

Bibliotheca Biblica

Цель серии *Bibliotheca Biblica* – публиковать серьезные книги по Ветхому и Новому Заветам и древнему иудаизму, которые дали бы необходимую и надежную информацию исследователям, преподавателям и другим людям, интересующимся Библией и библейским миром. Книги для этой серии отбираются Редакционным советом, состоящим из ведущих российских и иностранных библистов разных христианских конфессий. Серия получила свое название от Библейской библиотеки при Библейском институте на филологическом факультете Санкт-Петербургского государственного университета. Эта библиотека – пожертвование Международного общества новозаветных исследований (SNTS) с целью помочь возродить библеистику в посткоммунистической России. Библиотека открыта для всех. Сайт в интернете: www.bibliothecabiblica.unibe.ch.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ *BIBLIOTHECA BIBLICA*:

Проф. А. А. Алексеев, директор Библейской библиотеки и Библейского института СПбГУ, Санкт-Петербург.

Prof. Willem A. M. Beuken, заслуженный профессор ветхозаветной экзегетики Лувенского католического университета, Бельгия.

Д-р А. Э. Бодров, ректор Библейско-богословского института св. апостола Андрея, главный редактор Издательства ББИ, Москва.

Prof. James D. G. Dunn, заслуженный профессор богословия Даремского университета, Англия.

Prof. Berndt Janowski, профессор Ветхого Завета протестантского факультета Тюбингенского университета, Германия.

Архимандрит Ианнуарий Ивлиев, профессор СПбДА, зав. кафедрой Нового Завета Библейско-богословского института св. апостола Андрея, Санкт-Петербург.

Prof. Christos Karakolis, профессор Нового Завета Афинского университета, Греция.

Prof. Ulrich Luz, заслуженный профессор Нового Завета богословского факультета Бернского университета, Швейцария.

Prof. R. Walter L. Moberly, профессор богословия и интерпретации Библии Даремского университета, Англия.

Prof. Dr. Karl Wilhelm Niebuhr, профессор Нового Завета богословского факультета Университета Фридриха Шиллера в Йене, Германия.

Prof. Dr. Petros Vassiliadis, профессор Нового Завета богословского факультета Университета Аристотеля в Салониках, Греция.

AUSLEGUNG DER BIBEL IN ORTHODOXER UND WESTLICHER PERSPEKTIVE

Akten des west-östlichen Symposiums
von Neamt̄

Hrsg. von James D.G.Dunn, Hans Klein,
Ulrich Luz und Vasile Mihoc

Tübingen: Mohr Siebeck

СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА
BIBLIOTHECA BIBLICA

БИБЛИЯ В ЦЕРКВИ

Толкование Нового Завета
на Востоке и Западе



МОСКВА

ББК 83.3(0)3
УДК 221
Д40

Джеймс Д. Данн, Ианнуарий Ивлиев, Иоаннис Каравидопулос, Ульрих Луц, Юрген Ролоф и др. **Библия в церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе.** (Серия «Современная библеистика» – Bibliotheca Biblica.) – 2-е изд. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – 208 с.

Редактор русской версии сборника: А. А. Алексеев

Обложка: Дмитрий Купреев

Верстка: Татьяна Дурнова

Книга посвящена интерпретации и пониманию Священного Писания в разных церквях Востока и Запада. В сборник вошли лучшие доклады, прочитанные ведущими специалистами на знаменитом симпозиуме в Неамце (Румыния) в 1998 году.

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельца авторских прав.

ISBN 978-5-89647-253-7

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010, 2011
Ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

Содержание

Предисловие к русскому изданию	6
Предисловие	10
Василий Михок	
Актуальность библейской экзегезы отцов церкви	13
Ульрих Луц	
Значение отцов церкви для толкования Библии. Западно-протестантская точка зрения.....	38
Джузеппе Сегалла	
Власть церкви и толкование Библии. Взгляд с позиций католицизма	59
Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев)	
Власть церкви и толкование Библии. Православная точка зрения	76
Юрген Ролоф	
Авторитет церкви и интерпретация Библии. Протестантская точка зрения	81
Джеймс Д. Данн	
Научные методы в толковании Евангелий.....	101
Саймон Крисп	
Православная библеистика между патристикой и постмодернизмом. Взгляд с Запада	118
Сава Агуридис	
Православная церковь и современные исследования Библии.....	133
Иоаннис Каравидопулос	
Откровенность и богодухновенность Писания: толкование Нового Завета в Православной церкви.....	148
Томас Зёдинг	
Богодухновенность Писания в западном богословии. Заметки о Новом Завете	158
Моника Фергелегиу	
Духовное и/или историко-критическое толкование Писания? Обзор дискуссии, состоявшейся на симпозиуме в Неамце	193
От издателей	
Общие взгляды и открытые вопросы	201
Об авторах.....	208

Предисловие к русскому изданию

В настоящем томе читатель найдет перевод докладов, прочитанных в 1998 г. на первом богословском симпозиуме «Восток-Запад». Симпозиум был организован Восточнославянским комитетом международного Общества исследователей Нового Завета (*Studiorum Novi Testamenti Societas*). Общество существует с 1945 г., объединяет около двух тысяч членов и ежегодно в начале августа собирается на большую научную конференцию. Комитет при Обществе образован в 1996 г. по инициативе тогдашнего президента Общества проф. Ульриха Луца (Берн, Швейцария), который возглавлял работу до 2007 г., когда председателем Комитета стал проф. Карл-Вильгельм Нибур (Иена). В цели Комитета входит оказание помощи в развитии библейского богословия в Восточной Европе, где после революции 1917 г. в России и после Второй мировой войны в ряде других стран были подорваны основы для плодотворных исследований Св. Писания и даже для самой веры. Для этого Комитет предпринял усилия по основанию в 1997 г. двух библейских библиотек. Одна из них находится на Богословском факультете Софийского университета (насчитывает в настоящее время около 8 000 книг), другая – в Санкт-Петербургском университете (насчитывает около 18 000 книг), в 2002 г. на ее основе была создана кафедра библеистики. На кафедре ведется преподавание библейских языков (еврейского, арамейского, сирийского, греческого, латинского и старославянского) и изучение Библии в историческом, богословском, культурном, литературном и лингвистическом аспектах¹.

Другим направлением работы Комитета стала организация симпозиумов «Восток-Запад». Кроме первого в 1998 г., труды которого издаются в настоящем томе, последовали научные мероприятия в Болгарии, в Рильском монастыре (2001)², на тему о месте Ветхого Завета в разных христианских конфессиях, в Санкт-Петербурге (2005) по новозаветной экклесиологии³, наконец, снова в Румынии, в монастыре Самбаты (2007), о молитве в Новом Завете. В 2010 г. ожидается проведение симпозиума в Минске на христологическую тему «Иисус Писания, Иисус веры, Иисус традиции».

¹ См.: Алексеев А.А. 1) Библеистика в Санкт-Петербургском государственном университете // *Санкт-Петербургский церковный вестник*. 2003/8-9. С. 59-62; 2) Специализация — библеистика // Там же. 2005/11. С. 39-42.

² Доклады изданы: *Die Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer and westlicher Sicht*. Tübingen, 2004.

³ Доклады изданы: *Einheit der Kirche im Neuen Testament*. Tübingen, 2008.

Наконец, со временем возникло еще одно направление работы Комитета: отбор авторитетных книг по богословию, прежде всего библейскому, и содействие их переводу и изданию на русском языке. Partnerом Комитета стало издательство ББИ, учредившее специальную книжную серию «Вив-цютнеса Вівіса». После опубликованных в 2008–2009 гг. трех выпусков этой серии (Э. Ценгера «Введение в Ветхий Завет», Т. Стилианопулоса «Новый Завет: Православная перспектива» и Дж. Д. Данна «Новый взгляд на Иисуса») четвертым выходит настоящий том. Готовится публикация на русском языке по крайней мере еще одного сборника докладов, прочитанных на перечисленных выше конференциях.

Список авторов настоящего тома читатель найдет в оглавлении, в конце книги приведены краткие сведения о них. Все это заслуженно известные фигуры в современной европейской науке о Новом Завете. Однако в проведении симпозиума велика была роль слушателей, ибо на обсуждения докладов отведено было времени вдвое-втрое больше, чем на их оглашение. Результаты дискуссии отражены в завершающем обзоре и послесловии издателей оригинального тома.

О докладах этой первой встречи мне уже пришлось писать в периодике⁴, и по прошествии десятилетия возможность представить их русскому читателю кажется полезной. В немалой степени идея серии симпозиумов «Восток-Запад» родилась в кругах европейских богословов из желания узнать от своих православных соотечественников что-то из той тайны, которую хранит в себе Православие. Памятный успех европейского «литургического движения», которое, возникнув в католической среде в конце XIX в. под влиянием православного обихода в России, завершилось литургическими преобразованиями II Ватиканского собора (1969), порождал надежду на возможность чего-то вроде откровения в области богословской мысли через общение с Востоком. Поэтому главный вопрос, поставленный перед Православием на этом симпозиуме, оказался о месте святоотеческой традиции в его духовной жизни, в частности, постижении Св. Писания. Ведь речь идет о принятии Божественного Откровения, для чего, казалось бы, не требуется ни посредничества, ни помощи, но искать их заставляет История, которая чем дальше, тем больше отделяет нас от акта Откровения и заслоняет его простую истину плотным облаком толкований. В какой мере рассеивают это облако учение и вера отцов церкви?

На этот вопрос пытаются ответить не только православные участники симпозиума, но и те, кто вопрошает. Ответы различны, но не противоречат друг другу. Общим для всех православных докладчиков является мнение, что значимое истолкование Писания — это истолкование богословское, что оно осуществляется совместно всею церковью, потому местом и временем его реализации является литургия. Действительно, сохраняемые сегодня

⁴ Алексеев А. А. К вопросу о понимании Священного Писания // *Церковь и время*. 2000. № 4 (13). С. 158–169.

Православием литургические формы явились плодом деятельности отцов церкви с IV по VII век, однако такой ответ лишен необходимой полноты, ибо не все богословские вопросы представлены в литургии или же представлены недостаточно выпукло, зачастую их представление в этой сфере лишено необходимой конкретности.

Например, таинство Евхаристии обладает сотериологической, христологической, еkklesiологической значимостью, при этом в разные эпохи истории церкви и у разных авторов можно находить преимущественный акцент на одном из них. Интерпретация Писания с опорой на святоотеческую традицию требует, таким образом, первоначального истолкования самой этой традиции, которая иногда имеет форму широкого потока, соединяющего в себе много различных струй. Кроме того с ходом времени объективно, по каким-то внешним причинам, меняется осмысление не только обрядов, но и таинств. Потому сегодня мы значительно меньше ощущаем христологическую и эсхатологическую составляющие Евхаристии, воспринимая при этом во всей полноте ее еkklesiологический смысл.

Все докладчики признают, что отцы не знали разделения христианской истины на Писание и Предание, каковое возникло в результате бурных событий Реформации в ходе противоборства католиков и протестантов. Последовавшее за этим применение к Св. Писанию методов историко-литературной критики, выработанных при изучении классических авторов, заставило искать в Писании один единственный исходный смысл, отвергая все иные. Это имело положительные и отрицательные стороны. Благодаря результатам исторического исследования догмы в XIX в. мы узнали, что отцы, как протестанты сегодня, жили в мире Библии, а не Предания, что они сами создали свою трактовку большинства сложных богословских вопросов, тогда как старая научная традиция, в том числе православная, склонялась к тому, что вся догматика в ее окончательном виде дана уже в Новом Завете. С другой стороны, профессиональное следование методам критики текста лишило нас понимания того, что Писание по своей природе многозначно, что ни одна трактовка не дает решающего прочтения текста и не исключает прочие. Но живя в мире, который сформирован двумя тысячелетиями христианства, мы находимся в такой действительности, какой еще не знали отцы церкви и от которой нельзя отвернуться. Каковым же в этом случае должно быть наше подражание отцам? Что значит объяснять веру через актуальный мир конфессиональной души? Характерно, что именно из среды протестантских богословов (имею в виду доклад Ю. Ролофа) исходит предложение снять трудную дихотомию Писания и Предания через представление Библии в виде суммы учительных толкований известной эпохи.

Действительно, нельзя не видеть, что огромная разница между нами и теми, кому мы следуем и с кем отождествляем себя в конфессиональном смысле, находится в социальной и культурной сферах. отцы жили при том же общественном устройстве, в каком возник Новый Завет: существовали рабы, господа, цари, ремесленники заменяли промышленность, в сельском

хозяйстве трудились пастыри, ратаи и разного рода скот, включая волов, ослов и агнцев, — все это является всего лишь метафорой для нас. В эпоху ранней церкви культура была языческой, и известно, как остро воспринимали это обстоятельство еще Иероним и Августин в IV в. Перед отцами стоял вопрос о создании христианской культуры, и они его блистательно разрешили. Сегодня речь идет о ее сохранении перед лицом релятивизма. Созданная европейской культурой при направляющей роли христианской этики цивилизация делает каждого социально свободным и открывает для многих возможность трудиться в сфере духовного и интеллектуального творчества, поэтому возникает доверие к социальным институтам и возможностям разумного устройства жизни. Все более очевидно, что добро не только может быть, но является плодом человеческой деятельности, тогда как зло не обладает экзистенциальной независимостью, находясь в неразрывной связи с эгоизмом, алчностью и себялюбием. Мир сегодня не только в деснице Божией, но и в наших руках, и ответственность наша за зло как никогда велика. Сегодня главенствующей может стать идея сохранения Божьего мира, и особенную значимость приобретает молитва благоразумного разбойника: «Господи, милостив буди мне грешному». Тем самым для нас иным путем снимается крайне важная для части святоотеческой традиции оппозиция между миром и церковью.

При всех различиях в жизненной практике, социальных институциях, мировоззрении и самой вере со святыми отцами нас объединяет одно нерушимое обстоятельство: мы члены одной и единой церкви. В этом и заключается наша тайна.

*А.А. Алексеев
СПбГУ, август 2009 г.*

Предисловие

Мысль о встрече европейских православных и западных исследователей Нового Завета родилась в связи с первым годичным заседанием «Studiorum Novi Testamenti Societas» (SNTS) в бывшей коммунистической стране, а именно – в Праге в 1995 г., – примерно шесть лет спустя после смены режима, то есть, собственно говоря, на удивление поздно. Проф. Петр Покорный от лица «United Bible Society» (UBS) пригласил некоторых коллег на небольшую предварительную конференцию в Праге, что дало хорошую возможность познакомиться и составить планы на будущее. Из обсуждаемых в то время планов некоторые были осуществлены, но не тот, который был особенно важен для соредактора Ганса Кляйна в Германнштадте/Сибиу, – пригласить SNTS в Румынию – в Клуж или Сибиу – на ежегодный конгресс. Эта мысль показалась тогдашним отцам-основателям SNTS все же слишком смелой, чтобы приступить к ее воплощению уже в заканчивающемся XX столетии, – и у инициаторов остались в душе разочарование, горечь и несогласие.

Если уж не это, то должно быть что-то другое, пусть небольшое, но, может быть, гораздо более важное, – так думали мы, когда год спустя снова встретились в Страсбурге при поддержке United Bible Society. Этим меньшим, но важным показалась нам встреча европейских исследователей Нового Завета, на которой могли бы собраться вместе люди с бывшего «Запада» и бывшей «Восточной Европы» и – вместе с тем – православные и представители западных церквей, в равной пропорции и в обозримых пределах. И диалог между западными и восточными экзегетами, которые в Западной Европе были, по сути дела, неизвестны, казался нам первостепенной задачей. Уже тогда нас пленяла мысль о том, чтобы устроить этот симпозиум не в крупном городе, как, например, Сибиу, как бы красив он ни был, а в Молдавии – в местности, не только известной своими прекрасными церквями и фресками, но богатой большими процветающими монастырями, чтобы западные участники смогли здесь познакомиться с некоторыми духовными и литургическими сокровищами православной жизни.

Прошло еще некоторое время, прежде чем мы смогли осуществить этот план в сентябре 1998 г. Этим мы обязаны Studiorum Novi Testamenti Societas и Православному библейскому обществу Румынии, которые взяли наш симпозиум под совместную опеку. Помимо этого, мы, конечно, в первую очередь обязаны неистощимому оптимизму и энергии наших румынских друзей – Ганса Кляйна, специалиста по Новому Завету на немецкоязычном лютеранском факультете в Германнштадте/Сибиу, и о. Василию Михоу, его коллеге на

факультете православного богословия имени Андрея Сагуны в университете Луциана Благи в Сибиу. К ним присоединился непосредственно принимавший нас в богословской академии Нямца брат последнего – о. Иоанн Михок, который стал для нас воплощением гостеприимства и готовности помочь. Чего только не сделали он и его помощники! Были доставлены устройства для синхронного перевода и функционирующие фотокопировальные аппараты, удобные автобусы повезли нас к вершинам Восточных Карпат, а в последний день – к замечательным монастырям Буковины. Два пикника, где для нас был заколот в буквальном смысле откормленный телец и где монастырское вино обильно лилось из открытых бурдюков, были высшими точками нашего пребывания в Нямце. Те участники, которые рано утром, около трех часов, после бесконечно долгого пути на автобусе из Бухареста прибыли наконец в Нямц, даже не подозревали, что последние несколько километров перед монастырем они ехали по участку дороги, который был заново покрыт асфальтом специально по этому случаю. Румынское телевидение было с нами почти всю неделю и делало подробные репортажи о симпозиуме. Сердечная благодарность всем, кто нам помогал! Это было великолепно!

Ощущение экуменичности было, однако, главным. В то время как другие православные церкви испытывают определенные трудности с экуменизмом, мы с большой благодарностью ощутили, что этого не было в Румынии. Мы были гостеприимно приняты монастырями и участвовали в богослужениях и литургии. Общность веры подразумевалась сама собой и шла от сердца. Целый день с нами был митрополит Молдавии и Буковины высокопреосвященнейший доктор Даниэль Чиоботеа, благодаря которому наш симпозиум смог состояться в его епархии. Он постоянно проявлял свою радость и интерес к этому событию. Ему и должен быть посвящен этот том.

В других отношениях мы были менее удачливы. Список участников симпозиума показывает, что далеко не все страны Восточной Европы были представлены в Нямце: отсутствовали Украина, Сербия, Белоруссия, балтийские государства, Молдавия, Грузия, Хорватия и Македония. Этому есть много причин – от отказов в последнюю минуту до потерянных и оставшихся без ответа писем и приглашений. Одна из причин заключалась в том, что в отношении некоторых стран мы просто не смогли узнать, кто и где преподает Новый Завет. Налаживание связей между богословами в новой Европе – дело сложное, в чем-то оно даже сложнее, чем в Европе прежней. Прежде всего, в этом хотелось бы нам быть более удачливыми на следующем таком симпозиуме, который мы надеемся провести в Болгарии в 2001 г.

По содержанию наш симпозиум задумывался как мероприятие, на котором можно было бы активно обсуждать основные вопросы понимания Библии и герменевтики. Мы выбрали четыре основных круга проблем, по меньшей мере, с одним православным, католическим или евангелическим докладом в каждом; эти доклады служили основой для работы в группах в течение целого дня. Можно выделить четыре комплекса проблем: «Значение отцов церкви для толкования Нового Завета», «Авторитет церкви и толкование Нового Завета»,

«Западные научные методы и их восприятие православной библеистикой» и «Вдохновенность и интерпретация Библии». Наши обсуждения были интенсивны, и нередко конфессии оставались разделены серьезными противоречиями. Не только разные вероисповедные традиции, но и различный исторический опыт – прежде всего, объединяющий протестантов и католиков опыт необратимости Просвещения вспять (этот опыт не был в такой степени освоен участниками из юго-восточной Европы, равно как и из России) – затрудняли взаимопонимание. Однако нас объединяло желание понять Новый Завет не только как исторический документ, но и как Слово Жизни, поддерживающее и объединяющее наши церкви. Так симпозиум стал и по своему содержанию экуменическим событием. Может быть, это хорошо, что библеисты становятся сегодня экуменическим авангардом!

Если подготовка и проведение симпозиума находились, прежде всего, в руках румынских коллег, то ответственность за выход этого тома лежала на обоих западных издателях: Джеймс Д. Данн отредактировал все английские тексты, написанные коллегами, для которых английский не является родным языком; Ульрих Луц – вместе со студентом богословия Ульрихом Дэлленбахом в Берне – несет ответственность за редактуру тома и верстку. Монике Гёргеледжу (Тюбинген – Бухарест) мы благодарны за сделанные ею резюме докладов и заключительной дискуссии.

Наконец, остается выразить благодарность всем тем, кто идейно и материально поддерживал нас: прежде всего, мы сердечно благодарим издателей «Научных исследований Нового Завета» Мартина Хенгеля и Отфрида Хофиуса за то, что они приняли этот том в свою серию. Сотрудников издательства Мор-Зибек мы благодарим за тщательную работу, а издателя, господина Ганса Георга Зибека, еще и за сердечную открытость, которую он постоянно проявляет к восточно-европейским интересам. Фонду исторического и экуменического богословия в Берне, фонду Западно-Восточных встреч в Берлине, фондам Круппа и Фольксвагена мы благодарны за персональные дотации, которые сделали возможным проведение симпозиума. Участников из западных стран мы благодарим за то, что они, внося из солидарности дополнительный денежный вклад, помогли нести расходы по пребыванию участников из восточно-европейских стран.

*Издатели
Берн, Дарэм, Сибю, май 2000 г.*

Актуальность библейской экзегезы отцов церкви

I. Обращение к отцам церкви

В своей «Памятной записке» (*Commonitorium*), которая датируется 434 годом, св. Викентий Лиринский заявляет: «Если возникает какой-либо новый вопрос, который не получает удовлетворительного решения, необходимо обратиться к мнению святых отцов, по крайней мере тех, которые в определенное время и в определенном месте пребывали в единстве вероисповедания и веры и считались признанными учителями. И все, что они смогли утвердить в единстве мысли и чувства, следует почитать без сомнения и колебания как истинное и всеобъемлющее учение церкви»¹.

Можно ли применить этот принцип также и к области библейской экзегезы? Можно ли рассматривать святоотеческие толкования библейских текстов как образцы для библейской экзегезы?

Если сформулировать вопрос таким образом, то большинство современных специалистов по библейской экзегезе дадут на него отрицательный ответ. Такой известный патролог, как Андре Бенуа, делает следующее замечание: «Рассмотрение отеческой экзегезы сквозь призму тех принципов, которые были сформулированы в XIX столетии и которым следуют по сей день, может внушить отвращение и ввести в заблуждение». Далее он говорит о «нелепых аллегориях, сумасбродстве, ребячливых забавах, странных отступлениях от темы, необузданной фантазии»². Здесь мы сталкиваемся с рядом отрицательных критических оценок, свидетельствующих о полном пренебрежении современного экзегета святоотеческими сочинениями. И действительно, многие библеисты вовсе не считают себя обязанными изучать классическое наследие христианского богословия и пользоваться им при написании собственных произведений. Большинство современных исследовательских работ в области изучения Библии совсем не ссылаются или ссылаются очень мало на толкования отцов церкви, но зато все авторы чувствуют себя обязанными принимать самые последние новшества в данной области и ссылаться на них. Безусловно, подобное пренебрежение святоотеческими

¹ Vincent of Lérins, *Commonitorium* 28 = PL 50, 675.

² André Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, CThAP 47, Neuchâtel, 1961, 65.

трудами доходит до совершенно неоправданной крайности. Но эта крайность является реакцией на противоположную крайность, которая господствовала в богословии в течение долгого времени. На протяжении нескольких веков библейское богословие обычно подменялось богословием отцов церкви. Возвращение к Библии, провозглашенное протестантством, совместно с принципом *sola Scriptura* вели ко все более категорическому отказу признать авторитет отцов церкви и ко все более полному пренебрежению их трудами³.

«Тем не менее, – продолжает Андре Бенуа, – верно и то, что экзегеза отцов церкви часто позволяет нам установить некий противовес сухости и духовной пустоте многочисленных современных толкований, которые часто не замечают главных особенностей Св. Писания, воображая, что стоят на почве науки и истории»⁴. Если мы не можем обойтись без критической экзегезы, то «важно признать, что патристическая экзегеза могла бы играть значимую и незаменимую корректирующую роль, с безошибочной интуицией указывая на глубокий смысл библейского текста»⁵.

Таким образом, отцы церкви могут способствовать нашему проникновению в это «основное пространство Библии», которое современные толкования очень часто оставляют без внимания, вследствие того что на них оказывает почти непосредственное влияние свидетельство самих апостолов. Со всем этим, неужели мы можем сомневаться в современности патристической экзегезы?

Если святые отцы постигали глубокий смысл библейских текстов с помощью «безошибочной интуиции», то можно было бы утверждать, что современное богословие также проникает в смысл патристических произведений с помощью «безошибочной интуиции», даже если оно редко к ним обращается. Само то, что патристические труды издаются чаще, чем когда-либо прежде, а любая богословская библиотека располагает внушительным собранием патристических сочинений⁶, говорит о данной интуиции. Все попытки возродить для христианской церкви ее классическое наследие создают впечатление,

³ Дело обстоит, несомненно, иначе в православной церкви, где авторитет святоотеческих толкований постоянно подтверждается. Известный румынский патролог пишет по этому поводу: «В целом мы принимаем святоотеческое истолкование Св. Писания» (Ioan G. Coman, *Patrologia I*, București, 1984, 15).

⁴ Benoît, *L'actualité* (ср. со сноской 2), 65.

⁵ Там же, 66.

⁶ Отметим здесь несколько самых известных серий: J.-Paul Migne, *Patrologia Graeca* (=PG), Paris, 1857-1866, и *Patrologia Latina* (=PL), Paris, 1878-1890; *Corpus Christianorum seu nova Patrum collatio*, Turnhout/Paris, 1953 и след.; *Die Griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig, 1897 и след.; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticum Latinorum*, Wien, 1866 и след.; *Corpus Scriptorum Christianum Orientalium*, Paris, 1903 и след.; *Sources Chrétiennes* (=SC), Paris, 1942 и след. Отметим также несколько румынских собраний: *Biblioteca Părinților Bisericești* (Библиотека отцов церкви) в 4-х томах, Ramnicu Vâlcea, 1935 и след.; *Izvoarele Ortodoxiei* (Источники православия) в 8-ми томах, București, 1938 и след.; *Filocalia*, перевод и примечания Dumitru Stăniloae, тома I-IV, Sibiu, 1946-1948, тома V-XII, București, 1975-1991; и *Părinți și scriitori Bisericești* (Отцы церкви и церковные писатели), издано Библейским миссионерским институтом Румынской православной церкви, прил. 30 томов (=PSB), București, 1979 и след.

что вот-вот наступит пробуждение и что еще раз – теперь окончательно – возвращение к истокам окажется благотворным для библейской экзегезы, переживающей кризис⁷, который ведет к результатам, все более чуждым канонам христианской проповеди⁸.

II. Что значит выражение «отцы церкви»?

Титул «отец» служил официальным обращением к епископу в древней церкви⁹. Однако он приобретает особую коннотацию, когда употребляется во множественном числе. «Титулом “отцы” именуют не всех епископов, но, как правило, тех ранних епископов, которые обладали особым авторитетом в вопросах веры. Иногда отцами считаются даже люди, которые не были епископами»¹⁰.

Открывающая данную статью цитата из Викентия Лириинского показывает, что выражение «отцы церкви» имеет довольно широкое значение. По его утверждению, «отцом церкви» может быть любой, кто проповедует в духовной общности и единстве вероисповедания, поэтому «отцами» являются не только епископы предшествующих столетий, но также и церковные писатели, причисляющие себя к этой общности и к этому единству¹¹. Помимо классического определения «отцов церкви», Викентий также приводит классическое определение «традиции»: «В самой вселенской церкви мы должны всегда и везде неуспынно блюсти истину, в которую верят все. Ибо истинно католическим в собственном смысле слова, т. е. вселенским, является только то, что объемлет вселенский характер всех вещей. И так будет, если нашими принципами станут всеобщность, древность и единодушное согласие всех»¹². Основанный на перечисленных принципах «*Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*» (начало VI века) установил различие между христианскими писателями, которые были достойны того, чтобы их называли «отцами», и теми, кого следовало считать простыми церковными писателями или еретиками¹³. Церковными были те писатели, которых в прошлом хотя строго и не отделяли от отцов церкви, все же не считали равными им, поскольку они

⁷ «Сегодня становится все более ясно, к каким обескураживающим результатам привело современное критическое исследование – уже не так далек печальный исход медленного умирания радикальной критической экзегезы» (Thomas C. Oden, *The Word of Life, Systematic Theology II*, San Francisco, 1992, 199 и 530).

⁸ Oden (см. примеч. 7), 199, говорит о «неспособности формальной критики и редакционной критики дать надежную основу для христианской проповеди и богослужения». Он считает, что историческая критика «редко проповедуется, и, в сущности, проповедовать ее невозможно» (221).

⁹ Benoît, *L'actualité* (см. примеч. 2), 5 и след.

¹⁰ Там же, 6.

¹¹ Понятие «отцы церкви» предполагает четыре условия: 1) ортодоксальность доктрины; 2) святость жизни; 3) одобрение церкви; 4) древность (Coman, *Patrologia I* (см. примеч. 3), 36-37).

¹² *Commonitorium 2* (=PL 50, 640) (см. Benoît, *L'actualité* (см. примеч. 2), 32).

¹³ G. Bardy, статья Gélase (décret de), *DBS III*, Paris, 1938, 570-590.

не признали для себя обязательным непременно исповедовать православную веру и вести праведную жизнь¹⁴. Прежнее понимание титула «отец церкви» лежит в основе того понимания, которое Православная церковь отстаивает до наших дней.

Не существует единодушного мнения относительно продолжительности патристической эпохи. Так, хотя ее окончание относят, как правило, к VII веку (636 – год смерти св. Исидора Севильского) в Западной церкви и к VIII веку (749 – год смерти св. Иоанна Дамаскина) в Восточной церкви¹⁵, Андре Бенуа говорит, что он скорее отнес бы ее к эпохе разделения церквей (1054)¹⁶. Другие же предпочли бы определить ее более ранним периодом, а именно тем, что последовал за Халкидонским собором (451)¹⁷.

Не затрагивая данный вопрос подробно, мы лишь хотели бы специально отметить, что в этой статье мы будем ссылаться на «отцов церкви» и «церковных писателей» первых восьми веков христианства, главным образом на «отцов церкви» и «церковных писателей» Востока.

III. Основной патристический принцип: обязательное изучение Библии

Вряд ли требует упоминания то, что святые отцы придавали большое значение изучению Библии.

«Исследуйте Писания», – это совет самого Иисуса (Ин 5:39). Его слова содержат некий скрытый смысл, и Он удивляется, что Его слушатели не поняли их (Ин 3:10-12; 11:11-14). Апостол Павел также побуждает Тимофея заниматься чтением Св. Писания (1 Тим 4:13).

Прежде всего, святые отцы настаивают на том, что постоянное чтение Св. Писания совершенно необходимо для всех христиан, поскольку подлинное благочестие может существовать и крепнуть лишь в том случае, если беспрестанно питает себя хлебом вдохновенного Слова. Патристические произведения – особенно проповеди, читаемые верующим в церкви, – призывают с неослабным усердием читать священный текст. Вот, например, увещание из проповеди св. Иоанна Златоуста: «Будем читать божественные Писания с большим прилежанием, ибо, если мы будем читать их весьма часто, мы обогатим также и наши познания. Нельзя не извлечь какой-либо выгоды, читая божественные слова с усердием и страстью. Если с нами нет наставника, тогда сам Христос сойдет в наши сердца, просветит наш разум, прояснит наши мысли, снимет покрывало с сокровытого от нас и научит нас неизвестному. Если бы мы только захотели сделать то, что требуется от нас!»¹⁸

¹⁴ Coman, *Patrologia I* (см. примеч. 3), 37-38.

¹⁵ Там же, 31.

¹⁶ Benoît, *L'actualité* (см. примеч. 2), 52.

¹⁷ Basil Studer, в: *Mysterium salutis III*, Paris, 1969, 142-143.

¹⁸ St. John Chrysostom, *Ornili la Facere XXXV*, I, в: тот же, *Scrieri*, 2-я часть, перевод на румынский: D. Fecioru, *PSB 22*, Bucureşti, 1989, 16 (= PG 53, 321).

И далее: «Итак, не будем пренебрегать чтением божественных Писаний, но будем читать их как можно чаще. Понимаем ли мы их смысл или нет, но усердное чтение помогает нам лучше удерживать в памяти то, что мы читаем неоднократно. Что мы не можем понять сегодня, мы, возможно, поймем завтра, если перечтем это, ибо благий Бог непостижимо озарит наш разум»¹⁹. В другом месте, завершая прекрасное рассуждение о ценности чтения Библии, св. Иоанн Златоуст говорит: «Будем без презрения внимать божественным Писаниям, ибо те мысли, что от лукавого, не дают нам разглядеть сокровище и обогатить себя»²⁰.

Св. Иоанн Дамаскин замечательно резюмирует отношение отцов церкви к чтению Библии в своем трактате «О православной вере» (или Догматика): «Все Писание богодухновенно и полезно» (2 Тим 3:16). Следовательно, для души нашей полезно и плодотворно изучение божественного Писания. Как дерево, насажденное при водах (Пс 1:3), душа, орошаемая божественным Писанием, добреет и наливается православной верой, красит себя вечнозеленой листвой, то есть добрыми делами, которые угодны Богу. Священное Писание возводит нас к честному и ненарушимо созерцанию, поощряет на всякое добродетельное и удаляет от всякого порока. Если мы стремимся к учению, мы достигаем большего, ибо все достижимо через старание, усердный труд и вездесущую благодать Божию. Ибо всякий, кто просит, получит, кто ищет, находит, кто стучит, тому откроют (Лк 11:10). Постучимся в дверь чудесного сада Писания, ароматного, сладчайшего, прекраснейшего, наполним мысленный слух наш песнями небесных богоносных птиц; оно тронет наше сердце, облегчит его в печали, утишит во гневе, наполнит вечной радостью, вознесет наш разум до блещущего златом междурамия божественной голубки, поднимет высоко на крылах света к едиnorodному Сыну, наследнику господина духовного винограда, и доставит наше сердце к отцу светов. Не будем стучать чрезмерно, но с пылом и настойчивостью. Не преинем стучать, и откроется нам. Прочтем раз, другой и не постигнем прочитанного, но в праздность не впадем, продолжим чтение, размышление, вопрошания. Ибо Писание говорит: «Вопроси отца твоего, и возвестит тебе, старцев твоих, и изрекут тебе» (Втор 32:7). Не для всех знание. От источника небесного привлечем вечно бегущую чистую воду, что течет в вечную жизнь. Взыграем в радости с вящим восторгом, ибо благодать ее бесконечна. Пусть заимствует оно нечто полезное из внешних творений, нет беды. Как разумный ростовщик, соберем учение, а нелепых богов и глупые басни бросим псам. Ибо дает нам оно лучшие доводы против них»²¹.

Итак, по мнению отцов церкви, чтение Библии обязательно для всякого христианина, который хочет жить в благочестии. Какая пропасть между патристическими наставлениями и увещаниями, касающимися чтения

¹⁹ Там же, 2, 2-я часть, 19 (= PG 53, 323-324).

²⁰ St. John Chrysostom, *Omilia la Matei II*, 6, в: тот же, *Scriseri*, 3-я часть, перевод на румынский: D. Fecioru, PSB 23, București, 1994, 36 (= PG 57, 2^o).

²¹ St. John of Damascus, *Dogmatica IV*, 17 (= PG 94, 1176-1177).
 D. Fecioru, București, 1993, 180-181.

Св. Писания, и последующей практикой значительной части христианской церкви, которая на протяжении многих столетий отказывала мирянам даже в праве читать Библию!

IV. Святые отцы – наши учителя в толковании Св. Писания

Мы видим, что св. Иоанн Дамаскин, следуя примеру великих отцов церкви предыдущих столетий, настаивает не только на необходимости и полезности душеспасительного чтения Св. Писания, но также и на его изучении. Сами святые отцы отдавали все свои силы изучению Библии и в своих произведениях очень часто настоятельно советовали «исследовать», «изучать», «рассматривать» библейский текст, «размышлять» над ним.

Основная часть сочинений отцов церкви состоит из различного рода толкований библейских текстов. Поскольку отцы церкви обычно были пастырями, они полагали своим долгом преломить хлеб Слова для своей паствы и всех своих современников. Опираясь на Св. Писание, а также на свои светские знания и личный опыт, они наставляли верующих и помогали им постигать смысл божественного откровения. Их проповеди – существенную часть патристических трудов составляют проповеди, читаемые верующим в церкви, – это главным образом гомилии, т. е. гомилетические толкования библейских перикоп и книг. Ибо не существовало двух различных библейских экзегез – одной для богословов и другой для верующих. Вместе с тем их труды по догматике или апологетике были не в меньшей степени связаны с экзегезой библейских текстов. Лишь только в наше время проводится строгое различие между экзегезой и богословием; протестантская *sola Scriptura* неизбежно привела к этому. Однако для святых отцов не существовало подобного различия. Они не допускали и мысли о том, что богословское утверждение можно сформулировать без обращения к Библии. Например, Ориген писал не только библейские комментарии, и тем не менее, как утверждает посвященная ему монография, «он всегда занимался исключительно Св. Писанием... Можно было бы сказать, что его жизнь, как ничья иная, была всецело посвящена Писанию. Писание – смысл его жизни. Когда он философствует, он делает это ради лучшего понимания Слова Божьего и лучшего разъяснения его своим современникам. Он никогда не знал иного учителя, кроме Логоса, который говорит через Св. Писание»²².

