовать в таких случаях имена людей, названия географических мест и исторических событий. Тогда, конечно, современному человеку трудно услышать слово от Бога «по-новому» в контексте очень древней книги. А потому дадим хороший совет учителям и проповедникам – не употреблять имен собственных в названиях пунктов проповеди (естественно, кроме имен Бога). Подобным образом, следует избегать всего, что заставляет слушателя концентрировать внимание на прошлых событиях, а не на значимости Божьего призыва в настоящем. В то же время, в формулировке каждой пропозиции должно сохраняться непреходящее, постоянное, непреложное значение текста.

Например, проповедуя по Числам 22, можно совсем упустить из внимания актуальность отрывка для современных слушателей, если озаглавить основные пункты в соответствии с хронологией исторического повествования:

- I. Валаам искал – Числа 22:1-20
- II. Валаам воевал – Числа 22:21-27
- III. Валаам размышлял – Числа 22:28-38

Такую проповедь хорошо адресовать Валааму, но вряд ли она найдет отклик в сердцах современников. Мы бы посоветовали обратить внимание на предмет, актуальный как для Валаама, так и для нас сегодня – «Знать и исполнять волю Божью». Есть три *способа* (ключевое слово) для определения и исполнения Божьей воли:

- I. Хранить веру («однажды преданную святым») – Числа 22:1-7 [проповедник должен обратить внимание аудитории на богословскую позицию, выраженную в Бытие 12:3, и на отношение Моава и Мадяна к Аврааму]

- II. Повиноваться Божьему Слову – Числа 22:8-22
- III. Наблюдать за препятствиями – Числа 22:23-35

Таким образом, толкуя тот же самый материал, во втором случае мы делаем проповедь актуальной для всех.

Важно также, чтобы все главные пункты были единообразными: если один из пунктов состоит из словосочетания, то остальные тоже должны быть выражены словосочетаниями, а не отдельными словами или длинными предложениями. Если первый пункт сформулирован в форме императива или вопросительной конструкции, то все последующие должны следовать той же схеме. Подобным образом, существительные должны сочетаться с существительными, глаголы с глаголами, а предлоги с предлогами. Если первый пункт начинается с предлога, все последующие тоже должны начинаться с предлогов. Можно также заметить, что не очень опытному толкователю в построении главных пунктов лучше придерживаться последовательности самих абзацев.

Не всегда легко сформулировать главные пункты проповеди. Молитва и размышление – большие помощники в этом труде. Кроме чисто технической стороны экзегезы и герменевтики, существует другая сторона, которую мы называем *искусством* подготовки к проповеди. Если творчество и размышление – не самая сильная ваша сторона, следуйте установкам, предложенным выше. Эта методика не исключает и не умаляет роли *искусства* работы с текстом; наоборот, она предоставляет исследователю огромный потенциал для дальнейшего размышления над Писанием.

Подпункты проповеди

Следующая стадия – формулировка подпунктов. На данном этапе на первый план выступает логика развития урока или проповеди. И именно сейчас наибольшую выгоду можно извлечь из синтаксического анализа каждого абзаца.

Метод составления подпунктов на основе главных пунктов идентичен тому, что мы используем, деля текст на абзацы. Более того, отступы и подчинение, отраженные в синтаксическом анализе каждого абзаца, помогают нам решить, какие словосочетания, клаузы и даже предложения стоит выбирать для формулировки подпунктов. Лишь внимательное отношение к грамматике и синтаксису абзаца дает возможность увидеть и почувствовать изначальное намерение автора, одновременно делая его актуальным в жизни людей в настоящее время.

Хотим предостеречь вас – лучше всего ограничивать количество подпунктов, чтобы текст не показался более сложным, чем он есть на самом деле. Нам нужно упрощать структуру, делая ее понятной для каждого слушателя и давая ему возможность увидеть «скелет» и сочленения всех элементов текста.

Как и главные пункты, подпункты должны иметь единообразие. Кроме того, ради простоты изложения и восприятия слушателями (лучше всего, если они откроют Библию и будут следить по тексту) нужно сохранить порядок, предлагаемый отрывком. Конечно, в некоторых случаях этот порядок можно изменить, но это скорее исключение, чем правило. Проповеднику также следует четко указывать на то место в абзаце, о котором он говорит в данный момент. Он должен постоянно называть изучаемые стихи и относящиеся к ним подпункты.

Основная задача так называемой «текстуальной экспозиционной проповеди» состоит в том, чтобы позволить Писанию формировать логику и развитие проповеди. Само Писание проникает в сердца Божьего народа через наставление, призывы и слова утешения, высказанные проповедником. При этом мы надеемся, что слушатели захотят вскоре перечитать данный библейский текст самостоятельно. Даже если они не вспомнят план проповеди (к сожалению, так чаще всего и происходит), Слово будет продолжать говорить к

ним, потому что уже произошла значимая встреча с Богом через отрывок, структурированный для них проповедником.

Развитие подпунктов параллельно авторской логике. Поэтому там, где автор несколько раз говорит «потому что» («ибо»), мы организуем подпункты как список причин; если клаузы начинаются со слова «если», наши подпункты будут условиями. Какое бы средство мы ни избрали, озаглавливая подпункты, основанием должен оставаться синтаксис.

Преподавателям экзегетики и их студентам необходимо обращать пристальное внимание на синтаксис. Только тогда они смогут примирить намерения библейского автора с нуждами современной аудитории. В качестве помощи мы предлагаем толкователям воспользоваться изложенным в этой книге методом синтаксических схем (блочных диаграмм).

Богословие текста

Итак, где же суть отрывка? Иными словами, в чем заключается непреходящий, вечный, доктринальный аспект проповеди? Стоит ли привлекать богословские доктрины из других книг Библии, особенно если наш отрывок находится в Ветхом Завете или представляет собой историческое повествование?

По свидетельствам многих, сильной стороной проповедников, следующих гомилетическим методам реформаторов, является богословский характер проповеди. Несомненно, проповедь и учение, центром которых являются личность и деяния Бога, обладают очевидными достоинствами, заслуживающими похвалы.

Но даже эти достоинства потеряют силу, если наша методология не подразумевает внимательного отношения к собственным богословским предпосылкам и намерениям библейского автора – по крайней мере, в том объеме, в каком он обращается к написанному ранее богословскому учению Писания. Мы считаем (см. гл. 6), что именно *экзегет* несет ответственность за выяснение, какие богословские истины повлияли на святого писателя в данном тексте (так называемое «информирующее богословие», или «аналогия предшествующего Писания»). Определить богословие в данном случае нам помогают два инструмента: (1) прямые ссылки и указания автора, употребление терминов, уже ставших ко времени написания доктринальными; и (2) хороший учебник по библейскому богословию, рассматривающий доктрины, изложенные в изучаемом отрывке, в диахроническом аспекте.

Выявляемое таким образом «экзегетическое богословие» должно главенствовать над систематическим богословием при толковании текста. К рассмотрению систематических доктринальных позиций можно приступать, закончив экзегетическое исследование отрывка. Затем, подводя итог в главных пунктах плана проповеди или во всем отрывке, можно перескочить через века и рассмотреть разные аспекты изучаемой богословской проблемы, используя все Божьи откровения на данную тему. Ни в коем случае нельзя использовать позднюю богословскую доктрину в качестве экзегетического инструмента для изучения раннего отрывка. Это очень серьезная методологическая ошибка, потому что в таком случае все откровение ставится на одну ступень. Практически все тексты, говорящие на определенную тему, будут иметь один и тот же смысл, диктуемый поздним откровением.

Другая крайность, противоположная злоупотреблению систематическим богословием, – совсем не включать в проповедь богословский аспект; правильный подход – разумное сочетание библейского богословия и синтаксического анализа. С развитием богословских концепций в русле Божьей искупительной истории постепенно закладывался фундамент, на основе которого стало возможным строить более глубокое понимание духовных акцентов позднего откровения. Не навязывая более поздней богословской традиции (какой бы правильной она ни была) раннему тексту, этот метод позволяет сохранить и исследовать откровение в том виде, в каком оно было изначально дано святому писателю. В то же время

данный метод не исключает того, чтобы обогатить текст за счет богословских истин предшествующего откровения.

Если какая-то богословская истина занимала центральное место в сознании древней аудитории в авторскую эпоху, то почему она не может функционировать подобным образом и в наше время? Если фундамент предшествующего богословия сделал текст непреходяще ценным для современников автора (а мы в это верим), то почему та же самая совокупность богословских истин в диахроническом разрезе не может нести такую же вечную суть для всех людей во все времена? Конечно может, потому что даже в своем историческом контексте текст отражал непреходящий замысел вечного Бога.

Мы уверены, что предшествующее откровение дает толкователю ключ ко всякому смысловому акценту, применению, призыву, ободрению и предостережению, которые делают текст актуальным для современного слушателя. Именно поэтому в названии нашего экзегетического метода присутствуют две самые важные функции экзегезы – *синтактико-богословский* метод. Без такого подхода проповедь ляжет мертвым грузом в сознании и сердцах разочарованных слушателей.

Заключение проповеди

Последняя стадия принципиализации – хорошее *заключение*. Проповеди двухсотлетней давности, до сих пор издающиеся, славятся своими вдохновляющими заключениями. В последнее время больше внимания уделяется вступлению. Можно даже сказать, что мы чересчур увлеклись искусством презентации текста или проповеди. Мы начинаем со ссылок на еженедельники, газетные передовицы, результаты опросов и цитаты из выдающихся произведений прошлого. Время, отведенное на проповедь, неумолимо бежит (иногда на вступление уходит пятая его часть), а мы все не можем подвести Божий народ непосредственно к тексту, будто боимся открыть слушателям этот отрывок.

Стоит пересмотреть приоритеты. Я настоятельно советую Божьим служителям и преподавателям Слова в любом служении в Церкви и за ее пределами значительно ограничить усилия, направленные на написание вступления, и посвятить это время и энергию подготовке хорошо продуманного подробного заключения.

Мы, опять же, считаем, что сам библейский текст подскажет логику заключения. По крайней мере, нужно задаться вопросом, к чему, по мнению автора, Бог призывал аудиторию, для которой это слово было написано изначально. Обычно, выяснив этот вопрос, мы имеем готовую модель заключения.

Читатель должен учитывать, что для искусного овладения принципами и достижения всех целей гомилетического процесса нужно сделать еще очень многое. Мы считаем, что далее за дело должны взяться кафедры гомилетики в богословских семинариях, чтобы помочь студентам проделать оставшуюся часть пути. В этой книге мы добросовестно старались помочь пасторам, учителям и студентам пройти трудным и пока не обозначенным на карте путем от экзегезы до подготовки проповеди. Мы надеемся, что здесь вы нашли соответствующее определение и описание модели принципиализации библейского текста, которая поможет вам подготовиться к проповеди Слова.

Примеры синтаксического и гомилетического анализа

После достаточно подробного ознакомления с различными аспектами синтактико-богословского метода экзегезы, необходимо постараться применить изученные принципы к конкретным текстам Писания. Чтобы помочь вам в этом, мы приведем в данной главе восемь примеров синтаксических (блочных) схем: четыре из Ветхого Завета и четыре из Нового. Если при их изучении возникнут трудности, обращайтесь к страницам 99–103.

Исаии 44:24-28

24a	Так говорит Господь, искупивший тебя и образовавший тебя от утробы матерней: Я Господь		
	1	2	
24б	Который сотворил все, один распростер небеса и Своею силою разостлал землю		
25	Который делает ничтожными знамения лжепророков мудрецов прогоняет назад	и обнаруживает безумие волшебников, и знание их делает глупостью	
26а	Который утверждает слово раба Своего	и приводит в исполнение изречение Своих посланников,	3
26б	Который говорит Иерусалиму: "ты будешь населен",	и городам Иудиным: "вы будете построены,	и развалины его Я восстановлю",
27	Который бездне говорит: "иссохни!"	и реки твои Я иссушу	
28	Который говорит о Кире: пастырь Мой,	и он исполнит всю волю Мою	и скажет Иерусалиму: "ты будешь построен!"
			4
			и храму: "ты будешь основан!"

Иеремии 17:5-10

<p>כֹּה אָמַר יְהוָה אֲרוּר הַגֹּבֵר אֲשֶׁר יִבְטַח בְּאָדָם וְשֵׁם בָּשָׂר זָרְעוֹ () יְמוֹ-יְהוָה יִסּוּר לְבוֹ: () וְהָיָה כַּעֲרֵעַר בְּעַרְבָה וְלֹא יִרְאֶה כִּי-יָבֹא טוֹב וְשָׁבוּ חַרְרִים בַּמִּדְבָּר אֲרִץ מְלַחָה וְלֹא תִשָּׁב:</p>	<p>5</p>	<p>5</p>	<p>Господь знает наше настоящее и будущее I. Путь нечестивых – проклятый человек: а) его характер, б) его судьба.</p>
<p>כְּרוּד הַגֹּבֵר אֲשֶׁר יִבְטַח בִּיהוָה וְהָיָה יְהוָה מְבֹטְחוֹ: וְהָיָה כַּעֵזן שְׂתוּל עַל-מַיִם וְעַל-יִיבֹל יִשְׁלַח שָׁרְשָׁיו וְלֹא יִרְאֶה כִּי-יָבֹא חֵם וְהָיָה עֲלֵהוּ רֵעֵנּוּ וּבְשֹׁנֵת בַּצִּרְתָּ לֹא יִדָּאָג וְלֹא יִמְיֵשׂ מַעֲשׂוֹת פְּרִי: עֵקֶב הַלֵּב מִכָּל וְאֲנֹשׁ הוּא מִי יִדְעֵנּוּ: תִּקַּר לֵב וְלִתְת לְאִישׁ בְּתוֹן פְּלִיּוֹת</p>	<p>6</p>	<p>7</p>	<p>II. Путь праведников – блаженный человек: а) его характер, б) его судьба.</p>
<p>וְלִתְת לְאִישׁ כְּדָרְכּוֹ כַּפְרֵי מַעֲלָיו:</p>	<p>9</p>	<p>10</p>	<p>III. Путь Господа – испытующий Бог: а) поставленный Им диагноз, б) Его характер, в) Его решения (основанные на диагнозе): 1) справедливы, 2) индивидуальные.</p>

Псалом 1:1-6

1 | Блажен муж,
 который
 не ходит на совет нечестивых
 и не стоит на пути грешных
 и не сидит в собрании развратителей,
2 | но в законе Господа воля его,
 и о законе Его размышляет он
 день
 и ночь!
3 | И будет он как дерево,
 посаженное при потоках вод,
 которое приносит плод свой во время свое,
 и лист которого не вянет;
 и во всем, что он ни делает, успеет.
4 | Не так - нечестивые;
 но они - как прах,
 возметаемый ветром.
5 | Потому
 не устоят нечестивые на суде,
 и грешники - в собрании праведных.
6 | Ибо знает Господь путь праведных,
 а путь нечестивых погибнет.

Псалом 1:1-6

<p>אֲשֶׁר־יֵהְיֶה אִישׁ אֲשֶׁר</p>	1	<p>Характер и его плоды I. Человек, который угоден Господу (1-3). А. Как он себя ведет.</p>
<p>לֹא הִלֵּךְ בְּעֵצַת רְשָׁעִים וּבְדַרְךְ חַטָּאִים לֹא עָמַד וּבְמוֹשֵׁב לִצְיִים לֹא יָשָׁב: כִּי אִם בְּתוֹרַת יְהוָה חִפְצוֹ וּבְתוֹרָתוֹ יִהְיֶה יוֹמָם וְלַיְלָה:</p>	2	<p>Б. Чему он радуется.</p>
<p>וְהָיָה כְּעֵץ שְׁתוּל עַל־פְּלִי מַיִם אֲשֶׁר פִּרְיוֹ יִתֵּן בְּעֵתוֹ וְעֵלְהוּ לֹא־יִבּוֹל וְכָל אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה יִצְלִיחַ:</p>	3	<p>В. Каковы его плоды.</p>
<p>לֹא־כֵן הָרְשָׁעִים כִּי אִם־כְּמֹץ אֲשֶׁר־תִּדְפְּנוּ רוּחַ עַל־כֵּן</p>	4	<p>II. Человек, который не угоден Господу (4-6) А. Его характер.</p>
<p>לֹא־יִקְמוּ רְשָׁעִים בְּמִשְׁפַּט () () אֲחֻטָּאִים בְּעֵצַת צְדִיקִים:</p>	5	<p>Б. Его конец.</p>
<p>כִּי־יִדְעַ יְהוָה דְּרֹךְ צְדִיקִים וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים תֵּאבֵד:</p>	6	<p>1. Знание Господа. 2. Суд Господа.</p>

Псалом 2:1-12

לְמַה רָגִישׁוּ גוֹיִם
 () וְלְאַמִּים יְהַגְדוּרִיק:
 () יִתְצַבּוּ מִלְכֵי־אָרֶץ
 () וְרוֹזְנִים גּוֹסְדוּ־יַחַד
 עַל־יְהוָה
 וְעַל־מְשִׁיחֹו:
 גְּנַתְקָה אֶת־מוֹסְרוֹתֵימוֹ
 וְנִשְׁלִיכָה מִמֶּנּוּ עֲבָתֵימוֹ:
 יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם יִשְׁחַק
 אֲדֹנָי יִלְעַג־לָמוֹ:
 אֲזַי יְדַבֵּר אֱלֹהֵימוֹ בְּאָפוֹ
 וּבְחִרוֹנוֹ יְבַהֲלֵמוֹ: ()
 וְאֲנִי נִסְכַּתִּי מִלְכֵי
 עַל־צִיּוֹן הִרְקַדְשִׁי:
 אֲסַפְּרָה אֶל חֵק יְהוָה
 אֲמַר אֵלַי
 בְּגִי אֶתָּה
 אֲנִי הַיּוֹם יִלְדָמִידָ:
 שְׂאֵל מִמֶּנִּי
 וְאַתָּנָה גוֹיִם נִחַלְתָּדָ
 וְאַחַזְתָּדָ אֶפְסֵי־אָרֶץ:
 תִּרְעַם בְּשֹׁבֶט בְּרוֹזָל
 כִּכְלֵי יוֹצֵר תִּנְפְּצָם:
 וְעַתָּה מְלָכִים
 הִשְׁקִילוּ
 הִנֵּסְרוּ שְׁפָטֵי אָרֶץ:
 עֲבָדוּ אֶת־יְהוָה בְּיִרְאָה
 וְגִילוּ בְּרַעְדָּה:
 נִשְׁקוּ־בָר
 פְּדוּ־יִצְאָנָה
 וְהִאֲבָדוּ וְזָרָה
 כִּי־יִבְעַר כָּמַעַט אֶפְו
 אֲשֹׁרֵי פְלִיחוֹסֵי בּוֹ:

Царь-триумфатор

- 1 I. Восстание народов (1-3)
 - A. Всемирный мятеж
- 2
 - B. Всемирный созыв
 - B. Всемирное совещание
 - Г. Всемирное согласие
 - Д. Всемирное решение
- 3
- 4 II. Реакция Бога (4-6)
 - A. Божье положение
- 5
 - B. Божья реакция
 - B. Божья речь
- 6
- 7 III. Ответ Царя-Мессии (7-9)
 - A. Непокколебимое решение
 - B. Уникальные отношения с Отцом
- 8
 - B. Полнота власти
 - Г. Уверенное правление
- 9
- 10 IV. Совет народам (10-12)
 - A. Вразумитесь
- 11
 - B. Научитесь
 - B. Служите
 - Г. Радуйтесь
- 12
 - Д. Читите

1 Φεσσαλονικийцам 4:1-8

Воля Божья в отношении брака
(Ст. 1-2 можно рассматривать как вывод из всего параграфа)

1. Обращение – к братьям
2. Основание – наставление Иисуса Христа, данное через Павла
3. Обязательство – мы *должны* угождать Богу

I. Воздерживайтесь от добрачного секса

II. Знайте, как ухаживать за невестой по-христиански

III. Не изменяйте будущей супруге (причины):

A. Бог мстит за измену

B. Бог призвал нас к святости

B. Добрачный секс оскверняет обитающего в нас Духа Святого

1 Λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί,
ἔρωτῶμεν ὑμᾶς
καὶ
παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ,
ἵνα καθὼς παρελάβετε
παρ' ἡμῶν
τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν
καὶ
ἀρέσκειν θεῷ,
καθὼς καὶ περιπατεῖτε,

ἵνα περισσεύητε μᾶλλον.
2 οἴδατε γὰρ τίνος παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν
διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.
3 τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ,
ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν,

ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας,
4 εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι

ἐν ἁγιασμῷ
καὶ
τιμῇ,
5 μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας
καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη
τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν,

6 τὸ μὴ ὑπερβαίνειν
καὶ /.../ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ,
πλεονεκτεῖν
ἐν τῷ πράγματι
διότι ἔκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων,
καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν
καὶ
διεμαρτυράμεθα.
7 οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς
ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ
ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ.
8 τοιγαροῦν ὁ ἄθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἄθετεῖ
ἀλλὰ τὸν θεόν

τὸν [καὶ] διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς.

1 Фессалоникийцам 4:1-8

1 За сим, братия,
просим

и
умоляем вас Христом Иисусом,
чтобы вы, приняв

от нас,
как должно вам

поступать
и
угождать Богу,
более в том преуспевали,

2 ибо вы знаете, какие мы дали вам заповеди

от Господа Иисуса.

3 Ибо воля Божия есть освящение ваше,

чтобы вы воздерживались от блуда;

4 чтобы каждый из вас умел соблюдать свой сосуд

в святости

и

чести,

5 а не в страсти похотения,

как и язычники,

не знающие Бога;

6 чтобы вы ни в чем не поступали с братом своим

противозаконно

и

корыстолюбиво:

потому что Господь - мститель за все это,

как и прежде мы говорили вам

и

свидетельствовали.

7 Ибо призвал нас Бог

не к нечистоте,

но к святости.

8 Итак непокорный непокорен

не человеку,

но Богу,

Который и дал нам Духа Своего Святого.

1 Πέτρα 1:3-9

Πлоды столь великого спасения

I. Подарки к новому дню рождения (3-5):

- α) живая надежда;
- β) надежное наследство;

γ) завершённое спасение.

II. Радость нового дня рождения (6-9):

α) несмотря на страдания;

β) в испытанной вере;

γ) во втором пришествии Господа.

3 Εὐλογητός

ὁ θεὸς
καὶ

πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,

ὁ /.../ ἀναγεννήσας ἡμᾶς

/...κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος .../

εἰς ἐλπίδα ζωῶσαν

δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν,

4 εἰς κληρονομίαν

ἄφθαρτον

καὶ

ἀμίαντον

καὶ

ἀμάραντον,

τετηρημένην

ἐν οὐρανοῖς

ὑμᾶς

εἰς 5 τοὺς /.../ φρουρουμένους

ἐν δυνάμει θεοῦ

διὰ πίστεως

εἰς σωτηρίαν

ἐτοιμὴν

ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ.

6 ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε,

ὀλίγον ἄρτι

εἰ δέον [ἐστὶν] λυπηθέντες

ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς,

7 ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως

πολυτιμότερον χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου

διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου,

ἔπαινον

καὶ

εὐρεθῆ εἰς

δόξαν

καὶ

τιμὴν

ἐν ἀποκαλύψει

Ἰησοῦ Χριστοῦ.

8 ὃν /.../ ἀγαπᾶτε,

/...οὐκ ἰδόντες.../

εἰς ὃν /.../ πιστεύοντες δὲ

/...ἄρτι μὴ ὀρώντες.../

ἀγαλλιᾶσθε

χαρᾶ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένη

9 κομιζόμενοι

τὸ τέλος τῆς πίστεως [ὑμῶν]

σωτηρίαν ψυχῶν.

1 Петра 1:3-9

3 Бог
Благословен и
Отец Господа нашего Иисуса Христа,
/.../ возродивший нас
/...по великой Своей милости .../
/.../ к упованию живому,
/...воскресением Иисуса Христа
из мертвых.../
4 к наследству
нетленному,
чистому,
неувядаемому,
хранящемуся
на небесах
вас,
для 5 /.../ соблюдаемых
/...силою Божиею
через веру.../
ко спасению,
готовому
открыться в последнее время.
6 О сем радуйтесь,
поскорбев теперь немного,
если нужно,
от различных искушений,
7 дабы испытанная вера ваша
оказалась драгоценнее гниущего,
хотя и огнем испытываемого золота,
похвале
и
к чести и в явление
и Иисуса Христа,
славе
8 Которого /.../ любите,
/...не видевав.../
и /.../ веруя в Него,
/...Которого доселе не видя, но.../
радуетесь
радостью неизреченною и преславною,
9 достигая цели вашей веры,
спасения душ.

Ефесеянам 5:15-21

Μυδρoυε житие

I. Дoрoжитe вpeмeнeм (16)

II. Рaзyмeйтe вoлю Бoжyю (17)

III. Нeпрeстaннo испoлняйтeсь
Дyхoм Свyтyм (18-21) чeрeз:

α) дyхoвнyє бeсeды (19α),

β) дyхoвнyє пeснι (19β),

γ) пoстoяннoє блaгoдaрeниe
(20),

δ) вzαимнoє пoдчинeниe (21).

/...oṽn ἀκριβῶς.../

15 Βλέπετε /.../ πῶς περιπατεῖτε

μη ὡς ἄσοφοι

ἀλλ' ὡς σοφοί,

16 ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν,

ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραὶ εἰσιν.

17 διὰ τοῦτο

μη γίνεσθε ἄφρονες,

ἀλλὰ συνίετε τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου.

18 καὶ μη μεθύσκεσθε οἴνω,

ἐν ᾧ ἐστὶν ἀσωτία,

ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι,

19 λαλοῦντες ἑαυτοῖς

[ἐν] ψαλμοῖς

καὶ

ᾠμοῖς

καὶ

ᾠδαῖς πνευματικαῖς,

ᾄδοντες

καὶ

τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ,

ψάλλοντες

20 εὐχαριστοῦντες

πάντοτε

ὑπὲρ πάντων

ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ

Χριστοῦ

τῷ θεῷ καὶ πατρί.

21 ὑποτασσόμενοι

ἀλλήλοις

ἐν φόβῳ Χριστοῦ,

Ефесянам 5:15-21

/...внимательно .../

15 Итак, смотрите /.../ как вы поступаете,
не как неразумные,
но как мудрые,

16 дорожа временем,
потому что дни лукавы.

17 Итак,
не будьте нерассудительны,
но познавайте, что есть воля Божия.

18 И не упивайтесь вином,
от которого бывает распутство;

но исполняйтесь Духом,

19 назидая самих себя

псалмами

и

славословиями

и

песнопениями духовными,

поя

и

в сердцах ваших Господу,

воспевая

20 благодаря

всегда

за все

Бога и Отца,

во имя Господа нашего Иисуса Христа,

21 повинясь

друг другу

в страхе Божиим.

2 Κορινθίαις 5:1-10

Προμεжуточное состояние

I. Наше прославленное тело (1):

- α) вечно,
- β) готово для нас,
- γ) находится на небесах,
- δ) создано Богом.

II. Наше беспокойство в настоящее время (2-5):

- α) «нагота» и желание быть «одетыми»,

- β) нахождение в «палатке»,

- γ) залог (Дух Святой) вечного дома.

III. Наша уверенность в настоящем (6-10):

- α) живем верою в Бога,

- β) живем перед Богом,

- γ) живем угождая Богу.

1 Οἶδαμεν γὰρ ὅτι

ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῆ,
οἰκοδομῆν ἐκ θεοῦ ἔχομεν,
οἰκίαν ἀχειροποίητον
αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

2 καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν

...ἐπιποθοῦντες,

...ἐπενδύσασθαι

τὸ οἰκητήριον ἡμῶν

τὸ ἐξ οὐρανοῦ

3 εἶ γε καὶ

ἐκδυσάμενοι

οὐ γυμνοὶ εὐρεθησόμεθα.

4 καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκηνῆνι στενάζομεν

βαρούμενοι,

ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι

ἀλλ' ἐπενδύσασθαι,

ἵνα καταποθῆ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς.

5 ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς

εἰς αὐτὸ τοῦτο θεός,

ὁ δοὺς ἡμῖν

τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος.

6 Θαρροῦντες οὖν πάντοτε

καὶ

εἰδότες ὅτι

ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι

ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου.

7 διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν,

οὐ διὰ εἶδους.

8 θαρροῦμεν δὲ

καὶ

εὐδοκοῦμεν μᾶλλον

ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος

καὶ

ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον.

9 διὸ καὶ φιλοτιμούμεθα,

εἴτε

ἐνδημοῦντες

εἴτε

ἐκδημοῦντες,

εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι.

10 τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ

ἔμπροσθεν τοῦ βήματος

τοῦ Χριστοῦ,

ἵνα κομίσῃται ἕκαστος

τὰ διὰ τοῦ σώματος

πρὸς ἃ ἔπραξεν,

εἴτε

ἀγαθὸν

εἴτε

φᾶλον.

2 Коринфянам 5:1-10

- 1 Ибо знаем, что,
когда земной наш дом, эта хижина, разрушится,
мы имеем от Бога
жилище на небесах,
дом нерукотворенный, вечный.
- 2 От того мы и воздыхаем,
желая
облечься в небесное наше жилище;
3 только бы нам и одетым
не оказаться нагими.
- 4 Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем
под бременем,
потому что не хотим совлечься,
но облечься,
чтобы смертное поглощено было жизнью.
- 5 ...Бог...
/...На сие самое и создал нас.../
и дал нам
залог Духа.
- 6 Итак мы всегда благодушествуем;
и
как знаем, что,
водворяясь в теле,
мы устранены от Господа, –
7 ибо мы ходим верою,
а не видением, –
- 8 то мы благодушествуем
и
желаем лучше
выйти из тела
и
водвориться у Господа.
- 9 И потому ревностно стараемся,
водворяясь
ли, быть Ему угодными;
выходя
ли,
- 10 ибо всем нам должно явиться
пред судилище
Христово,
чтобы каждому получить
[соответственно тому],
что он делал, живя в теле,
доброе
или
худое.

Экспозиционная проповедь по пророческим текстам

Хороший служитель, как представляется сегодня многим прихожанам, должен отличаться тем, что он возвещает пророческое слово нашему поколению. Говорить пророчески, согласно современному значению этого слова, – значит освещать злободневные проблемы общества со смелой, или даже с несколько непопулярной точки зрения, если судить с позиций тех, кто доволен статус-кво. И поскольку пророки Ветхого Завета в свое время выделялись обличительными выступлениями такого рода, они в наше время стали примером для всех, кто противится системе и открыто возражает против преобладающих в обществе настроений.

Если откровенно, в этом представлении есть некоторая доля истины. Пророки на самом деле были своего рода революционерами¹, но вряд ли они с легкостью подошли бы для всех современных эквивалентов тех ролей, которые им навязываются. Например, если назвать только одно огромное несоответствие между библейскими пророками и их неугомонными современными двойниками, то пророки Ветхого Завета, в первую очередь, взывали не к общественным институтам и не к общественному устройству, а к отдельным людям, из которых состоит общество и его институты. Более того, рычагом, который они предлагали для радикальных перемен, было само Слово Божье, а не социологические программы или политическая агитация. Таким образом, ветхозаветные пророки были революционерами, которые на самом деле страстно ненавидели всякую форму угнетения, несправедливости и неправедности, но они считали эти беды всего лишь симптомами более глубоких, духовных проблем и взывали о том, чтобы каждый человек откликнулся на проповедь Слова Божьего.

Тот факт, что пророки, пытаясь произвести массовые перемены в обществе, обращались в первую очередь именно к людям, индивидуально (были ли эти люди судьями, другими чиновниками, купцами или священниками), дает нам ключ к пониманию того, как в наши дни мы снова можем возвещать их слова. Но не достаточно просто переадресовать те же самые слова современным людям. Толкователю / проповеднику мало пользы, если просто сказать, что между древней и современной аудиторией есть какая-то связь. Если экзегетическое богословие чего-нибудь стоит, оно должно помочь студенту и пастору / учителю навести мост через пропасть между первоначальной ситуацией и слушателями наших дней.

Неудовлетворительные подходы к пророческим текстам

Вероятно, лучше всего будет рассмотреть несколько неудовлетворительных подходов к трактовке пророческих текстов. И чтобы подчеркнуть, что некоторые книги библейского канона, которые сегодня причисляют к историческим (это книги Иисуса Навина, Судей и

¹ См. *Edmond Jacob*. The Biblical Prophets: Revolutionaries or Conservatives? / Пер. James H. Parley. Interpretation in Contemporary Theology, вып. 5 // Interpretation. № 19. 1965. С. 47–55.

Царств), справедливее было бы отнести к пророческим, мы выбрали для рассмотрения текст из такой книги. Действительно, в еврейском каноне они отнесены именно к этой категории: они считаются «ранними пророками», а Исаия, Иеремия, Иезекииль и двенадцать малых пророков считаются «поздними пророками». Один из лучших пророческих текстов для иллюстрации как трудностей, так и потенциала проповеди из пророков связан с жизнью и служением Илии (3 Цар. 17 – 4 Цар. 2). И одна из самых стимулирующих книг, какие я читал о трудностях, с которыми приходится сталкиваться, проповедуя об Илие, – это работа Джеральда Харропа. Сравнив несколько типичных проповедей на 3 Царств 21, Харроп ясно показал, что большинство толкователей склонны подходить к рассмотрению этого текста с заранее сформированными ожиданиями². Хуже всего, что большинство толкователей позволяют своим предрассудкам, образованию и убеждениям формировать ответы, причем они искренне убеждены, что вывели их из текста путем методологически обоснованной экспозиции.

Глава в книге Харропа о том, «как заблудиться в винограднике Навуфея и как искать из него выход»³, побудила меня выделить четыре различных типа *неудовлетворительных* экзегетически-гомилетических подхода к пророческим текстам. Названия и идеи мои собственные; профессор Харроп не обязательно будет согласен с моими утверждениями, хотя написанная им глава была для меня очень стимулирующей и имела большое эвристическое значение.

Пророческая проповедь-прообраз

Первая неудовлетворительная модель – «пророческая проповедь-прообраз». Впрочем, в Писании есть допустимое использование прообразов, когда, опираясь на указания в тексте, экзегет может полагать, что определенная личность, событие или установление в Ветхом Завете – это иллюстрация, тень полноты той реальности, которая настанет после. Но здесь имеется в виду не это. Возможно, лучше было бы назвать этот неверный подход «современная проповедь-прообраз», поскольку современная ситуация контролирует и форму, и почти все содержание проповеди. В случае с 3 Царств 21, этой трагической историей о безжалостном убийстве Навуфея Иезавелью и последующем присвоении Ахавом его виноградника, приверженцы проповеди-прообраза практически сразу начинают порицать ахавов наших дней, которые эксплуатируют национальные меньшинства, трудящихся за бесценок рабочих и пойманных спиралью инфляции пенсионеров. Вот такие ахавы и вытягивают все соки из земли и ее обитателей (навуфеев), пока у них практически ничего не останется. И ахавы делают это лишь для того, чтобы отдать награбленную добычу современным иезавелям, которые и так живут во дворцах из слоновой кости⁴.

Конечно, в общем и целом, надо об этом проповедовать, если именно об этом говорится в контексте. Но таково ли авторитетное утверждение автора 3 Царств 21? Какие конкретные фразы, обороты или предложения (рассмотренные в их собственном контексте) указывают, что это и есть центральная истина текста? Более того, каким образом эта проповедь была сформирована из последовательности абзацев? Как кажется, из текста взято едва ли больше, чем два подходящих ярлыка для злодеев нашего времени, а именно: Ахав и Иезавель. Но тогда прообраз трактуется в обратную сторону, так что настоящее служит отражением прошлого, а это переворачивает все с ног на голову, если не сказать большего.

То, что здесь есть какое-то искажение, подтверждается тем, что самую большую часть объема проповеди занимает описание злободневных проблем общества. Но где во всем этом весть от Бога? Где звучит Евангелие? Разве не происходит здесь подмена Божьей истории искупления, изложенной в Ветхом и Новом Заветах, нашими собственными поисками

² G. Gerald Harrop. *Elijah Speaks Today: The Long Road into Naboth's Vineyard*. Nashville, TN: Abingdon, 1975. С. 73.