Андре Бенуа говорит почти то же самое обо всех отцах церкви: «Для них молитва, пение и обряд богослужения в целом не что иное, как ответы на божественное откровение; они своим благочестием, своей жизнью, своей верой написали толкование к Библии. Даже когда они создают произведения, относящиеся к жанрам, которые кажутся весьма далекими от жанра библейской экзегезы, как например автобиографический

²² Jean Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, 137.

жанр, они продолжают толковать Библию... Поэтому все патристические сочинения можно рассматривать как обширный комментарий к Св. Писанию, как огромный труд, толкующий божественное откровение, засвидетельствованное в Библии. Таким образом, отцы церкви побуждают нас к изучению Св. Писания и передают нам в наследство то понимание Библии, которое изложено в сочинениях писателей первых веков христианства»²³. Подчеркивая важность патристических произведений для библейской экзегезы, а также придавая особое значение тому, что наш диалог с отцами церкви должен привести нас к более плодотворному диалогу со Св. Писанием²⁴, Андре Бенуа заключает: «Отцы церкви – наши учителя в толковании Св. Писания»²⁵.

V. Святые отцы: применение светских знаний в библейской экзегезе

Цитировавшийся ранее св. Иоанн Дамаскин, побуждая нас к тщательному изучению Библии, настойчиво утверждает, что применение светских знаний, с известной осторожностью, вполне обоснованно в подобных занятиях.

Верно, что некоторые экзегеты патристической эпохи были недостаточно осторожны в применении методов, унаследованных ими от своих языческих и иудейских предшественников. Например, даже Климент Александрийский, несмотря на свою безграничную преданность Христу, «крайностями своего экзегетического метода настолько искажал собственное богословие, что оно вело к ереси»²⁶. Пятый Вселенский собор (Константинополь, 553) осудил даже Оригена, Дидима и Евагрия, которые «действовали сообща ради возрождения мифов Эллады»²⁷. С другой стороны, в распоряжении святых отцов были все достижения современной им философии и светского знания, которые они могли с неограниченной свободой применять в толковании библейских текстов.

Можно было бы сказать, что учение отцов церкви очень ценно особенно для нас, православных, ибо мы часто сталкиваемся с весьма «непатристической» реакцией на то, чтобы признать критическую экзегезу надежным методом изучения Библии. Джон Брек, известный ортодоксальный исследователь Библии, справедливо замечает, что «критическая экзегеза остается малопонятным методом, который не получил признания среди большинства православных», несмотря на то что мы способствуем возрождению научных исследований Библии на наших богословских факультетах. Зачем «критиковать», недоумевают

²³ Benoît, L'actualité (см. примеч. 2), 54.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же, 55.

²⁶ John Breck, *The Power of the Word in the Worshipping Church*, New York, 1986, 60

²⁷ Для сравнения: Ion Bria, *Interpretarea teologiei patristice*, в: *Studii Teologice* 37 (1985), N 5-6, 354.

верующие, божественное откровение? Достаточно с благоговением внимать божественному глаголу. Они «считают историко-критические исследования происхождения, авторства, назначения и смысла библейских книг довольно подозрительным, даже богохульным вмешательством в канон, которое может привести только к искажению вдохновенной проповеди». Далее автор не без юмора добавляет едкое замечание, касающееся мнения многих православных христиан относительно критического изучения Библии: «Если кровь мучеников – семя церкви, по утверждению Тертуллиана, пот экзегета может быть только семенем ереси»²⁸.

Отцы церкви учат нас совсем иному отношению. Можно было бы сказать, что в библейской экзегезе они сами использовали «критические» методы своего времени. Вот что, например, пишет Пьер Грело о литературной критике, которой занимались святоотческие писатели: «Древнее христианство зависело от методов, которым оказывали предпочтение риторы александрийской культуры, а также риторы времени упадка Римской империи. Такими методами были атомистический анализ, который слегка удалялся от рассмотрения отдельных изречений в текстах с тем, чтобы рассмотреть общие взгляды, и частое обращение к аллегории. При перенесении на христианскую почву данные культурные традиции могли претерпевать изменения, которые историки экзегезы обязательно отмечали. Но они не придают значения положениям литературной критики, которой пользовались Ориген, Августин или Григорий Великий»²⁹.

Экзегеты патристической эпохи без колебаний излагали итоги своих изысканий, хотя некоторые из них и кажутся совершенно недопустимыми менее сведущим читателям нашего времени. Например, труды отцов церкви свидетельствуют об их сомнениях относительно подлинности и каноничности некоторых библейских книг. Общеизвестно, что Ориген предпринял критическое исследование Послания к евреям и пришел к выводу, что его авторство не принадлежит апостолу Павлу. Даже такой великий знаток и толкователь Библии, как св. Иоанн Златоуст, никогда не упоминает Откровения апостола Иоанна, разделяя сомнения относительно этой новозаветной книги, которая в его эпоху была широко распространена на христианском Востоке. Более того, патристические произведения также полны подобных сомнений и стремления использовать своего рода историко-критический метод. Сегодня многие верующие от имени «православия» решительно возражают против того, чтобы современные библеисты вновь затрагивали некоторые из этих тем. Но им нечего возразить, если им показывают, что взгляды, о которых идет речь, принадлежат самим отцам церкви или, по крайней мере, направлению мысли, отнюдь не чуждому отцам.

²⁸ John Breck, *Exégèse et interprétation: Reflexions orthodoxes sur le «problème herméneutique»*, в: *Contacts* 34 (1982), приблизительно 118, 126; тот же, *Power* (см. примеч. 26), 25.

²⁹ Pierre Grelot, *Sens chrétien de L'Ancien Testament. Esquisse d'un traité dogmatique*, BT. D, Paris/Tournai/New York/Rome, ²1962, 410.

В толковании Библии отцы церкви без колебания применяли знания и средства, предоставляемые в их распоряжение эпохой, в которую они жили. Например, хорошо известно, что две древние христианские школы библейской экзегезы в Александрии и Антиохии пользовались двумя противоположными методами, унаследованными от двух основных школ греческой философии. Восходящая корнями к философии Платона древнейшая александрийская школа благодаря иудейскому философу Филону отдавала предпочтение аллегорическому толкованию. Аристотелевский исторический рационализм оказывал влияние на антиохийскую герменевтику (и через нее – на западную средневековую герменевтику и до известной степени на историко-критический метод, разрабатываемый протестантами с начала XVIII столетия)³⁰.

Испытывая глубочайшее уважение к Библии, святые отцы отнюдь не считали, что искажают смысл божественного послания, если будут заимствовать средства для его изучения из других областей знаний. Они очень хорошо понимали, что экзегетический метод сам по себе нейтрален. Он всего лишь инструмент, средство, которым можно пользоваться более или менее правильно. Таким образом, святые отцы учат нас не бояться того, чтобы привлечь на службу библейской экзегезе все то, что наш век предоставляет в наше распоряжение в качестве источников знаний или рабочих методов³¹.

VI. Святые отцы и иудейские учителя

Весьма примечателен тот факт, что Ориген, Евсевий или Иероним в своем истолковании Библии имели дерзость применять заимствованные у иудеев средства и знания в эпоху, когда между христианами и иудеями велась весьма острая полемика. Вряд ли требует упоминания то, что иудейский философ Филон является главным учителем Оригена; именно из его трудов Ориген узнал о методе аллегории. Был он знаком и с сочинениями Иосифа Флавия³². Когда у Оригена возникли трудности в понимании некоторых иудейских обычаев, он обратился к некоему еврею, который, по его мнению, мог их лучше объяснить³³.

Проявляя серьезный интерес к библейскому тексту, Иероним не удовлетворился исправлением латинского перевода Ветхого Завета с греческого оригинала, но также изучил еврейский язык для того, чтобы получить доступ к источнику, *hebraica veritas*, и после этого у него в голове зародился замысел Вульгаты. Иероним, не колеблясь, обращался к сведущим евреям не

³⁰ Breck, Power (см. примеч. 26), 49-50.

³¹ Peter Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, Philadelphia, 1977, 23, приводит аргументы в пользу того, что Христос сам – образец «критического библейского толкования».

³² Например, свидетельство Иосифа Флавия о св. Иакове, «брате» Господнем, (Ant 10, 17, 29) дважды цитируется Оригеном в работе «Против Цельса» (I, 47 и II, 13). Это свидетельство, подлинность которого оспаривается, также цитирует Евсевий Кесарийский в своей «Церковной истории» II, 23:3.

³³ Так, например, Ориген признает, что распросил одного еврея о «корване» (жертве) (*Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu I, SC 162, Paris, 1970, 312*).

только за помощью в изучении языка, но также и за разъяснением иудейских обычаев³⁴. Основная цель экзегетической работы Иеронима заключалась в том, чтобы «открыть для латинского слуха тайны иудейского знания и сокрытый аромат учения иудейских учителей в Св. Писании»³⁵, или, в более сжатой, но более взвешенной и законченной формулировке, – чтобы «соединить историческую экзегезу (*historia*) иудеев с нашей религиозной экзегезой (*tropologia*) с тем, чтобы строить на камне, а не на песке, и заложить прочный фундамент» здания³⁶.

Верно, что обращение отцов церкви к иудейским учителям было довольно ограниченным, хотя вследствие этого по их адресу раздавались обвинения со стороны противников³⁷. Тем не менее это обращение очень важно, оно предвосхищает обнаруживающийся в экзегетической науке нашего времени сильный интерес к иудейским источникам.

VII. Цель библейской экзегезы

Большей частью современная библейская экзегеза не противоречит принципу герменевтики, ограничивающему априори ее возможности. Согласно данному принципу, цель экзегезы состоит не в чем ином, как раскрытии «буквального» смысла, который был вложен в библейский текст святым автором.

Отцы церкви побуждают нас не ограничивать себя обозначенным выше принципом. Притолкованию какой-либо библейского фрагмента они прилагают усилия к тому, чтобы установить и объяснить смысл, который подразумевал библейский автор (обыкновенный человек из плоти и крови), в собственном историческом контексте этого автора³⁸. Но они никогда не забывают, что перед ними стоит задача истолкования Слова Божьего, а не обычного человеческого слова. Вдохновенные сочинения служат способом передачи божественного откровения. «Человеческое слово апостольской проповеди запечатлено в

³⁴ Gustave Barty, *Saint Jérôme et les maîtres hébreux*, *RBen* 46 (1934), 145-164; Pierre Jay, *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son Commentaire sur Isaïe. Etudes augustiniennes*, Paris, 1985 и след., 39-43, 194-200.

³⁵ Jerome, in Zachariam = PL 25, 1455CD. Ср. ergo же in Isaiam = PL 24, 79C.

³⁶ Jerome, in Zachariam = PL 25, 1418AB.

³⁷ Rufin, *Apol contra Hieron II*, 15 = PL 21, 595C внушает мысль о том, что в школе Баранина (это имя он искаженно передает как Бараба) Иероним стал «другом мертвящей буквы и врагом животворящего духа» (цитируется по Jay (см. примеч. 34), p. 42).

³⁸ См., например, ценную с научной точки зрения монографию Eduard Schweizer, *Diodor von Tarsus als Exeget*, *ZNW* 40 (1941), 33-75. Как полагал сам Диодор, главная задача экзегезы заключается в том, чтобы разгадать намерение самого автора. Сам он стремится осуществить эту задачу при помощи научного метода, который уже на протяжении долгого времени применялся к изучению светской литературы. Но Э. Швейцер ничего не говорит о наиболее ценном вкладе Диодора в герменевтику: о его принципе *theoria* (см. ниже). Ср. Breck, Power (см. примеч. 26), 72.

Св. Писании для церкви, которая была всегда и время которой не пройдет, и благодаря своей вдохновенности оно находится в тесной связи со Словом божественного откровения. Тогда мы обязаны говорить о Св. Писании и о нем одном, что оно не только вмещает в себя Слово Божье, но само есть это Слово. Таким образом, Св. Писание – единственное в своем роде средство передачи дара божественного откровения»³⁹. Ограничение смысла библейского текста до уровня понимания его самим автором означало бы сужение откровения до тех границ, в которых автор был способен его постичь и передать в своем произведении. «Хотя буквальный смысл лежит в основе всякого правильного толкования, его почти исключительная роль в протестантской экзегезе ведет к сужению понятия «Слово Божье» лишь до этого смысла. Подобная тенденция может завести экзегета в герменевтический тупик, ибо буквальный смысл не дает современному человеку знания, которое было бы важно для него. Окидывая мысленным взором столетия, отделяющие современный мир от мира апостолов, мы чувствуем себя обязанными отыскать герменевтический мост, ключ к толкованию, которое откроет и сделает доступным божественное Слово для всякого времени и всякой исторической ситуации»⁴⁰.

В представлении отцов церкви, этот герменевтический мост, на протяжении веков вновь и вновь актуализирующий библейское событие в церкви, не что иное, как ипостась Святого Духа⁴¹. Ибо «деяние Святого Духа не ограничивается тем, что Он вдохновляет святого автора. Он также оказывает влияние на развитие событий мировой истории, равно как и на актуализацию и истолкование этих событий в церкви»⁴². Потому лишь через сотрудничество со Святым Духом экзегет может понять, что Святой Дух написал в тексте Св. Писания.

Несмотря на различия между двумя экзегетическими школами – александрийской и антиохийской, представители обеих были поглощены поисками истины, которую они надеялись обнаружить при помощи принципа *θεωρία*, то есть посредством толковательного созерцания, которое стремится постичь духовный смысл Слова Божьего. Ибо согласно представлениям отцов церкви, помимо буквального смысла, вложенного в текст святым автором, Библия несет духовное содержание. Именно оно сообщает библейским текстам непреходящую актуальность. «Когда мы соприкисаемся с великими экзегетическими трудами отцов церкви, мы замечаем, ... что они уже устремлены на весьма важное сохранение значимости Св. Писания для последующих веков. Диалектика аллегории или антиохийская диалектика, основанная на принципе *theoria*, были не более чем удобными методами, служащими достижению более высокой цели»⁴³.

³⁹ Johannes Feiner, L'actualisation de la révélation du Christ, в: *Mysterium Salutis III, L'Église et la transmission de la révélation*, Paris, 1969, 63.

⁴⁰ Breck, *Exégèse* (см. примеч. 28), 134.

⁴¹ Там же, 135; тот же, Power (см. примеч. 26), 33.

⁴² Тот же, *Exégèse* (см. примеч. 28), 136.

⁴³ Grelot, *Sens* (см. примеч. 29), 423.

Итак, святые отцы учат нас, что актуализация Св. Писания путем раскрытия его духовного содержания полностью входит в задачи экзегезы. Однако нужно особо отметить – и отцы церкви очень ясно это понимали – что «всякий смысл Св. Писания, в сущности, «духовный смысл», поскольку в конечном счете он связан с работой Святого Духа»⁴⁴. Безусловно, следует отделять буквальный смысл от духовного. «Тем не менее оба смысла являются “духовными”, ибо как свидетельство святого автора, так и спасительные события, о которых он свидетельствует, испытывают непосредственное влияние Святого Духа»⁴⁵.

Пытаясь четко установить исторический или буквальный смысл библейских текстов, прочную основу для всех прочих смыслов (вспомним, что Ориген уже защищал подлинную сущность библейской истории от насмешек Цельса), патристические экзегеты ставили своей целью со строжайшей точностью распознать то, что Святой Дух открывает церкви через священный текст. И само это умение распознавать они считали даром Святого Духа.

VIII. Патристский принцип $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ ⁴⁶

Как уже было замечено, для патристических писателей $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ означает толковательное созерцание, стремящееся постичь духовный смысл библейского текста⁴⁷.

Как метод герменевтики, $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ опирается на два основных предположения: 1) все библейские книги одинаково боговдохновенны; 2) типология представляет ключ для их верного истолкования. Александрийцы понимают под принципом $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ духовный смысл библейского текста, раскрываемый путем аллегорического толкования⁴⁸. Климент Александрийский утверждает, что вера – только начало или первый шаг к знанию⁴⁹; истинный гностик достигает совершенства посредством «тайного созерцания» ($\epsilon\pi\omicron\tau\tau\iota\kappa\acute{\iota}\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$)⁵⁰. Таким образом, по его мнению, $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ доступна только посвященным.

Антиохийцы внесли существенное изменение в гностицизм александрийцев, разработав концепцию $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ на основе типологии, а не аллегории⁵¹. Диодор

⁴⁴ Breck, *Exégèse* (см. примеч. 28), 136.

⁴⁵ Там же, 136–137. Когда апостол Павел противопоставляет «дух» «букве» (Рим 2:29; 7:6; 2 Кор 3), он не говорит о двух различных смыслах, существовавших одновременно в Св. Писании; в действительности, это вопрос противопоставления двух Заветов, двух религиозных миров: мира Закона и мира Евангелия.

⁴⁶ К сожалению, нам не доступна монография P. Ternant, *La théorie d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture*, *Biblica* 34 (1953).

⁴⁷ Латинский эквивалент термина $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ – *spectaculum*. В Новом Завете это слово употребляется в Евангелии от Луки (23:48): «И весь народ, спешившийся на сие зрелище ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$)...». *Gustave Bardy, Exégèse patristique, DB.S.IV, Paris 1949, 580-581, дает в качестве французского эквивалента слово «considération».*

⁴⁸ Breck, *Power* (см. примеч. 26), 95.

⁴⁹ *Strom* VII, 10:1

⁵⁰ Там же I, 2:327; ср. 6:10.

⁵¹ Ср. Breck, *Power* (см. примеч. 26), 60-61.

Тарсийский даже написал трактат, ныне утраченный, о «различии между принципом *θεωρία* и принципом аллегории»⁵². Таким образом, *θεωρία* – созерцательное проникновение в смысл текста посредством типологии.

Тема ветхозаветных прототипов или прообразов, имеющих соответствующие антитипы в Новом Завете, занимает важное место в патристических сочинениях, начиная с послания Варнавы и трудов св. Юстина Мученика. Аллегория обнаруживает в священном тексте два различных смысла: исторический, или буквальный, смысл и духовный смысл; но, по мнению приверженцев аллегории, только второй важен для веры. Аллегория ищет символы и предполагает глубокие тайны даже в простейших выражениях, пренебрегая буквальным смыслом. Напротив, основываясь на типологии, *θεωρία* утверждает, что духовный смысл нельзя отделить от буквального, что антитип онтологически присутствует в типе. Типология обращается не к словам Св. Писания (Ветхого Завета), а к реалиям, описываемым этими словами, то есть к событиям, законам жизни общества и библейским персонажам.

В прологе к Псалму 118 Диодор Тарсийский пишет, что *θεωρία* (или созерцание) отчасти совпадает с историей; *theoria* не разрушает историю. Св. Писание неизменно несет двойной «теоретический» смысл: буквальный и духовный. Было бы опасно искать «посторонний смысл» вне буквального смысла текста, так как результаты таких поисков приведут экзегета в область аллегории, а не типологии. «Разъясняя двойной смысл Св. Писания, распознанный согласно теории (*κατὰ θεωρίαν*), Диодор высказывает мнение о том, что пророки, предсказывая будущие события, делали пригодными свои пророчества и современникам, и потомкам. Для современников их слова звучали как гипербола (*ὑπερβολικοί*) или преувеличение, поскольку содержали смысл, который еще не был до конца раскрыт. А потомки, при жизни которых пророчества сбывались, были свидетелями того, что предсказания и события, обозначившие их свершение, суть одно»⁵³. Всякое лицо и всякое событие Ветхого Завета обладает собственным значением в контексте истории Израиля, если рассматривать данное лицо или событие с исторической точки зрения (*ἱστορικῶς*). Однако, если объяснить то же лицо или событие с точки зрения *theoria* (*θεωρηματικῶς*), то в них обнаруживается более важный, эсхатологический смысл. Так, например, какой-нибудь псалом исторически можно отнести к эпохе вавилонского пленения или времени Маккавеев, тогда как с точки зрения принципа *θεωρία* он относится к эпохе Мессии⁵⁴. «Таким образом, благодаря принципу *θεωρία* Диодор избежал и крайностей аллегории, и того, что он называл «иудейством», подразумевая под этим интерес исключительно к буквальному смыслу Св. Писания»⁵⁵.

⁵² О данном сочинении упоминает в словаре Свиды. Однако неясно, был ли это самостоятельный трактат или всего лишь некоторое добавление к комментарию. Ср. G. Vardy, *Exégèse* (см. примеч. 47), 580.

⁵³ Breck, Power (см. примеч. 26), 77-78.

⁵⁴ Ср. Vardy, *Exégèse* (см. примеч. 47), 580.

⁵⁵ Breck, Power (см. примеч. 26), 78.

Равным образом и по мнению Феодора Мопсуестийского, история не исключает принципа $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, и некоторые псалмы, буквально не являющиеся мессианскими, в действительности являются таковыми в соответствии с созерцательным методом ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$)⁵⁶. Феодор устанавливает три критерия, позволяющие распознать подлинный образ в Ветхом Завете: 1) между прообразом и его воплощение (антитипом) должно существовать определенное сходство ($\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$); 2) два образа (будь то люди или события) должны находиться в отношении предвосхищения и воплощения, так чтобы прообраз (тип) находил свое свершение или актуализацию в антитипе; и 3) трансцендентальная сущность антитипа в действительности должна корениться в типе, с тем чтобы историческое событие несло в себе божественное откровение. Строго придерживаясь перечисленных критериев, Феодор выявляет лишь несколько подлинных типов в Ветхом Завете. Он даже отказывает в мессианском характере подавляющему большинству псалмов и пророчеств, прежде признававшихся мессианскими⁵⁷. Еретические выводы данной экзегезы навлекли на нее осуждение со стороны церкви.

Св. Иоанн Златоуст не ограничивает себя строгим историзмом Феодора: Он различает три разновидности библейских свидетельств: те, что являются прототипами или символическими образами, открывающими «теоретический» или духовный смысл; те, что заключают только буквальный смысл; и те, что являются подлинно типологическими, причем историческое событие несет в себе божественный смысл (истинная сущность принципа $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$). Для св. Иоанна Златоуста, равно как и для Диодора и Феодора, $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ не просто метод экзегезы, но «вдохновенное восприятие или созерцание обличаемых небесных сущностей»⁵⁸.

Эти взгляды разделял и Феодорит Кирский. В предисловии к своему толкованию псалмов он точно определяет собственный экзегетический замысел: «Я посчитал своим долгом избежать как одной крайности, так и другой (аллегории и буквализма. – Прим. автора). Все, что принадлежит истории, я буду рассматривать с исторической точки зрения, но пророчества о Господе нашем Иисусе Христе, о церкви от неевреев, о Евангелии и апостольская проповедь не будут толковаться так, словно они относятся к чему-либо еще, как это принято у иудеев»⁵⁹.

По тому смыслу, который отцы церкви (главным образом в Антиохии) вкладывали в слово $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, мы понимаем, что в действительности это не «метод», а духовное восприятие, вдохновляемое Святым Духом. Мы могли бы

⁵⁶ Ср. Bardy, *Exégèse* (см. примеч. 47), 581.

⁵⁷ См. Robert Devréesse, *La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste*, RB 53 (1946), 207-241.

⁵⁸ Breck, *Power* (см. примеч. 26), 88.

⁵⁹ Ср. там же, 90. Можно было бы предположить, что последнее утверждение в этой цитате принадлежит Феодору Мопсуестийскому (Bardy, *Exégèse* (см. примеч. 47), 582).

сказать, что оно включает три стадии: 1) прозрение ветхозаветного пророка; 2) вдохновенное восприятие новозаветным автором посредством типологии духовного смысла, записанного в пророческом послании, и 3) толкование экзегета на основе его собственного принципа *θεωρία*, благодаря которому он, с одной стороны, осознает типологическую связь между Ветхим и Новым Заветами и, с другой стороны, постигает экзистенциальный смысл данной типологической связи. Он раскрывает ее смысл «для нас» как членов Тела Христова. Действительно, Диодор Тарсийский и его последователи говорят об обязательности принципа *theoria* для толкований послеапостольской эпохи⁶⁰. Таким образом, *θεωρία* или созерцание так же важно для экзегета, как и для самих библейских авторов.

Все перечисленные аспекты понятия *θεωρία* предполагают вдохновляющую деятельность Святого Духа. Так, св. Григорий Чудотворец пишет: «Быть одаренными должны быть оба – и тот, кто пророчествует, и тот, кто внимает. Никто не внемлет прорицанию, если пророческий Дух не даст способности слышать слова Его. Истино сказано в Писании: лишь Тот, Кто закроет, откроет. И это божественный Логос, Кто открывает и закрывает вещи, давая тайне постижимый смысл»⁶¹. И Ориген говорит: «Будем внимательны, чтобы не заблуждаться относительно источников воды живой, то есть божественного Писания... Слезы и непрерывные моления нужны, чтобы Господь открыл нам глаза»⁶².

Сам Христос подтверждает истинность того, что Святой Дух также наставит церковь в ее толковательной деятельности (Ин 16:12-14): «Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить. Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину; ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам».

Это высказывание апостола Иоанна говорит нам, что истина, на которую наставляет нас Святой Дух, – истина Христа. Следовательно, объект созерцания (*θεωρία*) не кто иной, как Сам Христос. Ибо Он истинный объект Св. Писания, и вместе с тем единственный, кто открывает нам истину Св. Писания через Его Дух. Тогда духовный смысл – это христологический смысл. И, поистине, именно этот смысл всегда имеет в виду экзегеза отцов церкви.

IX. Христологическая экзегеза

«Экзегеза отцов церкви, – пишет Андре Бенуа, – позволяет нам понять, почему мы вправе заниматься христологической экзегезой Ветхого Завета»⁶³.

Следуя примеру апостолов, святые отцы толкуют Ветхий Завет – Св. Писание первых христиан – в свете христианского откровения. Для них

⁶⁰ Cp. Breck, Power (см. примеч. 26), 105.

⁶¹ PG 10, 1039A; см. Benoît, L'actualité (см. примеч. 2), 67-68.

⁶² Hom in Gen VII 6, cp. Benoît (примеч. 2), 68.

⁶³ Benoît, L'actualité (см. примеч. 2), 66.

Христос был ключом к толкованию Ветхого Завета. Повсюду в Ветхом Завете ощущается Его неявное присутствие. Св. Ириней пишет: «Если кто читает Писание прилежно» (св. Ириней имеет в виду именно Ветхий Завет⁶⁴), «тот найдет в нем слово о Христе (*de Christo sermonem*) и прообраз нового призвания. Это Он – сокровище, скрытое в поле, а поле – весь мир, тогда как Христос скрыт в Писании, но в нем Он опознается некоторыми образами и некоторыми словами, которые непостижимы человеку до полного исполнения вещей, то есть пришествия Христа»⁶⁵. Борясь против еретических воззрений, таких как, например, воззрения Маркиона, отцы церкви смогли оценить весь Ветхий Завет как христианское Св. Писание посредством христологического толкования.

Принимая во внимание христологическую экзегезу отцов церкви, необходимо добавить, что отцы сохраняют в наше время свое значение не только благодаря экзегезе Ветхого Завета, но еще и потому что их христологическое толкование охватывает также и Новый Завет, так что христологический смысл «раскрывается в таком же количестве аспектов, какое обнаруживается у Самого Христа. Его можно было бы рассматривать или в аспекте истории и евангельских событий, или в аспекте Его жизни, сокрытой в таинствах церкви, которая есть Его тело, или в аспекте Его эсхатологического пришествия и Его Царства Славы»⁶⁶.

Западная экзегеза нашей эпохи подверглась коренному изменению в области христологии. Отталкиваясь от философских предпосылок, отрицающих возможность самой идеи богодухновенности Библии, так называемая «независимая» экзегеза ставит своей целью обнаружить «исторического Иисуса», выдвигая на первый план то, что можно было бы назвать антропологической христологией или «христологией снизу», что, в сущности, не более чем иисусология⁶⁷. Она в корне отличается от традиционной христологии воплощения. Иисус больше не Богочеловек; Он всего лишь Человек Божий. Спасение больше не рассматривается как обоожествление человека; оно усматривается только во внутренней индивидуальности человека (отделенной и отчужденной от него самого), внутренней индивидуальности, которая является залогом его движения к вершинам нравственности. С этой точки зрения, воплощение и воскресение Христа кажутся необъяснимыми и невозможными⁶⁸. Это христология, которая

⁶⁴ Несмотря на очень хорошее знание Нового Завета, св. Ириней в своем сочинении «Доказательство апостольской проповеди» цитирует только Ветхий Завет, к которому он обращается с тем, чтобы оправдать керигму апостолов. Ср. Benoît, *L'actualité* (см. примеч. 2), 66.

⁶⁵ *Adversus Haereses*, IV, 26, 1.

⁶⁶ Jean Danielou, *Origene*, Paris, 1948, 163-164.

⁶⁷ См. Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ. Christology in Messianic Dimensions*, London, 1990, 55.

⁶⁸ Ср. Moltmann, там же, 57-58; Oden, *Word* (см. примеч. 7), 205, так характеризует положение свободной христологии: «Попытка создать адекватную христологию

ничего общего не имеет с религиозной доктриной и которую немногие осмелятся проповедовать с кафедры.

Основная библейская перспектива – перспектива божественного человеколюбия Христа. Апостольская церковь и новозаветные авторы (избранные свидетели веры этой церкви) исповедуют Иисуса как истинного Бога и истинного Человека. Поэтому нельзя было бы понять их письменных свидетельств, оставаясь вне данной перспективы.

Христос Богочеловек – основание и мерило патристической экзегезы. Патристическая экзегеза Св. Писания столкнулась с некоторыми трудностями, стремясь сохранить надлежщее равновесие в их способе выражения связи между двумя природами – божественной и человеческой – в Иисусе Христе. Герменевтический метод александрийцев, также как и герменевтический метод антиохийцев, соответствовал их христологическим взглядам: если аллегорическое толкование обнаруживало склонность к докетизму, возвеличивая божественную природу и несколько затемняя человеческую, то буквальное толкование в течение некоторого времени тяготело к гипостатическому дуализму⁶⁹, придавая большее значение конкретному существованию Иисуса. Однако равновесие было быстро установлено, и еретики стали осуждаться от имени традиционной доктрины.

Мысля о Христе как о Богочеловеке, отцы церкви стремились оценить христологические тексты Св. Писания относительно одной или другой природы или их единства в необыкновенном естестве Иисуса Христа.

Так, например, св. Афанасий Александрийский пишет, что искусный экзегет, как честный мяняла, должен внимательно изучать любой библейский текст, повествующий о Христе, с тем чтобы установить, говорится ли в нем о Его человеческой природе, о Его божественной природе или о связи между ними. «Выражения, описывающие Его божественность и его вочеловечение, должны быть истолкованы с разбором и сообразно каждому случаю ... Кто рассуждает о Его божестве, не будет невеждой в том, что касается Его прихода во плоти, но различая всякое как искусный и испытанный мяняла, пойдет он прямым путем благочестия. Говоря о Его возрыданиях, он знает, что Господь, сделавшись человеком, являет свою человеческую природу в возрыданиях, но как Бог воскрешает Лазаря»⁷⁰.

⁶⁹ "снизу" наталкивается на три серьезных препятствия: 1) С помощью подобного анализа, опирающегося на современные критические методы, с самого начала очень трудно даже определить, когда жил Иисус. 2) Существует большое количество спорных теоретико-критических вопросов относительно того, как Иисусу стали приписывать божественную сущность в течение периода устной традиции, предшествующей нашим письменным свидетельствам. Отсюда 3) свободная христология символично заканчивает тем, что слабо и неуверенно подтверждает божественную сущность Христа – краеугольный камень традиционной христологии».

⁶⁹ См. Breck, Power (см. примеч. 26), 65, 93.

⁷⁰ Athanasius, *On the Opinion of Dionysius* 9 = NPNF 2/IV, 179. Cp. Oden, Word (см. примеч. 7), 178.

Св. Григорий Богослов уподобляется такому искусному меняле, когда объясняет явные противоречия библейских утверждений о Христе путем толкования Его двойственной природы:

«Алкал, но насытил тысячи...
 Был изнуряем, но дал Отраду тем, кто изнуряет...
 Был отягчен сном, но легко шествовал по водам...
 Молится Он, но внимает молениям.
 Рыдает, и Он осушает слезы.
 Вопросыет, где положили Лазаря, ибо был человек,
 но воскрешает Лазаря, ибо Он Бог.
 Он продан, и дешево, всего за 30 серебряников,
 и Он выкупает весь мир.
 Как овца ведом на заклание,
 но Он пастырь Израиля, теперь и всего мира.
 Как Агнец безгласен, а ведь Он – Слово...
 Изранен, но изгоняет всякую болезнь...
 Умирает, но дарует жизнь...»⁷¹

В своем трактате «О православной вере» (или «Догматике») ⁷² св. Иоанн Дамаскин, наиболее из восточных отцов церкви склонный к систематизму, дает краткое и очень ясное изложение того, как святые отцы пытались различать те приемы, к которым прибегали библейские авторы, свидетельствуя о Христе. В Св. Писании, говорит он, существует четыре таких приема, используемых в зависимости от того, как Он рассматривается ⁷³.

Прежде воплощения богочеловеческое единство выражается следующим образом:

1. Пресуществование в отце (например, Ин 10:30; Фил 2:6 и др.);
2. Совершенство ипостаси (например, Евр 1:3; Ис 9:6);
3. Взаимное пребывание ипостасей друг в друге (например, Ин 14:10);
4. Исхождение Сына от отца (например, Ин 14:28; 16:28; 6:58; 5:19);
5. Исполнение Сыном воли отца (Ин 1:3; 11:42);
6. Исполнение пророчества (Пс 49:3; Зах 9:9 и др.).

Во время воплощения единство выражается так:

1. Обожение (или вознесение) плоти:
 - а) через принятие человека,
 - б) через поднятие человека;
2. Смирение Слова:
 - а) через унижение,
 - б) через усение плоти,
 - с) через кеносис;

⁷¹ Gregory Nazianzen, *Orat XXIX*, 20 = NPNF 2/VII, 309; Cp. Oden, там же, 185.

⁷² St. John of Damascus, *On the Orthodox Faith IV*, 18 = NPNF 2/IX, 90-92.

⁷³ Классификация материала, приводимая здесь, повторяет классификацию, предлагаемую Oden, *Word* (см. примеч. 7), 179-180.

3. Слияние божественности и человечности в единство:

- а) через единение,
- б) через помазание,
- с) через сокровенное единение,
- д) через слияние,
- е) через взаимное вселение.

После свершения единства оно выражается:

1. В божественной природе (Ин 14:10; 10:10 и др.);
2. В человеческой природе (Ин 8:19; 3:14 и др.) шестью путями:
 - а) когда говорится о Его естестве,
 - о рождении,
 - о возрастании,
 - о возрасте,
 - о голоде, усталости, страхе, сне,
 - о смерти;
 - б) когда о Нем говорится нарочно так, словно Он просто человек (Ин 11:34; Мф 21:19; Лк 24:28);
 - с) когда говорится о вещах, имеющих с Ним связь (Мф 27:46; 2 Кор 5:21; Гал 3:13; 1 Кор 15:28);
 - д) когда говорится о вещах для различения мысли;
 - е) когда говорится о вещах для усиления веры (Ин 17:5);
 - ф) когда говорится о вещах, относящихся к Его народу (Ин 4:22);
3. Одна ипостась служит выражению и божественного, и человеческого (Ин 6:57; 16:10; 1 Кор 2:8; Ин 3:13).

После Воскресения:

1. Как относящееся к божественности (Мф 28:19; 19:20 и др.);
2. Как относящееся к человечеству (Мф 28:9; 10 и др.):
 - а) действительное, но не свойственное природе (ест после Воскресения),
 - б) действительное и свойственное природе (прохождение сквозь запертые двери),
 - с) намеренно измышленное (это когда Он «показывал им вид, что хочет идти дальше» Лк 24:28);
3. Как относящееся к обеим природам (Ин 20:17; Пс 20:7; Евр 1:3 и др.).

Перед нами настоящее руководство по христологической экзегезе. Можно ли назвать экзегезу, не принимающую во внимание различия, указанные св. Иоанном Дамаскином, «христианской экзегезой»?

Х. Св. Максим Исповедник

Труды св. Максима Исповедника представляют собой синтез и вместе с тем углубление принципа $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ и христологической экзегезы отцов церкви. Они заслуживают особого внимания.