³ Там же. С. 59–86 (гл. 4).

⁴ Там же. С. 64–65.

социально-экономического единения?⁵ Конечно же, призыв к действию часто вполне допустим и уместен; но он должен быть основан на чем-то большем, чем простое перенесение библейских имен на современные проблемы.

Пророческая проповедь-действие

Вторая модель проповеди из пророческих книг больше всего обращает внимание на то, что специалисты называют пророческими действиями. При составлении проповеди этим методом есть тенденция использовать текст несколько в большей мере, чем просто заимствовать одно-два имени, служащих выражением для каких-то идей или систем как в древней, так и в современной культуре. При этом подходе проповедник подмечает, что Ахав безжалостно присваивает виноградник Навуфея, и тем самым в интересах государства попираются интересы личности. Конечно, до этого Ахав обещал дать Навуфею «виноградник лучше этого» или «достойную компенсацию», но тема остается той же самой. Вот, маленький человек раздавлен социализмом и «социальным нахлебничеством»^{*} современного демократического общества⁶.

Между тем, текст Писания все еще ждет своего разъяснения. Опять, вкратце набросанная здесь «проповедь» – едва ли слово от Бога. Что в ней можно *возвещать* и провозглашать с властью от Бога? Эта проповедь была бы довольно провокационной и стимулирующей в качестве газетной передовицы или журнальной статьи. Но она не будет провозглашением Божьего Слова, если этот принцип ясно не выражен в тексте.

По сути дела, некоторые аспекты этой проповеди действительно связаны и даже тесно примыкают к тому, что обсуждается в 3 Царств 21. Информированное богословие, лежащее за повествованием 3 Царств 21, – это доктрина о неприкосновенности собственности, как она изложена в Десяти заповедях, а также учение, что в Израиле владение землей было неразрывно связано с людьми. Землю нельзя было покупать и продавать; она должна была оставаться у того семейства, которому Бог дал ее, поскольку, в конечном счете, именно Бог владеет всей землей и тем, что наполняет ее (Лев. 25:23; Пс. 23:1). Но «пророческая проповедь-действие» уклонилась от верного курса, когда связала обогащение *Ахава* с такими *общественными* явлениями как социализм, «социальное нахлебничество», «Новый курс»^{*}, фабианство^{*}, и вообще с правительством. Илия обличал человека Ахава, а не философию, систему или программу, по которой тот действовал. Более того, Илия желал, чтобы Ахав раскаялся и изменился; его бы не удовлетворила просто смена государственной политики.

И в этом случае экзегеза недостаточно углубилась в текст. У проповедника было слишком много умственного багажа, который он поместил поверх текста, как решето, чтобы заставить текст говорить, что нужно. Самое лучшее, что можно сказать об использовании им 3 Царств 21, – это то, что данный текст послужил интересной иллюстрацией для проповеди. Но в данном отрывке он не нашел библейского контекста, который бы рассматривал именно те принципы, о которых он говорит в проповеди. А проповедник обязан это сделать, если только хочет заимствовать власть от Бога в том, что он говорит. Действие 3 Царств 21 происходит в контексте, который очерчивает Божью точку зрения. Конечно, поскольку здесь есть повествование, а не только пророческий материал, принципы не обязательно будут выражены явным образом. Часто их необходимо выводить из того, как *выстроены* все

⁵ См. энергичное осуждение такого обратного порядка проповеди и действия (как было в 1960-е гг.) в *James Daane. Preaching with Confidence: A Theological Essay on the Power of the Pulpit*. 2-е изд. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980. С. 4–6.

^{*} «Социальное нахлебничество» – так противники развития системы социального обеспечения в США называют попытки некоторых малообеспеченных людей жить длительное время на пособия. – *Примеч. пер.*

⁶ *Harrop. Elijah Speaks Today...* С. 67–68.

^{*} «Новый курс» – система мероприятий администрации президента США Ф. Рузвельта в 1933–39, направленная на решение социальных и экономических проблем после Великой депрессии 1929–33. – *Примеч. пер.*

^{*} Фабианство – члены «Фабианского общества» провозглашают себя сторонниками мирных и постепенных социалистических преобразований. – *Примеч. пер.*

детали пророческого повествования и какие факты *выборочно* включены в него. Но действие нельзя отделить от контекста пророческого повествования, в котором оно находится, или от рассмотрения всех подробностей рассказа об этом событии.

Пророческая проповедь-лозунг

Третью форму проповеди по пророческим текстам можно назвать «пророческая проповедь-лозунг». Харроп очень тонко описывает, как консервативный проповедник мог бы говорить на 3 Царств 21:7: «Я [Иезавель] доставлю тебе виноградник Навуфея изреелитянина»⁷. Это единственный стих из контекста, на который он ссылается. Для него он становится лозунгом и трамплином еще для дюжины (если не больше) текстов из Нового и Ветхого Заветов, нацеленных на феминизм. Если бы только Ахав внял скрытому в Бытие 3:17 предостережению («...за то, что ты послушал голоса жены твоей... проклята земля за тебя...»), то все было бы хорошо. Но нет, и он, и все наше общество отвергло установленный Богом порядок, о котором ясно сказано в Ефесянам 5:23. Сравнение нескольких видных поборниц феминизма с Иезавелью кажется этому проповеднику уместным применением для 3 Царств 21:7, что делает этот текст весьма актуальным.

Но задумал ли автор двадцать первой главы 3 Царств данный текст как оценку того, насколько допустима власть женщин в определенных сферах? И даже если мы действительно признаем, что для всего отрывка главный стих, в котором сфокусирован его смысл, – это 3 Царств 21:7, мы все-таки должны показать, как вся перикопа 3 Царств 21 связана с этим предполагаемым центральным утверждением.

Но мы в этом не уверены. Почему автор вложил это утверждение (если оно действительно является ключом к истолкованию всего отрывка) в уста одной из злодеек, особенно если учесть, что чуть ниже сам пророк Илия возвещает слово от Бога (3 Царств 21:17-26)? Нам ничего не остается, как только подумать, что и здесь желаемое выдано проповедником за действительное: сначала появилась проповедь, а потом для нее был выбран лозунг из Писания. Но это ни в коем случае нельзя расценить ни как приемлемую экзегезу, ни как текстуальную экспозицию Писания.

Проповедь-лозунг может понравиться массам, поскольку она полна броских девизов, афоризмов и забавных историй, но она так и останется лишь словами, в которых нет авторитета и законной силы Писания. Она не может сравниться с полным и честным провозглашением Слова Божьего, потому что такое провозглашение сопровождается утверждающим и убеждающим действием Святого Духа в отношении истинности Писания.

Пророческая проповедь-притча

Четвертая модель проповеди из пророков – это метод, который мы назовем «пророческая проповедь-притча». При этом подходе не выбирают из текста какое-нибудь имя или особенно интересное действие, или отдельное предложение, а используют весь текст, поскольку первая часть проповеди посвящена пересказу истории о Навуфее и его винограднике, как она разворачивается в различных эпизодах вплоть до кульминации, до трагической смерти Навуфея и присвоения его виноградника Ахавом.

В середине проповеди такого рода внезапно происходит перемещение, которое сразу переносит слушателя к ситуации в наше время. Опять применяется форма рассказа. Приводится один эпизод за другим, пока эта история подобным образом не придет к завершающему трагическому аккорду. По сути, это «динамическая аналогия»⁸, в которой есть выраженное сопоставление проблем древнего Израиля с трудностями современного общества. Заметьте, что это развернутое и выраженное сопоставление. Через развитие сюжета показывают, что одна ситуация напоминает другую.

⁷ Там же. С. 71–73.

⁸ Этот термин взят из *James A. Sanders. Torah and Canon. Philadelphia: Fortress, 1972. С. xvi.*

Харроп составил такую современную притчу на основании 3 Царств 21⁹. Случилось, что строительная программа одного растущего университета в конце концов встретила сопротивление вдовы, которой принадлежал там дом и участок. Руководство университета и нечистые городские чиновники прибегали то к одной махинации, то к другой, чтобы выселить эту упрямую, но отважную душу. «Разве нет никакого сострадания? Неужели зло и несправедливость будут править вечно?» – вопрошает руководствующийся такой моделью проповедник. Нет, не будут, есть от них спасение! Один человек из администрации колледжа встал на защиту этой бедной женщины и помог ей. Итак, последнее слово будет не за Освенцимом, Изреелем или угнетением вдов. Последнее слово будет за «неотъемлемыми правами самых незначительных из малых сих, верующих в Господа, во имя которого мы и собрались сегодня. Аминь»¹⁰.

И это все? Разве мы не должны ожидать чего-то большего от 3 Царств 21? Что оправдывает эту аналогию? Пришли ли мы к тем выводам и принципам, к которым хотел подвести нас автор данного текста?

На наш взгляд, такой подход соответствует требованиям доскональной экспозиции текста ничуть не больше, чем три предыдущие метода. Повествование отрывают от сопровождающего его пророческого провозглашения суда и обетования в 3 Царств 21:17-29. Действительно, при критическом анализе некоторым покажется, что эти суды не являются неотъемлемой частью оригинального текста и потому не имеют значения для подлинного восприятия этого текста. Но такой подход тоже уязвим, поскольку он нарушает правило приоритетности текста и правило рассмотрения текста как он есть, если нет достаточных контраргументов (которые могут исходить от допустимых методов литературной критики, критики формы или критики редакций). Тем не менее, почти все согласятся, что в данном случае по рассмотрении свидетельств более чем оправдана уверенность в целостности повествования в его настоящей форме. Следовательно, мы должны настоять, что проповедь не будет удовлетворительной, если только не будет охватывать весь этот эпизод и не донесет до слушателей пророческие слова осуждения и надежды, которыми он заканчивается. Но именно на этом спотыкается большинство пасторов и проповедников. Эти слова кажутся такими чуждыми и далекими от нашего времени и наших нужд. И чтобы мы могли проводить эффективную экспозицию текста для таких отрывков, сейчас мы обсудим основные принципы толкования пророков.

Центральная весть пророков

Ни для какого библейского отрывка нет легкого способа проведения серьезной экзегезы или авторитетной экспозиции текста, тем более для пророков. Но гомилетика, если она что-нибудь значит, – это искусство и наука «говорить то же самое», что говорит текст Писания (*гомо*, «такой же», и *лего*, «говорить»). И в случае с 3 Царств 21 мы действительно находим пример одного из великих принципов толкования пророков для современной аудитории. Представлены две альтернативы: благословение и осуждение. Какая из них исполнится, зависит от того, как в любую эпоху отнесутся слушатели к пророческому слову, покаются ли они.

Это верно как для отдельного человека, так и для всей общины верующих. И к человеку, и к общине обращен призыв «покаяться» или, если использовать простую еврейскую идиому, «обратиться», «вернуться» к Господу. Эта весть настолько преобладала у пророков, что пророк Захария в одном предложении мог обобщить всех бывших до него пророков: «...взывали прежде бывшие пророки, говоря: “Так говорит Господь Саваоф: ‘Обратитесь от злых путей ваших и от злых дел ваших...’ ”» (Зах. 1:4).

⁹ Harrop. *Elijah Speaks Today...* С. 145–148; см. также с. 87–129.

¹⁰ Там же. С. 148.

Каждая весть о суде и надежде сопровождается либо явным, либо подразумеваемым «доколе» или «если вы не обратитесь [или обратитесь] ко Мне». Этот условный аспект пророчества выражен как формальный принцип в Иеремии 18:7-10: «Иногда Я скажу о каком-либо народе и царстве, что искореню, сокрушу и погублю его; но если народ этот, на который Я это изрек, обратится от своих злых дел, Я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему. А иногда скажу о каком-либо народе и царстве, что устрою и утвержу его; но если он будет делать злое пред очами Моими и не слушаться гласа Моего, Я отменю то добро, которым хотел облагодетельствовать его».

Возможно, самая лучшая иллюстрация этого условного аспекта, который есть почти во всех пророческих писаниях¹¹, – это книга Ионы. По сути, Иона решил отказаться от своего пророческого призвания и сесть на идущий в Фарсис корабль именно потому, что боялся, а вдруг ниневитяне прислушаются к угрозе Бога, что через сорок дней Ниневия будет разрушена, и обратятся от своих злых путей. Как бы Бог тогда не отменил этого бедствия (4:2)! Когда Иона, сначала побывав внутри кита, наконец прибыл в Ниневию, чтобы проповедовать это слово, его худшие опасения оправдались. В конце концов Бог отменил бедствие и не разрушил Ниневию, потому что люди откликнулись на проповедь Ионы.

Что верно для целых народов, верно и для отдельных людей. Это можно видеть в заключительной части 3 Царств 21. «Выслушав все слова сии, Ахав разодрал одежды свои и возложил на тело свое вретиче, и постился, и спал во вретиче, и ходил печально [перед Господом]» (3 Цар. 21:27). Вследствие этого, Бог повелел Илии провозгласить этому уstraшенному грешнику, что ужасные суды, которые были объявлены в 3 Царств 21:21-22 (без указания каких либо условий – в данном случае они только подразумевались, как было и в книге пророка Ионы) исполнятся не над Ахавом, а над его сыном.

Таким образом, даже недолговременное раскаяние (в 3 Цар. 22 Ахав просит совета у лжепророков как раз перед своей гибелью в сражении, в которое пророк Господа сказал ему не вступать) привело к тому, что исполнились Божьи слова о надежде и благословении. Это и есть заложенное в данном отрывке богословие и учение. Среди больших бед нашего общества, правительств и современного уклада жизни начинается процесс исцеления, когда люди *обращаются* к Богу и *раскаиваются* в своих грехах.

Эта истина стоит как формальное утверждение во 2 Паралипоменон 7:14: «...и [если] смирится народ Мой, который именуется именем Моим, и будут молиться, и взыщут лица Моего, и обратятся от худых путей своих, то Я услышу с неба и прощу грехи их и исцелю землю их». Кто-то полагает, что это обетование относится только к Израилю как народу. Но сам текст содержит фразу, которая выводит из него принцип на все времена и эпохи: «...народ Мой, *который именуется именем Моим...*», то есть люди, «над которыми Я назвал Свое имя», следовательно, которые Мне принадлежат. Сюда включены все верующие из язычников наравне с верующими иудеями. Обратите также внимание на обещание *исцелить землю* Божьего народа. Связь между людьми и почвой можно проследить от самого творения. Судьбы человека и земли, на которой он живет, тесно связаны уже потому, что Бог сотворил человека из праха земного. Более того, когда представители всего человечества (Адам и Ева) пали, почва тоже получила проклятие и будет оставаться под ним, доколе все творение не будет искуплено, когда Господь вернется в славу (Рим. 8:20-22).

Одна и та же тема снова и снова звучит из уст разных пророков. Раз за разом пророки порицают зло и несправедливость, которые они видят в государстве, в залах суда, в обществе в целом (будь то в Израиле или в окружающих его языческих странах) и призывают к людям, чтобы они раскаялись в этих грехах, которые как симптомы указывают на тот факт, что сердца людей в этом обществе не правы перед Богом. А когда люди отказываются внимать словам Бога, то по Своей любви Бог посылает им одно трагическое событие вслед за другим,

¹¹ Конечно, обетования Аврааму и Давиду, Новый завет и обетование новой земли и нового неба полностью безусловны. См. *Walter C. Kaiser, Jr. Toward an Old Testament Theology*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978. С. 231–234; см. также с. 93–94, 111, 130, 156–157.

чтобы снова привлечь их к Себе. И все же, во многих случаях люди так и не каются. Заметьте, что рефрен «но вы не обратились ко Мне» повторяется пять раз в Книге пророка Амоса 4:6-12.

Программные заявления в Левит 26 и Второзаконие 28 будут полезны при толковании всех пророков. Обе эти главы ясно излагают альтернативы на будущее: нарастающая степень благословения или осуждения.

Подобные утверждения можно найти и в конце Ветхого Завета. Аггей в первой главе призывает свое поколение в 520 г. до Р. Х., а также и наше, поразмышлять о значении неурожая и скудных запасов продовольствия, взвинчивания цен и инфляции. Тогда было самое время покаяться (как и сейчас).

Проповедь из пророков может быть очень хорошо обращена к настоящему, если мы будем подчеркивать покаяние как условие для обретения Божьей благосклонности. Только в том случае, если люди внимут этому призыву к покаянию, будет ответ на многие, если не на все, проблемы униженных и погрязших меньшинств, на всякую несправедливость и беззаконие. И только тогда люди, занимающие высокое или невысокое положение, испытают Божью благодать, к которой все призваны.

На этот момент читателю уже должно быть ясно, что лучший способ обратиться к современным слушателям с пророческим текстом и объяснить им центральную весть пророков – это использовать метод, который мы отстаиваем в данной книге. Другими словами, лучший способ построения проповеди из пророков – это подход, в котором тщательно учитываются синтактико-богословские конструкции в пределах абзацев или строф в различных разделах пророческих книг.

Экспозиционная проповедь по повествовательным текстам*

Современные верующие приходят в уныние, получая вместо живой проповеди Слова Божьего простой пересказ ветхозаветных и евангельских повествовательных отрывков. Такую проповедь можно классифицировать как «рассказ о древних событиях» или «назидательное повествование из ранней истории». Проповедник всего лишь излагает факты, описанные в библейских стихах, не пытаясь докопаться до истины, которую стремился донести автор повествования. Таким образом, подобную проповедь никак нельзя назвать экспозиционной.

Чтобы проповедовать на основе повествовательных отрывков, нужен соответствующий метод выделения непреходящей истины, значимой для верующих всех эпох. Мы уже обозначили данный метод как богословско-синтаксический, и это подразумевает особый подход к выведению неизменных принципов. Несмотря на важную роль *грамматико-исторической* экзегезы, занимавшую почетное место в экзегетическом анализе с 1788 года, когда Карл Кайл впервые применил этот метод, мы считаем, что результаты исследования могут быть более точными, если (1) сделать акцент на *синтаксических* связях внутри изучаемого раздела и (2) изучить предшествующее богословие. Определив эти важные моменты, мы должны приступить к выведению принципов из исторических и повествовательных текстов.

Как уже говорилось ранее, в главе 7, выведение принципов из библейского текста, – это процесс поиска неизменных этических, духовных, доктринальных и нравственных истин и принципов, заявленных самим автором через выбор деталей повествования и организацию контекста. Выведение принципов ставит своей целью соединить прошлое и настоящее: библейское повествование и сегодняшние нужды; при этом экзегет не довольствуется быстрыми, поверхностными решениями, подменяющими точку зрения богодухновенного автора нашим собственным мнением.

Злоупотребление повествованием

Можно привести огромное количество примеров субъективной экзегезы. 4 Царств 4:1-7 повествует об одной из жен сынов пророческих (так сказать, вдове «семинариста»), осознавшей, что теперь ей никак не справиться со своими финансовыми долгами – видимо, ей до сих пор приходилось расплачиваться за образование мужа! Помните, пророк Елисей велел ей сначала собрать все пустые сосуды у соседей. Потом она должна была запереть

* В оригинальном английском издании эта глава была перепечатана с некоторыми изменениями из *The Use of Biblical Narrative in Expository Preaching* // *Asbury Seminarian*. №34. 1979. С. 14–26. Первоначально данный материал был представлен Уолтером Кайзером на Райановских чтениях в Богословской семинарии Асбери (*Asbury Theological Seminary*) в сентябре 1978 г.

двери дома и наполнять сосуды оставшимся у нее маслом. Согласно библейскому рассказу, масло не кончалось, пока не наполнился последний сосуд. Я однажды слышал проповедь по этому отрывку, и проповедник утверждал, что Дух Святой наполнит нас Собою ровно на столько, на сколько мы готовы опустошить свои сосуды от самих себя. Далее, поскольку масло *всегда* [!] является символом Святого Духа, важно заметить, что поток Святого Духа не остановится, пока не наполнит последний пустой сосуд.

Покидая церковь, я услышал, как некоторые прихожане (видимо, из разряда «некоторых негодных людей» – см. Деян. 17:5) жаловались: «Проповедник-то не дочитал отрывок до конца! В седьмом стихе говорится, что женщине нужно пойти, продать Святого Духа и заплатить долги». Конечно, жалобщики были настроены неправильно, но их замечание, тем не менее, било в точку. Действительно, прежде чем навязывать тексту наши собственные идеи, нужно рассмотреть намерения автора. Подобное субъективное использование библейского повествования – уже не экзегеза, а символизация текста.

Еще одно неадекватное использование ветхозаветного повествования находим в трактате Оригена об Исходе 1:22–2:10. В смелых выражениях автор заявляет, что фараон, египетский царь, олицетворяет дьявола, тогда как еврейские дети мужского и женского пола служат символом рационального и животного начал в человеке. Фараон хотел убить всех мальчиков, то есть семена разума и духа, через которые душа ищет горнего. Однако он хотел сохранить всех девочек, то есть все животные наклонности человека, ведущие его к плотскому и дьявольскому. Посему, если где-либо люди живут в роскоши, удовольствии, пиршествуя и отдаваясь земным наслаждениям, это значит, что царь египетский убил всех младенцев мужского пола и оставил в живых девочек.

Такие глупости могут получить дальнейшее развитие. Дочь фараона можно понять как символ Церкви, собранной из язычников. Несмотря на безбожность и злые поступки ее отца, о самой дочери псалмопевец говорит: «Слыши, дочь, и смотри, и приклони ухо твое, и забудь народ твой и дом отца твоего. И возжелает Царь красоты твоей; ибо Он Господь твой, и ты поклонись Ему» (Пс. 44:11-12). Ее приход на реку можно расценивать как крещение ради омытия грехов, совершенных в доме отца. Ну, мы уже достаточно далеко зашли. Моисей был бы в восторге, узнав о таком глубоком значении своего рассказа!

Кто-то возразит: «Но такой подход приносит большое благословение! Разве не важно извлекать духовные уроки из текста? Более того, ведь Церковь и духовная жизнь всегда должны быть в центре проповеди и учения!»

Конечно, я согласен, но учение наше должно непосредственно вытекать из исследуемого текста. Но откуда же приходит благословение аллегорических проповедей по примеру Оригена? Дело в том, что людям преподается истина, изложенная в другом месте Писания, но перед глазами у них текст, не соответствующий данной истине. Посему, оценивая ситуацию, я бы поставил четверку за благословение, но двойку за выбор текста.

Есть и другая крайность: сухой, беспристрастный, скучный пересказ, придающий огромное значение самым незначительным вещам. Надавно мое внимание привлекла юмористическая история, являющаяся отличным примером такого подхода. Это экзегетическое исследование знаменитого детского стихотворения «Джек и Джилл», якобы опубликованное в *Altschriften fur Allgemeinschaftliche Bibelforschungen*:

Стих 1: «Джек и Джилл пошли на гору, набрать кувшин воды» (*Jack and Jill went up the hill to fetch a pail of water*).

Слово *и* создает определенные трудности, не заметные для обычного читателя. В научных кругах существуют разногласия и ведутся дебаты по поводу сопричастности Джека и Джилл в том смысле, в котором данная фраза описывает некое историческое событие.

В обстоятельствах, предшествующих данной экспедиции, явно предпринятой с вполне конкретной целью, или, по крайней мере, определенной задачей, целесообразным представляется допустить, что Джека стимулировала к поступку нужда в пополнении водных запасов. Поскольку большинство домашних функций, обусловленных использованием воды, как, например, приготовление пищи, стирка белья, мытье полов и т. д., считается сугубо женской работой, большинство исследователей сходятся во мнении, что значение союза *и* в данном контексте подразумевает присутствие образа Джилл в воображении Джека, отправляющегося в дорогу, а некоторые ученые-экзистенциалисты также утверждают, что ее прощальные слова все еще звучат в сознании Джека.

Гроскопф в своем монументальном труде под названием *Jackmitjilldamrotarung* предлагает противоположную точку зрения. Его датировка данного отрывка значительно отличается от общепринятой (где-то между 404 г. до н. э. и 19-й поправкой к конституции США). На этом основании он выстраивает теорию об эксклюзивной роли женщин в процессе рубки дров и добычи воды в данный исторический период. Следовательно слова *Джек и* добавлены переписчиком значительно позже, и не являются частью оригинального манускрипта.

Пошли на гору – явно аллегорическое утверждение. Наши предки, не зная о первом законе высоты Отиса («все, что движется вверх, в конечном итоге должно опуститься вниз»), все же понимали, что транспортировка воды искусственным образом обычно подразумевает перемещение из низкого в более высокое положение (ср. с произведениями «Старая дубовая кадушка», «Вниз по течению» и др.). Профессор Гард де л'О, известный гидрограф и мистик, предполагает, что данный поход символизирует извечное человеческое стремление достичь конечного единения с космосом. По мнению исследователя, вода символически повествует о таких всем известных событиях, как разделение Красного моря, переход через Иордан, путешествие Линдберга через Атлантику и высадка войск союзников на побережье Нормандии во время Второй мировой войны¹².

Итак, с данным методом все понятно. Если бы все не было так грустно, можно было бы смеяться до слез над подобным обращением с Писанием во имя серьезной науки. К сожалению, такая практика очень распространена даже в евангельских кругах.

Должна существовать альтернатива аллегорическому символизму и так называемому научному, сугубо историко-грамматическому подходу. Для проповедника в наши дни самой уязвимой для подобных злоупотреблений частью Писания становится Ветхий Завет. Ветхий Завет – это 77 процентов Божьего откровения¹³, тем не менее, ему уделяется очень мало внимания даже теми, кто активно выступает за важность первой части Библии (и даже уделяя внимание Ветхому Завету, проповедники обычно не могут похвастаться высоким качеством экзегезы). Почему так много проповедников впадают в ступор, чувствуют свою несостоятельность или просто вину, проповедуя по Ветхому Завету?

Возлагать вину на тот или иной фактор – не выход из ситуации. У нас у всех есть свои соображения на этот счет: недостаток времени для подготовки; тематические, богословские и так называемые экспозиционные проповеди, охватывающие все тексты на определенную тему, но не исследующие ни один из этих текстов должным образом; не соответствующее действительности представление об огромной пропасти между Ветхим и Новым Заветом; или просто обыкновенная лень. Тем временем кризис в евангельских кругах приобретает угрожающие черты – можно сказать, опасные, потому что последующее поколение толкователей приведет доктрину о Писании в соответствие с нашей экзегетической практикой, и потому что до сих пор в большинстве евангельских церквей ощущается острая нехватка Слова Божьего. Мы много говорим о Слове Божьем, но при этом не объясняем само Слово, дабы сила Божья была явлена всем.

Проповедь Божьего Слова пытаются заменить облегченными вариантами и различными инновациями, включающими «богословие отношений», компромиссную

¹² Несколько лет назад один из моих студентов показал мне эту пародию, но при этом не указал источника. Все мои попытки найти этот источник не увенчались успехом.

¹³ Цифры взяты из *Carl Graesser, Jr. Preaching from the Old Testament*. С. 525.

терапию, группы общения, группы по изучению Библии, построенные на принципе «а как вы думаете?» (совместное невежество), тематические семинары и обыкновенные развлекательные мероприятия для христиан с музыкой, фильмами и различными программами. Некоторые из этих форм (в самом достойном выражении) имеют место в Теле Христовом, но не в качестве заменителей проповеди Слова Божьего! Девиз Реформации, выраженный словами из 1 Фессалоникийцам 1:5, не потерял своей актуальности: Слово Божье в сочетании с обличающим действием Святого Духа образуют динамит – силу Божью, способную изменить человеческую жизнь.

«Тогда» и «сейчас»

Связь между «тогда» оригинального текста и «сейчас» современной аудитории находится в таком пренебрежении в евангельских обучающих центрах и проповеднической практике, что все наши лучшие усилия оказываются неполноценными. Даже то небольшое, что мы делаем в плане проповеди по ветхозаветным повествовательным отрывкам, обладает сомнительной эффективностью и авторитетностью, поскольку мы не предоставляем возможности «всеобщему священству», сидящему в зале, принять библейски обоснованное решение о соответствии сделанных проповедником выводов по определенной теме мнению автора Писания.

Наше поколение призвано проверить на практике достаточность реформаторского принципа *sola Scriptura* для деятельного, живого общения с нашим Богом. Является ли Писание – во всей его целостности – *единственной* гарантией достоверности и божественной авторитетности Евангелия, полноты истины Божьей, актуальности служения церкви для нужд людей? Или же, подобно уже происходившим в истории Церкви событиям, возникает новое предание, соперничающее за авторитетность с самим Писанием? Не это ли предание является основанием, как заметил С. Тримп в недавней публикации, для зарождающегося консенсуса между двумя неевангельскими ветвями в христианстве?¹⁴ Согласно этому консенсусу, в гомилетической «репрезентации» (проповедуемом слове самом по себе) истина заново актуализируется, но уже независимо от первоначального значения текста. Но если это так, то верен и постулат Римской католической церкви о том, что каждое воскресенье, принимая Вечерю Господню, мы снова приносим в жертву Христа.

Какую же высокую цену приходится платить за решение проблемы древнего значения ветхозаветных текстов путем их осовременивания в *сакраментальной* проповеди! Конечно же, современные либеральные и неоортодоксальные методы успешно справляются с отрицательными последствиями сухого, заскорузлого пересказа фактов. Но такие методы теряют всякое право на *божественную авторитетность* проповеди, поскольку возвещаемое ими предание (проповедуемое слово) придумано самим человеком и не является откровением Писания. Если именно *человек* сделал свою проповедь «актуальной», не принимая в расчет акцентов, расставленных Богом, то *человек* же должен поручиться за ее достоверность и божественное происхождение – что невозможно, если только проповедующий не был поставлен самим Богом к подобной идентификации пред лицом вечности. Если сухой, оторванный от действительности, так называемый научный метод можно признать эбионитским в том смысле, что он имеет дело только с историческим или земным аспектом проповеди, то «репрезентация» или сакраментальный взгляд, по сути, является докетизмом, потому что отвергает все исторические связи и изолирует Слово от контекста, превращая его в новое «событийное Слово» проповеди¹⁵. В таком случае всякий проповедник получает богодухновенность на тридцать минут по воскресеньям!

¹⁴ С. Trimp. The Relevance of Preaching (in the Light of Reformation's 'Sola Scriptura' Principle). Особ. с. 6–9.

¹⁵ Ересь эбионитов принимала человеческий аспект личности Христа, но полностью отвергала все сверхъестественное в Его природе. Дэниел Лиз применяет термин «эбионитский», говоря о «небрежном объяснении текста», ограниченном толкованием исторической обстановки, логики и

Но мы обязаны задаться вопросом: каким образом *можно* сократить историческое расстояние между оригинальной аудиторией Слова и последующими поколениями? Как *можно* защитить проповедь от нашего поверхностного анализа, обусловленного так называемым «человеческим фактором», и от наших «любимых идей»? Существуют ли некие «бескровные» абстракции в «каноне внутри канона»? Или же есть какие-то «сводные правила», предписывающие изоляцию вневременных, рациональных, нравственных и богословских истин от остального текста?

В настоящее время евангельские христиане сталкиваются с искушением принять еретическое учение «двойного авторства» как основание для признания двух и более значений в тексте. В подтверждение правомочности такого подхода приводятся понятия двойного значения пророчеств и «теории двойственной логики», согласно которым персонажи Ветхого Завета (пророки и их неверующая аудитория) воспринимали истину Божию иначе, чем должна понимать ее Церковь.

Подобная двойственность наблюдалась в истории Александрии (Египет) во 2–4 вв. н. э., и в наши дни она проявляется в неоортодоксальном экзистенциальном разделении между тем, что текст *значил* раньше, и тем, что он *значит* лично для меня¹⁶. Последствия в каждом случае были ужасающими. Вместо того чтобы прославлять Бога и ставить во главу угла принцип *sola Scriptura*, это разделение умаляет изначальную работу Святого Духа, спотыкаясь о тот же камень, о который претыкались греки: обильные исторические подробности привязывают библейскую весть к определенным людям, жившим в определенное время и в определенной ситуации.

Где же решение? Если устаревшая историко-грамматическая экзегеза, применявшаяся нашими кафедрами библеистики, не могла полноценно подготовить текст к проповеди (особенно повествовательные отрывки из Ветхого и Нового Завета), а современные попытки преодолеть историческую пропасть повторяют ошибки эбионизма, докетизма или теории двойственной логики – то что же остается?

Хорошая проповедь имеет два аспекта: она должна преподавать *содержание* истины, представленной в каждом отрывке и предлагать *репродуктивный метод* изучения Библии. Именно поэтому, в отличие от аллегоризации или символизации, метод выведения принципов стремится основывать учение на глубоком понимании текста. Вместо того чтобы вносить посторонний смысл в библейский отрывок (сюда входит и преждевременное проведение аналогий с более поздним откровением, когда различным элементам ранних повествований приписываются новые значения, не известные оригинальному автору), мы должны принимать только значения, ясно заявленные самим автором¹⁷.

Подбор и организация материала автором

Уникальным аспектом повествовательных частей Писания является то, что автор чаще всего сообщает основную мысль через слова и поступки персонажей. Посему автор

цели. *The Meaning of the Old Testament: An Essay on Hermeneutics*. С. 38, 150. Докетизм акцентировал внимание на божественности Христа, но ошибочно отрицал Его телесное воплощение, утверждая, что Он лишь *казался* человеком. См. там же. С. 42, 151.

¹⁶ Самое известное описание данного различия между значением текста и его «значением для меня лично» см. в *Krister Stendahl. Biblical Theology, Contemporary // The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia: В 5 т. / Под ред. George Arthur Buttrick и Keith Crom. Nashville: Abingdon, 1962–1976. Т. 1. С. 418–432.*

¹⁷ О различии между аналогией веры и аналогией предшествующего Писания см. в *Walter C. Kaiser, Jr. Toward an Old Testament Theology. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978. С. 18–19; Он же. The Present State of Old Testament Studies // Journal of the Evangelical Theological Society. №18. 1975. С. 73–74, также примеч. 11 и 12.*

предпочитает обращаться к читателю не с прямыми заявлениями, как в доктринальных и назидательных отрывках, но оставаться на заднем плане, если говорить о непосредственном учении и оценочных суждениях. Следовательно, очень важно распознать более крупный контекст повествования и задаться вопросом, почему автор выбрал для своего рассказа определенные события и разместил их именно в таком порядке. Два ключа к разгадке смысла в данном случае – *организация* эпизодов и *подбор* деталей из огромного числа речей, персонажей или эпизодов. Кроме того, божественная реакция на происходящее и оценка героев становится явной из авторского описания ответа людей в *кульминационный момент* повествования; если только он не прерывает рассказа, чтобы дать собственную (в нашем случае, Божью) оценку всего произошедшего.

Хороший пример важности изучения *организации* и *подбора* материала находим в книге Неемии¹⁸. Неемия записал Божьи деяния на благо Израиля в критический момент после изгнания.

Проповедуя, к примеру, по книге Неемии, можно просто пересказать историю и думать, что церковь получила полное и глубокое наставление, освятившись через тщательное перечисление событий, персонажей и их высказываний. Но вряд ли такая проповедь охватывает весь смысл, вложенный Богом в данное повествование, предназначенное для потомков¹⁹. Это эбионитский подход к изучению Библии и проповеди.

Но будет ли докетический способ проповеди лучше? Докеты пытаются повысить духовную ценность книги, подходя к тексту аллегорически. Например, описание восстановления десяти ворот в Неемии 3:1-32 можно истолковать следующим образом: (1) Овечьи ворота – прообраз креста и Агнца Божьего; (2) Рыбные ворота символизируют обетование Господа сделать нас «ловцами человеков»; (3) Старые ворота напоминают о том, что повиновение воле Божьей подразумевает древние, испытанные пути (Иер. 6:16); (4) ворота Долины – аллегория смирения (Пс. 83:7 – аллюзия на долину плача); (5) Навозные ворота говорят о необходимости очищения от скверны (1 Иоан. 1:7-9); и так далее. Но насколько авторитетно подобное толкование? Кто-то непременно скажет, что не стоит поднимать столько шума, ибо все эти истины явно библейские, присутствующие в других местах Писания. Так давайте же и читать тогда будем другие тексты! Богословие может быть верным, но если оно преподается на основе несоответствующего текста, оно лишено всякой силы и Божьего авторитета.