1. *Священное Писание, воплощение Логоса.* Вслед за Оригеном⁷⁴ св. Максим говорит о тройственном воплощении Логоса: в естественных речах (λόγοι) человека и всего творения; в словах (λόγοι) Св. Писания и, наконец, через Его рождение Девой Марией. Мы должны здесь уточнить, что данная идея о божественных λόγοι упоминалась и до Оригена. Св. Максим не отвергает ее, но вкладывает в нее новый смысл и предназначает для нее иную роль. Если эти λόγοι для Оригена были существовавшими до творения душами, то, по мнению св. Максима, это мысли Бога, и все было сотворено в соответствии с этими мыслями⁷⁵. Через λόγοι Бог пребывает в Своем творении, и через них тварные существа соединяются с Богом и пребывают в Нем⁷⁶. Но, подчеркивает Максим, хотя λόγοι существуют в Боге и близки к Нему, они не тождественны Богу⁷⁷.

В одном из сочинений св. Максима излагается суть тройственного воплощения Слова, а также понимание Св. Писания как одного из этих воплощений: в «Ambiguum» 33 (98) после рассуждения об «дебелости». Слова через Его вхождение в плоть и о том, что Он также несказанно «скрывается» в λόγοι тварных существ, св. Максим добавляет, что вследствие «дебелости» нашего разума. Слово «соглашается принять плоть и запечатлеть Себя в буквах, слогах и словах» Св. Писания⁷⁸. Истинно то, что λόγοι творений Божьих и λόγοι Св. Писания имеют не божественную природу, но являются простыми образами, милостивым пребыванием Логоса на онтологическом уровне тварных существ, поэтому первые два воплощения выражают пребывание Логоса только как образа, тогда как третье означает Его онтологическое и личное пребывание в человеке и в Иисусе Христе как Богочеловеке. Но Св. Писание – это также воплощение Логоса, таким образом, только та экзегеза, которая постигает посредством созерцания λόγοι «писанного закона» (Св. Писания) и которой удастся обнаружить Слово (Логос) в словах Св. Писания, является истинной экзегезой. Такой экзегезы, которую проявляющаяся в ней работа Святого Духа делает родственной Св. Писанию, можно достичь только божественным вдохновением⁷⁹.

2. *Дихотомия Священного Писания.* По мысли Максима, весьма отдалены друг от друга поверхностный смысл Св. Писания, его буква и его духовный

⁷⁴ В Joh XIII, 42 = PG 14, 472D-476.

⁷⁵ D. Stăniloae, который переводит λόγοι на румынский язык как «rațiuni» (= дословно «разумы»), говорит во введении к Ambigua: «Разумы – это не то, что существует, это мысли Бога, согласно которым творятся существа... Творь представляет собою переход с мыслительного уровня на уровень онтологический, с уровня, на котором они мыслятся Богом, на уровень их существования по воле Бога» (PSB 80, Bucuresti, 1983, 28).

⁷⁶ Amb Joh = PG 91, 1080AB.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ PG 91, 1285D-1288A; перевод на румынский: PSB 80, 247, 248.

⁷⁹ См. Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago-La Salle, 1995, 371.

смысл, который есть Христос. Подобно человеку, существу дихотомическому, Св. Писание также дихотомично. Тело и душа человека образуют единство, хотя тело ниже, чем душа, оно непорочно само по себе. Тело развращается, если отказывается от естественного ограничения, налагаемого разумом, и становится автономным. Это также верно и для «тела» и «души» Св. Писания. В такой дихотомии материальное не противопоставлено духовному, чувственное восприятие не противопоставлено умственному, но они выступают как две части, образующие онтологическое единство. Вследствие пребывания в Св. Писании божественного Логоса, Библия не есть зашифрованная книга, но эта глубокая книга открыта для мудрости. Логос воплотился в Св. Писании не как противоположность его букве, но как смысл, уникальное и божественное значение этой самой буквы, как уникальный «логос» (разум) Св. Писания. Таким образом, св. Максим не отрицает того, что буквальный смысл имеет большую ценность. Историческое основание – надежная опора всей духовной экзегезы.

3. «Буква» и «дух» Священного Писания. Дух Св. Писания не другая «буква», но «дух» буквы. Можно говорить о противопоставлении буквы и духа тогда, когда «буква» заслоняет собой «дух» (она «умерщвляет» его, – говорит св. Максим⁸⁰), то есть его более глубокий смысл и его ценность «для нас» (ср. 1 Кор 10:6-11). Став независимой от «духа», «буква» являет собой для читателя противоположность «духу». Лишившаяся своего смысла буква – только лишь видимость, даже если она имитирует смысл. Эта «буква» больше не Св. Писание; она низводится до уровня обычной буквы и больше не имеет богочеловеческого значения. Это мнимое, видимое значение «буквы», ложное и противопоставленное подлинному смыслу Св. Писания св. Максим называет «историей» (ιστορία).

Противопоставление буквы и логоса св. Максим описывает при помощи трех пар терминов: с одной стороны, терминами «буква», «история» и «символ» он обозначает «тело» Св. Писания, с другой стороны, терминами «духовный смысл», «логос» и «дух» – то, что мы могли бы назвать «душой» Св. Писания. Иерархическая перестановка в дихотомии Св. Писания сходна с разрушением дихотомии человека или дихотомии мироздания: она заключается в том, что телесное, низшее по природе, ставится над духовным, высшим по природе⁸¹. Св. Писание сотворено в своей букве, тогда как его логос не сотворен⁸². Именно к этому восходят как все отличительные черты, которыми обладают две рассматриваемые части, составляющие Св. Писание, так и два способа подхода к нему. «История» преходяща, логос пребывает

⁸⁰ Amb 27, PSB 80, 129: «Действительно, если буква любима как таковая, в тех, кто любит ее, она способна убить наполняющий их дух» (= PG 91, 1269).

⁸¹ О иерархической структуре Св. Писания (логос-история) см. St. Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* 17 = PG 90, 305B; перевод на румынский: *Filocalia* III, 74.

⁸² *Mystagogia* 6 = PG 91, 684B; перевод на румынский Dumitru Staniloae, в: *Revista Teologica*, 1944, приблизительно 6-8, 355.

воеки⁸³. С точки зрения буквы слово Св. Писания ограничено (περίγραφος)⁸⁴, тогда как с точки зрения логоса оно всегда остается неограниченным (ἀπερίγραφος)⁸⁵. Будучи ограниченной, «история» часто расходится с истиной⁸⁶. Данное расхождение обусловлено замыслом Бога, в соответствии с которым читающий Св. Писание не должен довольствоваться тем, чтобы искать в нем только историю, но, созерцая, постигать его с точки зрения логоса, в его духе⁸⁷. Именно духовный смысл, а не история находится в согласии со словом Св. Писания и соответствует его цели. Истина Св. Писания – над «историей»⁸⁸, она заключена в его логосе; она есть его логос.

4. *Верховенство духовного смысла.* Если «история» различна с «духом» Св. Писания, то и средства подхода к ним также различны. Поскольку знание истории является чисто человеческим, умственным, рассудочным, тогда как знание, относящееся к духу, является и божественным, и человеческим (богочеловеческим), λόγος Св. Писания постигаются посредством созерцания⁸⁹, то есть при помощи принципа θεωρία. По словам св. Максима, с одной стороны, мы имеем дело с ложной экзегезой, которая воспринимает Св. Писание в его преходящей истории, с другой стороны, – с подлинной или духовной экзегезой (πνευματική ἐρμηνεία), которая постигает Св. Писание в его духе. Первая экзегеза ложна, потому что она не являет собой откровение (ἀποκάλυψις): вместо того чтобы открывать, она вновь скрывает, ибо она прячет Христа под темной поверхностью буквы, истории⁹⁰. Если подлинная экзегеза – Пятидесятница, откровение Святого Духа, который является ее источником, то «телесная» экзегеза обнаруживает бессилие экзегета приблизиться к Экзегету через историю. Так как в действительности в созерцании (θεωρία) Сам Христос (Логос истины) – экзегет, поскольку именно Он дает экзегету-человеку – ибо он Его «уста» (στόμα) – «истинные основы знания»⁹¹. Без Христа «мы совершенно бессильны и немы в толковании,

⁸³ Там же.

⁸⁴ Оно ограничено временем и местом описываемых в Библии событий (Quaestiones ad Thalassium, 50 = PG 90, 465B; там же 17 = PG 90, 304B; перевод на румынский: *Filocalia* III, 206 и 72). Вследствие этого «история» утрачивает свое значение и свою ценность, если логос Св. Писания не сообщает ей бесчисленные духовные смыслы. Благодаря этим смыслам слово Св. Писания «непрерывно реализует себя, и чем более оно себя реализует, тем более оно живо» (Quaestiones ad Thalassium 17 = PG 90, 304B; перевод на румынский: *Filocalia* III, 73). «Что является прошлым для истории, есть настоящее для духовной значимости» (там же, 49 = PG 90, 449C; перевод на румынский: *Filocalia* III, 193).

⁸⁵ Там же, 50 = PG 90, 465; перевод на румынский: *Filocalia* III, 206.

⁸⁶ Там же, 52, 54, 65 = PG 90, 492B-C, 521A, 753A и 756A; перевод на румынский: *Filocalia* III, 227, 251, 435 и 436.

⁸⁷ Там же, 52.65 = PG 90, 492B-C, 753A; перевод на румынский: *Filocalia* III, 227, 435.

⁸⁸ Там же, 65 = PG 90, 753A; перевод на румынский: *Filocalia* III, 435.

⁸⁹ Там же, 4 = PG 90, 276C; перевод на румынский: *Filocalia* III, 49.

⁹⁰ Там же, 52 = PG 90, 492C; перевод на румынский: *Filocalia* III, 227.

⁹¹ St. Maximus, *Capita theologica et oeconomica* II, 75 = PG 90, 1160.

не имея ничего определенного, что могло бы поддержать наш ум»⁹². Интерес же, проявляемый исключительно к букве Св. Писания, порождает множество различных, причем весьма убедительных мнений, которые только «пелена на зрительной силе души, которая скрывает от нее Единственное Слово истины»⁹³. Те, кто упорно держится буквы Св. Писания, отвергают даже логос Св. Писания (то есть Христа) и отрицают закон благодати⁹⁴.

5. *Истинная историческая экзегеза также духовна*. Если это верно для чисто исторической экзегезы, то можно ли заключить, что, например, экзегезу св. Иоанна Златоуста нельзя назвать христианской? Св. Максим предупредил подобное выражение, сказав, что отцы церкви, чья экзегеза является «буквальной», не ограничивают себя «буквой» Св. Писания, но представляют таковыя λόγοι «в плотском облике для того, кто по причине незрелости разума не способен воспарить постижением смысла, но прежде упражняет себя чувственными образами, покуда не возжелает затем достичь прообразовательных знаменований (λόγοι), которые находятся выше смысла»⁹⁵. Подобно «истинным гностикам» эти святые отцы обращались к образам истории для воспитания тех, кого они учили духовному смыслу; «они приводят в согласие духовное значение с буквой истории, чтобы спасти тем самым образ ради смысла, и значение ради человеческого духа»⁹⁶. Поистине, их экзегеза подлинна и духовна, экзегеза, согласующаяся с принципом θεωρία.

6. *Христологическая экзегеза*. Служить закону в духе значит знать закон благодати, узнавать Христа в λόγοι Св. Писания. Напротив, плотское служение закону означает приверженность букве, которая скрывает Христа, пренебрежение Христом⁹⁷ и таинством воплощения⁹⁸. Из плотской экзегезы рождается не благой плод добродетели, но грех, заслуживающий осуждения⁹⁹; ибо из плотского закона Св. Писания рождается плотское себялюбие, φιλαυτία¹⁰⁰. Св. Максим посвящает данной теме длинные пассажи и приходит к выводу, что между плотской экзегезой Св. Писания и Антихристом нет никакого различия, потому что она враждебна духу и противна божественному закону¹⁰¹.

7. *Экзегеза «для нас»*. Духовный смысл не только означает осознание типологической связи между двумя мирами: миром Ветхого Завета и миром

⁹² Amb 17 = PG 91, 1229B; перевод на румынский: PSB 80, 205.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Quaestiones ad Thalassium 65 = PG 90, 745D; перевод на румынский: Filocalia III, 430.

⁹⁵ Там же, 55 = PG 90, 556C-D; перевод на румынский: Filocalia III, 263-264.

⁹⁶ Вторая схолия к Quaestiones ad Thalassium 55 = PG 90, 560A; перевод на румынский: Filocalia III, 281.

⁹⁷ Quaestiones ad Thalassium 18 = PG 90, 372B; перевод на румынский: Filocalia III, 129.

⁹⁸ Там же, 50 = PG 90, 468B; перевод на румынский: Filocalia III, 207.

⁹⁹ Там же, 65 = PG 90, 740A; перевод на румынский: Filocalia III, 424.

¹⁰⁰ Там же, 63 = PG 90, 669B-C; перевод на румынский: Filocalia III, 370.

¹⁰¹ Amb 10-18 = PG 91, 1129C-1132A; перевод на румынский: 27, PSB 80, 129-130.

Христа. У св. Максима более явно, чем у его предшественников, *θεωρία* определяет экзистенциальную значимость типологии: ее важность «для нас» как членов Тела Христова. Ибо задача Св. Писания и, следовательно, конечная цель экзегезы является сотериологической, а не научной. Сами же мы лично и непосредственно вовлечены в историю спасения. «Давайте приложим к самим себе смысл написанного, – говорит Максим. – Ведь даже если все, что принадлежит истории, ушло прочь, как это бывает с образами, написаны они были для нас как духовное побуждение. Написанное тогда духовно приложимо к нам во всякое время»¹⁰². Христианин участвует по-настоящему, реально – в единстве со всей церковью – в спасительных событиях, переходя вместе со Спасителем из смерти в жизнь. Эта экзистенциальная сфера Св. Писания открывается нам вследствие работы Святого Духа в нас и вследствие нашего уподобления *λόγῳ* Св. Писания как несотворенным божественным энергиям. Такое уподобление предполагает с нашей стороны аскетическое усилие, ибо истинное знание слов Святого Духа дается только достойным. Таким образом, экзегеза как *θεωρία* становится переживанием божественной благодати, жаждой божественного¹⁰³.

Заключение

Соображения, изложенные в данной статье, несомненно, подтверждают актуальность библейской экзегезы святых отцов и разнообразие ее функций.

1. Отцы церкви были тверды в своей вере. Они благоговели перед божественным словом Св. Писания, и это благоговение объясняет центральное положение Св. Писания в их религиозной жизни и их богословских сочинениях. Библия остается для церкви наших дней тем же, чем она была для церкви патристической эпохи: Словом Божиим и свидетельством божественного откровения. Да и как мы могли бы заниматься экзегезой, служа этим церкви, и не испытывать такого же благоговения перед Св. Писанием? Таким образом, святые отцы учат нас (и это первый аспект вопроса об их актуальности), что верной основой для всякого библейского толкования может быть только религиозность.

2. При толковании Библии святые отцы поступают согласно традиции, унаследованной ими от своих предшественников. С самого начала существования патристической экзегезы отцы церкви обращаются к отцам церкви. Одна из главных задач, которая стоит перед ними, заключается в том, чтобы различить в наследии прошлого то, что является подлинной традицией, и тех, кто выступает полноправным свидетелем этой традиции. Святые отцы сторонятся нового в вопросах веры. Такая установка должна быть примером для нашего времени, когда господствует совершенно противоположная

¹⁰² *Quaestiones ad Thalassium* 52 = PG 90, 497A-B; перевод на румынский: *Filocalia* III, 231.

¹⁰³ *Amb* 19 = PG 91, 1236C-D; перевод на румынский: 81, *PSB* 80, 209-210.

тенденция: современные экзегеты – и богословы вообще – считают себя обязанными принимать во внимание самые последние новшества в данной области и в то же время полагают, что имеют право полностью пренебрегать классическим наследием. Святые отцы побуждают нас восстановить должное равновесие в этом вопросе.

3. Патристские авторы были чрезвычайно образованными людьми своего времени. Они были знакомы не только с богословскими дисциплинами и философией, но и со всеми достижениями современной им культуры. И они без колебаний ставили на службу библейской экзегезе все критические методы и все средства, предоставляемые в их распоряжение эпохой. Таким образом, святые отцы учат нас, что мы совершенно вправе привлечь светские знания к истолкованию Библии.

4. В противовес александрийскому методу, часто приводившему к крайностям в толковании Библии, антиохийцы разработали экзегетическую систему, с помощью которой они раскрывали духовный смысл Св. Писания, не уменьшая ценности буквального смысла, а также обнаружили, что божественный промысел коренится в истории. Можно сказать, что истинная патристическая *θεωρία* и историко-критическая экзегеза наших дней разделяют этот существенный интерес к буквальному и историческому смыслу библейских событий, то есть к тому смыслу, который вкладывал в них вдохновенный автор.

5. Святые отцы сознавали, что толкование Св. Писания – это нечто большее, чем научные занятия, и что его нельзя полностью осуществить, применяя только лишь критические методы. Научные попытки установить и объяснить смысл Св. Писания недостаточны, для того чтобы постичь его. Толкование – это прежде всего созерцание. Способностью же понимать и актуализировать Св. Писание мы обладаем благодаря работе Святого Духа.

Как кажется, разграничения св. Максима Исповедника делают метод созерцания (*θεωρία*) очень привлекательным для библейской экзегезы. Эти разграничения могли бы помочь нам осознать, что Св. Писание заключает в себе гораздо более того, что способно раскрыть в его тексте современное критическое толкование, изучающее Библию с исторической точки зрения, а потому весьма ограничено.

Таким образом, патристическая *θεωρία* могла бы способствовать выходу из тупика, в котором оказалась сейчас герменевтика, и повторному обретению христологического смысла Св. Писания. Только созерцательное, синергетическое и доксологическое толкование могло бы открыть, «от веры в веру» (ср. Рим 1:17), гипостатическое Слово во вдохновенном слове Священного Писания.

Главным образом в этом следует видеть актуальность патристической экзегезы.

Перевод с английского А. С. Полищука

Значение отцов церкви для толкования Библии. Западно-протестантская точка зрения

Введение

Вопрос, заявленный в теме, может получить очень быстрый, по крайней мере, при первом приближении, ответ: для западной экзегетики отцы церкви едва ли имеют еще какое-либо значение. При этом разница между католическими и евангелическими экзегетами в данном случае – как и почти во всех остальных, – на мой взгляд, не существенна. Конечно, так было не всегда. Напротив, в католической экзегетике нам достаточно лишь обратиться к первой половине нашего столетия, когда только появлялись тома серии комментариев «Cursus Scripturae Sacrae». Я упомяну, например, знакомый и важный для меня том Йозефа Кнабенбауэра о Евангелии от Матфея, посвященный памяти папы Бенедикта XV¹. Этот комментарий содержит очень традиционную, но добросовестную экзегетику, ведя плодотворный диалог с длинным рядом католических экзегетов, начиная с Иеронима и заканчивая XIX веком. 75 лет исполнилось этому комментарию, но кто из нас, евангелических и католических экзегетов, еще знает его? Что касается протестантизма, нужно обратиться к XIX веку, чтобы обнаружить нечто подобное: я вспоминаю об Августе Толуке из Галле, учители Мартина Келера, одном из наиболее значительных антиподов Шлейермахера. Его «Подробное изложение Нагорной проповеди»², написанное как диалог с отцами церкви и реформаторами, до сего дня является, на мой взгляд, одним из основополагающих, обращенных к сути дела комментариев на Нагорную проповедь.

Для них отцы церкви и классические церковные экзегеты были важнейшими собеседниками. Но и почти во всех томах крупных серий комментариев того времени, в комментарии Цана, в ранних изданиях комментария Майера, в «Etudes Bibliques» или же в ранних томах «International Critical Commentary»

¹ Josephus Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Matthäum*, CSS III 1.2, I^o 1922; II^o 1922.

² August Tholuck, *Ausführliche Auslegung der Bergpredigt*, Hamburg, ³1845.

постоянно встречаются ссылки на отдельные толкования отцов церкви. В сегодняшних историко-критических комментариях их число значительно сократилось. В лучшем случае они выступают еще как изолированный материал, но едва ли уже определяют форму толкований. Исключение здесь составляет, возможно, «Евангелическо-католический комментарий» («*Evangelisch-Katholischer Kommentar*»), в программу которого включена история толкования и его распространения. Но среди авторов этого издания никто даже мельком не касается того, почему важны отцы церкви и что значат они для толкования.

В еще большей степени исчезновение отцов церкви заметно, конечно же, в комментариях и толкованиях, ориентированных на синхронию: в структуралистском или ориентированном на читателя комментарии отцам церкви в целом места больше нет. История толкований осталась исключительно задачей патристики³. Здесь накапливаются значительные сведения по истории толкований, которые, однако, едва ли оказывают обратное воздействие на экзегетику.

Таким образом, возникает вопрос: могу ли я, как западный протестантский экзегет, вообще сказать что-либо разумное на эту тему? Если я попытаюсь это сделать, мне необходимо будет оговорить два момента: 1) Предметом моего сообщения является не сегодняшняя западная экзегетика, а скорее лишь один из ее наибольших недостатков. Поэтому в своем сообщении я говорю не о значении отцов церкви для западной экзегетики, а только об их значении для меня, как, может быть, не совсем «нормального» в этом отношении протестантского экзегета. 2) Если я пытаюсь сформулировать для себя это значение, то делаю я это не как специалист. Я не патрист и, вероятно, разбираюсь в ртцах церкви меньше, чем любой православный богослов среди вас. Кроме того, многие мои наблюдения возникли под влиянием экзегетики Евангелия от Матфея, которая является самой важной областью моих разысканий.

Мне бы хотелось построить свое сообщение следующим образом: в первом разделе я изложу некоторые соображения о причинах исчезновения отцов церкви, прежде всего, из протестантской экзегетики. Во втором разделе я на некоторых примерах проиллюстрирую экзегетическую значимость обращения к отцам церкви. В третьем, довольно длинном разделе, речь идет о герменевтическом значении отцов церкви. И наконец, в очень коротком заключительном разделе мне бы хотелось еще высказать некоторые протестантские сомнения.

I. Отход от отцов церкви в западной, особенно протестантской экзегетике

Сначала мне предстоит говорить об относительном отходе от отцов церкви как следствии реформаторского принципа трактовки Писания. Нельзя сказать, чтобы реформаторы и их ученики не ценили высоко отцов церкви или плохо

³ Ср., напр., серию «*Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese*», Tübingen: Mohr-Siebeck.

их знали. Но их главный тезис о том, что основой церкви должно быть одно лишь Писание, а не Писание и Предание, повлек за собой некоторое пренебрежение к толкованиям отцов церкви: более уже нельзя было допускать решения вопросов толкования Писания просто на основе Предания, то есть с помощью авторитетного свидетельства отцов церкви. Напротив, суждения о правильном толковании Писания перешли в две другие плоскости: их можно сформулировать с помощью лютеровского различения двойной ясности Писания в сочинении «*De servo arbitrio*»⁴. На одном уровне находится «внешняя ясность» (*claritas externa*): внешние неясности Писания проясняются с помощью тщательной экзегезы, то есть грамматики, лингвистических данных, филологии. С этим принципом внешней ясности Писания связано обращение реформаторов к буквальному толкованию Библии, «естественному смыслу», и их отталкивание от аллегорий⁵. Другой уровень – это «внутренняя ясность» Писания, которая находит себе место в сердце человека. В трактате «*De servo arbitrio*» Лютер говорит о Духе, Кальвин – о *testimonium internum Spiritus Sancti*. С содержательной стороны здесь следовало бы говорить о Благовестии, в отличие от Закона, или о Христе, которого Лютер хочет даже противопоставить Писанию⁶.

Толкования отцов церкви связаны с обоими видами ясности Писания лишь опосредованно. Они принадлежат Преданию, которое, по убеждению реформаторов, хоть и почтенно, и важно, все же вторично по отношению к Христу и Писанию. Таким образом, для реформаторов отцы церкви отходят в тень. Это можно очень хорошо показать на примере реформаторских комментариев к Библии, где почти всегда упоминается Эразм, его библейский текст, его примечания и его парафразы, но отцы церкви – сравнительно редко. Комментарии в форме глосс или катен уже нет. Последнее, правда, относится, насколько мне известно, и к католической церкви. Однако с точки зрения содержания дело там отчасти обстоит по-другому. В частности, образцовые комментарии гуманистически и риторически высокообразованного испанца Мальдоната в XVI в. и в особенности фламандца Корнелиуса Лапиде в XVII в. построены как раз на толкованиях отцов церкви.

До сих пор я говорил об относительном ослаблении той роли, какую играла экзегетика отцов церкви, как о следствии реформаторского понимания Писания. Второй аспект моего изложения относится, скорее, к гуманизму, чем к реформации. В связи с их открытием античности гуманисты занимались столь же интенсивно и отцами церкви. С гуманизмом пришел новый тип комментария на библейские книги, который назывался «*Annotationes*». Его основателем является предположительно Лоренцо Валла, самым знаменитым последователем которого был Эразм Роттердамский; подобный комментарий написал и

⁴ Martin Luther, *De Servo Arbitrio*, BoA III, 103 = WA 18, 609.

⁵ Martin Luther, *Auf das überchristlich, übergeschichtlich und überkünstlich Buch Bock Emsers zu Leipzig Antwort*, WA 7, 650-652.

⁶ Martin Luther, *These de fide* (1535) 49 = WA 39/1, 47.

женевский реформатор Теодор де Беза. «Adnotationes» содержат филологические и исторические примечания к библейским текстам. В «adnotationes», принадлежащих, например, Эразму или Теодору де Беза⁷, ссылки на отцов церкви встречаются, конечно, постоянно; однако последние выступают здесь в качестве источников исторических сведений или как авторы отдельных филологических толкований, но едва ли как носители авторитетной традиции. Таким образом, благодаря гуманизму и связанной с ним реформации отцы церкви превращаются в исторический источник или собеседников по экзегезе. Типичный пример использования отцов церкви в этой новой функции исторического источника представляет собой предисловие Кальвина к его комментарию на Евангелия⁸. Короче говоря, отцы церкви все больше и больше оцениваются в зависимости от того, надежны ли их исторические оценки и соответствуют ли их толкования филологически точному естественному смыслу Писания.

Итак, мною названы обе исходные причины, приведшие к тому, что отцы церкви в реформаторских церквях, особенно начиная с Просвещения, все больше и больше утрачивали степень своего влияния. Их толкования оказывались, с исторической точки зрения, часто проблематичными, их исторические суждения – неверными. Их герменевтический результат – на мой взгляд, самое важное, что у них есть нам сказать, – нашел мало понимания и интереса. Напротив, в протестантско-либеральной экзегетике речь шла о том, чтобы через все церковные толкования, минуя всякие догмы, прийти к истинному смыслу первоначальных текстов, к самому Христу. Изучение отцов церкви в протестантизме находилось в тени изучения Библии, на которой концентрировались все экзегетические, герменевтические и исторические усилия.

Я не стану описывать это развитие в частности, а удовлетворюсь ссылкой на одного очень влиятельного протестантского экзегета, который в отличие от других по крайней мере основательно изучал экзегезу отцов церкви, а именно, на толкования к Притчам Адольфа Юлихера⁹. Он выбран мною в качестве примера того, как историко-критический вопрос об исходном смысле, вследствие протестантского противопоставления Писания и Предания, пренебрегает изучением отцов церкви *eo ipso*: при толковании каждой отдельной Притчи читателя ведут через абсурдные элементы толкования, накопившиеся за многовековую историю толкований, к первоначальному, разумному, очевидному, хотя и несколько плоскому смыслу исходной Притчи. При этом отцы церкви оказываются – по крайней мере, в том, что касается их толкования Притч, – на

⁷ Erasmus v. Rotterdam, *Novum Testamentum, cui ... subjectae sunt ... Adnotationes*. In: *Opera Omnia VI*, Abdruck Hildesheim 1962; Thodor v. Beza, *Jesus Christi Novum Testamentum*, Genève, 1582.

⁸ Кальвин здесь приводит в пример отцов церкви Иеронима и Евсевия в качестве представителей исторических положений о Евангелии, которые он отвергает: для него Евангелие от Марка – это не просто эпитома из Евангелия от Матфея, как считает Иероним, а Павел – не настоящий автор Евангелия от Луки, как думает Евсевий (Johannes Calvin, *Auslegung der Evangelien-Harmonie I*, Neukirchen, 1966, 9).

⁹ Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2 Bände, Tübingen, ²1910 (1899).

свалке истории экзегетики. Соответственно суровы выводы Юлихера: воззрения на Притчи Оригена, например, являются для него, по словам Овербека, лишь «систематизацией ложного»; у Илария Юлихеру уже приходится перечислять по отдельности те несколько случаев, где тот оказался прав; Кирилл Александрийский, хотя и хороший экзегет, но, похоже, слишком много дышал александрийским воздухом¹⁰. Лишь Иоанн Хризостом получает заметно более высокую оценку. Короче говоря, мерилom истинности толкования служит здесь исходный смысл текста. При таком подходе толкования отцов церкви имеют лишь второстепенное значение и малоинтересны. Положение еще более осложняется основным тезисом Юлихера о том, что притчи Иисуса не имеют ничего общего с аллегорией. Мысль, что отеческие толкования как раз потому и могли бы быть важны и интересны, что Иисусовы притчи изъясняются в них по-новому и иначе, ему в его время вообще не могла прийти в голову.

Вышеизложенные соображения можно обобщить в двух тезисах:

1) Отход от отцов церкви в протестантской библейской экзегетике является следствием реформаторского принципа трактовки Писания, который отвел центральное место Библии с ее буквальным смыслом и «Христу», но не сделал герменевтическим канонem традицию и учение церкви.

2) Отход от отцов церкви в современной западной библейской экзегетике вообще представляет собой следствие научного поиска исходного смысла библейских текстов, который привел к тому, что при критической постановке вопроса отцы церкви не учитываются. Таким образом, это следствие научного мышления, укорененного в гуманизме и Реформации и способствовавшего победе Просвещения.

Сегодняшняя католическая экзегетика едва ли отличается от протестантской в том, что касается ее отношения к святоотеческим толкованиям. И здесь отцы церкви как толкователи Библии оказались в значительной степени периферийными собеседниками. В свете сформулированного на IV сессии Тридентского собора 1546 г. положения, согласно которому Писание и Предание следует принимать и почитать как «*pari pietatis affectu ac reverentia*»¹¹, кажется удивительным, что католическая экзегетика столь сильно подверглась протестантскому влиянию и модернизации. Если понимать под Преданием не особый источник Откровения наряду с Библией, а, следуя трактовке II Ватиканского собора, живую и сопровождаемую Духом передачу одного, засвидетельствованного в Библии Откровения¹², то это понимание представляется довольно близким к православному, гораздо более близким, чем к проте-

¹⁰ Там же, I 224. 226. 238.

¹¹ Henricus Denzinger/Alfonsus Schönmetzer (Hg.), *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg u.a. 3^a 1976. Nr. 1501 (= 783).

¹² De Rev 2,9: «*Sacra Traditio ... et Sacra Scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambae, ex eade, divina scaturigine promanantes, in unum quodammodo coalescunt et in eundem finem tendunt*». Традиция связана здесь со Святым Духом, апостолами и их последователями и церковью, но не специально с Учителями. отцы церкви особо не выделены.

стантскому, которое подчеркивает преимущественное положение Библии как противоположности и мерила всякого предания¹³.

Как бы то ни было, заметная утрата диалога с отцами церкви в любом случае является общим недостатком католической и евангелической экзегетики. Понимание того, что эта нехватка существует, сопровождало как католических, так и евангелических экзегетов, начиная чуть ли не с рождения «Евангелическо-католического комментария». Впрочем, факт, что мы что-то потеряли, более ясен, чем вопрос о том, в чем же состоит значение утерянного. Этому вопросу посвящены последующие размышления.

II. Об экзегетическом значении отцов церкви

Мне бы хотелось лишь коротко коснуться экзегетического значения отцов церкви. Поскольку по языку, месту и времени отцы церкви сравнительно близко стоят к Новому Завету, они очень часто делали важные экзегетические и исторические наблюдения, которые сохранились даже в современных комментариях, прежде всего благодаря Эразму, Гроцию, Веттштейну¹⁴ и ранним комментариям. Их экзегетическая значимость неоспорима.

Поэтому я ненадолго задержусь на этом и приведу лишь три примера из Евангелия от Матфея. Известно, что Иоанн Златоуст в беседе 16, 7 на Евангелие от Матфея 5:22 упоминает, что в Сирии люди говорят своей прислуге *ῥάκα* и что это, собственно, даже не бранное слово, а крайне пренебрежительное обращение во 2-м лице ед. числа¹⁵. Между *ῥάκα* и также довольно слабым бранным словом *μαρός* вполне может быть различие в степени экспрессивности.

Но у отцов церкви можно натолкнуться на экзегетические открытия, которые далеко не общеизвестны. Например, я нашел у Августина запись о том, что *rustici* в североафриканском Гиппоне называют себя «хананеями»¹⁶. Возможно, это слово служило самоназванием местного финикийского населения. Поскольку *Φοῖνιξ* «финикиец, карфагенянин» – греческое слово, то есть иностранное обозначение, и поскольку *Συροφονικισσα* у Марка (7:26) – это такой термин, который выдает западное географическое местоположение автора, ибо в самой Финикии было невозможно называть местное население «сиро-финикийцами», я думаю, что сириец Матфей, который, вероятно, был двуязычным, заменил в 15:22 неподходящее для него обозначение «сиро-финикийца»

¹³ Ср., однако, доклад С. Агуридееса в наст. изд., где подчеркивается, что именно этого протестантского подхода очень не хватает православию.

¹⁴ По поводу Эразма ср. прим. 7. Hugo Grotius, *Annotationes in Novum Testamentum, Nachdruck Groningen* I 1826, II 1827; Jacobus J. Wettstein, *Novum Testamentum Graecum*, 2 Bde, Amsterdam, 1751/52 (переиздание Graz, 1962). Заслуженное новое издание, подготовленное Георгом Штрекером и др., второй том которого появился в 1996 г., концентрируется на античных нехристианских параллелях и едва ли уже содержит цитаты из отцов церкви.

¹⁵ В Мф 16:7 = PG 57,248, ср. Basilius, *Reg brev* 51 = PG 31,1117.

¹⁶ *Exp in Rom* = CSEL 84,162.

у Марка на местное самоназвание финикийцев и что здесь перед нами вовсе не библеизм (по крайней мере, не в первую очередь)¹⁷.

Приведу еще третий пример. Как известно, трактовка двойного определения времени ὥστε ... σαββάτων τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων в Мф 28:1 является *sic interpretum*. Первое обозначение указывает на ранний вечер субботы – тогда ὥστε ... σαββάτων понимается как *genetivus partitivus*¹⁸. Второе обозначение времени со всей вероятностью указывает на раннее утро после субботы. Однако для Матфея оба эти указания, скорее всего, означали одно и то же. Известны попытки устранить противоречие, либо трактуя ὥστε как предлог со значением «после» (хотя примеры на этот случай очень редки!), либо довольно рискованно выводя греческий глагол ἐπιφωσκούω из семитского языка¹⁹. Но вот Севир из Антиохии – вероятно, родины евангелиста Матфея – указывает на то, что и в его время было принято говорить: ὥστε τοῦ καιροῦ παραγέγουεν или ὥστε τῆς ὥρας. Под этим должно было подразумеваться: τὸ βράδιον (= позже) καὶ κατόπιν τῆς ὥρας²⁰. Предположительно, ὥστε понимается здесь в сравнительном значении «позже», и родительный падеж также указывает на сравнение. Весьма возможно, в этом и заключается ответ на загадку. Вот три примера экзегетико-историко-филологического решения, которым мы обязаны отцам церкви.

Я добавлю еще два примера, которые могут показать, насколько близко экзегеза отцов церкви во многих случаях стоит к исконному смыслу текста. Первый пример касается истории толкования Мф 5:3. Бросается в глаза, что большинство отцов толкуют πτωχοὶ τῷ πνεύματι в значении «смирение», что с точки зрения семантики греческого языка далеко не очевидно²¹. Возникает мысль, что здесь они сохранили устойчивую устную традицию толкования. Другой пример относится к изложению притч отцами церкви. Здесь Юлихер с особым радикализмом отделил первоначальный смысл Иисусовых притч от их церковной аллегорической трактовки. Я думаю, что едва ли он сделал это с полным правом. Уже в матфеевском, частично аллегорическом, толковании Иисусовых притч можно отметить обе тенденции вместе, названные позднее тропологическим и мистическим смыслами: аллегория для назидания и аллегория для выражения эсхатологической точки зрения. А то, что аллегория – в отличие от сплошного аллегорического смысла – не чужды и исходным Иисусовым притчам, стало сегодня снова ясно: почти все Иисусовы притчи опираются своим содержанием на устойчивые метафоры, такие как «отец»,

¹⁷ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus II*, EKK I/2, Neukirchen–Düsseldorf, 1990, 432 сл.

¹⁸ Ср. Edwin Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, II/2 Satzlehre, Berlin, 1934 (переиздание Berlin, 1970), 217 d 2; 533 Nr. 13.

¹⁹ Ср. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus IV*, EKK I/4, Neukirchen–Düsseldorf, 2001, см. комментарий на это место.

²⁰ Johann A. Cramer (Hg.), *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum I. Catena in Ev. S. Matthaei et S. Marci*, переиздание Hildesheim, 1967, 244.