Как же следует проповедовать по Неемии? В пример того, как следует выводить принципы из повествовательного текста, можно предложить следующую серию проповедей, раскрывающих наставление, предназначенное Богом для всех поколений верующих:

- I. Первичность молитвы в любом жизненном предприятии (Неем. 1).
- II. Важность постановки целей (Неем. 2).
- III. Принципы успешного руководства (Неем. 3).
- IV. Как противостоять оппозиции в Божьем деле (Неем. 4–6).
- V. Как побудить людей к духовному возрождению (Неем. 8).
- VI. Важность уроков истории (Неем. 9).
- VII. Необходимость держаться победы, завоеванной в Божьем деле (Неем. 10–13).

Особые наставления читаем в шестой главе Неемии. Здесь описано, как послушные Богу люди справляются с личными неудачами, одновременно выполняя Божье дело. В четвертой главе говорится об открытой оппозиции, угрожавшей Божьей работе. Пятая глава обращает наше внимание на необходимость разбираться с внутренними проблемами, если

¹⁸ Предлагаем для изучения одно из последних исследований Неемии: *Cyril J. Barber. Nehemiah and the Dynamics of Effective Leadership*. Neptune, NJ: Loizeaux, 1976.

¹⁹ Проблема соотношения исторических событий и их современной значимости хорошо освещена в *Patrick Fairbairn. The Historical Element in God's Revelation // Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation / Под ред. Walter C. Kaiser, Jr. Grand Rapids, MI: Baker, 1972. С. 72–79.*

мы хотим защитить от нападков Божье дело. В шестой главе атака на Божью работу очень искусная. На сей раз враг решил пойти окольными путями, дабы сломить вождя.

Четыре абзаца шестой главы книги Неемии помогают сформулировать четыре пункта проповеди. Обратите особое внимание на повторение сходных по смыслу фраз типа «сойдемся вместе» (Неем. 6:2, 7, 10) и «чтоб я утрашился» (Неем. 6:9, 13, 14, 19). Враги Божьего дела тайно пытались сломить вождя через: (1) обманчивые призывы собраться вместе, чтобы повредить ему (6:1-4); (2) клеветническую тактику (6:5-9); (3) попытки заставить Неемию пойти на компромисс в религиозных вопросах (6:10-14) и (4) давление наивных друзей (6:15-19).

В каждом абзаце автор записал ключевое утверждение, предлагающее Божью помощь для Неемии и всех последующих лидеров в трудных обстоятельствах:

- I. «...Я занят большим делом, не могу сойти...» (6:3).
- II. «...Ничего такого не было, о чем ты говоришь... Но я тем более укрепил руки мои» (6:8-9).
- III. «Я знал, что не Бог послал его...» (6:12).
- IV. «...Они... познали, что это дело сделано Богом нашим» (6:16).

Теперь мы готовы составлять проповедь. Божьи лидеры могут пользоваться помощью Божьей, подвергаясь нападениям, клевете, угрозам, становясь жертвой интриг. Помощь Бога проявляется следующим образом:

- I. Данное Богом руководство (6:1-4).
- II. Данная Богом решимость (6:5-9).
- III. Данная Богом рассудительность (6:10-14).
- IV. Данный Богом ранг (6:15-19).

Кульминационное заявление в стихе 16 ясно указывает на богословие отрывка: враг знал, что Неемия выполняет Божье дело, ибо всем было понятно – достижения в восстановлении стены могли быть такими успешными только с Божьей помощью. Зачем Неемии бояться врагов? Данный стих – стержень отрывка, отправная точка в рассуждениях о том, почему автор выбрал именно эти события для своего повествования. Ясно, что автор выбирал определенные события из числа многих для этой главы (6:4-5 – было еще 4 подобных приглашения; 6:14 – другие лжепророки приходили с так называемыми откровениями; 6:17 – Неемия получал еще много таких писем). Более того, *организация* материала отражает не только хронологическую последовательность событий, но и накал страстей – все большую необходимость в духовной пронизательности, поскольку враг осмелился использовать пророков и друзей, дабы разрушить Божье дело. Если рассмотреть шестую главу в сравнении с похожим материалом в главах 4 и 5, становится понятно, что последовательность атак в шестой главе укладывается в определенную систему. Кульминационное утверждение в стихе 16 предлагает ключ к определению авторитетной истины данного отрывка. Теперь толкователю легче будет найти возможное применение этой истины в различных областях современного мира, где возникают сходные ситуации.

Богословие отрывка

Остается открытым вопрос о богословии отрывка. На какой доктринальный аспект текста должен проповедник обратить особое внимание аудитории, дабы побудить людей к отклику и дальнейшему росту?

Ответ: проповеднику нужно сделать акцент на богословии, актуальном для автора книги Неемии. Это можно найти в цитатах библейских авторов, чьими работами могли

пользоваться писатель и аудитория того времени. Богословие можно также установить по особому употреблению слов и концепций, за которыми на тот период уже закрепился терминологический статус, или по историческим событиям, ставшим неразрывной частью цепи Божьего взаимодействия с Израилем и другими народами через Израиль. В шестой главе Неемии богословие начинается с отрицательного утверждения – пренебрежительного замечания Санаваллата и Гешема о мессианских претензиях Неемии на Иудейское царство (ст. 6-7). Но положительный доктринальный аспект присутствует в самом намерении восстановить стену Иерусалима, это не отдельный героический поступок, но часть Божьей работы (ст. 16) на благо Израиля, и посему еще один элемент великого Божьего замысла для истории, вечности, Израиля и всех народов. Здесь аккумулированы истины, изложенные в *более ранних* книгах (т. е. книгах, написанных до Неемии), о земле и призвании Израиля служить и светить всем другим народам – даже Гешему, Санаваллату и Товии. Задача толкователя – тщательно исследовать связь между предшествующей доктриной и намерениями автора.

Проповедь по повествовательным отрывкам может стать эффективной, если она: (1) ограничена *контекстуально* или тщательно сфокусирована, особое внимание при этом уделяется расположению отрывка внутри книги или раздела; (2) построена в строгом соответствии с *синтаксическими* взаимосвязями внутри предложений изучаемого отрывка; (3) раскрывает влияние *более ранних богословских истин* на изложение доктрины об искупительном замысле Бога в данном тексте и (4) строится на *вневременных принципах*, основанных единственно на намерении библейского автора. Присутствовать должны все четыре аспекта, иначе либо исторический контекст оттеснит современное значение на задний план, либо современное применение упразднит значимость исторического начала в тексте.

Соответственно, экзегет, в первую очередь, должен примириться с библейским автором. Поскольку мы не знаем ни одного звука, произнесенного Богом, за исключением того, что записано вдохновенными Им авторами Писания, нужно, во-первых, обратиться к человеческому языку. Чтобы обнаружить Божьи намерения и расставленные Им акценты, необходимо исследовать намерения и акценты святого писателя²⁰ – во всей книге, определенном разделе и самом отрывке, которые мы хотим использовать в проповеди.

²⁰ Этот принцип излагается в другой работе: *Walter C. Kaiser, Jr. The Single Intent of Scripture; Он же. Legitimate Hermeneutics // Inerrancy / Под ред. Norman L. Geisler. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. С. 117–147.*

Экспозиционная проповедь по поэтическим текстам

Современная эра изучения библейской поэзии началась в 1753 г. с авторитетного труда Роберта Лоута¹. И все же анализ библейской поэзии до сих пор очень слаб. Отчасти это связано с тем, заключает Стивен Геллер, что мы не видим различия между двумя аспектами параллелизма, то есть двумя *типами* параллелизма, а именно: семантическим параллелизмом *смысла* и грамматическим параллелизмом *формы*². Знать о таком различии чрезвычайно важно, потому что многие специалисты считают семантический параллелизм главной особенностью библейской поэзии.

Другая проблема – это практически безрезультатный поиск какой-нибудь рабочей формулы для обнаружения стихотворного размера, подобного размеру в классической литературе. Но, увы, никто не может убедить остальных, какой же должна быть эта формула. Более того, даже если бы мы смогли разработать такую формулу, она, несомненно, имела бы крайне незначительный вес. Поэтому мы даже не будем беспокоить экзегета пространными измышлениями, которые были предложены на данную тему.

Самое большое препятствие в поэтическом анализе относится к обширной категории, которую епископ Лоут назвал синтетическим параллелизмом. В отличие от вполне отчетливых категорий синонимического параллелизма и антитетического параллелизма, синтетический параллелизм постоянно вызывал трудности с тех пор, как Лоут предложил эту номенклатуру. Экзегетам приходится сталкиваться с таким разочарованием по одной этой категории, которая охватывает больше двустий, чем две другие категории вместе взятые, что они начинают сомневаться во всем этом подходе. Эту трудность можно преодолеть. Но прежде чем мы доберемся до этого, давайте по порядку рассмотрим методику изучения поэтического текста.

Отличительные характеристики древнееврейской поэзии

Несмотря на обилие классических поэтических форм в греческих и латинских источниках, большинство переводчиков и толкователей еврейской Библии продолжали не обращать внимания на поэтические формы Ветхого Завета. Некоторые средневековые комментаторы, такие как Ибн Эзра и Давид Кимхи, признавали, что некоторые тексты Писания имеют параллельную структуру. Но это наблюдение не получило широкого применения. Последнего пришлось ждать до 1753 г., когда Лоут отметил, что параллелизм – главная особенность библейского поэтического стиля в еврейском языке.

¹ Robert Lowth. Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews. Это перевод книги De sacra poesi hebraeorum praelectiones academicae. Oxford: Clarendon, 1753.

² Stephen A. Geller. Parallelism in Early Biblical Poetry. С. 375–376. Геллер идет дальше и пытается расписать различные *степени* параллелизма в несколько искусственной иерархической классификации семантических градаций. Также он упоминает *риторические* отношения.

Лоут дал определение, которое до сих пор не устарело: «Соответствие одной строки или стиха другой строке или стиху я называю параллелизмом. Когда сделано некоторое утверждение, и второе ему подчинено, присоединено к нему, эквивалентно или противоположно ему по смыслу, или подобно ему по грамматической конструкции, то я их называю параллельными строками; а слова или фразы, соотнесенные между собой в этих строках – параллельными элементами»³. Со времен Лоута и по сей день не было серьезных сомнений в том, что параллелизм, как он его определил, – это преобладающая стилистическая особенность поэзии Ветхого Завета⁴.

Единственные значительные подвижки в этой области с 1930-х гг. связаны с недавней расшифровкой текстов из Угарита. Эти поэтические тексты датируются XIV и XIII вв. до Р. Х., и их язык и стиль во многом напоминают еврейскую поэзию Библии. Особенности параллелизма, которые в них используются, практически совпадают со многими особенностями ветхозаветной поэзии.

Находки в Угарите также помогли выделить и определить еще одну отличительную характеристику древнееврейской поэзии. Мы обнаружили, что в обеих литературных традициях есть несколько сотен пар слов, между которыми закрепилось прочное соответствие в параллельных конструкциях. Эти связанные между собой слова употребляются в таком равновесии друг к другу, что если слово «А» стоит в строке «А», то параллельное ему слово «В» стоит в строке «В». Выделение таких параллельных пар оказывает неоценимую помощь при толковании древнееврейской поэзии⁵. Последний анализ угаритских и древнееврейских текстов показывает, что таких пар слов около семисот. Хотя порядок, в котором употребляются парные слова, не зафиксирован жестко, стало совершенно ясно, что буквально сотни слов действительно встречаются в параллельных парах⁶.

Кроме наличия параллелизма и параллельных пар слов, древнееврейскую поэзию можно отличить по отсутствию или очень редкому употреблению некоторых грамматических конструкций. В общем и целом, древнееврейская поэзия избегает использовать: (1) определенный артикль; (2) частицу винительного падежа (евр. לָךְ или לָךְ – *nota accusativi*); (3) союз וְ (обычно переводится «и»); (4) так называемое относительное местоимение (евр. הַזֶּה, «который, кто, что») и (5) последовательные или перевернутые формы глагола (такие, как перевертывающее *vav* с имперфектом, что соответствует прошедшему времени в повествовании; напр., евр. וַיֹּאמֶר, «и он сказал»). Нельзя сказать, что эти формы *никогда* не встречаются в поэзии, но они попадают очень редко, тогда как в еврейской прозе их можно встретить практически везде. Таким образом, древнееврейская поэзия действительно имеет некоторые отличительные признаки. Экзегет не должен называть текст поэтическим просто из соображений удобства, эстетики или апологетики.

Первый шаг, который должен предпринять экзегет, когда подозревает, что отрывок может быть поэтическим, – это выяснить, действительно ли он поэтический. Пересмотренный стандартный перевод Библии (Revised Standard Version) 1952 г. был первым английским переводом, передававшим все поэтические отрывки Ветхого Завета с явно

³ Robert Lowth. *Isaiah: A New Translation, with a Preliminary Dissertation and Notes, Critical, Philological, and Explanatory*. 10-е изд. Boston: Peirce, 1834. С. ix.

⁴ Обзор некоторых достижений в изучении древнееврейской поэзии со времен Лоута см.: T. H. Robinson. *Hebrew Poetic Form: The English Tradition*.

⁵ Для дальнейшего изучения параллельных пар см.: краткое упоминание в H. L. Ginsburg. *The Rebellion and Death of Ba'lu* // *Orientalia*. №5. 1936. С. 171–172; подробное обсуждение в Mitchell Dahood. *Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs* // *Ras Shamra Parallels: The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*: 2 т. на момент выхода книги / Под ред. Loren R. Fisher. *Analecta orientalia: commentationes scientificae de rebus Orientis antiqui*, вып. 49. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1972–. Т. 1. С. 73–382.

⁶ Кроме 624 параллельных пар, перечисленных Митчеллом Дахудом (Mitchell Dahood) в «Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs», см. еще 66 дополнений, которые он приводит в *Ras Shamra Parallels* / Под ред. Fisher. Т. 2. С. 3–39; *Он же*. *Psalms: В 3 т. The Anchor Bible* / Под ред. William Foxwell Albright и David Noel Freedman. Garden City, NY: Doubleday, 1966–1970. Т. 3. С. 445–456. Всего получается 690 параллельных пар в угаритском и древнееврейском языках.

стихотворным оформлением. До этого так оформляли только поэтические книги Ветхого Завета. Теперь практически все издания и переводы еврейского текста стремятся тем или иным образом указать на поэтическую форму текста. Это не значит, что их решения экзегет должен принимать как окончательные и канонизированные. Все равно надо проводить описанную выше проверку.

Строфа в древнееврейской поэзии

Интерес к вопросу, возможно ли в древнееврейской поэзии группировать строки в строфы или стансы*, был вызван работой Фридриха Кёстера, написанной в 1831 г.⁷ Хотя некоторые ученые настроены скептически, из наличия акростихов, таких как Псалом 118, совершенно ясно, что такое распределение строк не только возможно, но и необходимо. Таким образом, строфа при толковании поэзии имеет то же значение, что и абзац при толковании прозы.

Один из самых заметных приемов, отмечающих границы строф, – это наличие рефренов. В угаритской поэзии деление на строфы нередко обозначается при помощи рефренов, и точно так же это сделано примерно в восемнадцати псалмах (Пс. 38, 41–42, 43, 45, 48, 55, 56, 58, 61, 66, 77, 79, 98, 106, 113, 135, 143, 144). Есть примеры и из пророков, такие, как Исаии 5, 9–10 и Амоса 1, 2, 4. Так, в Псалме 45 в стихах 8 и 12 такой рефрен:

Господь сил с нами,
Бог Иакова заступник наш.

Еще более яркий пример – это трехкратное повторение рефрена в Псалме 41:6, 12; 42:5:

Что унываешь ты, душа моя,
и что смущаешься?
Уповай на Бога, ибо я буду еще славить Его,
Спасителя моего и Бога моего.

Исаии 9:8-10:4 делится на строфы четырьмя повторениями рефрена (9:12, 17, 21; 10:4):

При всем этом не отвратится гнев Его,
и рука Его еще простерта.

Кроме повторения рефрена для обозначения конца строфы часто используется еврейское слово *סֵלָה*, *сэла*. Это слово (в русском Синодальном тексте оно не указано. – *Примеч. пер.*) встречается семьдесят один раз в тридцати девяти псалмах, а также в Аввакума 3:3, 9, 13. Есть одно затруднение с тем, чтобы считать это необычное слово признаком деления на строфы: мы до сих пор точно не знаем его смысла. Более того, слово *сэла* встречается в некоторых заголовках псалмов, которые обычно считают пояснениями для музыкантов. Однако если *сэла*, как предполагают некоторые, означает «повышать», то может оказаться верной идея, что это музыкальное обозначение служит и для деления на строфы, поскольку «возвышение» голоса или инструментальное крещендо вполне уместно в конце определенного отрезка поэтической мысли, а именно, в конце строфы. Так что было бы несправедливо совсем отрицать его значение для строфического членения поэтических текстов, ведь появление этого термина в некоторых местах иначе выглядело бы очень

* Станс – одна или несколько строф, которые представляют собой законченное смысловое и синтаксическое целое. – *Примеч. пер.*

⁷ Friedrich B. Köster. Die Strophe, oder der Parallelismus der Verse der hebräischen Poesie // Theologische Studien und Kritiken. №4. 1831. С. 40–114. См. более поздние работы: Kemper Fullerton. The Strophe in Hebrew Poetry and Psalm 29 // Journal of Biblical Literature. №48. 1929. С. 274–290; Charles Franklin Kraft. Some Further Observations Concerning the Strophic Structure of Hebrew Poetry.

странным. Тем не менее, пользоваться словом *сэла* для определения границ строфы надо очень осторожно.

Третье и более надежное средство – это алфавитный акростих, который встречается в Псалмах 9, 24, 33, 36, 110, 111, 118, 144 и в книге Плач Иеремии 1–4. При таком построении первое слово первого станса начинается с первой буквы еврейского алфавита, первое слово второго станса – со второй буквы алфавита, и так далее. В некоторых случаях все строки в одной строфе начинаются с одной буквы. Невозможно отрицать, что эти поэтические строки намеренно были объединены в одну строфу.

Чарльз Франклин Крафт дает несколько дополнительных критериев для выделения строф: (1) заметное изменение ритма или длины строк (укорочение или удлинение последней строки в строфе); (2) повторение ключевых слов (напр., повторяющееся обращение к Яхве, вводные или заключительные формулы, например, «так говорит Господь» или «говорит Господь»); и (3) хиазм или «обращенный внутрь параллелизм» (напр., строфа из четырех строк организована так, что первая строка соответствует четвертой, а вторая – третьей, по схеме: АВВА)⁸.

Еще два приема, которые в некоторых случаях помогают выявить границы строфы, – это анакруза и «дистантный параллелизм». Анакруза – это технический прием в поэзии, когда отдельное слово (это может быть вопросительное слово или восклицание, например, «как» в Плач. 1:1) выбивается из общей сбалансированной структуры и параллелизма в двустишии или строфе. Наличие таких слов влияет на все, что идет после них. Такой прием часто используется в особо выразительных строфах⁹. «Дистантным параллелизмом» Митчелл Дахуд назвал риторический прием, когда слова параллельной пары разделены. Он иллюстрирует такое явление на параллельной паре *רָמָה* («поражать») и *לִמָּצוֹת* («истреблять») в Псалме 17. «Я поражаю их» встречается в 39 стихе, а «я истребляю их» – в 41, будучи разделены четырьмя строками. Древний слушатель или читатель, по мнению Дахуда, уловил бы эту параллельную пару и инстинктивно соединил бы эти две строки. Как кажется, дистантный параллелизм подает надежды стать восьмым способом обнаружения границ строфы¹⁰.

Смысл всего этого, конечно, сводится к тому, что определение строфического членения текста экзегет не должен считать чем-то необязательным. Как в параграфе есть одна центральная идея, тематическое утверждение, вокруг которого он организован и которое он развивает, так и строфа, по нашему мнению, передает одно основное положение, вокруг которого и выстроено все ее содержание.

Поскольку параллелизм обычно охватывает две или, реже, три строки, самая распространенная структура строфы – простое двустишие или трехстишие. По оценке Крафта, примерно 70–75 процентов строф в Псалтири – простые двустишия¹¹. Реже используется трехстишие, и крайне редко строфа состоит из четырех (четверостишие) или шести строк (напр., Пс. 18:7-9).

Есть еще один вопрос: могут ли в построенных из двустиший произведениях (напр., Пс. 17, 27, 38 и 39; возможно, Пс. 2, 15, 16, 22 и 25) быть образованы *стансы* из двух двустиший, объединенных в четверостишие? Ответ на этот вопрос еще не вполне ясен, но существование стансов как таковых кажется бесспорным. Могут ли при образовании стансов двустишия сочетаться с трехстишиями или иногда даже отдельными строками (которые *нельзя* из-за этого считать фиктивными, добавленными позже при редактировании), следует проверять в

⁸ Charles Franklin Kraft. Some Further Observations... С. 65–66. Использование хиазма для выявления строфического членения продемонстрировано в Nils Wilhelm Lund. The Presence of Chiasmus in the Old Testament. Особ. с. 104–109. Однако Крафт предупреждает, что D. H. Müller, Hans Möller и Albert Condamin довели эту идею до крайности.

⁹ R. K. Harrison. Hebrew Poetry // The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible: В 5 т. / Под ред. Merrill C. Tenney. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1975. Т. 3. С. 82.

¹⁰ Dahood. Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs. С. 80–81.

¹¹ Kraft. Some Further Observations... С. 71.

каждом отдельном случае, поскольку мы все еще ждем конкретных ответов, основанных на изучении родственных языков и более точном анализе всех древнееврейских поэтических текстов.

Двустиишие в древнееврейской поэзии

На этот момент уже должно быть ясно, что строфическая организация поэтических текстов может быть весьма разнообразной. Псалом 2 имеет четкую структуру из четырех трехстиший¹², а в Псалме 19 два станса (каждый из них – четверостишие или два двустииших) и дополнительная строка. Крафт считает, что Притчи 8 – это длинное стихотворение из четырех стансов:

Станс I (ст. 1-9): три трехстиших.

Станс II (ст. 10-21): шесть двустииших, в том числе одно четверостишие (ст. 14-17), образующие инклюзию – четверостишие стоит в середине станса, два двустииших перед ним и два после него.

Станс III (ст. 22-31): два трехстиших (ст. 24-26, 27-29), окруженные двумя двустиишими (ст. 22-23 и ст. 30-31).

Станс IV (ст. 32-36): два двустииших заключительных увещаний¹³.

Теперь, когда мы убедились, что в ханаанской и древнееврейской поэзии использовались строфы, а в некоторых случаях и стансы, мы должны спросить, как нам следует анализировать содержание каждой строфы или станса. Здесь мы не можем полагаться на тематическую пропозицию (тематическое предложение), как мы делали при анализе прозаического абзаца, по крайней мере, не в том виде, как в прозаической форме.

Вместо этого экзегет здесь должен рассматривать двустиишие. При анализе строфы двустиишие имеет первостепенное значение. Двустиишие состоит из строки А и строки В. Эти строки могут иметь параллельную форму, а могут и не иметь никаких параллельных элементов. Однако есть тенденция, что в большом числе случаев в этих двух строках наблюдается явление *parallelismus membrorum*, то есть соответствие единиц мысли, смысла и формы в двух (трех в трехстишии, четырех в четверостишии) параллельных строках, но без звукового соответствия, как в европейской поэзии.

Недавно Геллер настоятельно утверждал, что мы должны ясно различать три *аспекта* древнееврейского параллелизма:¹⁴

1. Грамматический параллелизм существует там, где слова в строках А и В имеют полное грамматическое соответствие, то есть параллельны по форме, а не по смыслу. Например, обе строки А и В могут иметь форму подлежащее – сказуемое – прямое дополнение, но никакая пара этих слов не параллельна по смыслу.

2. Семантический параллелизм, с другой стороны, – это параллелизм мысли, а не только формы.

3. Риторический параллелизм описывает приемы, которые использованы для определенного литературного эффекта¹⁵. В нашем случае мы будем называть риторическим параллелизмом такие явления, как балластный вариант, эмблематический символизм, кульминационный параллелизм, хиазм, меризм и параномазия.

¹² Там же. С. 85.

¹³ Там же. С. 86. Обратите внимание, как Крафт ясно и убедительно анализирует 185 строк угаритского текста «Цикла о Ваале и Анат» (The Baal and Anat Cycle. Cyrus Gordon's text 51:IV–VI:59). Там же. С. 74–84. «За тремя двустиишими, – пишет Крафт, – следуют четыре трехстиших, возможно, еще одно двустиишие, а потом два трехстиших; далее, в разгар спора, идут только краткие двустииших, изолированные строки или даже одностиших; затем еще одно трехстишие и уникальное трехстишие в окружении двустииших, за которым следуют двустиишие, два четверостиших и завершающее двустиишие» (с. 83–84).

¹⁴ Geller. Parallelism... С. 15–16, 31–34, 375–377.

¹⁵ Там же. С. 32.

Для целей экзегезы грамматический параллелизм дает довольно мало. Геллер предпочел бы пренебречь расплывчатой категорией, которую Лоут назвал синтетическим параллелизмом (у Джорджа Бьюкенена Грея [George Buchanan Gray] – формальный параллелизм), и вместо этого говорить о грамматическом параллелизме¹⁶. Но нас как экзегетов очень интересует смысловая нагрузка, семантический параллелизм. Он бывает двух основных типов.

Первый тип – *синонимический параллелизм*. Здесь вторая строка повторяет идею первой без значительных добавлений или сокращений. Когда каждый *грамматический* элемент строки А имеет параллельный синоним в строке В, мы, кроме того, имеем грамматический параллелизм, который некоторые называют *полным* соответствием грамматических единиц. Вот некоторые примеры полного синонимического параллелизма¹⁷:

a	b	c	
Израиль	не	знает,	
a'	b'	c'	
Народ-Мой	не	разумет	(Ис. 1:3).

a	b	c	
Злодей	внимает	устам-беззаконным,	
a'	b'	c'	
Лжец	слушается	языка-пагубного	(Прит. 17:4).

Часто параллелизм может быть синонимическим, но один из ключевых элементов (возможно, подлежащее, сказуемое или прямое дополнение переходного глагола) в нем пропущен. Тогда это неполный (т. е., грамматически неполный) синонимический параллелизм.

a	b	c	
Господня –	земля	и-что-наполняет-ее,	
[a']	b'	c'	
[]	Вселенная	и-все-живущее-в-ней	(Пс. 23:1).

Но как раз для такой ситуации есть особый риторический прием, который Сайрус Гордон назвал «балластным вариантом»¹⁸. Как в угаритском, так и в древнееврейском в тех двустипиях или трехстипиях, у которых для одного из грамматических элементов нет соответствия в другой строке (как видим в Пс. 23:1 – «Господня»), этот пропуск часто компенсируется удлинением строки. Можно привести следующий пример:

a	b	c	
А. Когда-вышел	Израиль	из-Египта,	
[a']	b'	c'	d'
В. []	Дом Иакова –	из-народа	иноплеменного

(Пс. 113:1; ср. Иер. 17:10 б).

Обратите внимание, что элемент «а» не имеет соответствия в строке В, зато в ее конце есть добавление, словно «балласт», компенсирующий пропуск в начале строки. Поэтому мы вслед за Гордоном будем называть слово «иноплеменного» балластным вариантом. Еще один пример такого же риторического приема можно найти в Псалме 102:7:

¹⁶ Там же. С. 375–385.

¹⁷ Чтобы лучше передать еврейский текст и элементы смысла, я использовал написание слов через дефис, чтобы таким образом показать, какие слова идут вместе. Обычно я использую свой перевод текста. (В русском тексте – Синодальный перевод, иногда с изменением порядка слов. – *Примеч. пер.*)

¹⁸ *Cyrus H. Gordon. Ugaritic Textbook. Grammar, Texts in Transliteration, Cuneiform Selections, Glossary, Indices. Analecta orientalia: commentationes scientificae de rebus Orientis antiqui. №35. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965. С. 135.*

a	b	c	
Он-показал	пути-Свои	Моисею,	
[a']	b'	c'	d' (балластный вариант)
[]	Дела-Свои –	сынам	Израилевым.

Второй тип семантического параллелизма – это *антитетический параллелизм*. В этом типе вторая строка представляет собой противопоставление или отрицание мысли, выраженной в первой строке. Искать примеры антитетического параллелизма лучше всего в книгах мудрости, в гномической литературе Ветхого Завета, особенно в Книге притчей, 10–22 главы. Вот несколько примеров *полного* антитетического параллелизма:

a	b	c	
Кроткий-ответ	отвращает	гнев,	
a'	b'	c'	
А-оскорбительное-слово	возбуждает	ярость	(Прит. 15:1; ср. 15:2, 20).

a	b	c	
Праведность	возвышает	народ,	
a'	b'	c'	
А-беззаконие –	бесчестие	народов	(Прит. 14:34).

Иногда антитеза выражена не внутренне в одном двустиишии, а *внешне* между двумя двустиишиями. Хороший пример можно найти у пророка Исаии:

a	b	c	
Вол	знает	владельца-своего,	
a'	[b']	c'	d' (балластный вариант)
И-осел – []		господина-своего	ясли,
a	b	c	
А-Израиль	не	знает,	
a'	b'	c'	
Народ-Мой	не	разумет	(Ис. 1:3).

Противительный союз «а» в середине стиха помогает нам понять, что здесь между двумя двустиишиями (одно из которых с балластным вариантом) есть ясная внешняя антитеза.

Риторический параллелизм

Кроме равновесия формы, мысли и значения древнееврейская поэзия использует довольно много риторических приемов, чтобы красивее и проще передать некоторую идею. Мы уже видели, как *балластный вариант* действует в обоих типах параллелизма, хотя кажется, что он все-таки ближе к синонимическому параллелизму.

Одна интересная черта, отличающая угаритскую (ханаанскую) и древнееврейскую поэзию от других семитских и классических поэтических форм, – это выпадение глагола¹⁹. Так, в угаритском мы видим:

a	b	c	
Ты-возьмешь	твое-вечное	царство,	
[a']	b'	c'	
[]	Твое-нескончаемое	владычество	(текст 68:10 или III: АВ, А: 10).

¹⁹ Там же. § 13:105. См. также: Edward L. Greenstein. Two Variations of Grammatical Parallelism in Canaanite Poetry and Their Psycholinguistic Background. С. 89–96.

a	b	c	d	
Ибо-сын	родился	у-меня,	как-мои-братья,	
a'	[b']	[c']	d'	
Отпрыск,	[]	[]	как-мои-родичи	(II D; 2:14-15).

Подобно и в древнееврейском:

a	b	c	
Саул	победил	тысячи,	
a'	[b']	c'	
А-Давид –	[]	десятки-тысяч	(I Цар. 18:7 б).

a	b	c	
Горы	прыгали	как-овны,	
a'	[b']	c'	
И-холмы	[]	как-агнцы	(Пс. 113:4).

(анакруза) a	b	c	
(Вот), я-убил	мужа	в-язву-мне	
[a']	b'	c'	
[]	И-отрока	в-рану-мне.	

(анакруза) a	b	c	
Если за-Каина	отмстится	всемеро,	
a'	[b']	c'	
То-за-Ламеха	[]	в-семьдесят-раз-всемеро	(Быт. 4:23-24).

Таким образом, в ханаанском и древнееврейском, когда между двумя строками двустипхия есть согласование по подлежащему и дополнению, во *второй*, но не в первой строке глагол может быть выпущен. В качестве компенсации за этот пропуск добавляется балластный вариант, чтобы сохранить общий объем строки или форму двустипхия. На самом деле, в некоторых случаях могли намеренно выпускать глагол, чтобы была возможность подробнее описать подлежащее или дополнение.

В некоторых двустипхиях одна строка имеет форму буквального или фактического утверждения, а другая строка, представляющая собой сравнение или метафору, – это образная иллюстрация. Такое явление называется *эмблематический символизм*. В приведенных ниже примерах обратите внимание на сравнения или метафоры, которые выделены курсивом:

Что золотое кольцо в носу у свиньи,
то женщина красивая и – безрассудная (Прит. 11:22).

Как лань желает к потокам воды,
так желает душа моя к Тебе, Боже (Пс. 41:2).

Что холодная вода для истомленной жаждой души,
то добрая весть из дальней страны (Прит. 25:25).

Таблица 11.1

Примеры кульминационного параллелизма
в угаритской и древнееврейской поэзии

irš • hym • laqht • ġzr irš • hym • watnk bl mt • wašlht	Проси жизнь, о Акхат, юноша; Проси жизнь, и я дам тебе Бессмертие, и я одарю тебя. (II Aqht 6:26–28)
bkm • tmdln • 'r bkm • tšmd • phl bkm • tšu • abh	Плача она седлает осла, Плача она запрягает осленка, Плача она поднимает своего отца. (I Aqht 57–59)
knp • nšrm • b'l • ytbr b'l ytbr • diy • hmt • hrgb tqln • tht • p'ny • sml (wyql • tht • p'ny) и т.д.	Да переломит Ваал крылья орлов; Да переломит Ваал их перья, Чтобы они пали к его ногам. (I Aqht 107, 114, 118, 122, 128, 132, 136, 142, 148)
bl • tl • bl • rbb bl • šr' • thmtm bl • tbn • ql • b'l	Без росы, без дождя, Без вздымания двух пучин, Без благости голоса Ваала. (I Aqht 44–46)
כִּי הִנֵּה אֹיְבֵיךָ יְהוָה כִּי־הִנֵּה אֹיְבֵיךָ יֹאבְדוּ תִפְרְדוּ כָּל־פְּעָלֵי אָוֶן:	Ибо вот, враги Твои, Господи, Ибо вот, враги Твои гибнут, Рассыпаются все делающие беззаконие... (Пс. 91:10; ср. угаритский текст 68:9)
נִשְׂאוּ נְהַרְוֹתוֹ יְהוָה נִשְׂאוּ נְהַרְוֹת קוֹלָם יִשְׂאוּ נְהַרְוֹת דְּבָרֵם:	Возвышают реки, Господи, Возвышают реки голос свой, Возвышают реки волны свои. (Пс. 92:3)
נְשִׂירוּ לַיהוָה נְשִׂיר תְּהַדֵּשׁ נְשִׂירוּ לַיהוָה כָּל־הָאָרֶץ: נְשִׂירוּ לַיהוָה בְּרַכּוּ שְׁמוֹ	Воспойте Господу песнь новую; Воспойте Господу, вся земля; Пойте Господу, благословляйте имя Его... (Пс. 95:1-2)
כִּי בָא ...Ибо идет, כִּי בָא לְשֹׁפֵט הָאָרֶץ יִשְׁפֹּט־תְּבִיל בְּצֶדֶק [] [] [] וְעַמִּים בְּאֱמוּנָתוֹ:	Ибо идет судить землю. Он будет судить вселенную по правде, [] [] [] и народы – по истине Своей. (Пс. 95:13)

Другой риторический прием, *кульминационный* или *ступенчатый параллелизм*, включает повторение и развитие группы из двух или трех слов в идущих одна за другой строках, часто в трехстишии или четверостишии. Внимание к таким повторам поможет экзегету и лучше понять, что здесь подчеркивается, и глубже оценить красоту такой поэзии²⁰. Этот прием, повторение из строки в строку, можно часто встретить в ханаанской и древнееврейской поэзии. Некоторые примеры его использования приведены в таблице 11.1.

Еще одна характерная черта библейской поэзии – это *хиазм*, обратный порядок параллельных элементов в следующей строке или даже такое строение четверостишья, когда

²⁰ Дальнейшее обсуждение см. в Greenstein. Two Variations... С. 96–105; Samuel E. Loewenstamm. The Expanded Colon in Ugaritic and Biblical Verse.

Таблица 11.2

Примеры хиазма в древнееврейской поэзии

Простой хиазм (abba или abccba)

а	б	с	
А. Ефрем	не-будет-завидовать	Иуде,	
с'	б'	а'	
В. И-Иуда	не-будет-притеснять	Ефрема	(Ис. 11:13 б).