²¹ Ср. Jacques Dupont, *Les Béatitudes III. Les Evangélistes*, EtB, Paris, 1973, 399–411.

«урожай», «расчет» и т. д., которые с самого начала были необходимы по смыслу и, конечно же, определили церковное понимание. Между притчами Иисуса и изложением притч у отцов существует не только непрерывная преемственность, как полагал Юлихер. Евангелист Матфей уже довольно близко стоит к раннецерковному толкованию притч и строит мостик между Иисусом и ранней церковью²². Этих примеров вполне достаточно. Я думаю, что имело бы смысл снова и серьезнее обратить внимание на древнецерковные толкования.

Прежде чем закончить эти краткие замечания о экзегетической значимости изучения отцов церкви я бы хотел указать на значение александрийских и византийских лексикографов, из которых один, Фотий, сам является отцом церкви, в других лексиконах, например, Свида, активно цитируются церковные писатели. Для иных из нас, специалистов по Новому Завету, словари Бауэра и Лиддль-Скотта, к большому вреду для экзегетики, являются не только альфой, но и омегой лексикографии.

III. Герменевтическое значение отцов церкви

Гораздо важнее, чем все отдельные экзегетические открытия, представляется то значение, которое имеет для нас герменевтика, лежащая в основе толкований отцов церкви. Я думаю, что можно выявить некоторые неожиданные связи между способами толкований отцов церкви и новыми методами толкования Библии, которые дополняют сегодня историко-критическое толкование. Итак, я подхожу к моему основному тезису: толкование отцов церкви предвосхищает, на мой взгляд, ту полноту объяснения и понимания аналогии веры, которая сегодня разрушена. Ей удастся понять Библию как целое, а не как разнородное собрание отдельных текстов. Я хотел бы указать на пять аспектов:

1. Аллегорическое толкование и значение текстов для нас

Сегодня становится все более очевидно, что научное объяснение текстов и усиление их значения для современности – это не одно и то же. Понимание текстов осуществляется в два приема. Их можно обозначить – косвенно следуя Вильгельму Дильтею и прямо, в частности, Эрнсту Фуксу²³ – как «объяснение» и «понимание». «Объяснение» текста затрагивает прежде всего пространство текста, то есть его структуру и заложенные в нем возможности для чтения (например, для имплицитного читателя). Оно, кроме того, заключается в филологическом и грамматическом объяснении текста. В третьих, оно в качестве исторического объяснения занимается реальным автором и реальными первоначальными читателями текста, их «энциклопедией», их

²² Ср. Luz, *Matthäus II*, (см. выше прим. 17), 371-374.

²³ Ernst Fuchs, *Marburger Hermeneutik*, Tübingen, 1968, 18 сл. Там есть такой впечатляющий пассаж: «Объяснение изолирует, анализирует, объективирует. Это может иметь для того, что живо, фатальные последствия. Злые на язык крестьяне приписывают своему ветеринару следующее высказывание: "Надо забить зверя, чтобы выяснить, что у него болело"».

культурно-исторической и историко-религиозной ситуацией, их социальной и исторической средой и коммуникативной ситуацией, которой текст обязан своим появлением. Напротив, «понимание» – это собственно разбор того «предмета», о котором идет речь в тексте. Этому во французском и английском языках соответствует расхожее различие между «sens» и «significance» или между «meaning» и «significance». Соответствующие немецкие термины «Sinn» и «Bedeutung» не столь четки. «Объяснение» текста занимается, таким образом, его смыслом, «понимание» направлено на его значение. Здесь можно вспомнить о герменевтических дебатах об «аппликации» текста, которая, начиная с пиетизма, является основной темой западной герменевтики и была настолько прояснена Х. Г. Гадамером, что стала незаменимым моментом понимания²⁴. Наши студенты зачастую воспринимают то, чему они учатся на лекциях и семинарах по экзегетике, как просто «объяснения» текстов, и многочисленность возможных объяснений бесконечного количества библейских текстов чуть ли не бесконечным количеством экзегетов со всеми их различными гипотезами, часто приводят их в довольно сильное замешательство. Тогда они ищут прибежища у практических богословов, которые обособили то, что раньше называлось «аппликацией». От того, что экзегеты до этого «объяснили», в этом случае остается не слишком много. Уверенные в традиции католики ищут прибежища в церковном преподавании, мало заботящемся о всех многочисленных гипотезах, которые выдвигают экзегеты, руководствующиеся историческими, структурными и лингвистическими правилами игры²⁵, и сохраняет обязательную истину веры без существенной проверки библейскими текстами²⁶.

Короче говоря, «смысл» и «значение» текстов, «объяснение» с тенденцией к объективности и «понимание» с тенденцией к субъективности грозят отделиться друг от друга. Лингвистически приподнятый смысл текста часто представляет собой особый, имманентный тексту мир, который уже совершенно не затрагивает реального читателя. Историческое объяснение текстов останавливается на прошлом и, конечно, имеет дело с гипотетически реконструируемыми римлянами и коринфянами того времени, но уже не с нами. «Зияющую широкую пропасть» – не как когда-то у Лессинга между исторической истиной и вечной истиной Разума²⁷, а между истиной того времени и истиной современной – едва ли можно перепрыгнуть. Иными словами, научное объяснение текстов удаляет их от нашей собственной действительности и превращает их в объекты исследования, в мертвые тексты. Тогда нужен новый, второй шаг для того, что-

²⁴ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, 290-295.

²⁵ Стоит подумать о том, что все предполагаемые экзегетами исторические миры и все их теории о языке и читателях суть не что иное, как их собственные построения!

²⁶ Ср. доклад Джузеппе Сегалла в этом томе, с. 54 сл. Конечно, моя формулировка позволяет догадаться, что я оцениваю ситуацию несколько иначе, чем он.

²⁷ Gotthold Ephraim Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. An den Herrn Director Schumann zu Hannover // *Lessings Werke in sechs Bänden*, Bd. VI, Leipzig o. J., 223.

бы вернуть эти тексты в нашу собственную реальность. Научное объяснение удаляет библейские тексты также и от церкви, возвращая их в их собственный прошлый мир, в котором «церквей» в их сегодняшнем виде, в их существенных чертах еще не было. Ведь протестантские экзегеты на своем опыте постоянно сталкиваются с тем, что все фактически существующее сегодня, а именно церковные структуры и установления, формирует церковь несравненно сильнее, чем Библия, и у католических экзегетов часто складывается впечатление, что они достаточно свободны в том, что они говорят, и в сфере истории и языкознания могут делать и допускать все, что хотят. Церковное образование обращает на это внимание лишь тогда, когда затрагиваются некоторые из очень немногих больших точек, в которых церковная догма напрямую связана с вопросами экзегетики²⁸.

Итак, мой тезис заключается в том, что связь буквального и аллегорического толкования Писания на уровне греческого мышления того времени представляет собой именно то соединение «объяснения» и «понимания», которое у нас грозит распасться вследствие научного объяснения Библии. Аллегорические толкования формулируют, на мой взгляд, современное значение текста. Речь здесь идет о значении текста, не о его смысле; эти толкования – в широком смысле слова аппликации²⁹. Это прямо проясняет суть дела прежде всего в случае моральных аллегорий: если, например, толкования Матф. 5.29 сл., где говорится об отсечении членов, соблазняющих человека, глаз или рука указывают на скверные мысли, сексуальные соблазны, ложных друзей или даже на деньги³⁰, то посредством аллегорий выявляются возможности использования текста: здесь было бы наивно утверждать, следуя пуризму Юлихера, будто бы за библейскими гиперболами должно было «подразумеваться» иное. То же самое, но совсем по-другому прояснилось для меня, благодаря близости толкований Оригена к тому, что сегодня Ойген Древерман демонстрирует в качестве глубинно-психологического толкования Библии³¹. Для Оригена духовное понимание Библии означает, в сущности, то, что божественный Логос прикасается к «глазам души» и что также и «наши глаза открываются», и «он как $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, и $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, и $\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$, и все то, что о нем написано», делает зрячими наши глаза, которые раньше видеть не могли³². Духовное понимание означает озарение отдельного человека божественным Логосом и тем самым в глубоком, духовном смысле исцеление человека. Близость к психологиче-

²⁸ Напр., исторический вопрос о том, имел ли Иисус братьев и сестер по плоти. С исторической точки зрения это весьма вероятная гипотеза!

²⁹ См. Franz Overbeck, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, aus dem Nachlass herausgegeben von C. A. Bernoulli, Basel, 1919, 75, 89-91, и Ulrich H.J. Körtner, *Der inspirierte Leser*, Göttingen, 1994, 80 сл.

³⁰ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I*, EKK I/1, 1985, 267.

³¹ Eugen Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, 2 Bde. Oiten, 1984/85. Ср. также дискуссию в: Körtner, указ. соч., с. 76 сл., и в: Henri de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origines*, Einsiedeln, 1968, 442-459.

³² In Mt 16, 11 = GCS Orig X 508 на Мф 20:29-34.

ской интерпретации Ойгена Древермана, которую я также понимаю как аппликации библейского текста, велика, поскольку и для Древермана речь идет как раз не о сведении библейской вести к внутренне-психическим, исключительно человеческим переживаниям.

Такая связь буквального объяснения и духовного понимания осуществляется, конечно, лишь тогда, когда буквальное объяснение – как еще часто у Оригена – является не, собственно, лишь предварительной ступенью, которую надо преодолеть, а неотъемлемой составляющей понимания. В качестве примера я приведу соотношение буквального и духовного толкования на материале *quaestio* Фомы Аквинского «*utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus*»³³. Фома, в данном случае стоящий в рамках августиновской традиции, различает в Слове Божиим два уровня смысла. На первом из них «значение» («*significatio*») является тем, благодаря чему «*voces significantes*», то есть отношением означающего к означаемому. Это соответствует «*sensus historicus vel litteralis*». На втором уровне означаемые снова становятся означающими, то есть обозначаемые библейскими *voces* история, события или персонажи снова становятся носителями значения на другом уровне («*res significatae per voces iterum res alias significantes*»). Это соответствует духовному смыслу Писания. Однако духовный смысл Писания во всех своих измерениях направлен на нас, то есть верующих. Как *sensus historicus* он вводит образы прошлого в настоящее христианской веры; как *sensus anagogicus* он говорит о нашей надежде, а как *sensus moralis* он говорит о том, что нам следует делать сегодня. Духовный смысл Писания является у Фомы Аквинского чтением веры, аппликацией текста в широком смысле, он намного глубже, чем его обычное применение в христианской практике. Во всяком случае Фома Аквинский уже не считает так, как еще Ориген, будто буквальное толкование Писание является способом восприятия простых христиан, а аллегорическое – продвинутых и совершенных. Тем самым Фома избегает также искушения отдалиться в какой-то момент от буквального толкования и целиком погрузиться в духовные глубины. Ведь не только же *voces* Библии, но и буквально понятый библейский текст, получившая языковую природу и интерпретируемая история становится предметом духовного толкования. Сама история превращается в символ, сквозь нее проступают истины веры.

2. Множественность смыслов Писания

Толкование отцов церкви соответствует открытости текстов для многократного чтения, которая была недавно обнаружена в результате исследований читательского круга. Напротив, историко-критическое толкование имеет тенденцию рассматривать библейские тексты как закрытые тексты. Оно пытается реконструировать конкретный исходный смысл. Я рассматриваю исключительную ориентацию на намерение автора, продержавшуюся в

³³ Thomaas von Aquino, STh I, art. 1 qu 10 corpus, *Super Epist in Gal Lectura Nr.254* (на Гал 4:21 сл.), Torino, 1953.

богословской экзегетике особенно долго, благодаря влиянию Шлейермахера, как попытку сохранить для смысла текста однозначную инстанцию. Доминирование автора и тоска по однозначному смыслу текста в современной западной экзегетике имеет традиционные богословские корни: библейские писания – это апостолические писания; они стали каноническими писаниями потому, что древняя церковь была убеждена в авторстве апостолов. Авторы библейских писаний считались вдохновенными; дольше, чем убеждение в богодухновенности библейских текстов, сохранялось то убеждение, что их авторы, то есть, например, апостолы или пророчествующий автор Апокалипсиса Иоанна, были вдохновляемы Святым Духом. Представители старопротестантской ортодоксии были убеждены в том, что библейские тексты в их буквальном смысле были ясны и однозначны³⁴; только в этом случае они могли быть единственным и достаточным основанием веры, понимаемой прежде всего как учение. Напротив, современное изучение читательского круга показало, насколько сильно смысл текста формируется каждым отдельным процессом чтения, то есть читателем в диалоге с его текстами³⁵. Для такого богословия, которое носило отпечаток абсолютного превосходства слова над его слушателями и которое вытесняло воспоминание о том, что ведь не только тексты и их авторы, но и их читатели могут быть вдохновенными, подобные утверждения были чужды. Ульрих Кёртнер в своей прекрасной небольшой книге «Вдохновенный читатель» с полным правом вспомнил о них и с этой позиции потребовал новой оценки древнецерковного аллегорического толкования Писания³⁶.

И вот уже в толкованиях Оригена бросается в глаза то, что некоторые духовные толкования одного текста могли стоять рядом друг с другом. То же самое касается и других древнецерковных комментариев, например, Иеронима или Амвросия, еще задолго до того, как духовное толкование текста было систематизировано Иоанном Кассианом в качестве аллегорического, тропологического и аналогического смыслов. Особенно в средневековых комментариях можно прочесть: «другое толкование», – причем это другое толкование совсем не обязательно должно быть другим смыслом Писания, но может быть также и дополнительным моральным или мистическим толкованием. К сожалению,

³⁴ Ср. традиционные *proprietas* Писания в старопротестантской ортодоксии: *auctoritas, certitudo, sufficientia, perfectio, necessitas, perspicuitas* (Heinrich Hepp – Ernst Bizer, *Reformierte Dogmatik*, новое издание Neukirchen, 1935, 10).

³⁵ Хороший обзор дается в: Moisés Mayordomo-Marhn, *Den Anfang hören, FRLANT 180*, Göttingen, 1998, 27–131. Я сам чувствую себя особенно обязанным умеренной модели, ориентированной на читателя экзегетики, представленной, например, в работах Умберто Эко.

³⁶ Körtner, указ. соч. (см. выше прим. 29), 22 сл. Ср. особенно там же 86: учение о четырех разновидностях смысла Писания напоминает о том, что библейские тексты имеют поэтическое свойство. «Они... полифоничны, как многоголосная музыка, многозначны, открыты для переводов и ассоциаций. Они, словно дека музыкального инструмента, заставляют своих читателей и слушателей звучать и звенеть».

стало привычным считать это явление «компиляцией» или простой передачей традиций и пренебрегать им. Я думаю, что здесь есть лишь крошечная доля истины: комментарии, сопоставляющие разные толкования, вплоть до средневековых катен, рассматривают себя как выражение бесконечного богатства Писания, раскрывающееся в самых различных толкованиях, которые могут стоять рядом друг с другом. Ни одно из этих толкований не исключает другое, ни одно не есть единственно правильное. Напротив, все они являются возможными и продуктивными «чтениями». Ориген сознательно установил взаимосвязь между различными смыслами Писания и различными чтениями, отнеся лежащий на поверхности буквальный смысл слова $\sigma\alpha\rho\chi$ в Писании к $\acute{\alpha}\tau\lambda\omicron\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\iota$, моральное толкование $\psi\chi\iota\chi\acute{\iota}$ в Писании – к $\acute{\alpha}\nu\alpha\beta\epsilon\beta\eta\kappa\omicron\tau\epsilon\varsigma$, а понимание $\tau\upsilon\epsilon\upsilon\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ νόμος в Писании – к $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\iota$ ³⁷.

3. Толкование отцов церкви и герменевтика их исторического воздействия

Третье соответствие связано с историческими традициями восприятия и воздействия, заключенными в толковании отцов церкви. С точки зрения определенной Х. Г. Гадамером экзегетики, ориентированной на историю воздействия, к Библии относится «в качестве элемента ее самой полифоническое церковное эхо столетий» – в изящной формулировке Альфреда Шиндлера³⁸. Библия сравнима с музыкальным произведением, которое не исчерпывается просто в своей партитуре, но должно исполняться снова и снова и вся полнота которого в лучшем случае может быть документирована в виде собрания пластинок. Она сравнима с собранием историй и тем, которые должны быть снова и снова нарисованы и изображены. Она сравнима с мощным потоком, воды которого достигают все новых и новых берегов³⁹. Точно так же библейское предание в раннюю пору своего существования писалось каждый раз по-новому, и по-новому же в более позднее время комментировались и актуализировались библейские тексты. Полнота их смысла раскрывается в ходе истории. Документальным свидетельством этой смысловой полноты является, например, комментарий в катенах, где собраны возникшие в течение столетий толкования библейских текстов, или церковь, на стенах или иконостасе которой изображены ставшие картинами интерпретации библейских сцен и тем из разных столетий. Они сохраняют что-то от накопленного в течение столетий смыслового богатства библейских текстов.

Для герменевтики исторического воздействия, берущей свое начало у Гадамера, решающим фактором является то, что прошлое – это не просто нечто, исторически предшествующее нашему собственному времени, а горизонт нашей собственной ситуации, данный нам как первоначальный фонд,

³⁷ Origines, De Princ 4,2,3.

³⁸ Alfred Schindler, Vom Nutzen und Nachteil der Kirschengeschichte für das Verständnis der Bibel heute, *Reformatio* 30 (1981) 265.

³⁹ Cp. Ulrich Luz, *Matthew in History*, Minneapolis, 1994, 19-21.

который мы принимаем и который нас формирует⁴⁰. Его-то как раз и нельзя выделять в качестве специального предмета истории⁴¹. Образ расписанной церкви может особенно удачно разъяснить то, что имеет в виду Гадамер: церковь – это ведь не просто крупноформатный учебник по истории искусства, а пространство, в которое мы вступаем, которое нас принимает и которое дает нам свое настроение и чувство дома. Сходной представляется мне уже заданная нам традиция толкования отцов церкви, реформаторов, или же наших непосредственных предшественников в XIX и XX вв.: то, что они обдумали и прожили – это не просто прошлое, а наше прошлое, то есть жизненное пространство, которое нас определяет и формирует. Они принадлежат к тому, что нам подарено и с помощью чего мы живем. Герменевтика исторического воздействия способна по-новому открыть нам глаза на пространство истории, которому мы столь обязаны. Она способна открыть нам глаза на то, что мы как толкователи Библии являемся не просто самостоятельными индивидуумами во внеисторическом пространстве, а обязаны истории нашим бытием и благодаря ей стали теми, кто мы есть. Сюда в особенности относятся Библия, наша церковь и также отцы церкви. История воздействия может открыть нам глаза на то, кто мы есть, – в то самое время рассказывая нам о том, кем мы стали. Поэтому в восточной церкви ее отцы по праву имеют такое важное значение.

У герменевтики исторического воздействия есть, впрочем, еще один аспект, который для нас, западных протестантов, мог бы быть особенно важен. Она открывает нам глаза не только на собственную историю, но и на историю других. Она показывает нам, кто изменился, благодаря их истории, не в последнюю очередь благодаря воздействию нашей общей Библии в их истории. Так, способ рассмотрения с точки зрения истории воздействия открывает нам глаза не только на то, кем мы стали и кто мы есть, но и на то, кем стали другие – католики, православные или, например, люди третьего мира, благодаря ее воздействию. Открытость для истории других означает расширение горизонта и возможностей диалога, шанс для автокоррекции и новой ориентации. Толкования отцов церкви – это общее для всех нас историческое наследие. И несмотря на это, они стали для нас, протестантов, настолько чуждыми, что мы, вероятно, нуждаемся в зрении православных и в их взгляде на историю воздействия Библии в творениях отцов, чтобы заново открыть их таким образом для самих себя – по-новому и, разумеется, по-другому. Итак, герменевтика исторического воздействия означает распространение собственного горизонта на чужое. В этом смысле она приводит к экуменическому диалогу. Таким образом, цель состоит не в том, чтобы мы, протестанты, усвоили себе православную точку зрения отцов церкви, а в том, чтобы через их православный угол зрения прийти к своему собственному воззрению.

⁴⁰ Hans Georg Gadamer, указ. соч. (см. выше прим. 24), 284-290.

⁴¹ Те требования, которые предъявляют к нам толкования отцов церкви, таким образом, не учитываются, если откладывать их только в монографиях по истории толкования, словно в хранилище материалов.

4. Толкование Библии – коммуникативный процесс в интерпретирующем сообществе

Историко-критическая библейская экзегетика научила нас рассматривать Библию как множество отдельных документов, которые возникли в разное время и в разных ситуациях и которые следует понимать каждый раз в соответствии с их исходной ситуацией. Она еще увеличила число библейских документов и авторов по сравнению с тем, что представлено в каноне, обратив внимание на бесконечное количество предшествующих стадий развития текста (например, источник логий), дополнения, вставки, редакции и т. д. Благодаря им, Библия – и это положительный момент – стала полифонической книгой. Отрицательный момент заключается в том, что историческая критика атомизировала Библию, разложив ее на отдельные тексты, и представила все попытки определить норму этих отдельных текстов, как, например, «канон», или масштаб, или *regula fidei*, а также все попытки сформулировать «средоточие» Библии, как, например, в эпоху Реформации, как уже не библейские. Для этих многочисленных отдельных текстов историко-критическая экзегетика и другие научные методы выработали множество гипотез, которые теперь все стоят в одном ряду, что запутывает положение. Короче говоря: единство Библии кажется разрушенным, и все попытки вновь обрести его с исторической точки зрения оказываются вторичными.

В этой ситуации толкования отцов церкви напоминают нам о том, что за многоголосием самой Библии и многих ее толкований стоит интерпретирующее сообщество, а именно церковь, и что мы сами также принадлежим к этому сообществу. Для меня тот вес, которым обладает толкование отцов церкви в Восточной церкви, является герменевтически важным указанием на фундаментальное значение церкви как интерпретирующего сообщества для чтения Библии. Я хотел бы подчеркнуть это именно как протестант: в протестантизме вес церкви как интерпретирующего сообщества мала: многие наши священники склонны возвещать их собственное Слово Божье, многим нашим теологам очень хотелось бы принимать за Евангелие свою собственную теологию. Многие наши экзегеты, которые счастливы не иметь над собой церковных учителей, вполне удовлетворены самими собой в роли авторитетов. В противовес этому я хочу подчеркнуть, что толкование и понимание Библии – процесс общий, и в конце концов лишь церковь, а не индивидуум, является субъектом толкования Библии. Этим я не хочу ни ограничить, ни нормировать толкование Библии. Как протестант, который, с точки зрения большинства христианских церквей (сохраняющейся даже в наше столетие) находится «вне» истинной церкви, я не берусь устанавливать границ того, что в глазах Божьих видится как церковь. Я знаю также, как важно, чтобы и те люди, которые даже в отдаленном приближении не думают о том, чтобы принадлежать к какой-нибудь церкви, читали Библию и рассматривали ее как свое наследие. Любой богословский «канон в каноне», который узок и нормирован, и который нельзя уже ставить под сомнения с точки зрения богатства Библии, и каждая система церковного образования, которая предписывает, что есть истинное толкование Библии, не допуская при этом релятивизации и корректировки самой себя с точки

зрения Библии, является для меня неевангельским. Как протестантский экзегет я бы хотел дать библейским текстам шанс сказать все, что они имеют сказать, даже если они говорят против нас и против наших церквей.

Однако как протестант я знаю также, что без интерпретирующего сообщества, без обмена толкованиями и опытом работы с Библией и без общей набожности и практики, внушенной Библией, не может раскрыться богатство библейских текстов. Не одиночки, а вся вселенская церковь является носителем толкования Библии. Только так можно воспрепятствовать абсолютизации отдельных гипотез, экзегетов, теологов и конфессиональных церквей. Только тогда происходит диалог о Библии в *κοινωνία*, которую формируем не мы сами в наших обсуждениях, а которая уже дана нам изначально. К этой заданной нам *κοινωνία* отцы церкви принадлежат в исключительной степени. Их задача в том, чтобы напомнить нам о церкви как носителнице толкования и воспрепятствовать тому, чтобы мы сами стали нашими собственными отцами. Таким образом, они являются для меня указанием на коммуникативное измерение понимания Библии и на интерпретационное пространство церкви. Само собой разумеется, что я понимаю ее изучение как обогащение, а не ограничение чтения Библии.

5. Христологическое средоточие герменевтики отцов церкви

Иоанн Панагопулос попытался в нескольких публикациях⁴² интерпретировать совместное существование буквального и духовного смысла Писания у греческих отцов церкви с христологической точки зрения. Для него важен не развившийся позже четверной смысл Писания и даже не тройное сосуществование саркического (плотского), психического (душевного) и пневматического (духовного) восприятия Писания у Оригена, а простая оппозиция буквального и духовного толкования Писания. Она, по его мнению, соответствует учению о двух природах: «Священное Писание полностью соответствует личности и истории Иисуса Христа»⁴³; оно является аналогией Воплощения. Панагопулос исходит из учения Оригена о вдохновенности. Как известно, Ориген определяет ее христологически: библейские тексты вдохновлены Богом, и эту вдохновенность следует понимать с точки зрения Воплощения Христа: «Лишь когда пришел Иисус, Божественное (смогло) просвечивать в пророческих словах, и духовное – в Моисеевом Законе» (*De Princ* 4, 1,6). Между Христом и Библией существует аналогия: подобно Христу, Писание полно столкновений и противоречий, а не просто исполнено красоты и гармонии; и в нем также обoločкой духовного служит телесное⁴⁴. Более того: воплощенный Иисус создает своими телесными действиями, о которых сообщается в Евангелиях, – например, когда

⁴² Johannes Panagopoulos, *Ημνησία της Αγίας Γραφής στην Εκκλησία των Πατέρων Ι, Αθήνα*, 1991; ergo же: *Christologie und Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvätern*, *ZThK* 89 (1992), 41-58; ergo же: *Sache und Energie. Zur theologischen Grundlegung der biblischen Hermeneutik bei den griechischen Kirchenvätern // Geschichte – Tradition – Reflexion* (FS M. Hengel) III, Tübingen, 1996, 567-584.

⁴³ Указ. соч. (*ZThK* 89 (1992)) 53.

⁴⁴ Ср. *De Princ* 4,2,8 сл.

Он выгоняет из храма торговцев и менял – *σύμβολα ... τῶν ἰδίῳν πνευματικῶν πρᾶξεων*⁴⁵. Таким образом понимание Писания означает для Оригена, в сущности, не что иное, как то, что через сообщенные в Библии земные истории вечный божественный Логос становится духовным событием в понимающих Его, используя оболочку телесного и в то же время прорывая ее. Историческое, сообщаемое Библией, становится инструментом духовного, свершающегося в понимании Слова. Таким образом, частые аллегорические намеки, например, в текстах притч, на действие Христа⁴⁶, прямо указывают на то, как через духовное понимание Христос хочет стать реальностью в верующем.

Я бы хотел пояснить это на примере толкования Оригена на Мф 26:17-19/ Мк 14:12-15. Здесь Оригену важно выйти за «букву закона», но остаться в сфере влияния его духовной силы. Так, вход Христа в верхний покой, где он со своими учениками хочет праздновать вечерю, представляет собой вхождение живого Господа в дом нашей собственной жизни. В таком случае хозяином дома является разум, который может подготовиться ко вхождению Сына Божьего, убрать и украсить помещение. Дом стоит в «граде Господнем, то есть в церкви». Водонос – это «Моисей, законодатель, несущий духовное учение в материальных рассказах». После того, как ученики наставили хозяина дома, то есть разум, в вере, «придет Божественность Единородного и примет трапезу в... доме»⁴⁷. Таким образом, в возвещенном учениками и подготовленном водоносом вхождении Христа в верхний покой видится вхождение божественного Логоса-Христа в человеческое сердце.

Впрочем, это толкование ясно указывает на то, что Ориген – ни коим образом не богослов Воплощения. Земной облик Христа – это не столько место и образ божественной реальности, сколько оболочка, которую нужно прорвать. В частности, то, что Иисус хочет справить не просто духовную вечерю, а сначала свою последнюю Пасху как еврей, для Оригена уже не важно. Здесь, то есть в сфере буквального толкования, Ориген, на мой взгляд, нуждается в исправлении и углублении. История, в том числе и история Христа, является для него лишь полем, в котором Святой Дух спрятал сокровища Царства Небесного⁴⁸. Согласно его толкованию Мф 17:2 сл., получается, что ученики должны оставаться как раз не с земным Иисусом, который не обладал ни привлекательным обликом, ни красотой, а взойти вместе с Иисусом на высокую гору и там поразиться преображенным благодатным обликом Христа (С Cels 6, 77). Буквальное и духовное толкования у Оригена не параллельны друг другу и не переплетаются друг с другом, как у Фомы Аквинского: бук-

⁴⁵ In Mt 16,20 = GCS X 545, 11 сл.

⁴⁶ Ср., напр., толкование Оригена на Лук. 10,30-37 = Hom in Luc 34, (GCS Orig IX 188-195) и его интерпретацию в: Josef Pietron, *Geistliche Schriftauslegung und biblische Predigt*, Düsseldorf, 1979, 48-52.

⁴⁷ Origenes, In Mt ser 79 = GCS Orig 189-191; немецкий перевод по: Hermann J. Vogt, Origenes: Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus III, *Bibliothek der griechischen Literatur* 38, Stuttgart, 1993, 244-246.

⁴⁸ De Princ 4.3,11 на Мф 13:44.

вальное толкование – это предварительная ступень к толкованию духовному, которая важна лишь в некоторых случаях.

Для Панагопулоса заслуга развития оригеновской герменевтики в полноценную, соответствующую парадоксальности учения о двух природах герменевтику Воплощения принадлежит Анастасию, каппадокийцам и прежде всего Кириллу Александрийскому и Дидиму Слепому⁴⁹. Я опишу это его словами: «Аналогия между божественным Логосом в Его двух природах и двухуровневым Словом Писания переносит тайну личности Иисуса Христа на Священное Писание и приводит к соответствующей библейской герменевтике... В библейской экзегетике речь идет одновременно о рассмотрении как Воплощения, так и неслиянного и нераздельного соединения двух природ в личности Иисуса Христа. Как Иисус Христос один и тот же, так и Слово Писания. Оно содержит одновременно Его человеческую природу – буквальный и исторический смысл, – и божественную – скрытый, духовный смысл... Священное Писание полностью соответствует личности и истории Иисуса Христа»⁵⁰.

Я не могу позволить себе здесь судить о том, насколько это в действительности было мнением Кирилла Александрийского или насколько справедливы выводы, сделанные Панагопулосом. Однако мне представляется важным стоящий за этим основной принцип: оригенистическая мысль о вдохновенности выражает то, что через понимание Писания сам божественный Логос, Божий Дух, становится событием в совершенных. Дух, таким образом, не остается привязанным к тексту, как в протестантско-фундаменталистской теории о вдохновенности, а как божественная энергия переходит на верующих, в которых Христос становится событием. Христос, настоящий человек, то есть фигура из прошедшей истории, одновременно является Богом, а значит божественным Духом и настоящей реальностью. Его прошлая история может быть понята лишь тогда, когда она как божественное событие станет сегодня духовной реальностью. В этом единстве прошлой истории и настоящего Откровения, которое возникает, благодаря взаимопроникновению буквального и духовного толкования Писания, и соответствует человеческой и божественной природам Христа, находится центр христологической герменевтики.

Последствия такой концепции могли бы быть действенными в двух направлениях:

1. Если Христос таким образом является действенным средоточием Писания и если Писание таким образом становится сосудом живого Логоса, то и для нашего сегодняшнего понимания его не обязательно разбивать на отдельные тексты и отдельные гипотезы: оно имеет скрепляющее его средоточие и энергию – живого Христа, Духа. Это обладание осуществляется, впрочем, не на уровне исторических объяснений, земных сосудов Логоса, а на уровне сегодняшнего понимания верующих.

2. Если Христос таким образом является средоточием и энергией Писания, то объяснение прошлого и понимание настоящего не отрываются друг от

⁴⁹ Ср. работу Василия Михока в этом томе, особенно с. 16 сл.

⁵⁰ Указ. соч. (см. выше прим. 42, ZThK 89 (1992)), 53.

друга, а остаются соотношенными друг с другом, как обе природы Христа в понимании отцов церкви. Так в понимании Библии прошлое – Иисус – оживает в настоящем – воскресшем Господе.

Как и Панагопулос, я говорил об учении о двух природах как о герменевтическом ключе к христологической герменевтике отцов церкви. Для меня, однако, никакой человеческий язык не является в прямом смысле слова слепком с действительности, особенно если речь идет не о человеческой, а о божественной реальности. Для меня, таким образом, учение о двух природах – это тоже человеческое и языковое построение, а не прямое отображение реальности Бога или Христа. Однако я думаю, что это учение и ориентирующаяся на него христологическая герменевтика – это богословское построение исключительной эвристической силы.

Поэтому я перейду к герменевтике Реформации: я усматриваю глубокую связь между христологической концепцией понимания в Древней церкви и у Лютера. Между христологической герменевтикой усвоивших Оригена отцов и основным лютеровским принципом материального канона «то, что гонит Христа»⁵¹ имеется явное сходство. Герменевтика Лютера – тоже христологическая – точнее, это герменевтика Воплощения. Герхард Эбелинг связывает свое исследование с герменевтикой Лютера с помощью фразы: «Логика герменевтики – это не что иное, как логика христологии»⁵². При этом восприятие истории Иисуса «как *sacramentum* для индивидуума»⁵³ упразднило аллегорическое толкование, в эпоху гуманизма уже не актуальное. Значение библейской истории концентрируется на значении истории воплощенного и распятого «за нас» Господа Иисуса Христа. Для Лютера, как и для других реформаторов, освобождение старой истории Иисуса от ее значения для нас невозможно: тогда она стала бы мертвым прошлым⁵⁴. Таким образом, также и Лютер христологически исходит из нераздельности и единства обеих природ Христа и делает из этого свои герменевтические выводы: как божественный Христос неизменно пребывает воплощенным и распятым, так же и буквальный смысл для него остается сосудом духовного.

⁵¹ Martin Luther, Vorrede zum Jakobusbrief, *Münchener Ausgabe* VI, 1959, 110: «Также верный пробный камень – ругать все книги, чтобы посмотреть, гонят они Христа или нет... То, что не учит о Христе – не апостолическое, пускай бы даже этому учили Петр или Павел; опять же, то, что проповедует Христа – апостолическое, пускай бы это даже делали Иуда, Анна, Пилат и Ирод».

⁵² Gerhard Ebeling, *Evangelische Evangellenauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, переиздание: Darmstadt, 1962, 452.

⁵³ Там же: 424.

⁵⁴ Эбелинг (Ebeling, указ. соч., 422) подтверждает это впечатляющими цитатами, которые уже заставляют предчувствовать «смерть» живой истории, которая позднее грозила наступить, вследствие научного объяснения (ср. прим. 23!). Один пример по поводу Воскресения Иисуса: «...maior pars audit resurrectionem Christi ut aliam historiam de Turca et slunt eam esse ut pictam historiam in pariete. Лучше будет, ut canimus in cantico 'Des soln', ut ispiciatur, quod nostra sit, чтобы она касалась меня et te, ut non solum videamus, quomodo resurrectio, sed ut agnoscas tibi fieri» (проповедь об Иоан. 20, 1-15 1529 г., WA 29, 262, 1-5).

Ситуацию сегодняшнего протестантского толкования Библии, в отличие от Лютера и Древней церкви, можно описать так: человечество Христа так же обособилось от Его божественности, как буквальное, то есть историко-критическое толкование Библии от духовного. Из-за этого исторический смысл библейских текстов и их значение для нас разошлись: исторический смысл грозит потерять свое значение, то есть уже не говорить «для нас», а современное значение текстов грозит лишиться историчности. Христологическая герменевтика отцов церкви ставит задачу связать воедино то и другое и сформулировать направление, в котором должна развиваться наша новозаветная герменевтика.

При этом вполне возможно, что с историко-богословской точки зрения сосредоточенность реформаторов на человеческой природе Христа и на буквальном смысле текстов внесла свою лепту в обособление исторического и освобождение исторического смысла от духовного значения, из-за чего мы сегодня страдаем. Я не осмеливаюсь что-либо здесь утверждать, но хотел бы напомнить о том, что в XVIII в. не только консерваторы, но также и просветители и либералы ссылались на реформаторов. Напротив, следовало бы подумать о том, в какой мере трудности, испытываемые многими сегодняшними православными, когда они пытаются усвоить историко-критический метод и, кладя в основу сегодняшнего духовного толкования, сделать его плодотворным, могут быть связаны с их оригенистической традицией: ведь здесь буквальное толкование было менее важным, оно было не основой духовного толкования, а скорее отправным пунктом для восхождения, для преобразования и духовного видения, которое выводит за его рамки. Часто дело касалось не вочеловечения, а преобразования и обожения.

Многие вопросы остаются открытыми. Можно бы, например, спросить, в каком отношении к этой мыслительной модели находится антиохийская герменевтика, в теории которой центральное место занимает, скорее ориентированная на историю типология, чем аллегория. Можно было бы также спросить, в каком отношении к ней находятся различные формы католической герменевтики. Я предоставляю это дискуссии.