Строчный хиазм (abba)

А. Сын-мой, если-сердце-твое	будет-мудро,	
В. <i>То-и-мое-сердце</i> порадуетя,	↕	
С. <i>И-внутренности-мои</i> будут-радоваться,	↕	
Д. Когда-уста-твои	будут-говорить	<i>правое</i> (Прит. 23:15-16).

Четверостишие из двух двустиший (abab)

А. От-Его-силы <i>море</i> успокаивается,		
В. И-Своим-разумом	Он-поражает	<i>Раава</i> .
С. От-Его-дыхания <i>небо</i> проясняется.		
Д. Его-рука	пронзает	<i>бегущего-змея</i> (Иов. 26:12-13*).

первая строка соответствует четвертой, а вторая – третьей (или 1–3 и 2–4). Этот прием получил название от греческой буквы *хи*, которая по форме напоминает русскую букву «х». Примеры разных типов хиазма – простой хиазм, строчный хиазм и четверостишие из двух двустиший – приведены в таблице 11.2. Обратите внимание, что в последнем примере Раава нельзя считать морем (ים), но это нечто, находящееся в море, возможно, большое морское животное наподобие крокодила (ср. Ис. 51:9. – *Примеч. пер.*). Точно так же, бегущий змей – это не само небо, а какая-то *деталь неба*, возможно, затмение.

Меризм – это риторическая фигура, во многом похожая на синекдоху (где часть используют для обозначения целого или целое для обозначения части). Он состоит из перечисления отдельных частей целого – чаще всего только некоторых из них (обычно называют первый и последний или самые заметные элементы), – когда имеется в виду вся группа.

Лучший пример меризма – это Малахии 1:11, где говорится о торжестве Царства Божьего «...от востока солнца до запада...», то есть по *всей земле*. Это все равно что сказать, что владения царя простираются от одного берега до другого.

В меризмах могут использоваться существительные, обозначающие время, место, личности, предметы и даже некоторые действия. Таким образом общие понятия могут быть выражены через частные, а не при помощи абстрактных терминов. Этот оборот речи или риторическая фигура встречается как в поэзии, так и в прозе²¹.

Отчасти изящество и красоту древнееврейской поэзии можно связать с любовью еврейских поэтов к *парономазии*, то есть игре слов. На Востоке хороший каламбур высоко ценится.

* Здесь по переводу автора. В Синодальном переводе: «Силою Своею волнует море и разумом Своим сражает его дерзость. От духа Его – великолепие неба; рука Его образовала быстрого скорпиона». – *Примеч. пер.*

²¹ Подробное обсуждение библейских примеров см.: А. М. Honeyman. *Merismus in Biblical Hebrew*.

Во многих случаях пророк указывал на что-то важное, располагая рядом сходные по звучанию слова. В Исаии 5:7 пророк возглашает: Бог ждал «правосудия» (צדק) и «правды» (יִשְׁרָאֵל), но вместо этого – только «вопль» (קול).

Когда был призван Иеремия, Бог показал ему жезл «миндального дерева» (קנה) и связал это с тем фактом, что Он «бдителен» (שׂוֹמֵר) к Своему народу, чтобы совершить скорый суд, если они вскоре не покаются. Примерный английский эквивалент (и по звучанию, и по культуре, поскольку миндальные ветви в Иудее схожи с нашими вербами как предвестники весны) был бы таким: Бог показал Иеремии вербу («pussy-willow branch») и сказал: «This is what I will-a-do to my people if they do not soon repent». (Русский эквивалент мог бы быть примерно таким: Бог показал Иеремии *вербу* и сказал: «*Это верно* будет с Моим народом, если они вскоре не покаются». – *Примеч. пер.*) (с извинениями перед оригинальным текстом Иер. 1:11-12).

Итак, в распоряжении экзегета есть шесть риторических приемов, которые помогут ему отыскать особые нюансы Божьей вести. Но при этом необходимо помнить, что внимание должно быть направлено на основной смысловой вклад каждой строфы, чтобы из них собрать главное утверждение проповеди. Разрабатывая подпункты, экзегет должен анализировать избранный библейским поэтом курс. Если, к примеру, поэт в своих утверждениях делает противопоставление с помощью антитестического параллелизма, это должно найти отражение в экзегезе.

Если кажется, что в стансах или в больших строфах невозможно определить, какая из строк выражает тему, то можно обратить внимание на то, какие риторические приемы использовал автор. Например, в Псалме 2 есть четыре трехстишия, образующие четыре строфы. Ясно, что и первая, и вторая строфа завершаются прямой речью: в стихе 3 – речь мятежников, в стихе 6 – речь Бога. Главные темы первых двух строф, соответственно, выходят на передний план в 3 и 6 стихах. Стихи 1-2 и 4-5 образуют подпункты, раскрывающие эти главные темы.

В случае, если элементы текста не параллельны друг другу, экзегет снова должен полагаться в основном на риторические приемы. Конечно, если все внешние особенности структуры (сюда мы относим грамматический параллелизм и синтаксис) дают мало или не дают совсем никакой пользы, тогда мы должны браться за структуру семантическую (т. е. смысл, логику), но есть важное предостережение: субъективно воспринимаемые признаки – намного менее надежное руководство для здоровой экзегезы.

Проповедь по библейским поэтическим текстам

Самые известные поэтические тексты в Библии – это псалмы Давида. В Псалтирь, однако, входят и псалмы других авторов, а вся эта книга, в свою очередь, относится к группе писаний, которые иногда называют книгами мудрости. Это такие книги, как Книга Иова, Книга Притчей, Книга Екклесиаста и Песнь песней Соломона.

Но книгами мудрости внушительный объем библейской поэзии не исчерпывается. Поэтические вставки бывают в исторических книгах: «Хвастливая песнь Ламеха» (Быт. 4:23-24), «Благословение сыновей Иакова» (Быт. 49), «Песнь Моисея» (Исх. 15), «Песнь Деворы» (Суд. 5), «Плач Давида по Саулу и Ионафану» (2 Цар. 1:19-27). Еще более значительные поэтические разделы есть у четырнадцати из шестнадцати пророков – авторов ветхозаветных книг. По сути дела, только семь книг Ветхого Завета совсем не содержат поэзии: Левит, Руфь, Ездра, Неемия, Есфирь, Аггей и Малахия. Так что около третьей части Ветхого Завета написано в поэтической форме.

Да и в Новом Завете встречается поэзия. Хотя в Новом Завете нет ни одной книги, которую можно было бы отнести к поэтическим, тем не менее, поэзия в нем играет важную роль.

Согласно Фрэнку Гэбелейну, в Новом Завете можно выделить пять разновидностей поэтических текстов: (1) цитаты античных поэтов (Эпименид Критский сказал: «Ибо мы Тобой живем и движемся, и существуем», Деян. 17:28; Арат Киликийский, а также стоик Клеант говорили: «Мы Его и род», Деян. 17:28; еще одна цитата из Эпименида: «Критяне всегда лжецы, злые звери, утробы ленивые», Тит. 1:12; Менандр, афинский автор комедий: «Худые сообщества развращают добрые нравы», 1 Кор. 15:33); (2) цитаты из неизвестных поэтических произведений, возможно, из христианских гимнов первого века (Еф. 5:14 [см. ст. 19]; Флп. 2:5-11; 1 Тим. 3:16 и 2 Тим. 2:11-13); (3) тексты по образцу ветхозаветной поэзии («Величит душа моя Господа», Лук. 1:46-55; «Благословен Господь», Лук. 1:68-79; «Слава в вышних Богу», Лук. 2:14; и «Ныне отпускаешь», Лук. 2:29-32); (4) тексты, в которых нет ритма или размера, но которые написаны возвышенным стилем и полны ярких образных выражений (Заповеди блаженства или даже вся Нагорная проповедь; плач Иисуса об Иерусалиме в Лук. 13:34-35; некоторые части беседы в горнице, напр., Иоан. 14:1-7); и (5) апокалиптические образы, например, беседа на Елеонской горе или песни и гимны в Откровении (напр., Откр. 4:8, 11; 5:9-10, 12-13; 7:15-17; 11:17-18; 15:3-4; 18:2, 8, 14-24; 19:6-8)²².

В большинстве случаев обладающие поэтическими свойствами отрывки в Новом Завете ограничены по объему. Они не настолько велики, чтобы занимать все внимание в проповеди. Конечно, здесь есть свои исключения: Елеонская беседа и Нагорная проповедь.

Но, в общем и целом, основная часть новозаветной поэзии – это гимны и песни. Там, где стиль напоминает древнееврейскую поэзию, наш подход будет таким же, как и при рассмотрении ветхозаветных поэтических текстов. Но там, где поэзия проявляется в сочетании непрозаической формы, скажем, с премудростными изречениями (как в Нагорной проповеди) или с апокалиптическим символизмом (как в Елеонской беседе), экзегету нужно больше внимания уделять особым нюансам данного литературного жанра (премудрость, апокалиптика).

Следует сделать еще одно замечание. В жанре премудростной литературы экзегет обычно будет сталкиваться с очень маленькими блоками смысла, даже с меньшими, чем сочетания двустихий или трехстихий, как во многих псалмах. Хотя некоторые двустихия в Книге притчей могут объединяться в строфы, часто каждое отдельное двустихие образует самостоятельную единицу.

В частности, это характерно для 10–22 глав Книги притчей, где есть очень большое число примеров антитетического параллелизма, зачастую без какой-нибудь заметной связи *между* двустихиями. Где есть такая аномалия, контекстный анализ принесет мало или не принесет совсем никакой пользы. В таких случаях (другие примеры: Нагорная проповедь и Послание Иакова) экзегет должен иметь в виду, что необходимо тщательно рассмотреть и должным образом взвесить не только поэтическую форму, но и весь диапазон образных выражений и гипербол, применяемых автором при формулировке приоритетов, сходств и контрастов, последствий каких-либо поступков, а также при описании характеров людей по их действиям или типичным ситуациям.

Дело в том, что сентенции (половицы) Книги притчей имеют такую сжатую форму, что могут быть неправильно поняты, если их не вернуть в целостный контекст учения, от которого они были абстрагированы для большей выразительности. Таким образом, при рассмотрении премудростных поэтических текстов будут полезны следующие шаги:

1. Прежде всего, определите характер изречения. Что это: развернутая притча (Еккл. 9:13-18), аллегория (Прит. 5:15-18), сравнение (Прит. 25:13, 19, 20, 25) или загадка, требующая долгих размышлений, прежде чем можно будет уяснить смысл сравнения или метафоры (Прит. 26:8)?

²² Frank E. Gaebelin. Poetry, New Testament // Zondervan Pictorial Encyclopedia / Под ред. Tenney. Т. 4. С. 813–814.

2. Где есть взаимосвязь с контекстом, воспользуйтесь этим. Хороший пример – Притчи 16, где идет ряд высказываний на тему «человек предполагает, а Бог располагает».
3. Где невозможно заметить связи с контекстом, сначала обратите внимание на более ясную строку из параллельной конструкции, чтобы с ее помощью понять менее ясную.
4. При применении принципов из премудростной литературы, обратите внимание, что они не предназначены для охвата всех возможных ситуаций. Например, в Книге притчей 16:7 говорится: «Когда Господу угодны пути человека, Он и врагов его примиряет с ним». Это общий принцип, но, конечно, из него есть исключения. Просто для пословицы характерно подразумевать, что она будет верна *ceteris paribus* (лат. «при прочих равных условиях»).

Нет сомнения, что поэзия в Писании всегда будут ставить перед экзегетом больше проблем, чем большинство прозаических разделов. Но это добавочное бремя компенсируется тем, что оно дает увидеть ту красоту и почувствовать ту эмоциональную атмосферу, которую обычно нельзя передать в прозе. В принципе, базовый процесс при экзегезе поэтических отрывков будет таким же, что и при экзегезе прозы.

1. Определить полный объем поэтического раздела.
2. Разделить поэтический текст на стансы и/или строфы.
3. Найти строку с темой или основное утверждение в параллельной структуре.
4. Показать, как это основное утверждение развивается или объясняется.
5. Сформулировать эту тему в виде универсального принципа, не привязанного к конкретным людям и не ограниченного временны

Принцип должен иметь форму, которая предлагала бы слушателю откликнуться на Слово живого Бога, из уст Которого это Слово прозвучало.

мц культурным

Экзегет/пастор и сила Бога

При таком количестве инструкций, предостережений, действий, необходимых для успешного применения богословско-синтаксического метода, любой экзегет опустит руки и в отчаянии воскликнет: «Кто же может выполнить все эти условия?» Такая задача ошеломит кого угодно, а особенно всякого, кто извлекает истины Писания путем долгого, кропотливого процесса перевода, размышления, сравнения полученных результатов с заключениями предшественников. А потому необходимо помнить о важности присутствия Святого Духа и Его труда. Он – источник уверенности в правильности нашего слова, которое является результатом тщательного изучения и подготовки текста к проповеди.

Экзегет и Святой Дух

Недостаток силы в современной Церкви – жалкое зрелище. Зачастую Церковь не оказывает никакого влияния на общество, которому служит. А потому окружающие Церковь люди (а часто и сами прихожане) безразличны к ее жизни.

Причина же всему – вялая проповедь. И с вялостью этой ничего нельзя поделать, пока экзегет не вооружится авторитетным словом, основанным на едином значении текста, понимаемом сквозь призму предшествующего тексту богословия. Кроме того, толкователь должен терпеливо ожидать Бога, «доколе не облечется силою свыше» (Лук. 24:49). Только тогда Церковь сможет показать миру, что «благовествование... есть сила Божья» (Рим. 1:16).

Об источнике силы при проповеди Слова Божьего хорошо говорит Писание в 1 Коринфянам 1:17–2:5. Понятие «сила» или «сила Божья» встречается здесь пять раз (1 Кор. 1:17, 18, 23-24; 2:4, 5).

С первого стиха этого отрывка мы понимаем, что так обременяет Павла: «Христос послал меня... благовествовать, не в премудрости слова, чтобы не упразднить креста Христова [т.е. лишить его *силы*]» (ст. 17; курсив наш. – У. К.). И, заключая тему, Павел предлагает Божье решение проблемы бессильной проповеди (1 Кор. 2:4-5): «И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении *Духа* и *силы*, чтобы вера ваша [утверждалась] не на мудрости человеческой, но на *силе Божией*» (курсив наш. – У. К.).

Нам нужно именно «явление [авро,deixij] Духа [Святого]», чтобы беспомощное и несовершенное слово стало силой Божьей. Даже выполнив все свои экзегетические обязанности и обратив данные текстового анализа в извечные принципы, вневременные пропозиции, вызывающие отклик у слушателей, мы все равно продолжаем нуждаться в Святом Духе. Именно Он помогает истинам укрепиться в разуме и сердце людей, изменяя их жизнь.

Таким образом, недостаточно того, что наша проповедь будет основана на правильном источнике и точно донесена до слушателей; слово должно быть проповедано при явном присутствии и сильном действии Святого Духа, только тогда Церковь сможет оказать влияние на мир, к ней безразличный. Это не помеха для выражения личностных

особенностей проповедника; Павел утверждает: «Но сокровище сие [благовестие] мы носим в глиняных сосудах [наших телах], чтобы преизбыточная сила была приписываема Богу, а не нам» (2 Кор. 4:7).

Чарльз Х. Сперджен в своих обращениях к студентам Пасторского колледжа строго предупреждал всех проповедников Божьего Слова:

Для нас, служителей Божьих, нет ничего важнее Духа Святого. Без Него служение – одно название. Мы не имеем права претендовать на священство выше того, которое принадлежит всем чадам Божьим, но мы – преемники тех, кто в древние времена был вдохновлен Богом возвещать Его слово, обличать грех и защищать Его дело. Если на нас не почиет дух великих пророков, то наша мантия – это лишь бутафория. Мы должны быть изгнаны из общества честных людей за то, что посмели говорить от имени Господа, если Дух Божий не почиет на нас.

Сила Духа

Далее Сперджен задается вопросом: «Как же нам обрести эту помощь Святого Духа?» Стоит ли забыть о всяком рациональном подходе к изучению текста и подниматься на кафедру, не имея в голове ни единой мысли?

В ответ на собственный вопрос Сперджен рассказывает историю: «Прослушав проповедь епископа Лихфилдского о необходимости глубокого изучения Слова Божьего, его викарий не согласился с проповедником, утверждая, что сам он, перед тем как выйти на проповедь, не знает, о чем будет говорить. “Просто иду и проповедую, – сказал он, – и не придаю этому значения”. На что епископ ответил: “Вот и правильно, что не придаете значения, ваши старосты поведали мне, что они полностью разделяют ваши чувства”».

Сперджен продолжает: «Если нас не наставили, как мы можем наставлять? Если мы не подумали, как мы можем побуждать к мысли других? Нам нужна помощь Святого Духа, когда мы остаемся наедине с Книгой». Таким образом, Святой Дух – *Дух ведения, знания*. Об этой истине говорит Иоанн в 1 Иоанна 2:27: «Самое сие помазание учит вас всему».

Святой Дух также является *Духом мудрости*. Знание должно сопровождаться мудростью. Мудрость же есть искусство правильно распоряжаться знанием. Это искусство включает в себя способность применять текст и отводить каждой истине подобающее ей место.

Сперджен наглядно показывает, какой вред может принести отсутствие доктринального баланса: «Нос человека – выдающаяся часть лица, но его можно так увеличить, что глаза, рот и все остальное перестанут вообще быть заметными, и у нас получится карикатура, а не портрет: подобным образом, о важных евангельских доктринах можно говорить так много, что остальные истины окажутся в тени, и проповедь наша станет уже не Благой вестью во всем ее величии, а карикатурой на истину. Позвольте заметить, что по не известной мне причине некоторым очень нравятся такие карикатуры».

Самая сложная задача – проповедовать истину Божью во всей полноте. Какие-то вещи принимать легче, чем другие. Пастору не нужно много времени, чтобы понять предпочтения своей аудитории – какая часть Писания им нравится, а какие отрывки они терпеть не могут. Но мудрость, сходящая свыше от Святого Духа, подскажет проповедникам правильную, сбалансированную духовную диету.

Дух также даст нам мудрость понимать, как лучше представлять различные истины: «Можно сразить человека истиной, призванной наставить его в веру. Можно вызвать у него отвращение к меду, намереваясь угостить его сладким. Неосмотрительная проповедь о величии Божьей милости ввергала сотни людей в распутство, и, с другой стороны, весть о гневе Божьем иногда обрушивалась на слушателей с такой силой, что они приходили в отчаяние и совершенно отворачивались от Всевышнего».

Если мы хотим проповедовать в силе, то Святой Дух необходим нам еще в одном качестве. Он должен коснуться наших уст горящим углем с жертвенника Господня, как Он коснулся Исаии, посылая его возвещать Слово Божье (Ис. 6). Для правильного обращения со святыми истинами важно не просто испытать очищающую силу прощения, но и получить в дар от Духа *свободу говорить*.

Павел призывал Ефесян молиться о всех святых, но особенно о нем, «дабы [ему] дано было слово – устами [своими] открыто с дерзновением возвещать тайну благовествования» (Еф. 6:18-19). Секрет такой силы не в простом красноречии или ораторском искусстве. Святой Дух побуждает нас с дерзновением возвещать истину, сокрытую в Божьем Слове. От начала проповеди и до конца господство принадлежит всепоглощающей мощи текста и Бога, говорящего через текст. Если в сердце и на устах пламенеет сила истины, то все мысли, чувства и действия будут настолько захвачены этой истиной, что она вырвется вперед радостно, искренне и станет реальным свидетельством Божьего присутствия в проповеди. Прочь все посредственные, безжизненные, скучные и тусклые речи, заменяющие могучее Слово живого Господа! Если Слово от Бога не приводит в трепет проповедника, не вызывает у служителя, возвещающего истину, желание славить Бога и исполнять Его волю, как можно ожидать больших изменений в жизни слушателей?

И опять оказывается прав Сперджен: «Таким образом, мы нуждаемся в Духе Божьем на протяжении всей проповеди, дабы сердце и разум пребывали в подобающем состоянии, ибо, если у нас нет правильного настроения, мы потеряем манеру убеждать, и паства быстро обнаружит, что сила Самсона покинула его. Некоторые начинают браниться, выдавая тем самым свой невыдержанный нрав, другие проповедают себя, являя собственную гордыню. Кто-то обращается к аудитории очень высокомерно, давая понять, что его присутствие на кафедре – большое одолжение, другие же, наоборот, как бы постоянно извиняются за свое существование. Чтобы избежать ошибочной манеры изложения, мы должны быть ведомы Святым Духом, только Он помогает нам быть полезными».

И, наконец, Святой Дух дает проповеднику *дух мольбы и святости*, придавая проповеди необходимую силу. Именно Дух Божий учит нас молиться за себя и всех, кто услышит Божье Слово. А потому не может быть искренней и влиятельной проповеди без обильной молитвы в Духе. Сперджен убеждает: «Невозможно постоянно находиться в коленопреклоненном положении, но душа никогда не должна оставаться без молитвы. Хорошо иметь привычку молиться, но молитвенное состояние души еще лучше. Так и постоянное уединение для молитвы хорошо, но непрестанное общение с Богом должно быть нашей целью. Как правило, мы, проповедники, не должны и нескольких минут проводить без того, чтобы возносить свое сердце Богу. Некоторые из нас могут честно сказать, что редко и четверть часа остаются без общения с Богом, и это не долг, а инстинкт, привычка нового творения, которая для нас так же естественна, как плач ребенка по матери».

Что же касается публичных молитв, то невозможно молиться достойно без Духа Божьего и ежедневного общения наедине с Господом. Мертвую молитву, предупреждает Сперджен, люди распознают гораздо быстрее, чем мы думаем, ибо их она им оскорбительна, как и Богу.

Подобным образом, важен дух святости, потому что мы являемся примером как за кафедрой, так и вне ее. Поэтому нам нужно молиться, чтобы Дух Божий сохранил незапятнанными нас и нашу семью. Заботиться о семье, о поведении в обществе и даже о манере одеваться – не второстепенная задача. Ни в коем случае нельзя вводить кого-либо в искушение, ибо от этого сильно пострадает служение.

Отсутствие силы Духа

В заключение своей знаменитой лекции о роли Святого Духа (к ней мы уже не раз обращались в этой главе) Сперджен говорит об опасности потерять помощь Святого Духа, подстерегающей всякого служителя. Не поймите превратно, Сперджен и я не считаем, что некоторые служители могут потерять вечную жизнь с Богом. Просто существует опасность потерять силу проповеди Слова, если проповедник поддастся злу, угашающему свободную работу Духа в жизни. И еще трагичнее то, что некоторые даже не заметили, как Дух уже покинул их. Они продолжают пытаться служить. Им невдомек, как и в свое время Самсону или царю Саулу, что Дух Божий уже не с ними (Суд. 16:20; 1 Цар. 16:14; 18:12).

У Сперджена список зол, угашающих работу Духа, включает недостаток чуткости (к самым тонким Его побуждениям), недостаток истинности (когда мы проведем определенные доктрины не потому, что сами в них верим, но зная, что такое учение понравится аудитории), гордыню (желание быть признанными), леность (недостаток дисциплины проявляется в пренебрежении изучением Слова и личной молитвой) и нездоровое сердце, в котором чего-то не хватает.

Сложнее всего распознать последнее. Человек с нездоровым сердцем может быть честным, нравственным, иметь хороший характер, не проявлять ни в чем чрезмерности, но все же чего-то в нем не хватает. Выражаясь словами Сперджена: «Это касается всего его существа, и отсутствие одного важного качества все портит. Ему не хватает одной нужной вещи. В нем нет Духа Святого, он не чувствует Христа, его сердце не пылает, его душа мертва, у него нет благодати».

Что же ждет того несчастного, кто, после многочисленных предупреждений, потеряет присутствие Духа Божьего, как это случилось с Саулом? Не нам решать. В Писании рассказывается о многих людях, чье служение закончилось, потому что Святой Дух покинул их.

Для Сперджена самым печальным библейским примером стал Моисей, чей жизненный путь и все дела были омрачены одной неосмотрительной речью, произнесенной незадолго до окончания служения (Чис. 20:10; Пс. 105:32-33). Поступок этот, конечно, не такой уродливый, как грех Давида, и не потрясает так, как нервный срыв Петра, но это грех Божьего глашатая, отмеченного Господней благосклонностью, призванного вести народ и быть прообразом грядущего пророка.

Нам, экзегетам и глашатаям живого Бога, надлежит умолять Духа Господня о защите от нас самих и нашей склонности сдаваться греху, а также о проявлении Божьей силы в проповеди Его Слова.

Экзегет и Божье Слово

Лихорадочно пытаюсь вернуть Церкви ее былое влияние и уважение, христиане создают огромное количество самых разнообразных программ. Но, независимо от новых направлений и тенденций, самый главный ресурс, способный оживить Церковь, сделав ее более эффективной и подлинной, – это проповедь Писания с новой целью, энтузиазмом и силой. По нашему мнению, это самый важный инструмент для Божьей работы в программах поместной церкви.

Мы еще раз обращаемся к 1 Коринфянам 1:17-2:5, где ясно сказано, что Слово Божье – мудрость и сила Божья, доступные нам. Павел сознательно подчиняет *манеру* преподнесения проповеди ее *сути* и содержанию, чтобы слушатель не сомневался в том, что если в проповеди и наблюдается какая-то сила и красота, то это от Бога. Павел боялся

привлекать людей ко Христу только на интеллектуальном и эстетическом уровнях. Он находил такой подход неприемлемым, искусственным и вялым.

Это не значит, что в использовании Писания есть некая магия или что, стоит только в любое выступление вставить слова из Библии, и оно приобретет священную силу. Наоборот, во 2 Коринфянам 2:17 Павел строго осуждает «повреждение» Божьего Слова, когда мы «спекулируем» им. Подобное опoшление Слова не сможет выдержать проверки палящим солнцем (греческое слово «искренне» во 2 Коринфянам 2:17 состоит из двух корней: *ei[lh* – «палящее солнце», и *ki,pein* – «судить, проверять»). Таким образом, смешивая Слово с инородными элементами – гражданской религией, современной философией, психологическими школами, политическими воззрениями и личными пристрастиями – мы лишаем сильное Слово Бога всей мощи, делаем его неэффективным, слабым и презренным в глазах современников.

В своем выступлении на рукоположении в 1879 году Джон Сталкер убеждал молодого пастора:

Вот твое дело: сегодня тебе в руки дается Книга, чтобы ты раскрывал ее содержание людям, доводя до их сознания всеми возможными способами и указывая на практическое применение Слова... Эта Книга будет тебе дороже с каждым днем; она обогатит все твое существо... Но будь верен ей! Библия станет тебе всем, что я сказал, только если ты глубоко в нее погрузишься. Оставаясь на поверхности, ты скоро устанешь от нее. Есть священники, начинающие служение, имея определенный запас религиозных доктрин в голове, и потом всю жизнь они подбирают тексты как сосуды для своих убеждений. Сосуды получаются разных форм и размеров, но содержимое всегда одно и то же; и, поверь, содержимое это очень низкого качества, каким бы правильным и евангельским оно ни казалось.

Дабы современные Сталкеру проповедники не попались в эту опасную ловушку, он убеждал их тщательно готовить библейские тексты к проповеди. Это актуально и в наше время.

Но такая подготовка к проповеди не дается просто. Нужно время, победа над собой и тяжелый труд. Возможно, самое большое искушение для проповедника – праздность в изучении, бывает тяжело найти драгоценное время для работы в библиотеке, не тратя его на мечтания, легкое или бесцельное чтение, но упорно трудясь. Я, например, должен признать, что до сих пор борюсь с этими искушениями. Никто не может так вольно распоряжаться собственным временем, как мы... Если вы готовите систематичные лекции – а я надеюсь, что так и будет, потому что таким образом связь с Писанием достигается быстрее, чем при выступлениях на вольную тему, – то предмет следующей проповеди вам известен заранее, поэтому можно начинать собирать дополнительную информацию. Текст для второго выступления необходимо выбрать до середины недели, и наиболее подробный из двух конспектов нужно закончить в пятницу. Неделя получается напряженной, но дело того стоит. Мало что в мире сравнится с чувствами проповедника в конце тяжелой трудовой недели, в течение которой его разум размышлял над истиной Божьей, а дух возвышался общением с Духом Божьим; мало что сравнится с тем чувством удовлетворения, когда в день Субботний он появляется перед собранием, зная, что честно потрудился над проповедью и готов преподать Слово присутствующим. Но самый малодушный трус окажется выше того проповедника, который, обладая хоть малой толикой совести, поднимается на кафедру, проведя неделю праздно и бесчестно, и обманывает аудиторию, преподнося им сырое блюдо, приправленное фальшивым усердием.

Как сила Божья может проявиться в такой слабой проповеди ленивца? Павел не мирился с этим, не стоит мириться и нам. Наша приятная обязанность – донести до людей Слово Божье во всей его мощи и власти, дабы накормить алчущих хлебом небесным. Кто-то может не согласиться с нашим утверждением о присутствии силы в усердном изучении Писания, но муж Божий легко почувствует разницу между высказыванием незначительных

замечаний, лишь поверхностно связанных с Писанием, и вдохновенным объяснением Божьего наставления в избранном библейском тексте. Это абсолютно разные ощущения!

Экзегет и аудитория

Когда все сделано и сказано, остается ответить на самый сложный вопрос экзегетического богословия: как древнее Писание может оставаться живым голосом Бога в настоящем? Задачу экзегета нельзя считать выполненной, пока он не разберется с этой проблемой. Библию важно понять не только в историческом, культурном, грамматическом, синтаксическом и критическом аспектах; ее нужно воспринимать как в вертикальном, так и в горизонтальном разрезе. Иными словами, не надо разворачивать и выкидывать оболочку времени; наоборот, эту оболочку нужно соотносить с ее богословским содержанием. Если не провести богословскую экзегезу при подготовке текста к гомилетическому анализу, то мы не сможем соответствовать правомочным ожиданиям церкви.

Необходимо выяснить непреходящий смысл Писания, его «*ipse dicit*». В пояснительных отрывках Писания, по утверждению Мюллера, легче увидеть *вечную* истину, не тронутую временем, значимую для всех читателей, независимо от эпохи. В исторических отрывках непреходящие принципы обнаружить труднее.

Тем не менее, поиск *ubergeschichtliche* (надисторического) необходим, если мы хотим обнаружить в тексте глубокий смысл и вечные ценности. Данный подход не означает, что мы должны прибегать к легкому аллегорическому методу толкования или выискивать *sensus plenior*. Церковная теория пятого века о четырех уровнях смысла наиболее полно выражена в следующем высказывании:

Litera gesta docet,
Quid credas allegoria,
Moralis quid agas,
Quo tendas anagogia!

Буква учит тому, что случилось,
Аллегория – тому, во что веровать,
Нравственность – тому, что делать,
Анагогия – к чему стремиться.

Из этой теории о четырех уровнях смысла понятно, что раннюю Церковь волновала та же проблема, что поднимается в данной книге. И если бы только ранние толкователи говорили, что тот или иной из четырех *элементов* может обнаруживаться в разных отрывках, для современной экзегезы было бы заложено более надежное основание. Однако, руководствуясь этой схемой, стали искать разнообразные скрытые *смыслы*, одновременно присутствующие в тексте.

Итак, повторим, что значение у текста всегда одно – то, которое заложено автором. А вот значимость текста может быть многообразной, в зависимости от отношения авторского смысла к разным людям, ситуациям и событиям.

Но, отвергая множественность смыслов в Писании, мы не предлагаем быть пассивными в поиске непреходящей богословской значимости текста. Большинство современных герменевтических подходов основываются на одном вопросе: что этот текст значит лично для меня? Мы считаем, что такие подходы вызваны тем, что современные толкователи отчаялись найти достойное основание для экзистенциальной *значимости* текста в его едином авторском значении.

Таким образом, экзегеты должны терпеливо стараться услышать голос Бога в его современном звучании, и в то же время проводить контекстный, грамматический,

исторический, культурный и синтаксический анализ. Именно этот голос отличает Библию от всех остальных книг.

Какой смысл Церкви заявлять, что она обладает законом, пророками, писаниями и Евангелием, если нет никакого отклика на Слово? Такое положение вещей абсурдно и очень напоминает ситуацию, описанную Иеремией в его знаменитой проповеди у Храмовых ворот (Иер. 7–10). Здесь он саркастически замечает, что неразумные Божьи создания *исполняют* повеления Господа лучше и охотнее существ разумных. Так, с приближением холодов птицы летят в теплые края (Иер. 8:7), а те, кого Бог создал разумными людьми, отказываются действовать, несмотря на надвигающуюся катастрофу.

Что еще трагичнее, *обладание* Божьим Словом не гарантирует *отклик* людей на него. У Израиля было три типа вождей, и каждый из них обладал особым откровением от Бога: священники – законом, пророки – словом от Господа, мудрецы – мудростью; тем не менее, они ничего не сделали, чтобы исцелить раны Божьего народа. И что самое удивительное, закон, слово и мудрость не вызвали никакой ответной реакции у самих вождей, не говоря уж об обычных людях. Они даже не краснели, слыша слово (Иер. 8:8-12). Оно стало для них чем-то внешним, так сказать, интеллектуальным упражнением.

Да убережет Господь нас, новое поколение толкователей, как и всю Свою Церковь, от такого обращения с Писанием. Долг эрудированного экзегета не исполнен, пока он не поможет Церкви увидеть, как откликнуться на изученный и досконально проанализированный им текст.

Библиография

Симфонии на Ветхий Завет

- Lisowsky, Gerhard, и Leonhard Rost. Konkordanz zum hebraischen Alten Testament. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1958.
- Mandelkern, Salomon. Concordance on the Bible: В 2 т. / Под ред. Chaim Mordecai Brecher. New York: Shulsinger Brothers, 1955.
- The Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance of the Old Testament / Под ред. George V. Wigram. 5-е изд. London: Bagster, 1890. Пер. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1972.

Симфонии на Новый Завет

- Moulton, W.F., и A. S. Geden. A Concordance to the Greek Testament According to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers. Пер. Н. К. Moulton. 5-е изд. Edinburgh: Clark, 1978.
- Schmoller, Alfred. Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament. 14-е изд. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1968.
- The Englishman's Greek Concordance of the New Testament / Под ред. George V. Wigram. 9-е изд. London: Bagster, 1903. Пер. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1970.

Глоссарии Ветхого Завета

- A Theological Wordbook of the Old Testament: В 2 т. / Под ред. R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr. и Bruce K. Waltke. Chicago: Moody, 1980.
- Girdlestone, Robert Baker. Synonyms of the Old Testament: Their Bearing on Christian Doctrine. 2-е изд. London: Nisbet, 1897. Пер. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1948.
- Sacramentum verbi: An Encyclopedia of Biblical Theology: В 3 т. / Под ред. Johannes B. Bauer. New York: Herder and Herder, 1970.
- Theological Dictionary of the Old Testament: В 4 т. / Под ред. G. Johannes Botterweck и Helmer Ringgren; Пер. John T. Willis и David E. Green. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974–.
- Wilson, William. The Bible Student's Guide to the More Correct Understanding of the English Translation of the Old Testament, by Reference to the Original Hebrew. 2-е изд. London: Macmillan, 1870. Пер. Old Testament Word Studies. Grand Rapids, MI: Kregel, 1978.

Глоссарии Нового Завета

- Robertson, A. T. Word Pictures in the New Testament: В 6 т. New York: Smith, 1930–1933. Пер. Nashville, TN: Broadman, 1943.

- The New International Dictionary of New Testament Theology: В 3 т. / Под ред. Colin Brown. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1975–1978.
- Theological Dictionary of the New Testament: В 10 т. / Под ред. Gerhard Kittel и Gerhard Friedrich; Перев. и ред. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964–1976.
- Trench, Richard Chenvix. Synonyms in the New Testament. 9-е изд. London: Macmillan, 1880. Репр. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1948.
- Vincent, Marvin R. Word Studies in the New Testament: В 4 т. New York: Scribner, 1887–1900. Репр. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1946.
- Vine, W. E. Expository Dictionary of New Testament Words. Westwood, NJ: Revell, 1956.