IV. В заключение: три протестантских установки

Итак, я полагаю, что значение отцов церкви для толкования Библии сегодня велико и что в нашем современном западно-протестантском толковании они незаслуженно забыты. При этом герменевтические импульсы, которые они могут нам дать, гораздо важнее, чем экзегетические, как бы важны они ни были.

Однако, не стремясь просто внушить скороспелое согласие, я бы под конец хотел подчеркнуть, что все это я формулирую как протестант. Изучение отцов церкви и их герменевтики означает для меня расширение моего собственного угла зрения, который остается протестантским, и, вероятно, освобождение его от специфических протестантских установок. К моей основной протестантской позиции относится убеждение, что Библия обладает преимуществом перед всеми ее толкованиями и всеми толкующими ее

церквями. Ради толкования Библии для меня стали важны отцы церкви. Они стали для меня важны, потому что они помогают мне заново открыть современное значение (раздел III.1), богатство (раздел III.2), вселенскую широту (раздел III.3), говорящего в ней живого Христа (раздел III.5)⁵⁵ и церковь как определяемое опытом общения с Ним интерпретационное сообщество (раздел III.4). Я стремился заново открыть Библию как проникнутую живым Христом Книгу Жизни и не понимать ее превратно как, например, книгу для индивидуального назидания, источник по истории или истории религии или же как базовую книгу для христианских доктрин. Я стремился с помощью отцов церкви лучше и точнее понять Библию, но не ради того, чтобы слить воедино свидетельство Библии со свидетельством отцов церкви или, более того, признать их нормализаторскую роль. Таким образом я открыл отцов церкви заново как протестант. Чтобы это пояснить, я бы хотел под конец сформулировать три специфических протестантских установки, которые для меня важны:

1. Я бы хотел охватить «отцов церкви» как можно более широко, и включить сюда не только греческих и латинских отцов и, конечно же, реформаторов, но и тех, которые когда-то были зачислены церковью не в отцы, а в еретики. С нами, протестантами, с самими слишком часто обращались как с еретиками, чтобы не быть восприимчивыми к истинам и важным импульсам, которые могли быть сохранены для нас именно еретиками среди наших отцов. Также и с этим намерением я в своем докладе совершенно сознательно говорил столь часто об Оригене.

2. С этим связано то, что я хотел бы, чтобы толкование отцов церкви ни в коем случае не было понято как содержательный канон для того, что могло бы быть «правильным» толкованием Библии. Для этого отцы, при всей полноте их мыслительного богатства, в любом случае не годятся⁵⁶. Если уж необходимо нечто вроде канона для правильного толкования Библии, то гораздо практичнее было бы рекомендуемое для этих целей Тертуллианом правило веры (*regula fidei*). Но как раз в таком каноне я не нуждаюсь, поскольку «однозначность Писания – это... однозначность не фраз, а живого, свидетельствующего о самом себе в своей церкви Господа»⁵⁷.

3. Герменевтику отцов церкви, которая для меня так важна, я также воспринимаю не как нормативную, а как попытку связать современное им мышление, к которому относятся аллегорический метод толкования и платонические и аристотелические языковые теории того времени, с современной им христологией. Так, в свое время они учили пониманию того, как живой Логос Христос говорит через библейские тексты. Мы не можем повторять то, что сделали они, но мы вполне можем попытаться связать наши сегодняшние методы толкования и наши сегодняшние языковые теории с сегодняшней христологией и воспринять учение отцов церкви так, чтобы попытаться сделать нечто подобное.

Перевод с немецкого М. В. Коряшева

⁵⁵ Что есть отнюдь не то же самое, что нормирующая их толкование христологическая догма!

⁵⁶ Так же считает и Й. Каравидопулос в настоящем томе, с. 158 сл.

⁵⁷ Schindler, указ. соч. (см. прим. 39), 264.

Власть церкви и толкование Библии. Взгляд с позиций католицизма

Введение

Предпосылка настоящего доклада, без которой его название не имеет смысла, заключается в том, что Библия как «откровение, засвидетельствованное»¹ в тексте и текстом (*af-testata*), была вверена церкви, народу Божьему, для которого установлена авторитетная власть, которая вначале свидетельствовала об историческом откровении (апостолы) и затем передавала его дальше и хранила его истинный смысл (истину) на протяжении многих веков вплоть до нашего времени. Потребность в авторитетном и санкционированном толковании Библии (через апостольскую преемственность) является обязательным условием того, чтобы не погрузиться в хаос субъективных и необоснованных толкований. Даже в древнем Израиле священники были теми, кто хранил Тору, тогда как в раннем иудаизме к ним прибавились книжники и знатоки Торы (которые выступали как надежные хранители и передатчики устной традиции Моисея), впоследствии, в раввинистическом иудаизме, эта обязанность перешла к раввинам. На живую веру уповают, ее питает литургия через чтение и проповедь слова Божьего, это просвещенная вера, изучающая Библию всеми доступными человеку средствами (Ориген и Иероним), это вера, проявляющаяся в милосердии (Августин, *De doctrina christiana*, III, 1-2).

Библия выражена и живет в церкви, общине верующих, которой она была дана Богом. Церковь обладает законной и обоснованной властью, которая является высшей инстанцией, когда в церкви возникают какие-либо противоречия. Ее решение дается не только в соответствии с буквальным толкованием библейского текста, но и в богословском кругозоре тождества веры и подлинной традиции отцов церкви. В наши дни власть церкви в отношении толкования Библии выражается во вселенских соборах епископов, находящихся в единстве с папой римским, а также в папских энцикликах и в официальных заявлениях Понтификальной библейской комиссии (ПБК), учрежденной папой римским как выражение его власти через сведущих лиц, им назначаемых.

¹ *The Pontifical Bible Commission, The Interpretation of the Bible in the Church (Vatican Documents)*, Vatican City State: Libreria Editrice Vaticana, 1993, 85.

И последнее, когда мы говорим о толковании Библии, его нужно понимать в богословском смысле, включающем в себя исторический буквальный смысл, который является его основой. Для церковной власти характерны толкования, имеющие отношение к евангельской истине, вере, божественной истине, как она раскрывается в Св. Писании.

Настоящий доклад разделен на две части: в первой, исторической, кратко рассматриваются случаи, когда церковная власть вмешивалась в толкование Библии, во второй, богословской, выдвигаются четыре тезиса в рамках темы, заявленной в первой части.

I. Вмешательства церковной власти

Главным источником данного доклада послужил «Enchiridion Biblicum»²— собрание церковных документов, касающихся Св. Писания, начиная со второго столетия (канон Муратори) и заканчивая сегодняшним днем. Из 122 зарегистрированных документов 18 относятся к первому тысячелетию (до 1053), когда церковь была едина. Остальные документы (от 1208) принадлежат Римско-католической церкви.

1. Вмешательства со II по XI века

18 документов патриархов, Римских пап и отдельных соборов касаются следующих тем:

1.1. Документы под номерами 1-6 (ЕВ 1-22) со II в. по 405 г., а также апокрифический декрет Геласия (ЕВ 25-27) имеют отношение к канону, то есть списку книг, рассматриваемых как «Божественное Писание». Можно заметить разницу между Восточной и Западной церквями: тогда как канон Муратори поврежден, списки Кирилла Иерусалимского (ЕВ 8-10), Лаодикийский собор (ЕВ 11-13) и знаменитое послание (№ 39) Афанасия (ЕВ 14-15) отделяют канонические книги от неканонических (так называемых второканонических книг Ветхого Завета), рекомендуемых, однако, отцами церкви для чтения (ἀναγινωσκόμενα): книга Премудрости Соломона, книга Иисуса, сына Сирахова, Иудифь, книга Товита, Учение апостольское и Пастырь Ермы (ЕВ 16). Западные списки Иппонийского собора (393) причисляют к священным книгам также и второканонические книги Ветхого Завета (ЕВ 16-20). Кроме того, IV Толедский собор в 633 году выступает в защиту книги Откровения как одной из «Divinos libros» (ЕВ 34). В целом, восемь документов из восемнадцати касаются канона, официального списка священных книг.

1.2. Вторая причина ранних вмешательств – апокрифические тексты или фальсификации священных книг. Римский папа Иннокентий I в своем послании Эсуперию (405) упоминает «другие тексты», авторство которых приписывалось некоторым апостолам (Матфею, Иакову Алфееву, Петру, Иоанну, Андрею,

² *Enchiridion Biblicum, Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, Bologna, 1993 (= EB).

Фоме), эти тексты, говорит он, следует осудить и запретить. Также два послания папы Льва I (ЕВ 23-35), датируемые 447 и 451 гг., обвиняют присциллиан в подделывании рукописей и создании апокрифических писаний.

1.3. Представляет интерес и то, что с V века (по-видимому, со времен I Толедского собора, ЕВ 28-29) и до XI (послание папы Льва IX № 101 = ЕВ 38) в символе веры признается Всемогущий Господь Бог как единственный автор Ветхого и Нового Завета (Закона, Пророков, апостольских писаний), что отражает влияние манихеев.

1.4. Наконец, следует упомянуть о наставлениях епископам (Французский собор 813 года, ЕВ 36) и священникам (собор в Риспахе, в Баварии, 798 г., ЕВ 35) читать и изучать Св. Писание с тем, чтобы учить верующих, а также о двух знаменитых сочинениях папы Григория Великого о смысле Св. Писания (ЕВ 31-33), которым обогащают себя читающие и которого не вкушают еретики, грызущие кость, не усваивая костного мозга («*haeretici non medullam scripturae Sacrae comedunt, sed corticem rodunt*», ЕВ 33).

В первом тысячелетии власть церкви не осуществляет вмешательства в сами тексты, но хочет установить, какие из них являются «Божественными Писаниями», чтобы отобрать их для рекомендованного чтения и изучения и исключить остальные как апокрифы или подделки канонических текстов.

2. Официальные заявления второго тысячелетия

Начиная с XIV века число официальных заявлений возрастает, достигая своего наибольшего значения в нашем столетии, когда католическая церковь официально открывается современной научной экзегезе. На период между энцикликой «*Providentissimus Deus*» папы Льва XIII (1893) и документом Понтификальной библейской комиссии (1993) приходится 86 официальных заявлений из 122.

Здесь же следует сказать, что очень мало официальных заявлений, около 20, посвящено смыслу одного текста (ЕВ 565, в энциклике «*Divino Afflante Spiritu*» 1943 г.), причем некоторые из них не исключают смысла и других текстов³.

Среди официальных заявлений II тысячелетия мы различаем постановления вселенских соборов, циркулярные послания Римских пап и документы Понтификальной библейской комиссии.

2.1. Официальные заявления вселенских соборов

2.1.1. Флорентийский собор (1438–1445) папской буллой «*Cantate Domino*» 1442 года (ЕВ 47-48) не только подтверждает библейский канон, принятый древним Иппонийским собором 393 года (ЕВ 16-17), и послание папы Иннокентия I 405 года (ЕВ 21), но одновременно с этим осуждает манихеев, вновь заявляя, что Бог – единственный автор Ветхого и Нового Заветов (ЕВ 48-49).

³ Gonzalo Aranda, *Magisterio de la Iglesia e Interpretacion de la Escritura*, в: *Biblia y Hermeneutica – VII Simposio Internacional de Teologia de la Universidad de Navarra*, Navarra, 1986, 529-562.

2.1.2. Сомнения относительно канона окончательно разрешаются только на Тридентском соборе (1545–1563)⁴, поскольку список, включающий все 72 книги, составляется более тщательно, чем прежде (45 книг Ветхого Завета и 27 книг Нового Завета), а именно они перечисляются в 1-ом постановлении 4-ого заседания (EB 57–60), тогда как во 2-ом постановлении (EB 61–64) *Vulgata Latina* (EB 62) признается единственной версией для общественного чтения. Что касается толкования, то оно не должно противоречить смыслу, открытому в Св. Писании Святой Матерью церковью и святыми отцами, пребывающими между собой в единодушном согласии (EB 62). В заключение собор осуждает толкования, искажающие смысл Св. Писания, и запрещает использование священных книг для колдовства, ведовства, словом, всего того, что враждебно вере.

2.1.3. I Ватиканский собор (1869–1870), устанавливая догмат откровения, подтверждает положения Тридентского собора и разъясняет, что Бог – автор Писания, ибо оно вдохновлено Святым Духом (EB 77).

2.1.4. Остановимся подробнее на принятом II Ватиканским собором догматическом установлении о Божественном Откровении (18 ноября 1965) в шести главах⁵. Этот документ отражает в значительной степени положительное отношение церкви к современным исследованиям Библии, однако его осторожные формулировки по спорным вопросам говорят о стремлении к некоему компромиссу, являющемуся результатом пересмотра прежних, давно существующих положений. Коснемся здесь только того, что, с нашей точки зрения, наиболее важно.

В первой главе обсуждается откровение в деяниях и делах и уравновешивается современный акцент на «Боге действующем» с традиционным акцентом на «Боге вещающем».

Во второй главе рассматривается богословский вопрос об источниках откровения. Здесь найден компромисс: Традиция и Св. Писание «в известном смысле слиты воедино и устремлены к одной и той же цели», но «не из одного лишь Св. Писания церковь черпает свою уверенность в истинности всего, что было дано через откровение». Необходимо подчеркнуть также положение о связи между церковью и Св. Писанием: «Дело подлинного толкования Слова Божьего ... вверено исключительно живому учению церкви. В этом ее авторитет исходит от имени Иисуса Христа. Однако магистериум не выше Слова Божьего, но его слуга. Она учит только тому, что ей было ниспослано свыше. По божественному велению и с помощью Святого Духа она преданно внимает откровению, самоотверженно его защищает и с ревностью разъясняет его» (DV 2:10 = EB 684).

В третьей главе говорится о вдохновении и непогрешимости. Относительно непогрешимости II Ватиканский собор делает важное разъяснение.

⁴ H. Jedin, *History of the Council of Trent*, London, 1961, 91.

⁵ Dogmatic Constitution on Divine Revelation (Vatican II, *Dei verbum* = DV). 18 Nov., 1965, в: *Vatican Council II, Volume I: The Conciliar and Postconciliar Documents*, New Revised Edition, Northport–New York/Dublin, ³1996, 750–765.

показывая, что не отрицает существования в Библии ошибок с точки зрения истории и принимает во внимание литературную форму и историческое условия: «Должно признать, что книги Св. Писания учат твердо, преданно и непогрешимо той истине, которую Бог пожелал вложить в них ради спасения» (DV 3:11 = EB 687). Непогрешимость лежит в богословско-сотеариологической области.

Четвертая глава посвящена Ветхому Завету, пятая – Новому Завету. То, что в ней говорится, в значительной степени относится к Евангелиям и заимствовано из постановления Понтификальной библейской комиссии 1964 года⁶. Названы те же три ступени в становлении Евангелий: Иисус Христос, апостольская проповедь, евангелисты. Признается (DV 5:19 = EB 618), что в Евангелиях отобрано, сведено воедино и изложено то, что Иисус сотворил и чему научил, но собор не устанавливает точной меры этого становления.

В шестой главе описывается роль Библии в жизни церкви. Отметим лишь следующие положения: 1. Церковь всегда чтит Божественные Писания и читит Тело Христово в евхаристии (DV 6:21 = EB 701). 2. «Св. Писание должно быть широко доступно для верующих» (DV 6:22 = EB 702). Следовательно, Библию следует переводить с ее первоначальных языков, по возможности, действуя совместно с не католиками, чтобы «ею могли пользоваться все христиане» (DV 6:22 = EB 702). 3. Исследователи Библии определенно поощряются в своей работе (DV 6:23 = EB 703): «Изучение Св. Писания – душа богословия» (DV 6:24 = EB 704)⁷. 4. Духовенство должно быть сведущим в Св. Писании (DV 6:25 = EB 705), епископы же обязаны следить за тем, чтобы не было недостатка в средствах в виде переводов и толкований, с помощью которых можно было бы наставлять верующих в Св. Писании.

В заключение можно сказать, что II Ватиканский собор представляет собой решительный шаг вперед руководства католической церкви в признании и поощрении изучения Св. Писания в его богословском и пастырском назначении.

2.2. Циркулярные послания римских пап

Циркулярные послания римских пап – высочайший пастырский магистериум. Автором первых энциклик был папа Бенедикт XIV (середина XVII века), полагавший, что они будут способствовать решению сложных злободневных вопросов. Но гораздо большую известность циркулярные послания получили в конце XIX века при папе Льве XIII. Упомянем только две наиболее важные энциклики, имеющие отношение к нашей теме: «Providentissimus Deus» Льва XIII (1893) и посвященную ее 50-ой годовщине «Divino Aflante Spiritu» Пия XII. Период между двумя названными энцикликами ознаменовался борьбой католической церкви с модернизмом. Тем не менее следует отметить, что папы этого апологетического периода чувствовали необходимость создания научных

⁶ EB 644-659 (De historica Evangeliorum veritate).

⁷ Цитата из «Providentissimus Deus» = EB 114.

обществ, которые бы занимались изучением Библии в лоне церкви и тем самым помогали бы церковной власти в принятии просвещенных решений. По этой причине Лев XIII в 1902 году учредил Понтификальную библейскую комиссию, группу католических ученых из разных стран, которые до 1971 года обладали полномочиями в своих решениях, подчиняясь при этом папе. Чуть позже, в 1909 году, папой Пием X был основан Папский библейский институт, задуманный как серьезный научный центр, главным образом историко-филологический, который должен был стать надежным оплотом истины Св. Писания.

2.2.1. Энциклика «*Providentissimus Deus*» (EB 81-134)

Эта энциклика, изданная Львом XIII 18-го ноября 1893 года, ознаменовала новую эру в развитии библейской филологии, ибо в ней была представлена католическая программа научного изучения Св. Писания. В соответствии с ее положениями, сначала учащиеся должны прослушать солидный курс введения в Библию, затем перейти к овладению «определенным и надежным методом толкования» (EB 103-105). «Толкование библейского текста не должно быть направлено против смысла, установленного церковью или удостоверенного единодушным согласием отцов церкви» (EB 108; см. также EB 565). Католическим ученым дозволено заниматься частными исследованиями, в особенности частными исследованиями трудных мест Библии, которые «могут, по милостивому замыслу Бога, способствовать тому, чтобы суждение церкви стало более зрелым» (EB 109). При истолковании трудных мест «экзегеты обязаны держаться согласия с верой, т.е. они не могут приходить к такому пониманию смысла, вложенного в текст вдохновенным автором, которое бы находилось в прямом и формальном противоречии с догматами церкви» (EB 109). Энциклика побуждает «к изучению восточных языков и искусства критики» (EB 118). Описывая материальный мир, святые авторы не имели намерения учить естественным наукам. «Они употребляли распространенные в то время термины, которые во многих случаях используют даже видные ученые. Бог говорил с людьми на том языке, который они могли понять» (EB 121). Данные принципы можно применить к родственным дисциплинам, особенно к истории (EB 123).

2.2.2. Энциклика «*Divino Afflante Spiritu*» (EB 538-569)

Данная энциклика была издана Пием XII 30-го сентября 1943 года в честь 50-ой годовщины энциклики «*Providentissimus Deus*» с целью «указать на то, что кажется важным в настоящее время» (EB 538). В действительности, она дополняет многие положения энциклики Льва XIII. Если «*Providentissimus Deus*» позволила ученым изучать текст Св. Писания на оригинальных языках (все же отдавая предпочтение Вульгате), «*Divino Afflante Spiritu*» предписывает им объяснять первоначальные тексты, с которых следует делать новые переводы. Это не единственное смещение акцентов, которое происходит в области изучения Библии: энциклика выдвигает также на первый план такие вопросы, как связь между буквальным и духовным смыслом Св. Писания, обязательная

степень единодушного согласия отцов церкви и толкование исторических фактов с точки зрения литературных форм. Она придает огромную важность текстологии.

Экзегета в первую очередь должен интересоваться буквальный смысл Св. Писания, но должна быть тщательно изложена также и богословская доктрина (вера и этика) отдельных книг или текстов (ЕВ 550). Экзегету следует искать и разъяснять духовный смысл, при условии что он несомненно подразумевается Богом (ЕВ 552). Следует с особым усердием изучать отцов церкви (ЕВ 554).

Толкователи обязаны определить характер святого автора, эпоху и исторические обстоятельства его жизни, его письменные или устные источники, формы выражения, к которым он прибегал (ЕВ 557). Следует обращаться к истории, археологии и другим дисциплинам для более совершенного понимания древней манеры письма (ЕВ 558), нельзя пренебречь изучением литературных форм без ущерба для католической экзегезы (ЕВ 560). Подчеркивание необходимости выявлять различные литературные жанры в Библии было самым значительным достижением энциклики «*Divino Afflante Spiritu*», ибо она дала католическому ученому разумный и честный способ решения сложных исторических вопросов, заключенных в Библии.

Энциклика побуждает католических экзегетов браться за решение трудных вопросов, на которые до настоящего времени не даны ответы, и приходиться к решению в полном согласии с учением церкви, равно как и в соответствии с бесспорными выводами светских ученых (ЕВ 564). Это очень важное положение энциклики, поскольку оно направлено на изменение ситуации, сложившейся в результате кризиса модернизма, когда католические экзегеты умышленно искали «безопасные» области для библейских исследований, как, например, М. Ж. Лагранж (1855–1938), оставивший область Ветхого Завета ради научных занятий Новым Заветом. Пий XII утверждает, что существует очень мало текстов, смысл которых был установлен властью церкви или в учении о которых отцы церкви проявляют полное единодушие (ЕВ 565). Данное утверждение направлено против распространенного заблуждения, состоящего в том, что католики несвободны в толковании Св. Писания. Столетие энциклики «*Providentissimus Deus*» и пятидесятилетняя годовщина энциклики «*Divino Afflante Spiritu*» были отмечены документом Понтификальной библейской комиссии 1993 года: «Толкование Библии в церкви».

2.3. Документы Понтификальной библейской комиссии (= ПБК) (с 1902 г.)

Комиссия была учреждена папой Львом XIII 30-го октября 1902 г. в качестве практического продолжения важной энциклики 1893 г., которая, как уже отмечалось выше, посвящена научным занятиям в области изучения Библии (ЕВ 137), с тем чтобы предоставить «новые средства в помощь нашему авторитету» (ЕВ 139) и защитить библейскую истину от ложных толкований. Перед сведущими лицами, вошедшими в ПБК, были поставлены три ясно определенные задачи:

1. Быть сведущими в библейской филологии и восточных языках, с тем чтобы опровергать ложные толкования и стоять на страже библейской истины (ЕВ 140).

2. Поддерживать авторитет Св. Писания, истинный смысл которого нельзя раскрыть с помощью одного лишь внешнего критического аппарата, так как истинный смысл постигается верой внутри церкви (ЕВ 141): «Несомненно, критический метод позволяет глубже понять мысли святых авторов, и мы полностью согласны с тем, что следует и дальше заниматься изучением Св. Писания, с пристальным вниманием следя также и за исследованиями, предприняемыми в данной области католическими учеными» (ЕВ 142).

3. Помня о пастырской цели – принимать в расчет базовые принципы веры, католическую доктрину и в дискуссиях «не переступать грани взаимного уважения», комиссии следует разрешать вопросы, возникающие между католическими учеными, не претендуя на последнее слово; напротив, она должна проводить различие между научным фактом и богословской истиной (ЕВ 144).

Членам ПБК был предоставлен особый отдел в библиотеке Ватикана, где в их распоряжении находились древние рукописи и научные книги, была также удовлетворена их просьба обеспечить отдел новыми научными книгами, необходимыми для изучения Св. Писания (ЕВ 146).

ПБК обладала независимостью, которой ее облек Лев XIII, до 1971 г. 27 июня 1971 г. Павел VI реорганизовал ПБК в совещательный орган отдела папской курии, ведающего вопросами доктрины (ЕВ 722-739).

ПБК имела и имеет право присуждать ученые степени в области научного изучения Библии вплоть до докторской степени, при этом претендент на получение ученой степени должен выдержать ряд испытаний и экзаменов (ЕВ 149-151). В состав ПБК входят 20 ученых, назначаемых папой сроком на пять лет, выдающихся своей ученостью, благоразумием и уважением к магистериуму католической церкви, а также секретарь; комиссия собирается ежегодно для обсуждения круга вопросов, который определяется под руководством кардинала-префекта конгрегации, ведающей вопросами доктрины. Американские ультраконсерваторы критиковали ПБК за то, что в ней преобладают модернисты⁸.

Ранние постановления ПБК, изданные между 1905–1915 гг. и в 1933 г., выходили, по большей части, в форме ответов (часто опровержительных) на сложные вопросы и касались вопросов науки, а не веры. Поэтому можно сказать, что они были продиктованы благоразумием. За десятилетие между 1905 и 1915 гг. комиссия выпустила 14 постановлений (ЕВ 160, 161, 181-184, 187-189, 268-273, 276-280, 324-331, 332-339, 383-389, 390-398, 401-406, 407-410, 411-413, 414-416). Затем наступило молчание, продолжавшееся до 1933 года и прерванное только однажды кратким откликом на толкование двух библейских текстов: Деян 2:24-33; 13:35-37 и Мф 16:26 (ЕВ 513-514).

⁸ Raymond E. Brown – Joseph A. Fitzmyer – Roland E. Murphy (редколлегия), *New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1990, 1173.

В 1950 году секретарь ПБК А. Миллер и его заместитель А. Клейнхаус сделали заявление на латинском и немецком языках, касающееся данных 15 ответов ПБК, в частности, А. Клейнхаус заявил: «Поскольку эти ранние постановления содержат взгляды, которые ни непосредственным, ни косвенным образом не связаны с истинами веры и этики, толкователь Св. Писания может заниматься своими научными исследованиями с полной свободой (*plena libertate*) и признавать результаты этих исследований, при условии что он считается с авторитетом церкви в вопросах вероучения»⁹.

Перемена в постановлениях ПБК произошла в 1941 году. Начиная с этого времени вмешательство церковной власти становятся положительными по отношению к библейской науке и, напротив, критическими по отношению к фундаменталистам и традиционалистам, которые хотели исключить историко-критические методы изучения Св. Писания из обучения тех, кто готовился стать священником, так как, по их мнению, изучение Библии посредством этих методов могло поколебать их веру. После 1941 года документы ПБК свидетельствуют о возрастающей благосклонности католической церкви к научным исследованиям Библии, хотя не удалось избежать и осложнений в короткий период между 1958 и 1962 гг., что отражено в *Monitum* Святой Палаты об исторической истине Св. Писания (20-е июня 1961 = EB 634). Из семи документов, изданных ПБК с 1941 года, отметим только наиболее важные:

Первый из них – критический ответ от 20-го августа 1941 года на злобную брошюру, направленную против научных исследований Библии, изданную анонимно Фр. Долиндо Руотоло, священником из Неаполя, который преуменьшил буквальный смысл в пользу фантастического духовного смысла и преувеличил значение Вульгаты в ущерб текстологии и изучению восточных языков. Ответ ПБК был послан итальянским иерархам для устранения этих недоразумений; таким образом ПБК готовила знаменитую энциклику «*Divino Afflante Spiritu*» папы Пия XII (EB 522-533).

Следует также упомянуть об ответе ПБК кардиналу Suhard'у, парижскому архиепископу, от 16-го января 1948 года (EB 577-581), о следствиях применения принципа различных литературных жанров, представленных в Библии, к книге Бытия 1-11 (т.е. того принципа, который был выдвинут в энциклике «*Divino Afflante Spiritu*»).

В предписании ПБК от 13-го мая 1950 года о преподавании Св. Писания в духовных семинариях ученым предоставляется свобода в толковании Библии, но рекомендуется благоразумие в обучении семинаристов (EB 582-601, в особенности 586-590).

Документ об историчности Евангелий «*Sancta Mater Ecclesia*», изданный 21 апреля 1964 года (EB 644-655), был последним заявлением ПБК в том качестве, в каком она была основана в 1902 году. Основные положения этого важного постановления перешли в документ «*Dei Verbum*» 19 (EB 698), принятый на II Ватиканском соборе. С тем чтобы должным образом оценить толкование

⁹ Там же, 1171.

Евангелий, следует обратить внимание на три стадии того процесса, благодаря которому учение и жизнь Иисуса дошли до нас: Иисус, апостолы и проповедники после воскресения Иисуса и святые авторы. Данные три стадии соответствуют трем классическим методам исторической критики Евангелий: литературная критика, формальная критика, критика редакций. Но критика необходима: «Формальная критика содержит в себе рациональное зерно, но в этот метод часто вплетаются недопустимые философские и богословские принципы, временами дискредитирующие сам метод или, по крайней мере, заключения, выводимые из него».

Наиболее ценится и признается лучшим самый последний документ ПБК – «Толкование Библии в церкви» (1993 г.)¹⁰. До него были изданы два документа в 1984 г. и в 1988 г., первый касался христологии (ЕВ 909-1093), название другого было «Единство и различие в церкви» (ЕВ 1093-1192), но оба эти документа не привлекли к себе никакого внимания.

Последний же документ ПБК, даже при всех своих ограничениях, наиболее открыт сложностям современной библейской науки в толковании Св. Писания. В разработке документа принимали участие такие известные ученые, как Дж. Фицмайер и А. Ванхойе (секретарь), а также автор настоящего доклада. Документ был издан папой не от своего лица, но был им в известном смысле поддержан и утвержден в торжественной речи, произнесенной по случаю официального представления документа 12-го апреля 1993 года, которое было приурочено к празднованию столетней годовщины энциклики «*Providentissimus Deus*» и пятидесятилетней годовщины энциклики «*Divino Afflante Spiritu*». Суть авторитетного мнения папы (ЕВ 1239-1258) можно свести к тому, что он называет три особенности данного документа:

«1. Что поражает после окончательного прочтения этого документа, так это дух откровенности. 2. Другая отличительная черта этого синтеза – его взвешенность и умеренность ... 3. Наконец, в документе делается особое ударение на том, что библейское Слово, не знающее границ ни во времени, ни в пространстве, не прекращает работы, говоря со всем человечеством ... Так как главная задача экзегезы – постижение подлинного смысла священного текста или даже его разных смыслов, то она должна, если это возможно, донести этот смысл до того, кто внимает Св. Писанию, т. е. до каждого человека»¹¹.

Документ состоит из четырех частей: 1. Методы и подходы к толкованию (синтез почти всех современных методов, применяемых в толковании Библии). 2. Вопросы герменевтики (проблема актуального смысла для современного

¹⁰ Joseph A. Fitzmyer, *The Biblical Commission's Document «The Interpretation of the Bible in the Church» – Text and Commentary* (SubBi 18), Editrice Pontificio Instituto Biblico, Roma, 1995; *Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23.4.1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck* (SBS 161), Stuttgart, 1995; *Pontificia Commissione Biblica, L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Commento a cura di G. Ghiberti and F. Mosseto*, Torino, 1998.

¹¹ *The Pontifical Biblical Commission, The Interpretation of the Bible in the Church*, Rome, 1993, 18-19.

читателя). 3. Особенности католического толкования. В третьей главе следует сделать акцент на том, что говорится именно во введении к ней, – на проблеме предвзятого понимания: «Всякое предвзятое понимание таит в себе опасность. Что касается католической экзегезы, то риск заключается в том, что мы можем приписать библейским текстам смысл, которого они не содержат, но который является результатом более позднего развития внутри традиции. Экзегет должен сознавать подобную опасность»¹². 4. Толкование Библии в жизни церкви (пастырские директивы).

Хотелось бы указать на то, что в третьей части данного документа¹³ находится длинный перечень различных ролей, которые играют в толковании Библии члены церкви, именно они являются субъектами интерпретации. Как кажется, отобразенная здесь идея церкви, гармонично сочетающая горизонтальную линию (община) и вертикальную (иерархия), настолько открыта, насколько это только возможно. «Св. Писание, данное церкви, является общим сокровищем всех верующих ... Преданный этому дару (Священной Традиции и Священного Писания), весь святой народ в единстве с духовными пастырями остается непоколебимым в своей верности учению апостолов»¹⁴. «Так, все члены церкви играют роль в толковании Св. Писания»¹⁵. Можно составить перечень тех, кто занимается толкованием, начиная с епископов и заканчивая экзегетами, в том числе женщинами-экзегетами. Перечислим их в том же порядке, в котором это сделано в документе: «Осуществляя свои пастырские функции, епископы как преемники апостолов являются первыми свидетелями и поручителями живой традиции, внутри которой толкуется Св. Писание ... Основной долг священников как епископских соратников – проповедование Слова ... Священникам и дьяконам надлежит разъяснять единство, образованное Словом и таинством в служении церкви ... Таким образом, локальная церковь в целом, созданная по образцу Израиля, святого народа (Исх 19:5-6), становится общиной, которая сознает, что к ней обращается Бог (ср. Ин 6:45), общиной, которая внимает Слову с верой, любовью и послушанием (Втор 6:4-6). Если только такие искренне внимающие общины всегда пребывают в лоне церкви в вере и любви с нею, они становятся в своем собственном окружении мощными источниками евангельской проповеди и диалога, равно как и действующей силой социальных сдвигов»¹⁶.

«Дух также нисходит на отдельных христиан, с тем чтобы их сердце горело в них (Лука 24:32), по мере того как они ... молитвенно изучают Св. Писание в контексте своей собственной жизни ... Вся библейская Традиция, и в особенности учение Иисуса, засвидетельствованное в Евангелиях, указывает на то, что они избранные слушатели Слова Божьего, хотя в миру считаются

¹² Там же, 85-87.

¹³ Там же, 97-101.

¹⁴ Там же, 97.

¹⁵ Там же, 98.

¹⁶ Там же, 98-99.

людьми с низким общественным положением... Осознавая разнообразие даров и обязанностей, которые община получает от Духа, особенно дар наставления, ... Церковь относится с уважением к тем, кто, обладая особым дарованием, способствует строительству Тела Христова своим искусством в толковании Св. Писания. И хотя в прошлом труды толкователей Библии не всегда получали той поддержки, которая оказывается им сегодня, экзегеты, ставящие свои знания на службу церкви, считают себя частью обширной традиции, простирающейся от первых столетий, эпохи Оригена и Иеронима, до гораздо более позднего времени, века Пьера Лагранжа и других, и продолжающейся вплоть до наших дней»¹⁷.

«В настоящее время особой причиной для радости является растущее число женщин-экзегетов: благодаря своей проницательности они часто очень глубоко постигают суть того, о чем говорится в библейском тексте, тем самым делая существенный вклад в толкование Св. Писания. Библейская экзегеза обязана им тем, что они вновь открывают тонкие оттенки смысла, которые были позабыты»¹⁸.

Заключение

За последние сто лет власть католической церкви (соборы и папа Римский), стоящая перед фактом существования современного толкования Библии, представленного рационализмом и модернизмом, изменила свое отношение к новым методам вплоть до полного их принятия, за исключением фундаменталистского толкования, однако не без критики субъективного, будь то в философии или богословии, использования этих методов. Именно пристрастия и предубеждения, а не сами методы приводят к результатам, не совместимым с требованиями веры.

Таким образом, необходимо проводить различие между научной экзегезой и богословской герменевтикой, которая должна указывать общее направление, соблюдая при этом объективность в использовании самих методов.

II. Авторитетное толкование церкви¹⁹

Во второй части в форме четырех тезисов дается богословский синтез по теме, связанной с магистериумом, рассматривавшимся в первой части, включая обсуждение на общем заседании.

Тезис 1

Св. Писание следует толковать, начиная со всей полноты откровения, вверенного церкви. Община верующих предшествует Св. Писанию и следует за ним.

¹⁷ Там же, 100.

¹⁸ Там же, 100-101.

¹⁹ *New Jerome Biblical Commentary* (см. примеч. 8), 1163-1164.

Божественное откровение, достигающее своего высшего проявления в Иисусе, который жил, умер, воскрес и излил Святого Духа, а также в образовании общины, предшествует написанию книг Нового Завета, который представляет собой письменное поручительство в откровении и отражение первых христианских общин. Библия не создает реальности, но являет собой истинное свидетельство. Это верно для израильской общины в отношении Танаха и для церкви в отношении всей Библии. Церковь, как историческая община и тело Христово в истории, несет в себе всю полноту откровения сквозь историю. И как носительница этой полноты, церковь обладает и живет жизнью и деятельным присутствием Христа через его Дух. Он единственный, кто может дать истинное толкование священного текста, передающего ту же реальность, которой живет церковь, в вере, с самого начала.

В таком случае мы получаем герменевтический круг между церковью, которая обладает и живет откровением в истории, и Библией, которая есть откровение, засвидетельствованное в тексте и текстом.

Тезис 2

Церковь не может ни отказаться, ни отделиться от Св. Писания, она также не выше его, но должна толковать его, и толкование ее должно быть авторитетным. Во-первых, сам Иисус Христос является прежде всего последним эсхатологическим толкователем Писаний Ветхого Завета. Во-вторых, апостолы, как его первые свидетели, также подлинны толкователи Христа, озаренные светом Ветхого Завета и исполненные Святого Духа; Новый Завет рожден благодаря им. В-третьих, магистерий церкви (епископы как преемники апостолов) с окончанием эпохи апостолов становится подлинным и законным толкователем Библии. Тот магистерий установил канон и признал божественное авторство как Ветхого, так и Нового Завета. Бог – единственный автор двух Заветов, говорящий устами святых авторов. Каково назначение магистерийума? – Он должен защищать живую традицию от ложных толкований и следить за неприкосновенностью истины, засвидетельствованной в Библии и Библией. В ныне существующих христианских церквях по-разному решается вопрос о том, что должно иметь отношение к магистерийуму, т. е. к церковной власти. Тем не менее между церквями нет никаких разногласий в том, что касается традиции и ее целостности в толковании Библии. Каждая церковь твердо стоит на своем, однако не противопоставляет себя другим, по крайней мере, в христологическо-тринитарной и спасительной вере, в таинствах крещения и причастия, в христианской деятельности и духовности. Различие лежит в сфере экклесиологии, что и обуславливает расхождение во взглядах на обязанности официальной церковной власти (епископов и папы).

Тезис 3

Каким образом магистерийум осуществляет подлинное толкование Св. Писания? В какой области? Как он определял смысл Св. Писания в тех немногих случаях, когда приходил к решению? Здесь мы будем вынуждены

ограничиться рассмотрением данных вопросов в плоскости католической церкви, как отмечалось выше.

Прежде всего, как изъяснялась церковь? Следует отличать подлинно догматические заявления от всех прочих заявлений, которые не равны первым. К заявлениям, по своему значению уступающим догматическим, можно отнести благоразумные решения, принимаемые ради общего блага, но не ведущие непогрешимо к истине, как например ответы Понтификальной библейской комиссии в период между 1905 и 1915 гг., которые сегодня католические ученые считают устаревшими; или заявления, в которых Св. Писание цитируется лишь с целью проиллюстрировать то, что в них говорится, как например булла «*Ineffabilis Deus*» о Непорочном зачатии, в которой упоминается 3-й стих 15-й главы книги Бытия, или булла «*Munificentissimus Deus*» об Успении, в которой упоминается 12-я глава Откровения. Никто бы не стал утверждать, что папы, авторы названных булл, догматически заявляли, что данные места в Св. Писании относятся в своем буквальном смысле к учению о Деве Марии. Вероятно, упоминание этих библейских стихов говорит не более чем о раздумьях богословов над ними, поскольку они способствовали пониманию доктрины о Деве Марии, и таким образом утверждению соответствующих догматов²⁰.

Второе замечание касается той области, о которой говорила церковь. Из того, что церковь утвердила свою власть над толкованием Библии, логически следует, что она является хранителем Божественного откровения. Поскольку Св. Писание – Откровение, засвидетельствованное в Св. Писании, церковь обладает властью непогрешимо определять смысл Св. Писания в вопросах веры и этики²¹. Церковь отнюдь не притязает на непрерываемый авторитет в вопросах авторства библейских книг, географии, хронологии и многих спорных вопросов истории. Церковь не делала никаких догматических заявлений в данных областях. Подобным образом, если говорить собственно об экзегезе Св. Писания, церковь на своих соборах официально не устанавливала, что значит или не значит тот или иной пассаж, за исключением, может быть, двадцати случаев. Эта задача знаний, ума и напряженного труда экзегетов, требующих не более чем разумного одобрения своих выводов со стороны церкви. Когда церковь высказывалась об определенном стихе, чаще она это делала в отрицательной форме, т. е. отвергала некоторые толкования как ложные, и следовательно, представляющие собой угрозу для веры и этики. Например, Тридентский собор осудил кальвинистское толкование, которое сводило слова Христа о воде в Евангелии от Иоанна 3:5 к простой метафоре²². С другой стороны, он осудил тех, кто отделял власть налагать наказание от власти прощать грехи (Ин 20:23)²³.

²⁰ H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* (ред. P. Hünermann), Freiburg, 1991, прилб. 3900-3902 = Acta Apostolicae Sedis 42, 1950, 767-770 (767 и 769).

²¹ *Enchiridion Biblicum* (см. примеч. 2), 62, 78.

²² H. Denzinger, *Enchiridion* (см. примеч. 20), прилб. 1615.

²³ Там же, прилб. 1703.

Третье замечание касается смысла Св. Писания, который был установлен церковью в тех относительно немногочисленных случаях, когда она утвердительно и авторитетно высказывалась о том или ином библейском пассаже. Церковь интересуется прежде всего тем, что Св. Писание значит для людей сегодня; ее не интересует непосредственно то, что Св. Писание значило, т. е. его прошлое историческое значение. Мы должны помнить, что понятие буквального смысла, являющееся основным в историко-критическом изучении Библии, возникло лишь в современную эпоху (оно было еще неизвестно Тридентскому собору). Точно также только в современную эпоху стали обращать внимание на различие между тем значением, которое было заложено в текст его автором, и тем значением, которое тот же текст приобрел в последующем церковно-богословском употреблении. Когда Тридентский собор осудил ложное толкование стиха из Евангелия от Иоанна 20:23, участники собора действительно желали сказать этим, что евангелист имел в виду таинство епитимьи, или же они, скорее, не хотели настаивать на связи между наложением наказания и прощением грехов, о которой свидетельствует данный стих? Точно такой же вопрос о таинстве помазания больных²⁴ вызывает фрагмент из послания апостола Иакова 5:14-15. В обоих случаях знакомство с историей развития sacramentalного богословия подсказывает нам сделать выбор в пользу второго утверждения. Другими словами, церковь решала не исторический вопрос о том, что имел в виду автор при написании данного стиха, а религиозный вопрос о смысле Св. Писания, который важен для жизни в вере.

Были ли такие случаи, когда церковь высказывалась авторитетно, положительно при определении буквального смысла Св. Писания? Определили ли участники Тридентского собора буквальный смысл того евангельского фрагмента, где Иисус просто и ясно говорит, что дает им свое тело и свою кровь, истолковав слова Иисуса об установлении евхаристии в их собственном значении?²⁵ Говорили ли участники I Ватиканского собора о буквальном смысле Мф 16:16-19 и Ин 21:15-17, когда настойчиво утверждали, что Христос дал Петру первенство среди апостолов?²⁶ Между знатоками догматического богословия много разногласий по данным вопросам. Как бы то ни было, В. Бетти утверждает: «Толкование этих двух евангельских отрывков ... как доказательство упомянутого догмата, по существу, не подпадает под догматическое определение по двум причинам: во-первых, в каноне об этом не сделано никакого упоминания; во-вторых, нет и намек на то, что участники I Ватиканского собора желали дать им подлинное толкование в этом смысле»²⁷. Таким образом, этот вопрос оставлен экзегетам и истории экзегезы. Однако сейчас вопрос о первенстве отходит на задний план, а вперед выступает

²⁴ Там же, прибл. 1716.

²⁵ Там же, прибл. 1637.

²⁶ Там же, прибл. 3053-3055.

²⁷ V. Betti, *La costituzione dogmatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I*, Roma, 1961, 522.

вопрос о его значении, как в последней папской энциклике «*Ut unum sint*» о вселенском обязательстве (25 мая 1995 г.)²⁸.

Те немногие случаи, когда церковь, возможно, устанавливает смысл отдельных мест в Библии, и те случаи, когда она рассматривает определенное толкование Св. Писания, вызывают некоторые трудности у протестантов, как если бы это был *scrfificium intellectus*. В ответ можно привести соображения, которые уже высказывались Р. Э. Брауном²⁹:

Во-первых, такие случаи очень немногочисленны, и, более того, значение, которое церковь устанавливает в отдельных библейских стихах, вероятно, не единственное, а только возможное значение.

Во-вторых, магистерииум не осуществляет толкования Св. Писания независимо или отдельно от ученых, чьи знания в области изучения Библии заслуживают доверия. Создание Понтификальной библейской комиссии и Папского библейского института – очевидное доказательство этого.

В-третьих, деятельность церкви, связанная с толкованием Св. Писания, – положительный вклад в герменевтику, причем очень важно, что она не предполагает ограничения свободы научной мысли. Католики очень ясно сознают, что литургическая, экзистенциальная, вероучительная стороны жизни церкви образуют «герменевтическое пространство», в котором истина Св. Писания раскрывается наиболее полно. Инстинктивная отрицательная реакция римско-католической церкви на рационализм, либерализм и модернизм была не отвержением научного метода (хотя, к сожалению, таким образом на него была непредумышленно навлечена временная дурная слава), но свидетельством здравого смысла церкви, поскольку ограниченное подобными «измами» Св. Писание не доносило до нас своей истины. Но, несмотря на это, церковь остается тем местом, где Св. Писание раскрывается в своем ближайшем и полном значении, и в этом важную роль играют экзегеты.³

Тезис 4

Последний тезис касается двух вопросов, которые стали предметом обсуждения на пленарном заседании участников конференции и на которые мы попытаемся дать ответ: 1. «Как существующую в католической общине норму, сообразно которой следует слушать церковную власть, можно привести в согласие с главенствующей ролью христианской общины, которая говорит в соответствии с чтением и слушанием Библии в других церквях?» 2. «Как можно примирить научную герменевтику и церковную власть?»

1. Как католику мне представляется, что диалектическая связь между принятием во внимание того, что говорит церковная власть, и слушанием Библии сильно преувеличивается. Прежде всего, образ католической церкви, который себе создали православные и протестанты, как кажется, ошибочен, потому что в настоящее время в католической церкви непосредственное

²⁸ *Enchiridion Vaticanum*: XIV. Documenti ufficiali della Santa Sede del 1994-95. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, 1997, 2667-2884, в особенности 2854-2858.

²⁹ R.E. Brown, *New Jerome Biblical Commentary* (см. примеч. 8), 1154.

слушание слова Божьего с целью понять человека, церковь и мир при помощи Св. Писания господствует над магистериумом. Следовательно, мы не должны считать, что между властью церкви и властью Библии существует диалектическая связь, поскольку церковь обладает меньшей властью, чем Библия, и потому подчинена ей. Но католический ученый, в случае сомнений при истолковании важных мест в Св. Писании, всегда будет рассматривать церковную власть как последнюю инстанцию.

2. Следует помнить, что толкование Библии всегда должно оставаться в пределах живой церковной традиции. В таком случае какова задача критической экзегезы и какова задача церковной власти? Одна из многочисленных задач церкви состоит в том, чтобы быть авторитетным проводником на пути к достижению единства веры и любви. С другой стороны, научная герменевтика помогает христианским общинам различать в их жизни и традициях то, что относится к подлинной живой традиции веры, и то, что восходит просто к особым обычаям и впоследствии может быть забыто. Живой традицией является именно та, которая, как можно показать с помощью экзегезы, представляет собой последовательное развитие библейского откровения, достигающее своей вершины в Иисусе Христе.

Общее заключение

Церковная власть вмешивается в толкование Библии не на уровне историко-буквального смысла, а на уровне восходящего к нему богословского смысла, который может быть сложным. Ее авторитетное знание зависит не от науки (хотя церковь считается с нею), а от горизонта веры, которая сопутствует развитию традиций и толкует культуру и историю каждой эпохи, объясняя ее в свете откровения, засвидетельствованного во всей Библии.

Сегодня гораздо отчетливее видно различие между тем значением, которое текст имел в эпоху, когда был написан, то есть тем, что он значил, и тем значением, которое он несет для нас сегодня, то есть тем, что он значит. Церковь служит откровению, засвидетельствованному в Библии, потому что в традиции и толковании она остается верной первоначальной истине, как бы крепко истина веры и жизнь веры ни были друг с другом связаны. Сегодня это лучше видно, чем прежде, хотя в то же самое время более сложно для историко-критического осознания и, следовательно, существенно затрудняет процесс толкования.

Именно из-за гипотетической природы историко-литературной науки существует потребность в герменевтике веры, герменевтике, которую направляет церковная власть, вдохновляет Дух Иисуса, и которой живет община верующих в своем паломничестве сквозь историю.

Все церкви обширной христианской традиции признают церковную власть, хотя по-разному, потому что по-разному понимается сама власть, и по-разному видятся ее функции. Однако абсолютность и верховенство Св. Писания исполнились в откровении Иисуса и живут в подлинной традиции веры, это имеет высшую ценность и ей покорно и смиренно служит власть церкви.

Перевод с английского А. С. Полищука

Власть церкви и толкование Библии. Православная точка зрения

Тема сообщения затрагивает ряд богословских вопросов:

- Что такое церковь?
- Что такое власть церкви?
- Чем является для нас Библия?
- В чем заключается толкование?

Ответить на все эти вопросы или хотя бы затронуть их в рамках одного сообщения невозможно. Здесь я остановлюсь на вопросе о значении библейского текста.

Библейский текст представляет собой известную реальность, которую можно и нужно объяснять с позиций науки. Но вместе с тем библейский текст сам является толкованием определенной реальности, которую мы называем новой жизнью во Христе прославленном. Это означает, что Святое Писание, библейский текст представляют собой выраженный словами образ Новой Действительности, которая была явлена людям в Воплотившемся Слове Божием.

Сама реальность и образ этой реальности не равны друг другу. Реальность мы воспринимаем интуитивно, она дана нам в непосредственном опыте. Но образы этой реальности мы можем зафиксировать лишь более или менее адекватно. Так, к примеру, дана нам окружающая нас реальность Вселенной. Возможно, что в высшей степени адекватные образы этой космической реальности можно выразить только неязыковым и нерациональным способом: в литературе, музыке, живописи и так далее. Однако человеку свойственно искать рациональных образов действительности. Поэтому и существуют различные научные системы, которые возникают, сменяя друг друга.

Геоцентрическую модель мира сменила, к примеру, модель Коперника, а ее, в свою очередь, новые модели. Очевидно, этот процесс будет продолжаться. Мы не знаем, действительно ли существуют в мире атомы, электроны, фотоны или причинные связи, однако мы, несмотря на это, пользуемся этими образами, потому что действительность «ведет себя» так, будто эти атомы, электроны и т.п. существуют.

Критерием правильности любой системы образов представляется наша жизненная практика. Опыт предстает здесь критерием истины. Я полагаю, что

он является подходящим критерием как в отношении национального, так и в отношении интуитивного типа познания действительности.

Мы признаем, что библейский текст, ввиду того, что он по характеру своему – откровение, представляет собой в высшей мере адекватное отражение богатого опыта новой богочеловеческой реальности, которая была открыта нам в Иисусе Христе. О значении опыта и испытания пророчеств говорит нам уже Апостол Павел: «Все испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес 5:21).

При этом мы понимаем эти слова так, что живую действительность, переживаемую нами как Вера, Надежда, Любовь, нельзя описать рациональными, логическими категориями в дедукциях и определениях. Во всем Новом Завете мы находим только одно предложение, напоминающее нам логическое определение (Евр 11:1).

Св. Писание является, таким образом, в высшей мере адекватным образным отражением интуитивной встречи с Новой Жизнью и глубокого переживания этой встречи. Иногда говорят о встрече с эсхатологической реальностью. Само собой разумеется, что необходимо различать опыт ветхозаветный и опыт новозаветный. Однако мы, не касаясь этой проблемы, будем сейчас говорить преимущественно об опыте новозаветном.

Опыт этот был дан древней церкви апостольских и ранних послепостольских времен. Он является опытом церкви как таковой и, следовательно, также и нашим опытом, если мы осознаем, что живо наше единство с церковью, основанной Христом.

Историческое единство церкви апостольских времен, эпохи отцов церкви и нашего времени обеспечено не наличием некоего фиксированного текста. Строго говоря, такого текста вообще не существует.

Единство это гарантируется и единством толкования текста, но присутствием в церкви того, кто назвал себя Жизнью, т.е. присутствием Господа в Духе Святом. Эта осуществленная жизнь Духа Господня называется в русском богословии Священной Традицией (Преданием).

При всех возможных изменениях методов экзегетики, толкований, литургических форм, даже формулировок догматов или канона живой организм церкви сохраняет свое тождество. И сохраняет он его не путем консервации форм, но в живых установлениях в самосознании и живой памяти.

Условия существования живого неделимого организма были сформулированы Апостолом Павлом в Послании к Коринфянам. Тело (σῶμα) существует целым и единым только в принципиальном многообразии частей, его составляющих. Этот закон действует как в синхронии, так и в диахронии. Под синхронией понимается функциональное многообразие в каждом отдельном моменте, а под диахронией – многообразие в истории.

Стремление к унификации, к формальному единообразию влечет за собой разногласия и препятствует органическому единству. Именно это мы и наблюдаем в многолетнем опыте экуменизма, результаты которого весьма скромны.

Живой опыт Новой Жизни во Христе – жизнь церкви – реализуется в многообразии личного христианского жизненного опыта. Можно даже сказать, что

жизнь единой церкви должна вырасти из дополнительного многообразия опыта многих общин и многих церквей. Мы знаем, что такое многообразие личного и общинного опыта жизни во Христе отражается также и в Св. Писании. Писание едино в своем многообразии в синхронии и диахронии.

Каждый христианин исповедует, что церковь – святая, единая, кафолическая и апостольская, т.е., что церковь наша идентична церкви времен апостольских во всех внешних отличиях.

Если мы признаем, что в образах Священного Писания абсолютно адекватно отражена жизнь церкви I века, то Писание и для нас остается нормой адекватного понимания и созидания нашей личной и общинной жизни во Христе.

Проблема заключается в том, что мы по совершенно естественным причинам далеко не всегда уверены, что Господь присутствует в нашей жизни, но глубокое понимание образов Писания может быть дано нам только в истинном опыте жизни во Христе. В этом коренится убежденность Православной церкви в том, что толкование Писания, данное Св. отцами, имеет практически нормативный характер. Ибо отцы церкви были канонизированы как Св. отцы во Христе.

Другая проблема состоит в том, что огромный временной промежуток некоторым образом делает образы Св. Писания непонятными современным людям. Однако то же самое касается, хотя и не в такой степени, эпохи отцов церкви.

В истории часто случалось так, что понимание писания постигалось не опытом жизни в Господе, а наоборот – жизненный опыт определялся и создавался каким-либо толкованием Писания. При этом опыт этот зачастую искажался, и канонизация одного толкования могла усилить негативное влияние. Я приведу только один пример, весьма известный, а именно – Гал 2:19 («я сораспялся Христу»). В Гал 6:17 говорится о язвах Иисуса, которые он носит на теле своем. Со времен св. Франциска определенное понимание этих образов привело к особому психосоматическому опыту, к так называемой стигматизации.

Разнообразие и единство, свобода и необходимость в действительности не уничтожают друг друга, но дополняют друг друга, так как само действительное существование определяется объективно, сверху, каким-либо правилом или нормой.

Действительная жизнь тела церкви в его историческом, географическом и этническом разнообразии и в его единстве, во взаимодействии свободы и необходимости возможна лишь при условии наличия определенного «правила», «нормы сверху». Это «правило» дается в духе через присутствие Господа – Христа Воскресшего. Адекватные образы этого присутствия открыты нам в Св. Писании. Присутствие самого Христа дается нам в непосредственном опыте. Писание являет нам образы для сравнения и углубления нашего опыта. Но где же церковь осознает себя церковью? В какой сфере своего бытия соприкасается она с Господом? На этот вопрос православное богословие отвечает так: в Евхаристии, в Вечере Господней. Именно отсюда, словно из средоточия, проистекают все потоки присутствия Господа во все сферы церковной жизни без границ и исключений.

Связь евхаристической литургии с чтением и толкованием Священного Писания очевидна и понятна. Тут мы уделяем большое внимание толкованиям отцов церкви. Середина I тысячелетия была действительно очень плодотворной в том, что касается экзегетики. При этом нельзя не упомянуть и того, что именно эта эпоха была эпохой интенсивного литургического творчества. То же мы наблюдаем и в I веке, когда возникли новозаветные писания. Тогда же появились и многие литургические формы.

«Варваризация» христианского мира привела со временем к искажению евхаристического сознания, к излишней ритуализации форм литургической жизни и к потере живости духа в экзегетическом творчестве. Чтение Писания стало рутинной составной частью ритуала, и живое толкование отцов церкви превратилось в раз и навсегда установленное по букве и по содержанию. Неудивительно, что известное оживление евхаристического сознания в последние десятилетия совпало по времени с увеличением интереса общин к чтению и изучению Писания. Это произошло, к примеру, в Римско-католической церкви. Определенные знаки такого оживления можно наблюдать и в Русской православной церкви. Интенсивная евхаристическая жизнь в Русской православной церкви вообще и в некоторых общинах в особенности привела к появлению новых переводов Св. Писания и к организации Библейского Православного Института. Чувствуется также интерес к опыту научно-критического изучения Священного Писания.

Теперь к вопросу о власти церкви в изучении и толковании Священного Писания. Мне кажется понятным и исторически неизбежным то, что в течение столетий власть эта являлась властью ограничивающей, стесняющей. Причина этого кроется в утрате евхаристического опыта, в сокращении церковной жизни до пределов ритуальных форм, национальной идентичности или даже до пределов государственного строительства и стабильности государства. Научно-критическое изучение Библии возникло и развивалось на протестантской основе и на его близости к индивидуальной творческой силе, к личной свободе и ответственности, что вызвало, естественно, негативную реакцию в консервативно настроенных церковных кругах. И нередко для этого были причины. Ибо научная критика Библии брала за точку отсчета переписчика в кельях, а не шла от евхаристической жизни церкви.

Поэтому библеистика нередко не ограничивалась вещами, доступными научному познанию, а претендовала на то, чтобы подвергнуть научной критике такие вещи, какие научной критике в принципе недоступны. Наука, другими словами, подвергала критике непосредственную интуицию новой жизни в Боге, в Духе, во Христе.

Критика Библии в наше время представляется более трезвой и осторожной. Она не стремится подменить собой богословие или преуменьшить значение откровения, она ограничивается изучением Св. Писания буква за буквой в историко-критическом плане. В такой форме ее роль в церковной жизни скромна и полезна.

Можно провести сравнение с каким-либо иным видом человеческого творчества, например, с медициной. Среднему человеку вовсе нет нужды

знать человеческий организм и разнообразнейшие детали его строения во всех подробностях, однако ему важно жить и переживать жизнь во всей ее полноте. Он многого не поймет в исследованиях физиологов, психологов и других специалистов, что-то его, наверное, смутит или оттолкнет, как, к примеру, психоанализ. Однако если результаты этих исследований содействуют его благу, он примет их с благодарностью. Девиз врача, осознающего свою ответственность, звучит так: «Не навреди!» Апостол Павел, подтвердив тезис о свободе во Христе, одновременно возвестил: «Берегитесь, однако же, чтобы эта свобода ваша не послужила соблазном (простокощца) для немощных (1 Кор 8:9). И это строгое предписание Апостола – можно сказать, ограничение посредством нормы любви – можно, несомненно, отнести к той апостольской власти, которой наделена церковь».

Критическое изучение Библии неизбежно ведет снова и снова к новой интерпретации ее текста. Этот процесс, разумеется, служит, очищению и углублению образа единства и многогранности жизни апостольских времен, содействию организации нашей собственной личной жизни во Христе посредством осознания идентичности нашей жизни и жизни древней церкви тех времен. При всех своих различиях новые толкования являются новым явлением в церковной жизни, и мы должны понимать это. Без Евхаристии они остаются тем, чем и являются сегодня, – накоплением академического университетского знания, поэтому для того, чтобы стать активной силой в церкви, эти толкования должны, с одной стороны, наполниться энергией, исходящей от Трапезы Господней, а с другой стороны – вернуться в церковь через Евхаристию, чтение и толкование Слова Божия, свободное от предрассудков. При этом данный процесс должен идти сам собой с разумной осторожностью и скромностью, дабы не спровоцировать естественной в данном случае реакции со стороны внешней церковной власти. Единственной движущей силой этого процесса является действительная власть в церкви, т.е. власть Божия, которая духом наполняет сердца наши любовью божественной. Нам нельзя забывать, что «знание надмевает, а любовь назидает» (1 Кор 8:1).

Авторитет церкви и интерпретация Библии. Протестантская точка зрения

Св. Писание и церковь неразрывно связаны друг с другом. Библия является основанием, на котором строится жизнь самой церкви. На этот основополагающий факт указывает тема, являющаяся предметом нашего обсуждения. Она заставляет нас задуматься о выводах, которые следуют из этого факта для церкви и для нас, ученых и интерпретаторов Библии.

При этом мне представляется для начала уместным довольно широкое понимание «авторитета», что само по себе обусловлено сложной историей понятия «*auctoritas*», в нем обнаруживается также многообразие более тонких оттенков значения. В данном случае мы можем от них отвлечься, сосредоточив внимание на основном элементе значения: авторитет – это соотнесенная с определенным лицом, урегулированная в правовом отношении, основанная на личной благоразумной проницательности готовность нести ответственность за какое-либо дело, а также полномочие принимать решения, обязательные для других¹. Тому, кто принимает *auctoritas* другого лица, нет нужды спрашивать о каких-либо других причинах².

Поэтому в дальнейших рассуждениях речь должна идти о том, на чем основана ответственность церкви за толкование Св. Писания, в чем она состоит и каким образом можно реализовать ее в сегодняшних условиях. Эти размышления мысленно можно разделить на три этапа, и, прежде всего, необходимо выяснить, каково мнение Библии по вопросу о соотношении авторитета церкви и авторитета Писания в свете Нового Завета. Во второй части придется коснуться некоторых проблем исторического развития церкви, – того, как дело дошло до проблем, касающихся соотношения научного и церковного толкования Библии, перед которыми мы стоим сегодня. Далее, в заключительной третьей части, необходимо будет попытаться показать богословские перспективы решения этих проблем.

¹ Н. Wagenvoort und G. Tellenbach. *Auctoritas // RAC I*, Stuttgart, 1950, 902-909, особо 903.

² По этому поводу и о положении дел в римском праве см.: J. Miethke. *Autorita at I, TRE V*, Berlin u.a. 1980, 17-32, особо 18.

1. Авторитет церкви и авторитет Писания в свете Нового Завета

1.1. Для христианской веры основополагающим является авторитет Христа. Уже первый пример из Нового Завета на употребление слова ἔξουσία, по значению наиболее близкого понятию «авторитет», указывает на непосредственную связь между Христом и его учением. Пример этот мы находим в конце Нагорной проповеди: «Он учил их, как ἔξουσία имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Мф 7:29). Это, очевидно, означает, что учительная власть Христа не связана с удостоверением соответствия его учения иудейскому толкованию Закона того времени, которое было освящено традицией. Слушатели воспринимают его учение как окончательное толкование священной воли Божией, данной в Торе, которое не подлежит более сомнению. В силу этой «эксусии» (греч. ἔξουσία), которой наделил его Господь, Христос предстает перед нами как полноценный толкователь Библии для своего народа.

Причина этого открывается в заключительной сцене Евангелия от Матфея (Мф 28:16-20), ἔξουσία Христа учащего является предвосхищением тех универсальных полномочий на господство над землей и небом, которое сам Бог препоручил ему, поставив Его предвечным владыкой³. В силу этих полномочий Воскресший назначает учеников своими полномочными посланниками, поручая им понести слово свое всем народам, уча их, и соделать их учениками Своими (Мф 28:19). Тем самым церковь впервые оказывается в поле зрения в этом эпизоде. В сжатой форме евангельские слова содержат основополагающие свидетельства о предпосылках возникновения церкви, о ее сущности: церковь возникает в результате действия авторитета Иисуса. Равным образом она состоит из людей, которые, будучи уполномоченными Иисусом, и далее возвещают Слово Его и из людей, которые принимают Слово это с верой и живут затем в послушании ему. Различий между носителями обеих функций нет, – напротив, все они подпадают под определение «ученик» (греч. μαθηταί)⁴. Таким образом, церковь – сонм учеников Христовых; возникла она благодаря тому, что в ней передается, принимается с верой и становится нормами жизни то Слово, которое доверено ей Христом.

1.2. Таким образом, Слово Христа не является чем-то изолированным, но ведет к возникновению церкви. Поэтому в Новом Завете оңр встречается исключительно в непосредственной связи с ответом общины верующих. Слово это передается людьми, которые с этим словом встретились, познали его, приняли его в свою жизнь, организуя все формы общинной жизни в соответствии с Его словом.

³ Ср.: Luz U. *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. I., 1997. S. 416.

⁴ Иисус уполномочил не только самих учеников (μαθηταί) нести учение (Мф 28:16), их задача характеризуется глаголом μαθητεύειν (= делать учениками) (Мф 28:19; ср. 27:57; Деян 14:21; Игн. Рим. 5:1). Так ученики Христа через крещение и учение делают других тем, кем они уже сами являются.

Установление такого положения вещей является заслугой современных исследователей⁵. Это означает, что в Новом Завете мы всегда слышим и голос ранней церкви, – разумеется, голос этот воспринимается не как голос, говорящий в силу собственного авторитета, но как голос, не претендующий ни на что иное, как на то, чтобы быть лишь эхом гласа Христова. С одной стороны, Новый Завет является книгой церкви постольку, поскольку, во-первых, авторы его книг были членами церкви и, во-вторых, в Писаниях этих отразился жизненный опыт церкви и формы церковной жизни. С другой стороны, авторы эти пишут, исходя не из собственного авторитета, а осознают свою подчиненность авторитету Иисуса Христа. Таким образом, Новый Завет, по сути дела, является свидетельством «Евангелия о Христе (Иисусе)» (Мк 1:1; Рим 15:19; 1 Кор 9:12; 1 Кор 2:12; Гал 1:7 и т.д.).

Во всем этом виден следующий основополагающий принцип: Дух Святой соделал верующих во Христа способными говорить; он отверз им уста, дабы они восхваляли великие дела Божии (Деян 2:11), он соделал их способными слышать, «что Дух говорит церквам» (Откр 2:7), и передавать услышанное на человеческом языке.

1.3. Указанием на это называется и сама предпосылка для возникновения учения в раннехристианских общинах, т.е. предпосылка для возникновения свидетельств, которые в коммуникативной форме выражают суть и значение деяния Божия в Иисусе Христе, и последствия этого деяния для веры и практической организации жизни в общине верующих во Христа.

Существенным предметом такого учения была, естественным образом, передача слов и деяний Христа. Наряду с этим вскоре после Воскресения уже проявились и другие содержательные элементы. Особенным весом обладает христологическое и сотериологическое учение, т.е. свидетельство о посланничестве Христа и о его отношении к Богу, о значении его смерти. Так, в 1 Кор 15:3-5 Павел цитирует уже принятое им поучительное обобщение событий смерти и воскресения Христа, видя в этом служащий мерилom авторитет, на котором основывается вера церкви, называемый Евангелием (1 Кор 15:1). В тесной связи с этим находилось и освоение Св. Писаний Израиля как свидетельств христианской веры.

Это свидетельство Писания было важной формой учения⁶, ведь именно благодаря ему христианская община укрепилась в уверенности, что деяние Божие в Иисусе Христе завершило предшествующее спасительное деяние Божие в народе своем. Затем учение сосредоточилось на понимании

⁵ Так, основным результатом исследования истории формы текста является установление того факта, что сообщения Евангелия об Иисусе до Воскресения в дальнейшем были окрашены верой, богослужебной практикой и жизнью общин, из которых эти сообщения дошли до нас.

⁶ О технике, структуре и способе аргументации при обосновании Писания у ап. Павла см: Dietrich-Alex Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, WUNT 69, Tübingen, 1986, 257-353; Florian Wilk, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*, FRLANT 179, Göttingen, 1996.

крещения и Евхаристии, т.е. на центральных компонентах нового богослужения верующих во Христа, на перспективе повторного пришествия Господа и событий, с ним связанных (например, 1 Фес 4:13-5:11; 1 Кор 15:20-28), т.е. на эсхатологии, а также на указаниях относительно новой манеры поведения, соответствующей сопричастности Христу, т.е. на этическом.

1.4. Изначально учение было центральной жизненной функцией церкви. Однако это вовсе не означает, что церковь считала себя родоначальницей учения и инстанцией, несущей за него ответ. Вес и легитимность это учение получало, прежде всего, от Христа прославленного. Авторитет учения зависел от того, можно ли было продемонстрировать авторитет Христа, стоящий за этим учением, а если можно, то в какой степени.

В этой связи речь должна идти в первую очередь об учительстве церкви. Ибо непреходящее значение, которое имели апостолы для ранней церкви, заключалось в том, что они представляли собой авторитет Христа. Апостолами в узком смысле считались, как мы знаем прежде всего от Павла, те свидетели Христа воскресшего, которых Он соделал посланниками и носителями Евангелия, лично назначив и уполномочив их⁷. Задача их заключалась в том, чтобы во имя Его покорять вере все народы (Рим 1:5), возвещая послание Христа, им Иисусом переданное. Апостолы были посланы для того, чтобы, будучи исполнителями и инструментами свершения воли Христа, распространять влияние Евангелия и на зарождение церкви. Эту внутреннюю структуру апостольства Павел отображает в предисловиях к своим посланиям (напр. Рим 1:1-7; Гал 1:1 и далее). Здесь всякий раз Христос поручающий и посылающий предстает логическим субъектом движения, которое ведет к церкви через апостолов, которых Христос поставил возвещать Евангелие⁸. Тем самым необходимо уточнить, что апостол не по собственному изволению обращается к общине; напротив, именно сам Христос сообщает общине волю свою через апостолов, поставленных его посланниками, поучая, утешая и увещевая ее.

Однако это всего лишь одна сторона дела. В раннеапостольской церкви не только апостол, представлявший авторитет Иисуса Христа, но и вся община в целом принимала активное участие в учительном процессе. Ее задачей было критическое осмысление услышанного, его перепроверка, оценка и действительное принятие его в формах организации собственной жизни. Однако Павел не довольствуется указанием на представляемый им авторитет Христа; напротив, дедукцией и аргументами он старается добиться согласия читателей со своим

⁷ Ср.: Jürgen Roloff, Art. Apostel/Apostolat/Apostolizität I, *TRE* III, Berlin u.a., 1978, 430-445, особо 436-440.

⁸ Об этом см.: Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 1-5)*, *EKK* VI/1, Neukirchen/Zürich, 3. Aufl., 1997, 70: «Павел использует нормально указываемые сведения об отправителе для того, чтобы так обосновать свой авторитет, чтобы он мог быть признан за пределами его собственной общины, как авторитет общецерковный... Он полагается на собственный "институциональный" авторитет настолько, что объективно обосновывает его Евангелием».

учением и содействовать подлинной оценке их веры⁹. Когда он обращается к пронизательности коринфских христиан, побуждая их: «Сами рассудите» (1 Кор 10:15; 11:13), то в этом нет никакой иронии. Напротив, он делает выводы из того обстоятельства, что Дух Святой соделал верующих во Христа способными говорить и мыслить. Он считается с тем, что они, будучи сопричастны Христу, способны признать в том, что он должен сообщить им, демонстрацию той истины, с которой они встретились в нем. Консолидирующая сила его учения, хотя и не является для апостола первичным критерием, представляет собой исчерпывающее доказательство того, что учение это происходит от Христа. Только тогда учение достигает своей цели – основания общины, превращения ее в жизнеспособный организм, если оно прошло испытание мнением общины.

1.5. Апостольство угасло со смертью непосредственных свидетелей Воскресения. Для второго и третьего поколения ранних христиан это означало коренной перелом. Больше не было тех лиц, которые могли назначать и предписывать, обращаясь непосредственно к авторитету Иисуса. Это случилось в ситуации, когда новые проблемы ждали своего разъяснения и решения. Надежда на скорое возвращение Господа осталась нереализованной. Таким образом, на рубеже I и II вв. Церковь осознала необходимость разъяснения своего отношения к непрекращающейся истории. Каким образом церковь могла найти и определить свое место в истории? В нехристианском обществе мировой римской империи видели вызов. Как следовало к ней относиться? Могла ли церковь найти в империи свое место, не поступаясь своей сутью? Существовали группы, которые ратовали за глубинное изменение христианской веры. Как следовало относиться к ним? Лечащие в основе веры события из истории жизни Христа были обращены в прошлое, став, таким образом, частью традиции. Каким образом можно было зафиксировать эту традицию и снова актуализировать ее?

В более поздних книгах Нового Завета¹⁰ эти вопросы подробно обсуждаются. Однако при этом нигде не идет и речи о должностных лицах в церкви и инстанциях, которые могли бы провозглашать собственные решения по этому поводу в силу собственного авторитета. Вместо этого в них мы имеем дело с подчеркнутым отсылком к авторитету апостолов¹¹. Авторы новозаветных текстов

⁹ Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (1 Kor 6:12-11:16), *EKK VII/2*, Neukirchen, Zürich, 1995, 435.

¹⁰ В группу «поздних Писаний» мы объединяем здесь, следуя общепринятой исследовательской традиции, те Писания, которые возникли в третьем поколении христиан (т.е. приблизительно после 80 г.), где отразился опыт дистанции от начального периода христианства.

¹¹ По Фишеру (Karl Martin Fischer, *Anmerkungen zur Pseudepigraphie im Neuen Testament*, *NTS* 23 (1977), 76-81), причину бросающегося в глаза факта, что Писания послепостольских времен почти всегда появлялись под псевдонимами, следует искать в том, что в то время не было ни личности, ни института, которые обладали бы обще-церковным или, по крайней мере, региональным авторитетом. Тот, кто намеревался обратиться ко всей ойкумене, мог сделать это не от собственного лица, но используя авторитет и имя тех, кто уже в прошлом обладал авторитетом.

стремились разрешить возникшие в то время новые проблемы, распространяя, в свою очередь, учение апостолов и на современность и делая отсюда выводы для решения вновь возникших проблем.

Так, автор Евангелия от Матфея недвусмысленно подчиняет новое толкование истории жизни Христа, предлагаемое им, авторитету апостола Петра (Мф 16:17-19)¹², а авторы «второпавловых» Посланий проявили себя в качестве мудрых толкователей больших подлинных посланий, развивая содержащиеся в них мысли и применяя их к создавшейся ситуации¹³. Заслуживает внимания уже то обстоятельство, что никто из авторов поздних новозаветных Писаний не называет своего имени, а указывает вместо этого на апостольский авторитет: никто из них не проявлял притязаний на наличие собственного учительного авторитета. Они знали: авторитетом для насаждения подлинного учения обладают только апостолы, а их авторитет является производной величиной от авторитета Иисуса Христа. Именно это видение кроется за пониманием служения на поприще руководства общиной, как оно сформировалось в сфере воздействия богословия Павла, чтобы оттуда добиться признания во всей церкви в течение первой половины II века. Предпосылкой для возникновения такого понимания были богослужebные собрания «домовых» общин, как можно заключить из 1 Кор 16:15-17; Рим 16:23; Деян 18:7: всякий раз находились отдельные члены общины, которые предоставляли свои дома для собрания и которые отвечали за надлежащее проведение этих собраний, становясь тем самым лицами, осуществляющими регулирование и управление¹⁴. В эпоху после Павла возникла практика праздников, и всякий раз имелся епископ (ἐπίσκοπος), который председательствовал на месте собрания верующих во Христа и отвечал за все происходящее¹⁵. Если в пастырских посланиях и допускается объединение образа учеников апостолов, которых они видели в своих адресатах, с очертаниями данного общинного епископского служения, то процесс этот имеет богословское значение лишь постольку, поскольку по нему видно, что руководитель общины в действительности рассматривал свою роль в церкви в осознании своей связи с апостолом и его авторитетом. При

¹² См об этом: Christoph Käbler, *Zur Form- und Traditionsgeschichte von Mt 16:17-19*, NTS 23 (1976/77), 36-58; Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, GNT 10, Göttingen, 1993, 162-165.

¹³ Это особенно показательно в отношении «второпавловых» Посланий. Так, Послание к Ефессянам является пространным комментарием к Посланию к Колоссянам и основывается, следовательно, на богатой Павловой школьной традиции (ср.: Helmut Merkley, *Eph. 4:1-5:20 als Rezeption von Kol. 3:1-17*, in: *Kontinuität und Einheit /FS F. Mussner/*, Freiburg u.a., 1986, 194-210; Peter Pokorny, *Der Brief des Paulus an die Epheser*, ThK 10/II, Leipzig, 1992, 3-21), подобным образом и автор Соборных посланий ориентировался на материалы подлинных посланий (ср.: Peter Trummer, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe*, BET 8, Frankfurt/Main, 1978).

¹⁴ Ср.: Hans Josef Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, SRS 103, Stuttgart, 1981, 30-41.

¹⁵ О возникновении и структуре епископского служения см.: Eduard Lohse, *Die Entstehung des Bischofsamtes in der frühen Christenheit*, ZNW 71 (1980), 58-73; Jürgen Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, EKK XV, Neukirchen/Zürich, 1988, 169-181.

этом явно просматриваются два аспекта: с одной стороны, ориентация учительной роли епископа на идеал апостола, руководящего своей общиной, с другой стороны – ориентация личного образа жизни на норму, определенную апостолом в качестве основополагающего примера (2 Тим 1:6-14). Как прежде апостол, так и епископ осуществлял руководство общиной через учение (1 Тим 4: 11; 6:2)¹⁶. Но это учение не было его собственным учением; кроме того, он не претендовал на то, что оно досталось ему непосредственно от Христа (к примеру, через видение или откровение). Напротив, речь шла об учении апостола, которое было вверено ему в качестве живого наследия (παράθηκη)¹⁷. Задача его состоит в том, чтобы верно сохранять и применять его на деле в изменяющихся жизненных ситуациях и защищать его от искажений. Для того чтобы выжить в изменившихся обстоятельствах и сохранить свою веру, церковь и нуждается в апостольском учении. И ей этого учения достаточно. Ничего сверх этого ей не нужно.

1.6. Этот ракурс рассмотрения в основе своей послужил первым шагом по тому пути, в конце которого, очевидно, находилось нормирование новозаветного канона. Двухчастный христианский канон Библии сложился, как известно, в основных своих чертах, которые сохранились и до сих пор, приблизительно в середине II века. Иногда предпринимались попытки увидеть в создании новозаветной части канона – только о ней и пойдет здесь речь – возникновение церковного учительного авторитета, при этом делали вывод, что канон является сознанием церкви лишь постольку, поскольку он возникновением своим обязан суждению учащей церкви относительно сомнительных раннехристианских писаний¹⁸. Однако такое понимание было бы неподобающим упрощением намного более сложного положения вещей¹⁹. Со всей осторожностью можно сказать следующее: в случае с формированием новозаветного канона речь идет о повторном принятии уже существующего факта: дело в том, что каноническими были признаны те книги, которые использовались в подавляющем большинстве христианских общин в середине века и считались подлинными²⁰.

¹⁶ О принципе «руководство через учение» во второпавловом богословии см.: Roloff, *Kirche* (см. выше, прим. 12), 257 и сл., 264.

¹⁷ Ср: Roloff (см. прим. 15), 350-373; Egbert Schlarb, *Die gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe*, *MThSt* 28, Marburg, 1990, 230-239.

¹⁸ Так, В.Шмитхальс (Walter Schmithals, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Stuttgart, 1994, 294-299) пытается свести возникновение Нового Завета к планомерной инициативе римской общины: собрание считающихся правоверными апостольских Писаний должно было послужить отмежеванию от гностических групп. Однако это постулат, которому противостоят данные анализа источников.

¹⁹ См. представление проблематики, включающее дифференцированно исторические и спорные богословские аспекты, в работе: Cunther Wenz, *Die Kanonfrage als Problem ökumenischer Theologie* // V. Pannenberg / Th. Schneider (Hg.), *Verbindliches Zeugnis I*, *DtKl* 7, Freiburg u.a., 1992, 232-288.

²⁰ Это справедливо и в том случае, если прав Г. фон Кампенхаузен (Hans von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, *BHT* 39, Tübingen, 1968),двигающий вслед за Адольфом фон Харнаком тезис, согласно которому новозаветное собрание Писаний является реакцией церкви на канон Маркиона.

Благодаря своему содержанию эти книги внушали уважение церкви и уже считались весьма значимыми.

При этом важную роль играл, несомненно, апостольский авторитет в широком смысле слова. Даже если попытка показать апостольское происхождение всех дошедших Писаний и должна быть признана неудавшейся, пока в основе этих попыток лежат историко-критические критерии, в случае с этими Писаниями речь идет за некоторыми исключениями о свидетельствах, которые по времени особенно близки к личности и жизни Иисуса, а также к апостольскому свидетельству у истоков христианства. Речь идет о первоначальных, исходных свидетельствах о единственном и неповторимом историческом откровении Бога во Христе из Назарета и о поучительном развитии этих свидетельств²¹. Из них церковь может извлечь все, что необходимо для познания Иисуса Христа и для организации жизни в общении с ним. Принимая во внимание историю воздействия Нового Завета, можно сказать, что в течение своей истории церковь получила эти сведения из подлинных библейских свидетельств²². Не церковь в силу своего авторитета объявила каноническими и, тем самым, обязательными те Писания, которые она сочла соответствующими церковному пониманию истины. Напротив, церковь узрела в святых текстах новозаветного канона авторитет Иисуса Христа, сообщенный в Духе Святом, и приняла его в качестве обязательной истины, дабы соделать своей обязанностью постоянное свидетельство о нем.

2. Проблемы, связанные с соотношением научного толкования Св. Писания и церкви

Ранняя церковь осталась верна подходу, заданному в ходе образования канона. Она не знала самостоятельного церковного авторитета наряду с писанием и не создавала собственных богословских вероучительных систем, которые могли бы претендовать на признание собственной авторитетности. Богословствуя,

Ибо собрание это «было подготовлено предшествующей практикой» (там же, с. 200), в него вошли все уже более или менее признанные Писания. Однако куда больше фактов, говорящих в пользу того, что прообраз двухчастного канона, состоящего из Евангелия и апостольских посланий, сложился уже до Маркиона и был подготовлен в результате процессов внутрицерковного развития; ср.: Werner Georg Kümmel, *Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons*, *ZThK* 47 (1950), 277-313; Wilhelm Schneemelcher, Art. *Bibel III*, *TRE* VI, Berlin u. a., 1980, 22-48. О наличии предпосылок для образования считавшегося нормативным канона четвероевангелия, коренящихся в самих Евангелиях, уже по Маркиона говорится в новой работе: Theo K. Heckel, *Vom Evangelium des Markus zum viertestaltigen Evangelium*, *WUNT* 120, Tübingen, 1999.

²¹ О значении этого критерия исторической близости к событиям жизни Христа см.: Wilfried Joest, *Fundamentaltheologie*, *ThW* 11, Stuttgart u. a., 1974, 171 f.

²² Ср.: Joest, *Fundamentaltheologie* (см. выше, прим. 21), 172: «Каноническое значение библейского предания остается в принципе основанным на опыте истории воздействия воплощения Иисуса Христа и его пробуждающего и критического действия в жизни церкви, которая во все времена исходила и исходит из присутствия этих Писаний.»

отцы церкви занимались исключительно толкованием Св. Писания. Их целью было раскрытие перед человеческим познанием истины, содержащейся в Писании, посредством интерпретации и создание возможностей для его сознательного восприятия (через *ratio*). Авторитет церкви осознавался исключительно как производный по отношению к авторитету Писания²³. Он основывался исключительно на задаче церкви, заключающейся в заботе о расширении и продвижении вперед засвидетельствованной в Библии истины или, соответственно, в заботе об усвоении истины познанной. Авторитет церкви основывается на солидаризирующей способности, присущей той истине Писания, которую церковь представляет. О том же самом говорится и в известном изречении Августина: *Evangelia non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*²⁴. Благодаря тому, что действенность Евангелия проявляется в вере и в организации различных форм жизни церкви, церковь во всей полноте представляет авторитет, удостоверяющий Евангельскую истину. При этом речь идет не об авторитете, связанном с определенными церковными институтами и должностями²⁵.

Для данной солидаризирующей способности библейской истины важную роль играли в древней церкви, разумеется, епископы. Так, Тертуллиан видел в них хранителей традиции, берущей начало от Христа и сообщенной в Библии, и посредников в ее притязаниях на истину²⁶. Они развивали принцип руководства через учение, обоснованный в школе апостола Павла. Их наследование друг другу в видимом преемстве считалось видимым знаком того, что они претендуют на роль лиц, постоянно представляющих евангельское предание апостолов.

2.2. В западном богословии Высокого Средневековья отношения изменились, что повлекло за собой серьезные последствия. При этом в игру вступили несколько факторов.

Одним из них было попечение о сборе и обобщении сохранившихся богословских текстов, что привело к нарастанию необозримой массы текстов и, вместе с тем, к независимой оценке этих текстов в качестве элементов Предания, был осознан специфический характер древних текстов; в них увидели присущее им притязание на авторитет, которое, в свою очередь, делало необходимым методичное отделение этого притязания от претензии на авторитет, характеризующей Св. Писание. Так, Руперт из Дейца первым провел различие между авторитетом Св. Писания и авторитетом отцов церкви еще в XII веке²⁷.

²³ Это выражается, к примеру, в высказывании Папы Григория I, который указал, что церковь в учении своем не выдвигает никаких требований на основании *auctoritas*, но убеждает посредством *rationes* (Mor VIII, 2.3=PL 75, 803C). См. об этом: Miethke, *Autorität* (см выше, прим. 2).

²⁴ *С ep fund 5,6; ср.: Karl-Heinrich Lütcke, «Auctoritas» bei Augustin, TRAW 44, Stuttgart, 1968.*

²⁵ *Ср.: Miethke, Autorität (см. выше, прим. 2), 22.*

²⁶ *Praescr 6:3; ср.: 30:13 ff.*

²⁷ Например: *in regulam S. Benedicti I = PL 170, 496B; Ep. ad Cunonem = PL 169, 203-204A; ср.: Ceslas Spica, Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge, Biblithom 26, Paris, 1944, 76.*

Вторым фактором, имеющим большое значение, было возникновение замкнутых внутри себя схоластических богословских школ, с которыми связывалось соответствующее притязание на авторитет. Зачастую ученые, занимавшие ту или иную позицию, претендовали на то, чтобы позиция эта была признана в церкви. Внушительные комментарии-сентенции включали в себя толкования на Св. Писание, созданные различными учителями, их противоречивость послужила поводом для диалектической критики, как это было, к примеру, в случае с Петром Абеляром²⁸.

С этим фактором непосредственно связан третий фактор. В такой разнотелосице различных текстов и отличающихся друг от друга толкований, претендующих каждый в свою очередь на авторитет, особую важность приобрел вопрос о том, кто может объявить тексты и толкования авторитетными. Казалось совершенно ясным, что имплицитного притязания недостаточно и что необходимо решение церковных инстанций. Тенденция к образованию единого авторитетного церковного учительного органа удачно совпала с укреплением и централизацией руководящих структур церкви на Западе со времен реформы папской власти в XI веке, что привело к образованию папского учительства (*magisterium*), которое имело исключительное значение. Не позже XIV в. компетенция Папы в авторитетном решении вероучительных споров была окончательно признана в качестве законного принципа²⁹. Римская церковь получила тем самым право придать обязательный статус высказываниям церковных учителей и церковноучительной традиции. В конце концов, это означало не что иное, как основание для дополнения авторитета Писания авторитетом его церковной интерпретации.

2.3. Против закрепившейся таким образом системы церковных авторитетов был направлен, как известно, протест реформаторов в XVI веке. Когда они вместо этого принципа выдвинули принцип *sola scriptura*, выступив тем самым за единственный и неограниченный авторитет Св. Писания, то в этом – по крайней мере, по их собственному мнению, – не было ничего принципиально нового: в этом видели лишь возвращение к основам Древней церкви. Ведущим же при этом было убеждение, что Св. Писание однозначно свидетельствует о центральном фигуре³⁰. Этой фигурой является Иисус Христос. Христос сам сообщает о себе в Писании, дабы в него уверовали и познали. Из истины и ясности, явленной в самом Иисусе, черпает истину и ясность и Св. Писание³¹.

²⁸ Sic et non = PL 178, 1339-1349.

²⁹ Ср.: Miethke, *Autorität* (см. выше, прим. 2), 29-31 (и прим. 22, литература).

³⁰ См. об этом: Wolfhart Pannenberg, *Die Krise des Schriftprinzips // ders., Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1967, 11-21; ср. с. 14: «Ясность (или самоочевидность) Писания означала для Лютера то, что основное его содержание, суть, ясно и однозначно проистекает из «образцового» толкования его слов, а не остается в тени, в результате чего, возможно, потребовалось бы особое, дополнительное толкование».

³¹ Мартин Лютер раскрывает это свое учение о ясности Писания (*claritas scripturae*) прежде всего в труде «*De servo arbitrio*» в ходе дискуссии с гуманистом Эраз-

Содержание Писания сообщается непосредственно в объективности Христа, предшествуя при этом всем субъективным нормам толкования.

Если исходить из данной позиции, то Св. Писание выступает в качестве собственного толкователя, для его понимания необходимо всего лишь, не перебивая голоса Писания, позволить этому голосу сказать то, что он должен донести до нас. В этом духе формулируется определение формулы Согласия, одного из исповеданий евангелическо-лютеранской церкви:

«Мы верим и исповедуем, что единственным правилом и руководящим принципом, по которому оцениваются все без исключения учения и учителя, являются единственные пророческие и апостольские Писания Ветхого и Нового Завета, как написано: «Слово твое светильник стопы моей и свет стезе моей» (Пс 119). И у св. Павла: «Но если бы и ангел с неба дал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал 1)»³².

2.3.1 Из этого принципа проистекает то, что между степенью авторитетности Писания, т.е. Христа, о котором оно свидетельствует, и церкви имеется значительное различие: церковь подчиняется Писанию как единственному авторитету. Свою жизнь она обретает, лишь представляя собой собрание верующих, в котором «проповедуется чистое Евангелие и должным образом соблюдается дисциплина таинств»³³. За означенную подлинную проповедь Евангелия ответственны руководители общин и, далее, лица, занимающие церковные должности на надобщинном уровне, т.е. епископы. Руководство общиной осуществляется через проповедь и учение. Те, кто несет пастырское служение, отвечают за соответствие Писанию проповеди и учения. Им надлежит отвергать «учение, противное Евангелию»³⁴, что, однако, должно происходить «без насилия человеческого, только посредством слова»³⁵, т.е. посредством диалога. Этим предполагается, что диалог убедит заблуждающегося в авторитете Писания. Однако не только те, кто исполняет определенные должности в общине, но и сами общины в целом имеют право, должны выносить суждения относительно того, что в них проповедуется и чему там научают.

2.3.2. Из этого принципа следует, далее, возврат от богословия и церковного воззвещения учения к толкованию Писания, в чем видят центральную задачу учения. Исходя из этого, подлинным богословием является богословие библейское, т.е. богословие, ориентированное на библейское учение и позволяющее Библии сказать свое слово. То же самое касается и проповеди. Писание, ввиду присущей ему ясности и однозначности, дает нам критерии,

мом Поттердамским. Ср. Fr. Beisser. *Claritas scripturse bei Martin Luther*. Göttingen, 1966; Wenz. *Kanonfrage* (см. прим. 19), 244-246.

³² *Formula Concordiae, Epitome: Von dem summarischen Begriff, Regel und Richtschnur*, BSLK, 11. Aufl., 767.

³³ «In qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta» (*Confessio Augustana VII. De ecclesia*, BSLK, 11. Aufl., 61).

³⁴ «Reiicere doctrinam ab evangelio dissentientem» (*Confessio Augustana XXVIII, 21*, BSLK, 11. Aufl., 124).

³⁵ «Sine vi humana, sed verbo» (*Confessio Augustana XXVIII, 21*, BSLK, 11. Aufl., 124).

позволяющие каждому христианину судить об оправданности проповеди и высказываний богословов. Тем самым никоим образом не оспаривается и значение христианского Предания, находящегося «по ту сторону» Св. Писания. Оспаривается всего лишь то, действительно ли это предание само по себе располагает авторитетом. Однако при этом оно должно быть подвергнуто объективному рассмотрению в том плане, оставляет ли Предание соответствующее место для авторитета Библии и подчиняется ли оно ему.

2.3.3. В соответствии с этим принципом решительно отвергается предположение, что Св. Писание нуждается в дополнении посредством авторитета церковного предания или своего рода церковного учительства для сохранения присущей Св. Писанию авторитетности и нормативности. Св. Писание не нуждается ни в какой иной авторитетной инстанции, кроме себя самого, для действенного проявления собственного авторитета в церкви³⁶.

2.4. Этот принятый в эпоху Реформации принцип подхода к Писанию, основные черты которого мы смогли обрисовать лишь в общих чертах, недолго оставался не затронутым критическими нападками. Церковное учение не стало ограничиваться исключительно формами библейской догматики – т.е. догматики, осмысливающей лишь библейское учение и его развивающее. Проблемы, не затронутые в Библии, требовали богословского рассмотрения, богословие не могло оставить без внимания и структуры современного понимания истины, не нашедшие отражения в Библии. Так, шаг за шагом, внутри реформатских церквей возникали систематические богословские учения, которые сами по себе претендовали на авторитет и которые даже не считали, необходимым подтверждать свои библейские корни.

2.5. По-настоящему глубокий кризис понимания Св. Писания начался в XVIII веке. Причиной его послужило, по сути дела, то значение, какое все больше и больше обретал исторический контекст в западной культуре для понимания мира и самопознания. С этого времени Писание предстает величиной из прошлого, отделенной от современности определенной временной дистанцией. Все меньше и меньше Писание воспринималось как духовное пространство, в котором можно было непосредственно опознать зачатки современной христианской жизни и мышления. При желании приблизиться к нему необходимо было преодолеть эту историческую дистанцию, что, в свою очередь, – как казалось – было осуществимо лишь средствами исторической науки.

В этом и заключался теперь вызов евангелическому богословию, основной пафос которого и заключался в изучении Св. Писания, – вызов, не принять который оно не могло и не имело права. То, что мы называем сегодня историко-критической экзегетикой, является, в конечном счете, не чем иным, как стремлением выйти на след исконного смысла слов Писания. Для исторического сознания это выдвинуло на передний план задачу по раскрытию филологических, исторических и археологическими методами того, что именно думал и говорил каждый библейский автор, человек своего времени,

³⁶ Wenz, Kanonfrage (см. выше, прим. 19), 243 f.

находившийся в определенных обстоятельствах, которые нельзя оставить без внимания³⁷.

При этом открылось, во-первых, расхождение между буквальным смыслом и историческим содержанием Св. Писания. Приведем два ярких примера. Ни изложение ранней истории Израиля в Пятикнижии (описание исхода, скитания по пустыне, колонизации) не соответствует тому, что было реконструировано средствами современной исторической науки, ни изображение жизни Христа, данное в Евангелиях, не дает, в свою очередь, исторически достоверной картины действительного хода событий. Во-вторых, стало ясно, что библейские свидетели по мышлению своему, пониманию мира, общества и истории весьма далеки от современных людей.

Таким образом, историко-критическая библеистика, которая начиналась как средство приближения к библейским книгам посредством изучения их первоначального смысла, привела к осознанию дистанции, разделяющей нас и Св. Писание. Вместо искомой близости возникло отчуждение и несведомленность³⁸. Так реформаторский принцип подхода к Писанию оказался в кризисе, который длится и по сей день, представляя собой серьезный вызов для евангелического богословия³⁹.

Ярким симптомом этого кризиса, проявившегося уже на рубеже XIX–XX вв., явился развод библейского и систематического богословия как двух независимых друг от друга богословских дисциплин⁴⁰. При этом библейское богословие осмыслялось как дисциплина историческая. Свою задачу оно видело в исследовании мира идей самого Св. Писания, абстрагируясь при этом от ограничений, налагаемых требованиями церковным учением.

Разумеется, с тех пор не было недостатка в попытках творческого применения результатов научного исторического толкования для учения и проповеди церкви, некоторые из них оказались весьма плодотворными, ибо они открывали новые, важные в богословском отношении перспективы понимания древних текстов. В общем и целом, методика, рассчитанная на то, что вслед за первым шагом – реконструкцией первоначального значения библейского текста – последует второй шаг, т.е. интерпретация его для сегодняшнего слушателя, оказалась менее эффективной. Как представить или преподнести то,

³⁷ Ср.: Pannenberg, *Krise* (см. выше, прим. 30), 14: «Ибо то, что мы сегодня называем историко-критической экзегетикой, по целеустановке своей является ничем иным, как стремлением понять библейские книги, значение и содержание их высказываний непосредственно «из них самих». Учение о прозрачности Писания закономерно привело к требованию подтверждать любое богословское утверждение результатами историко-критического толкования Св. Писания».

³⁸ Яркий пример необходимости осмысления эффекта чуждости библейского языка и библейских повествований в современной герменевтике приводит Г. Ведер: Hans Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich, 1986, 384-395.

³⁹ О его следствиях и возможных решениях см.: Pannenberg, *Krise* (см. прим. 30), 16-21.

⁴⁰ Ср.: Otto Merk, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit*, MThSt 9, Marburg, 1972.

что давно скрыто исторической дистанцией, так, чтобы оно обрело актуальность для материального и духовного мира людей сегодняшнего дня? В этом и заключается до сих пор нерешенный вопрос, стоящий перед современным богословием.

Осложняющим дело обстоятельством является и то, что все снова и снова, но в различной форме, встает вопрос о том, в какой мере результаты исторической реконструкции релевантны для авторитета Библии. Современная библеистика стремится детально разработать специфическое своеобразие отдельных библейских книг и слов предания. При этом различия встают очень остро. Богословие апостола Павла представляется иным, нежели богословие «второпавловых» Посланий, богословие евангелиста Матфея оказывается совершенно несходным с богословием Луки или Иоанна. Собственный же глас Иисуса оказывается во многом отличным от того, что было засвидетельствовано евангелистами⁴¹. Даже если не заходить так далеко, как несколько десятилетий тому назад Эрнст Кеземанн, тюрингенский специалист по Новому Завету, сознательно выдвинувший провокационный тезис, гласивший, что новозаветный канон не закладывает основ для единого учения, так как он содержит противоречащие друг другу богословские концепции⁴², то в данном случае мы все равно встречаемся с проблемой, не решенной до сих пор.

Возможно ли, принимая во внимание данные современной библеистики, говорить сегодня об авторитете Св. Писания? Не является ли насущно необходимым новое осмысление авторитета церкви, результатом которого могло бы стать определение того, что именно является обязательным в понимании Св. Писания для членов церкви?

3. Дальнейшие богословские перспективы

3.1. Чтобы приблизиться к ответу на эти вопросы, нам представляется необходимым, прежде всего, основательное осмысление того, каким образом сегодня осуществляется в церкви толкование Св. Писания. Научная экзегетика, пользующаяся историко-критическими методами, длительное время находилась в центре внимания, прежде всего, евангелической церкви, что, с одной стороны, понятно, если принять во внимание зачастую волнующие результаты, к которым она приходила, и присущий ей эффект новизны, и, с другой стороны, до определенной степени оправдано. Несмотря на это, отсутствует какое бы

⁴¹ О современной христологии и проблематике в этой сфере см.: J. Roloff, *Jesusforschung am Ausgang des 20. Jahrhunderts*, SBAW. PH 1998/4, München, 1998.

⁴² Ernst Käsemann, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? // ders. (Hg.), Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, Göttingen, 1970, 124-133. Кеземанн, разумеется, не смиряется с этим негативным историческим результатом и пытается обосновать внутреннее единство новозаветного канона систематической богословской рефлексией, объявляя (в этом он следует Лютеру) учение Павла об оправдании центром, богословском рамкой канона. Однако по этому поводу критически высказался Венц, см.: Wenz, *Kanonfrage* (см. выше, примеч. 19), 276-278.

то ни было притязание научной экзегетики на исключительность предлагаемых ею толкований в рамках церкви.

Констатируя этот факт, мы никоим образом не выступаем за закрепление одного официального, утвержденного церковью толкования Библии, которое вернуло бы научную экзегетику к ее границам, нейтрализовав тем самым вызванные ею возможные негативные последствия. Но такой путь преодоления кризиса представляется нам богословски неоправданным. Напротив, важным и необходимым представляется более активное признание и внимание – в богословском плане – к разнообразным средствам, посредством которых – наряду с научной экзегетикой – более-менее самостоятельно представлены в церкви Св Писание и толкование Библии.

В понимании Писания отцам Реформации был свойствен полный охват и учения, и проповеди; при этом под проповедью понималась вся область непосредственного влияния Библии на церковь и на каждого христианина в отдельности. Такое непосредственное влияние нашло отражение в разнообразнейших явлениях жизни. Одной из них является, разумеется, проповедь на библейские тексты. Однако Писание говорит и в божественной литургии, в формулировках Символа веры, а также и в гимнах, песнопениях. Благодаря изложению библейской истории, заключенные в них образы становятся частью мировоззрения индивидуума. Язык и формы библейского мышления представляют для христиан то средство, посредством которого может сформироваться их собственный религиозный опыт. И пока это происходит, христиане учатся осознавать свою включенность в контекст жизни народа Божия, жизнь и историю которого охватывает, осуществляя руководство, спасительным образом Деяние Божие⁴³. Итак, невзирая на непосредственную опасность разрыва с Преданием, Св. Писание все еще формирует ту сферу, где христиане становятся способными говорить в духе. Именно в этом Св. Писание предстает как и прежде тем средством, посредством которого проявляется авторитет Иисуса Христа⁴⁴.

Иначе говоря, Св. Писание, вступая в бытие церкви, обосновывает Предание. Сегодня есть признаки того, что попытка преодоления разделяющего основные христианские церкви противоречия в понимании соотношения Писания, Предания и церковного учительства, возможно, и окажется удачной, приведя если не к полному согласию, то, по крайней мере, к сближению. Новое сходство возникает при этом в понимании Предания. Предание – это не источник вдохновения, равный Св. Писанию и состоящий, очевидно, из вероучительных постановлений авторитетного церковного учебного органа, и не величина, стоящая рядом с Писанием и никак с ним не связанная, богословски неясная величина. Напротив, это – Писание, современное вере и жизни церкви, вступающее в действие в формах христианского свидетельства,

⁴³ См об этом; Jürgen Roloff, *Exegese als Sprachhilfe zur einfachen Gottesrede // Einfach von Gott reden*. Stuttgart u.a., 1994, 33-48.

⁴⁴ См. прежде всего глубокие размышления Дж. А. Линдбека: George A. Lindbeck. *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia, 1984.

жизни и мышления. Так как библейские книги возникли в результате передачи евангельской вести, они прочно соотносятся с порождающим веру свидетельством Духа Святого, которому обязана своим возникновением и современная церковь⁴⁵. Понимаемые таким образом Писание и Предание неразрывно связаны, прежде всего, тем, что Предание все снова и снова создает предпосылки для всякого раза нового, осознанного служения свидетельства Писаний и призывает народ Божий проводить различие между проповедью, соответствующей и не соответствующей Евангелию, и толкованием Св. Писания. Такое различие представляет собой задачу, перед которой внимающая община во всей своей полноте встает все снова и снова, осознавая данную задачу, и от которой община не имеет права отвернуться. В восприятии ее и совершается церковное учительство, которое – в данном понимании – является не самоличным решением отдельных высших должностных лиц, ставящих себя над Словом Божиим, а действием общины, в котором выражается ее послушание авторитету Писания⁴⁶.

3.2. Церковь ни в коем случае не может отказаться от историко-критического толкования Св. Писания. Так как сама она живет одной большой истиной Божией и так как ее благовествование связано с ее претензиями на представление этой единственной истины, она должна в своем учении открыться всякому, кто вопрошает об истине. Хотя и нельзя уравнивать историческую правду с великой истиной Божией, все же правда не противоречит истине, а охватывается ею. Если церковь всерьез воспринимает современных людей с их исторически обусловленным образом мира и осознанием истины, она должна быть готова ответить на их вопросы об историческом аспекте происхождения библейских свидетельств. Если она этого не сделает, то ей придется существовать вместе со своей вестью в особом мире, отделенном от общепринятого понимания истины и выдвинуть в качестве предварительного условия для слушания Евангелия, с одной стороны, готовность войти в этот особый мир или, с другой стороны, отмежевание от общепринятого понимания истины.

Церковь, в свою очередь, не имеет права ограничивать историко-критическое толкование истины по принципу: «До сих пор и ни шагу дальше!» Поступи она так, то доброе намерение защитить Писание от неподобающего вмешательства превратилось бы на деле в полную противоположность, а именно в попытку подчинить себе Писание, принудить его говорить то, что соответствует известным ожиданиям.

Богословски важная функция историко-критического толкования Писания заключается в том, чтобы все снова и снова подчеркивать неустрашимую дис-

⁴⁵ Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Diki 4*, Freiburg u.a., 1986, 29.

⁴⁶ Ср. Vaticanum II, DV 10: «Учительство не стоит над словом Божиим, но служит ему, не уча ничему, кроме того, что в нем содержится». Разумеется, как и прежде недостаточно разъясненным остается вопрос о центральном пункте критической функции Св. Писания и его толкования по отношению к процессу формирования церковного Предания. Ср.: Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen* (См. выше, прим. 45), 29.

танцию между Писанием и нами. Оно показывает, что слово Писания является также и чужим словом, которым мы не владеем и которое говорит нам, чего мы сами по себе знать не можем. Тем самым оно образует необходимый противовес безапелляционному притязанию на обладание Писанием, как оно проявляется при традиционном обращении с Писанием⁴⁷. Так мы подходим к ужасающей пропасти: слово, близкое и знакомое нам, предстает перед нами все снова и снова словом чуждым, требующим от нас познания заново⁴⁸.

Тот, кто занимается историко-критическим толкованием Писания в контакте с церковью (что в странах Центральной Европы было до сих пор делом обычным⁴⁹), должен оставаться верным осознанию жизненного контекста, несущего на себе отпечаток библейской веры, из которой он происходит и в которой находится. Если он будет поступать так, то избежит противостояния в своей субъективной индивидуальности тексту Библии. Напротив, он будет выполнять свою миссию внутри одного исходного поля, заданного четырьмя подчиненными друг другу величинами: отдельный библейский текст – субъект толкователя – определенная Библией жизненная сфера церкви – библейский канон. Результаты исследования, полученные при соблюдении данных условий, можно быстрее довести до общины верующих.

3.3. Здесь, наконец, нужно затронуть вопрос о функции церковного руководства в вопросах учения. Если со всей серьезностью принять библейский принцип об осуществлении руководства церковью через учение, то из принципа этого неизбежно проистекает вывод, что функции этого органа заключаются, прежде всего, в представлении подлинно соответствующего Евангелию учения и в наблюдении за осуществлением этого учения в общинах.

Руководство представляет собой и учительство, как таковое оно обладает авторитетом. Но вне рамок этого авторитета находятся полномочия выносить обязательные для всех учительные определения, так и определять, какое толкование Св. Писания является верным и единственно правильным. Я со своей стороны вижу задачу этого учительства прежде всего в критике и сопровождении процесса передачи учения общине, в направлении и в умиротворяющем вмешательстве в конфликтных ситуациях.

При этом церковное руководство должно стать «адвокатом» веры, обитающей в церкви и основанной на Библии. Его устремление будет направлено

⁴⁷ Ведер (Weder, Hermeneutik, см. выше, примеч. 38, S. 428–435) иллюстрирует это, подводя библейское свидетельство под говорящую метафору о «чужом госте».

⁴⁸ Проблема заключается как раз в том, что метафора о «чужом госте» разрешает это противоречие односторонне, играя на стороне «чуждости»; см. об этом: Roloff, Exegese (см. примеч. 43), 37 и далее.

⁴⁹ Научное толкование Библии почти без исключения сосредоточено в церковных учебных заведениях и на богословских факультетах государственных университетов, сотрудниками которых, в соответствии с договоренностью между церковью и государством, могут быть только члены церкви. Кроме того, большинство профессоров выполняет и церковные функции, занимаясь поэтому церковным учением. О проблемах, которые могут возникнуть в отдельных случаях, см. прим. 57.

на то, чтобы церковь могла остаться той сферой, в которой проявляется Св. Писание, запечатлеваясь в свидетельстве, организации форм жизни (*Lebensvollzug*) и в мышлении. В этом смысле учительство является поверенным Предания, на нем лежит задача напоминать некоторому определенному учению, выдвинутому в рамках научного богословия и экзегетики и выпадающему из системы традиционного исповедания веры, о том, что в данном учении, возможно, имеется нечто забытое и незамеченное⁵⁰. В этом смысле оно консервативно⁵¹.

Этим оно и отличается от научного богословия. Задачами научного богословия является поиск и представление результатов новых исследований, а для этого ему необходимо свободное пространство для критической творческой исследовательской работы. Разумеется, не следует понимать это различие как некоторую альтернативу. Научное богословие, в евангелическом понимании, несет также – непосредственно – ответственность перед обществом за учение церкви. Оно выполняет церковную задачу и поэтому связано с учением и исповеданием церкви⁵².

Напряженные отношения и конфликты между церковным учительством и научным толкованием Писания все же неизбежны, что делать с ними церкви? Так как учительство в евангелическом понимании не обладает институциональным учительным авторитетом, в силу которого оно имело бы право выносить обязательные для всех решения относительно толкования Св. Писания, то для лиц, выполняющих в церкви руководящие функции, сразу отпадает возможность запрещать богословам, в силу собственных полномочий, публичное распространение суждений о предметах веры: в нашем случае речь идет о толкованиях Библии, которые не соответствуют традиционному церковному учению. Напротив, церковное руководство выполнит, возможно, свою охранительную функцию, настаивая на том, чтобы новые противоречивые научные тезисы подтверждались аргументами в споре с традиционным контекстом церковных определений истины и с имеющимся в общине пониманием свидетельства Св. Писания в целом. Руководство позаботится о начале открытой, включающей все уровни

⁵⁰ Об этом см.: Traugott Koch, *Die Freiheit und die Notwendigkeit eines kirchenleitendes Lehramtes in der evangelischen Kirche*, *ZThK* 82 (1985), 231-250, ср. с. 248: «Учительство, занимая четкую определенную позицию, должно обращать внимание на то обстоятельство, почему то, что мыслилось христианским и как таковое было испытано, остается примечательным».

⁵¹ Koch, *Freiheit* (см. выше, прим. 50), 248.

⁵² Об этом см. Wolfgang Huber, *Lehrbeanstandung in der Kirche der Lehrfreiheit // G.Rau / H.-E.Reuter / K.Schlaich (Hg.), Das Recht der Kirche III, FBESG 51*, Gütersloh, 1994, 118-137; ср. с. 128: «Ибо для блага собственного учения сама церковь нуждается в критическом и поэтому свободном богословском исследовании и учении. Это сочетание свободы и связанности определяет церковную позицию богословских факультетов со времен Реформации. С самого начала Реформации факультеты воспринимались как члены церкви (*membra ecclesiae*). Таким образом, они не являются объектами ответственности церковного учения, однако сами они несут ответственность за учение».

церкви дискуссии, целью которой должно являться прояснение возможности достижений согласия⁵³.

В ходе дискуссий такого рода о вопросах толкования Св. Писания церковное учительство, очевидно, должно стать, в первую очередь, поверенным герменевтики. Для претворения результатов экзегетических исследований в церковное учение и благовестие всякий раз необходимы основательные герменевтические размышления. С одной стороны, приходится задаваться вопросом, возможно ли в принципе и если да, то в какой степени, транспонировать результаты исторического исследования в горизонт современного христианского жизненного и религиозного опыта. С другой стороны, отдельные тезисы необходимо согласовать с Писанием в целом, т.е. с библейским каноном. Поэтому руководство должно следить за тем, чтобы изолированные экзегетические тезисы не воспринимались поспешно учением, но чтобы такой перенос осуществлялся после основательных герменевтических штудий.

В заключение можно сказать, что церковное учительство должно обеспечить представление нового не просто с субъективной точки зрения отдельного лица, но содействовать тому, чтобы это новое проявилось в церкви как нечто, способствующее коммуникации. При этом критерием коммуникативной способности учительного определения является то, может ли в данном определении сообщество верных распознать адекватное выражение засвидетельствованной в Библии веры. Учительство, выступая против учения, коммуникативная способность которого сомнительна, заботится о сохранении принципа и авторитета Писания⁵⁴.

3.4. В евангелической церкви мы все снова и снова встречаемся со случаями, когда толкование Писания предстает не соответствующим вере общины, соотнесенной с Библией. Снова и снова случается, что отдельные ученые-богословы, а иногда и приходские священники занимают, выступая с учением с кафедры, крайние позиции, которые выпадают из области веры, засвидетельствованной библейским каноном, в таких случаях приходится вмешиваться церковному руководству. Если оно отвечает на них не предрассудками и запретами, а ищет, прежде всего, диалога и стремится добиться ясности в открытой дискуссии, то это – ни в коем случае не признак слабости, напротив, за этим стоят основательные размышления о характере и границе церковного институционального авторитета, который не имеет права ставить себя над Писанием, но должен предоставить место для осуществления истины Писания.

В подавляющем большинстве случаев данная методика оказалась правильной. Открытая дискуссия по поводу богословских учений критического

⁵³ Так, Губер (Huber, *Lehrbeanstandung*, см. выше, примеч. 50, с. 129) ясно указывает на преимущества методики, ориентированной на достижение согласия, перед методами, ориентированными на окончательное и решительное разрешение спорных вопросов. То же в другой работе: Eilert Herms, *Die Lehre im Leben der Kirche*, *ZThK* 82, 1985, 192-230.

⁵⁴ Ср.: Koch, *Freiheit* (см. выше, прим. 50), 249: «церковное учительство, осуществляющее руководство церковью, заботится о соблюдении так называемого "принципа Писания", заостряя обратную соотнесенность с Писанием – книгой единства».

плана действовала, в общем, для разъяснения и обогащения. В тех случаях, когда окончательного согласия достичь не удалось, результатом являлось всегда сближение точек зрения и более точные наблюдения над открытыми вопросами⁵⁵. В случае невозможности достижения согласия относительно осуждаемого учения остается, разумеется, только возможность возбуждения процесса осуждения соответствующего учения. Такого рода действия со стороны церковного учительства являются, однако, лишь крайней мерой (*ultima ratio*), последней мерой воздействия. Это доказывается уже тем фактом, что в течение XX века в евангелической церкви Германии было только четыре процесса такого рода⁵⁶. Последний процесс состоялся в 70-е гг.⁵⁷

Перевод с немецкого Н. А. Бондарко

⁵⁵ Самым скандальным примером тому была полемика в 50-е годы вокруг Рудольфа Бультмана и предпринятой им демифологизации Нового Завета. До церковного осуждения – чего требовали широкие круги – дело не пошло, однако состоялась широкая дискуссия, результатом которой стало постепенно победившее мнение, что Бультман дал богословию такой импульс, отказ от которого пошел бы богословию только во вред. См.: Eduard Lohse, *Die evangelische Theologie vor der Theologie Rudolf Bultmanns*, *ZThK* 82. (1985), 172-191.

⁵⁶ Об этом см.: Gerhard Robbers, *Lehrfreiheit und Lehrheanstandung* // G.Rau / H.-R. Reuter / K.Schlaich (Hg.), *Das Recht der Kirche III*, *FBESG* 51, Gütersloh, 1994, 138-152.

⁵⁷ Тогда речь шла о гамбургском пасторе докторе Пауле Шульце, который открыто объявил Бога проекцией человеческого «я». Ср.: Lutz Mohaupt, *Pastor ohne Gott?*, Gütersloh 1979. Перед весьма специфической проблематикой ставит нас дело геттингенского исследователя Нового Завета Г. Людемана, занимающее общественность в последние годы. В ряде публикаций он подверг критике центральные элементы содержания Нового Завета, назвав их не только исторически недостоверными, но и объективно ошибочными. Критическое рассмотрение его взглядов церковными властями в данном случае было невозможным, так как Людеман не рукоположен и не несет личной ответственности за церковное учение. Вопрос, может ли назначение на факультет считаться «имплицитным рукоположением», послужил поводом для трудных дискуссий между государством и церковью, которые до сих пор не привели к однозначному результату.

Джеймс А. Данн

Научные методы в толковании Евангелий

I. Введение

Внутри западной Церкви (Протестантской Церкви с самого ее начала, Римско-католической Церкви с недавнего времени) основная задача научного толкования Евангелий заключалась в том, чтобы получить более ясное представление об Иисусе, его жизни и учении, смерти и воскресении и, таким образом, достичь также, насколько это возможно, более ясного понимания того, как и почему зародилось христианство. Интерес ученых к Евангелию отнюдь не попытка поставить научное знание выше Библии или Церкви; это также не претензия на то, что научное толкование Евангелий способно обнаруживать смысл, скрытый от веры и духовности. Цель научного толкования Евангелий, скорее, выражаясь языком христианства, принять воплощение всерьез. Поскольку воплощение, по определению, означало проявление Бога в Иисусе в определенное время и в определенном месте в ходе человеческой истории, огромное значение придается известным событиям в Палестине, происходившим приблизительно между 30 и 32 гг. нашей эры. Те события – подходящий предмет для исторического исследования, потому что божественное откровение, столь решающее для христианства, было дано и воспринято в конкретном месте и в конкретное время, что как раз и изучает история. Таким образом, были разработаны научные методы, которые позволяют заниматься изучением именно исторических особенностей данных событий.

В настоящей статье рассматриваются принципы этих методов, а также то, как эти методы воспринимались и развивались в «современную» эпоху (как она понимается на Западе).

Безусловно, исторический интерес и исследование являются далеко не новыми или оригинальными для современной эпохи. Интерес к прошлому, или, может быть, более точно, забота о том, чтобы оставить письменное свидетельство о событиях настоящего или записать события недавнего прошлого и таким образом сообщить о них настоящему и узаконить его, восходит по крайней мере к Геродоту и Фукидиду. Однако также верно, что Ренессанс

плана действовала, в общем, для разъяснения и обогащения. В тех случаях, когда окончательного согласия достичь не удалось, результатом являлось всегда сближение точек зрения и более точные наблюдения над открытыми вопросами⁵⁵. В случае невозможности достижения согласия относительно осуждаемого учения остается, разумеется, только возможность возбуждения процесса осуждения соответствующего учения. Такого рода действия со стороны церковного учительства являются, однако, лишь крайней мерой (*ultima ratio*), последней мерой воздействия. Это доказывается уже тем фактом, что в течение XX века в евангелической церкви Германии было только четыре процесса такого рода⁵⁶. Последний процесс состоялся в 70-е гг.⁵⁷

Перевод с немецкого Н. А. Бондарко

⁵⁵ Самым скандальным примером тому была полемика в 50-е годы вокруг Рудольфа Бультмана и предпринятой им демифологизации Нового Завета. До церковного осуждения – чего требовали широкие круги – дело не пошло, однако состоялась широкая дискуссия, результатом которой стало постепенно победившее мнение, что Бультман дал богословию такой импульс, отказ от которого пошел бы богословию только во вред. См.: Eduard Lohse, *Die evangelische Theologie vor der Theologie Rudolf Bultmanns*, *ZthK* 82. (1985), 172-191.

⁵⁶ Об этом см.: Gerhard Robbers, *Lehrfreiheit und Lehrheanstandung* // G.Rau / H.-R. Reuter / K.Schlaich (Hg.), *Das Recht der Kirche III*, *FBESG* 51, Gütersloh, 1994, 138-152.

⁵⁷ Тогда речь шла о гамбургском пасторе докторе Пауле Шульце, который открыто объявил Бога проекцией человеческого «я». Ср.: Lutz Mohaupt, *Pastor ohne Gott?*, Gütersloh 1979. Перед весьма специфической проблематикой ставит нас дело геттингенского исследователя Нового Завета Г. Людемана, занимающее общественность в последние годы. В ряде публикаций он подверг критике центральные элементы содержания Нового Завета, назвав их не только исторически недостоверными, но и объективно ошибочными. Критическое рассмотрение его взглядов церковными властями в данном случае было невозможным, так как Людеман не рукоположен и не несет личной ответственности за церковное учение. Вопрос, может ли назначение на факультет считаться «имплицитным рукоположением», послужил поводом для трудных дискуссий между государством и церковью, которые до сих пор не привели к однозначному результату.

Научные методы в толковании Евангелий

I. Введение

Внутри западной Церкви (Протестантской Церкви с самого ее начала, Римско-католической Церкви с недавнего времени) основная задача научного толкования Евангелий заключалась в том, чтобы получить более ясное представление об Иисусе, его жизни и учении, смерти и воскресении и, таким образом, достичь также, насколько это возможно, более ясного понимания того, как и почему зародилось христианство. Интерес ученых к Евангелию отнюдь не попытка поставить научное знание выше Библии или Церкви; это также не претензия на то, что научное толкование Евангелий способно обнаруживать смысл, скрытый от веры и духовности. Цель научного толкования Евангелий, скорее, выражаясь языком христианства, принять воплощение всерьез. Поскольку воплощение, по определению, означало проявление Бога в Иисусе в определенное время и в определенном месте в ходе человеческой истории, огромное значение придается известным событиям в Палестине, происходившим приблизительно между 30 и 32 гг. нашей эры. Те события – подходящий предмет для исторического исследования, потому что божественное откровение, столь решающее для христианства, было дано и воспринято в конкретном месте и в конкретное время, что как раз и изучает история. Таким образом, были разработаны научные методы, которые позволяют заниматься изучением именно исторических особенностей данных событий.

В настоящей статье рассматриваются принципы этих методов, а также то, как эти методы воспринимались и развивались в «современную» эпоху (как она понимается на Западе).

Безусловно, исторический интерес и исследование являются далеко не новыми или оригинальными для современной эпохи. Интерес к прошлому, или, может быть, более точно, забота о том, чтобы оставить письменное свидетельство о событиях настоящего или записать события недавнего прошлого и таким образом сообщить о них настоящему и узаконить его, восходит по крайней мере к Геродоту и Фукидиду. Однако также верно, что Ренессанс

15-го века открыл новую эру в историческом сознании на Западе. Поэтому, может быть, будет не лишним обрисовать то, как развивались теория и практика исторического метода, уходящего своими корнями в начало той новой эры. Данное развитие включает несколько фаз.

II. Возникновение исторической критики

1. Эпоха Возрождения

(Новое) пробуждение исторического сознания в эпоху Возрождения имело две важных для нас особенности.

Одной из них было появление ясного ощущения прошлого прошлого: ощущения того, что прошлое не только *отдалено* от настоящего, но также и *непохоже* на настоящее. Благодаря повторному открытию классической литературы ренессансный человек понял, что мир, обнаруженный в тех произведениях, весьма отличается от мира позднего средневековья. Нравы и обычаи, форма правления и закон, представления о вселенной и обществе не были такими, какие они сейчас, в настоящее время. Естественно, осознание этого предполагало растущее чувство того, что за десятилетия и столетия, разделяющие два мира, античный и средневековый, произошли *изменения*. Поэтому чтобы правильно понять классические произведения и мир, который в них описан, подобные различия и изменения следует осознать и принять во внимание.

Вторая особенность была частным проявлением первой и касалась открытий пробужденного исторического сознания в области *языка*. В результате знакомства с античными классическими текстами, которыми Ренессанс был очарован, ранние ученые-гуманисты осознали то, как изменился язык этих текстов в ходе столетий, лежащих между двумя эпохами. Именно из этого осознания родилась новая наука *историческая филология*.

Из интереса к классическому наследию возникли первые принципы и методы современного научного исследования по истории истоков христианства. *Согласно первому принципу, чтобы верно истолковать древние тексты, их следует поместить в соответствующий исторический контекст, а их язык изучать, опираясь на грамматические и синтаксические правила того времени, в которое они были написаны. Первым методом был метод исторической филологии, суть которого заключалась в точном определении значения слов и предложений посредством изучения того, как данные слова и предложения употреблялись при написании текста. Именно этот принцип и этот метод позволили ученым-гуманистам установить ложность средневековых документов, выдаваемых за классические авторитетные источники, наиболее известным среди них был документ «Дарение Константина», подделка 8-го века, которая, как утверждалось, является записью привилегий, дарованных императором Константином папе Сильвестру (313-335), его наследникам на папском престоле и духовенству.*

Тот же самый филологический интерес выражался в желании обрести вновь классические тексты и подготовить их окончательные издания. В области наших занятий именно этот интерес и осознание того, что за тысячелетним царством Вульгаты были скрыты тексты на первоначальных языках Библии – еврейском и греческом, привели к изданию Эразмом Нового Завета на греческом языке в 1516 году; к данному изданию восходят все современные научные занятия Новым Заветом на Западе. Таково было смелое начало научных исследований прошлого, которые по-прежнему являются основополагающими для всего критического изучения Нового Завета, а именно задачи восстановить текст в его первоначальном облике, то есть так, как он был написан новозаветными авторами (сначала задача была сформулирована таким образом), или задачи достичь столь полного согласия в отношении новозаветного текста, какое только возможно, с тем чтобы текст Нового Завета можно было использовать в научном сообществе, а также класть в основу современных переводов.

2. Реформация

Следующей фазой в развитии исторического сознания Запада была Реформация. Несомненно, деятелей эпохи Реформации интересовало отличие прошлого от настоящего, но не по одним только апологетическим причинам. Они были убеждены в том, что сама Западная церковь изменилась и отличается от Церкви апостолов Иисуса и святых отцов, изменилась же она не естественно в ходе истории, а вследствие нарушения закона, установленного Новым Заветом, апостолами и святыми отцами. Согласно деятелям Реформации, осознание этого отличия было основополагающим для критики изменений, которые, как они считали, стали причиной нравственного разложения римской церкви. Деятели так называемой «радикальной Реформации» пошли гораздо дальше в критике существующих религиозных убеждений и церковных структур, обращаясь к чистоте учения первоначальной Церкви, так как они стремились возвратиться к первоизданной простоте и чистоте. И так называемая Контрреформация по-своему также признавала, что исторические изменения стали неизбежным следствием *semper reformanda*. Таким образом, неотъемлемой частью внутренней полемики в Западной церкви было осознание того, что *прошлое может дать основание для критики (порицания) настоящего*.

Со всем этим был тесно связан предмет нашей научной дисциплины – Новый Завет. Так как одним из вопросов, которые были затронуты в той полемике, был вопрос об авторитете новозаветного канона, в частности о том, как он функционирует. Или точнее, спор велся о том, какой смысл следует искать в новозаветных книгах, чтобы они обладали влиянием авторитетного источника. Уже в 1496 году Джон Колет, читавший в Оксфордском университете курс лекций, посвященных посланиям апостола Павла, предложил в них парадигму для Реформации, утверждая, что текст следует толковать с точки зрения его *явного значения*, которое раскрывается в его историческом контексте. Мартин Лютер также настаивал на буквальном смысле и отвергал средневековое

аллегорическое толкование как полнейший вздор. Самыми влиятельными из всех были взгляды Жана Кальвина, особо подчеркивавшего явное значение текста и рядом комментариев к Библии создавшего классические образцы филолого-исторического толкования.

Итак, второй принцип научного толкования Нового Завета, появившийся в современную эпоху, представлял собой дальнейшее развитие первого: *главенство явного значения текста*, причем всегда следует иметь в виду, что «явное значение» может заключать в себе аллегорию или символизм, когда определенный текст является «явно» аллегорическим или символическим. Следствием данного принципа было убеждение деятелей Реформации в проницательности Нового Завета, т. е. в его способности без помощи извне указать на свое толкование, в том случае если он истолковывается в соответствии с явным значением. Несомненно, это следствие было выведено в полемике с Римом как аргумент против категорического утверждения о том, что авторитет Нового Завета выражается через авторитет церковного учения (магистерийум) и традицию. В противоположность римской церкви деятели Реформации настаивали на том, что авторитет Нового Завета выражается через толкование новозаветного текста с точки зрения его явного значения независимо от того, истолковывается ли он Римским папой, священником или мирянином.

3. Просвещение

Третьей фазой в современном толковании Нового Завета на Западе стала эпоха Просвещения, границы которой нестрого определяются 1650 и 1870 гг. Просвещение было тем периодом на Западе, когда ученые стали «освобождаться» от того, что воспринималось как рабская покорность незыблемому авторитету и традиции. Случай Галилея был архетипическим: то, что под давлением Церкви он был вынужден отказаться от научных открытий, признать главенство богословия над наукой, стало чем-то нетерпимым для человека эпохи Просвещения. Таким образом, Просвещение знаменует возникновение современной науки и современного научного метода, согласно которому сведения об окружающем мире следует добывать не из Библии и церковных или классических авторитетных источников, а из самого мира посредством внимательного наблюдения и неоднократного эксперимента.

В данной ситуации история сама была переопределена как наука, т. е. отныне она должна была следовать научным принципам, разрабатывая гипотезы и открывая законы, которые обладали бы объяснительной силой, аналогичной объяснительной силе гипотез и законов естественных наук. Задача теперь заключалась в том, чтобы построить объяснение прошлого на основе достоверных, наблюдаемых фактов, объяснение, которое было бы свободно от зачастую невежественных и даже первобытных суеверий, прежде затемнявших восприятие прошлого настоящим. Самым главным во всем этом было страстное стремление к истине, соединенное с убежденностью в том, что если бы можно было снять покров с исторических фактов, истина вышла бы на свет, и многие сложные вопросы были бы решены.

Для библеистов и богословов эпохи Просвещения все это означало увеличившийся раскол между прошлым и настоящим и возросшее чувство необходимости в том, чтобы, оставив позади Иисуса настоящего – Христа догмы и укоренившейся традиции, проникнуть сквозь толщу всего наносного к Иисусу прошлого – первоначальному, подлинному Христу. Исторический Иисус был, по определению, частью исторического, наблюдаемого мира; поэтому анализ евангельского рассказа о нем так же естественен, как анализ любого сообщения о наблюдаемом мире. То, что это означало с точки зрения метода, очень хорошо проиллюстрировано двумя классическими сочинениями того периода, имеющими ключевое значение – работами Германа Реймаруса и Давида Фридриха Штрауса¹. Для них обоих основным критерием при анализе исторической ценности Евангелий является критерий согласованности и противоречивости. Если тексты не согласуются с другими текстами или противоречат известным и всеобщим законам, которые обуславливают ход событий, то на научных основаниях сведения, содержащиеся в данных текстах, можно оценивать как исторически ложные.

Таким образом, в нашем обзоре развития научного метода на Западе мы можем определить третью ступень в этом развитии как *научное исследование* – изучение прошлого с опорой на научные принципы, установленные крепнущим естествознанием. Общепринятое название, начиная с того времени, служащее для обозначения такого исследования библейских текстов, – *историко-критический метод*.

Следует обратить внимание на предпосылки, лежащие в основе данного метода, поскольку в XX веке все больше и больше обнаруживалось, что они являются его ахиллесовой пятой. (1) Первая из них заключается в том, что история (прошлое) обладает объективностью, которая позволяет относиться к истории (дисциплине) так же, как к естественным наукам: исторические факты – объекты в истории, которые с помощью научного метода можно обнаруживать впервые или обрести вновь точно так, как многочисленные археологические артефакты. (2) Вторая состоит в том, что человеческий (богоданный) разум – достаточный критерий истинности или ложности факта: Просвещение недаром часто называли «веком разума». По Реймарусу, это значило, что открытие, утверждения о котором не подкреплены никакими доказательствами, можно было бы признать только в том случае, если было бы необходимо объяснить непонятные факты или получить знание, недоступное для естественного разума. По Штраусу, при господстве разума чудеса, противоречащие законам природы, не могут считаться исторически достоверными. (3) И наконец, третья предпосылка, основанная на открытых Исааком Ньютоном общих законах движения и законе всемирного тяготения, заключается в том, что космос – это единая гармоничная структура из сил и масс (само по себе древнее убеж-

¹ H. Reimarus, *Fragments* (1777-1778), перевод на английский: С. Н. Talbert (ред.), London 1971; D. F. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined* (1835-36), перевод на английский: P. C. Hodgson (ред.), London, 1973.

дение), и что мир подобен замысловато устроенной машине, действующей по непреложным законам, замкнутой системе причин и следствий. Обычно из этого выводится следующее заключение: все события, в принципе, внутренне предсказуемы, следствие ясно еще до того, как оканчивается действие причины, и поэтому в такой системе исключена возможность божественного вмешательства. Таким образом, постулировать божественное вмешательство в каком-либо случае означало бы подрывать принцип научного исследования и истории как науки.

В наше время очень хорошо видны недостатки этой фазы в становлении научного метода, применяемого в исследовании Евангелий. Однако если Восток хочет лучше понять Запад, ему нужно осознать важность того влияния, которое эпоха Просвещения оказала на развитие западных научных традиций, независимо от того, было ли это влияние им на пользу или во вред. Польза станет для нас очевиднее, когда мы перейдем к рассмотрению следующей фазы. Здесь же следует подчеркнуть, что было бы неразумно слишком тесно связывать выражение «историко-критический метод» с этими возникшими в эпоху Просвещения предпосылками, которые в XIX веке влияли более или менее на все области научного знания. Так как историческое сознание Запада, восходящее к осознанию им исторической отдаленности и отличия прошлого от настоящего, зародилось не в эпоху Просвещения, а по крайней мере на два или даже три столетия раньше – в эпоху Ренессанса, когда пробудился интерес Запада к классической истории, общей для Запада и Востока. Тем не менее «историко-критическому методу» можно приписать много лишнего, основная причина этого остается неизменной: «Прошлое – это чужая страна, у них там все иначе»², как неизменным остается убеждение приверженцев метода в важности различения того, что имеет отношение к истории, и того, что не имеет к ней отношения.

III. Конфликт в историческом методе

Работы Реймаруса и Штрауса оказали сильное воздействие на библеистику в XIX веке. Последовавшие реакции все еще не затухали во второй половине XX века. Все это по-своему были попытки укротить или приручить свирепого зверя, которого Просвещение, как кажется, спустило на христианское научное знание и на само христианство.

1. Бегство от истории

С одной стороны, предпринимались попытки пролить свет на то, что в себе несет историко-критический метод, с тем чтобы извлечь большую пользу из тех результатов, к которым он приводит. Начинателем этого процесса был Готхольд Эфраим Лессинг (1729-1781). Поскольку исторический метод в руках Реймаруса оказался столь угрожающим для веры, Лессинг, сам будучи

² L. P. Hartley, *The Go-Between God*, London, 1953, пролог.

бескомпромиссным рационалистом, попытался смягчить эту угрозу, в сущности, вбив клин между историей и верой. Вкратце, Лессинг утверждает, что существует два вида истин: религиозные истины, которые ни один разумный человек не стал бы оспаривать, и исторические истины – предмет для исторического исследования, их всегда можно подвергнуть сомнению. Первые даны, заповеданы, обязательны; последние всегда сомнительны, так как историк имеет дело только с вероятными реконструкциями, располагая неполными и часто противоречивыми сведениями. Следовательно, между достоверным фактом истории и истинной веры существует то, что Лессинг называет «широким, грязным рвом, через который я не могу перебраться». Другими словами, невозможно доказать несомненность веры с помощью истории. Отсюда часто цитируемое изречение Лессинга: «случайные истины истории никогда не смогут стать доказательством необходимых истин разума»³.

Решение Лессинга – постулировать область веры («необходимых истин разума»), неуязвимую для исторического исследования, принять без доказательства, что религиозная истина – истина иного порядка, и потому не имеет ничего общего с исторической истиной – стало главным ответом на всякую угрозу, которая могла бы возникнуть со стороны исторической науки. Протестантские либералы XIX века безопасной областью веры полагали религиозную чувствительность (Шлейермахер), которая, как они считали, даже позволяет толкователю проникать сквозь столетия с помощью образного сочувствия (чувства нравственного долга, по Канту), могущего стать независимым от Нового Завета источником религиозной этики⁴. Концепция веры, неуязвимая для стрел историко-научного сомнения, была линией обороны (и нападения) как учителей Бульмана (Германа и Келера)⁵ в конце XIX века, так и экзистенциализма самого Бульмана в XX веке⁶. Что касается положительной стороны учения Лессинга и его последователей, то следует отметить, что напоминание о том, что гипотезы, основанные на ограниченных, фрагментарных и противоречивых исторических данных, подлежат постоянному пересмотру и регулярно требуют переформулировки, – важное предостережение для любого вероучения, исторические догматы и формы которого сами являются частью исторических данных.

2. Деспотизм истории

Альтернативный путь был достаточно четко указан в конце XIX века Эрнстом Трёльчем. Трёльч обозначил три существенных признака историко-

³ *Lessing's Theological Writings*, подборка и перевод; H. Chadwick, Stanford 1956, 53.

⁴ F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799); I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785).

⁵ W. Hermann, *The Communion of the Christian with God* (2nd 1892), перевод на английский: (1906): R. T. Völkel (ред.), Philadelphia 1971; M. Kähler, *The So-called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (1892), перевод на английский: C. A. Braaten (ред.), Philadelphia, 1964.

⁶ См. подробно: R. Bultmann, *New Testament and Mythology*, перевод на английский: Kerygma and Myth, H. W. Bartsch (ред.), SPCK, London, 1957, 1-44.

критического метода: *вероятность, сходство и взаимосвязь*. Под «вероятностью» он подразумевал лессинговскую основную характеристику исторической истины. Под «сходством» он имел в виду необходимую предпосылку о том, что прошлое сходно с настоящим, что законы природы тогда действовали так же, как и сейчас, что люди имели то же самое телосложение и находились друг с другом во взаимоотношениях, которые мы можем понять исходя из собственного опыта. В противном случае, как могли бы мы пытаться искать смысл в дошедших до нас письменных свидетельствах о событиях и человеческих поступках? И наконец, под «взаимосвязью» Трёлльч понимал взаимную зависимость всех событий и процессов («Нет человека, который был бы как остров, сам по себе»), ни одно событие нельзя вырвать из взаимосвязи с другими и объяснить отдельно от них – такова была его версия характерного для эпохи Просвещения представления о космосе как о замкнутой системе и машине, все узлы которой сцеплены друг с другом⁷.

Как ясно сознавал Трёлльч, сложность заключается в том, что поскольку все в истории, собственно говоря, имеет отношение к истории, исторический метод, как его определил Трёлльч, обладает разрушительным действием, от которого невозможно спастись. «Стоит только применить исторический метод в библеистике и церковной истории, как он становится закваской, которая изменяет все до неузнаваемости и в конечном счете вызывает распад формы всех прежних богословских методов»⁸. Другими словами, в противоположность Лессингу и Бультману Трёлльч считает, что все в истории с неизбежностью становится предметом историко-критического исследования, и потому неминуемо утрачивает ту достоверность, которая так высоко ценится верой. Или, образно выражаясь, кислоты, которые использует исторический метод, чтобы удалить лак с поверхности картины, а также поздние слои краски, скрывающие первоначальное изображение, съедают не только их, но разъедают и первоначальное изображение, и даже сам холст.

Конечно, в известном смысле Трёлльч просто вновь сформулировал проблему всего исторического исследования и подчеркивал скромность и экспериментаторство, весьма важные во всех исторических реконструкциях. Но следуя двум последним принципам (сходства и взаимосвязи), можно зайти слишком далеко. Во-первых, принцип сходства может привести все то, что человек в силах осознать, опираясь на свой жизненный опыт, к наименьшему общему знаменателю. Позволяет ли принцип сходства распознать гениальность, которой редко можно найти подобие? Позволяет ли он различить то, что является единственным в своем роде? Достаточно ли велика сфера человеческого опыта, которой определяются границы сходства? И во-вторых, Трёлльч был сыном научной парадигмы XIX века, все еще описывавшей действительность как замкнутую систему, в которой в конечном счете можно было

⁷ E. Tröltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, Gesammelte Schriften 2*, Tübingen, 1913, 729-53.

⁸ J. Bowden, *Jesus: The Unanswered Questions*, London, 1988, 153.

открыть все законы и выявить все причинно-следственные связи. В XX веке на фоне более ясного осознания сложной причинности, а также дополняющих друг друга и противоречащих друг другу объяснений, возможных как на микро-, так и на макрокосмическом уровне, мировосприятие Трёлча выглядит чересчур ограниченным. Следовательно, определение, данное историческому методу при таком ограниченном взгляде на действительность, вероятно, само очень ограничено; или, скорее, требования, предъявленные к историко-критическому методу в подобных обстоятельствах, возможно, были чрезмерны, поскольку от него требовалось объяснить то, что по определению является необъяснимым.

3. Развитие критики Евангелий – критика источников

Между двумя этими крайностями, и несмотря на различные предосторожности, которых они требовали, библеисты упорно продолжали свои попытки приблизиться к историческому Иисусу. Исторический Иисус, по их убеждению, находился за Евангелиями, проникнуть сквозь которые можно было с помощью аккуратного и чуткого исторического исследования. Наибольшим вкладом данного периода в развитие научных методов в толковании Евангелий стало появление *критики источников*. Еще в первой половине XIX века господствовало простое допущение, что все четыре Евангелия равноценны как источники исторических сведений об Иисусе; согласуя четыре различающихся повествования и сплетая их вместе, можно составить единую картину. С середины XIX века это допущение стало заметно меняться.

Прежде всего, произошла переоценка или даже обесценение четвертого Евангелия как исторического документа. Между тем еще в 1864 году, когда в виде долго откладываемой (1832) книги «Жизнь Иисуса» были изданы лекции Шлейермахера, Евангелие от Иоанна могло служить главным источником. Однако уже в 1847 году Ф. К. Баур очень выпукло представил различия между синоптическими Евангелиями и Евангелием от Иоанна; он заключил, что последнее не задумывалось как строго историческое свидетельство, и что с точки зрения исторической ценности первым трем должно быть отдано предпочтение⁹. Вывод Баура неуклонно приобретал все большую поддержку в последующие десятилетия и сохранил свою значимость до сего дня, хотя с некоторыми оговорками, – твердый и едва ли поколебимый бастион современного научного знания в области изучения Евангелий на Западе.

Во-вторых, тот же самый период ознаменовался появлением гипотезы о двух документах: возникла идея о том, что очевидную взаимосвязь трех синоптических Евангелий лучше всего можно объяснить, предположив существование двух источников. Согласно этой гипотезе, Евангелие от Марка, признававшееся самым ранним из трех, было использовано в качестве источника Матфеем и Лукой. Кроме того Матфей и Лука заимствовали сведения еще из одного источника, для

⁹ W. G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems*, перевод на английский: London, 1973, 138.

удобства условно названного «Q» (от немецкого Quelle «источник»). Решающие доводы в пользу данной гипотезы привел Г. И. Гольцман в 1863 году¹⁰, после чего ее истинность была признана в западной науке, несмотря на неоднократные протесты, продолжавшиеся в течение всего XX века.

Для развития научного метода в XIX веке характерны две черты, заслуживающие внимания. Одна из них заключается в важности открытия источника (Q), который (почти) полностью состоял из речений Иисуса. Для тех, кому была неудобна уничтожающая критика Штрауса, обрушившаяся на евангельские рассказы о чудесах, открытие того, что один из источников имел своим содержанием исключительно учение Иисуса, стало неожиданным удачей. Другая черта заключалась в том, что из большей древности Евангелия от Марка следовала его большая близость к событиям, и значит большая историческая достоверность, несмотря на утверждения Лессинга и Трёлльча. В последние десятилетия XIX века Евангелие от Марка превратилось в основной источник для Жизней Иисуса. Представляет интерес то, как гипотеза о существовании в далеком прошлом источника, обозначенного «Q», продолжает влиять на современные исследования: характер источника и его кажущееся подтверждение правильности изображения Иисуса, по существу, учителем мудрости, сегодня вновь стали главным предметом научной полемики¹¹. В отличие от гипотезы об источнике Q представление о исторической достоверности Евангелия от Марка было вскоре подвергнуто сомнению, и явившееся следствием этого признание того, что синоптические Евангелия так же, как и Евангелие от Иоанна, были написаны с богословской, а не с исторической целью, стало одним из основных достижений библеистики XIX века, определивших ход научного исследования Евангелий в XX веке¹².

4. Развитие критики Евангелий – критика формы

Тропа между Лессингом и Трёлльчем оказалась каменистой и неровной. Полная неудача, которой завершились либеральные поиски исторического Иисуса в конце XIX века, была подтверждена многочисленными документами, и поэтому нет необходимости продолжать здесь этот список. Апокалиптический пророк Иоганна Вейса и Альберта Швейцера¹³ явился с тем, чтобы бросить заслуженный упрек Европе, которая считала, что правит миром. Вызванный Первой мировой войной крах либеральных воззрений, проникнутых верой в общественный прогресс, имел еще более губительные последствия, так как именно оптимистичность этих воззрений не давала ослабнуть доверию

¹⁰ H. J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien*, Leipzig, 1863.

¹¹ См. например, J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, 1991.

¹² W. Wrede, *The Messianic Secret* (1901), перевод на английский: James Clarke (ред.), Cambridge, 1971.

¹³ J. Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, перевод на английский: Philadelphia 1971; A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, перевод на английский: London, 1910.

к историческому методу. На богословие сильное влияние стал оказывать экзистенциализм, пришедший на смену прежнему идеализму, а в области научного изучения Библии господствующим стало влияние керигматического богословия (Карл Барт), заменившего прежний либерализм. Никогда бегство от грубых исторических реалий не совершалось так охотно.

И все же научный интерес к тому, как построены Евангелия, нельзя было усыпить надолго, и как только стало возможно дальнейшее рассмотрение вопроса о том, сколько в евангельском повествовании исторического и сколько неисторического, его больше невозможно было сдерживать. Что касается научных методов толкования, то здесь главным достижением было появление *критики формы (Formgeschichte)*. Осознание того, что Евангелия были составлены из более раннего материала, привело к пониманию того, что его можно различить в редакции евангелистов. Образно говоря, редакторские швы можно распороть, и отдельные кусочки материала (различные «формы»), из которых евангелисты сшили свои повествования, можно снова разъединить¹⁴.

Многие формы были соединены весьма механически, и поэтому сами могли рассматриваться как чистые типы. Но все же было очевидно, что к евангелистам следует относиться не как к компиляторам форм, но как к редакторам и/или самостоятельным авторам. Сложность различения более ранней формы и редакции вскоре стала серьезной методологической проблемой, в особенности там, где дело касалось Евангелия от Марка. Тем не менее, появление критики формы было существенным шагом вперед. В фокусе научного исследования теперь были не самые ранние источники, а начала традиции, которые лежали за этими источниками. Стало возможно добраться до более ранних форм, проникнув за самые ранние источники. Это также означало более совершенное понимание периода устной традиции и характерных черт самой устной традиции, а также общин, внутри которых и среди которых, вероятно, распространялись эти устные традиции, и, по-видимому, чье участие и интерес по крайней мере до некоторой степени придали форму этим традициям.

Вкратце, сколько бы ни было споров вокруг историко-критического метода на всем протяжении данного периода, в это время совершенствовались научные методы изучения Евангелий и успешно развивалась историческая критика, результаты же этого развития сохраняют свою ценность и по сей день.

IV. Постмодернизм

1. Неадекватность научной парадигмы

В XX веке в теории научного метода произошел существенный эпистемологический сдвиг. Вкратце, прежняя антитеза субъект/объект подверглась

¹⁴ См. подробнее: R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (1921; 21931), перевод на английский: Oxford, 1963.

коренному пересмотру. Положение картезианской философии о том, что «я» как самосознающий субъект может с полной объективностью описывать и определять то, что «я» наблюдает, лежало в основе научного метода в XIX веке. Когда ньютонов мир уступил миру относительности Эйнштейна и изменчивых по своей природе явлений, описываемых квантовой физикой, все больше стали сомневаться в возможности той прежней объективности, все еще имеющей место в большинстве случаев, но совершенно неадекватной и даже неверно понимаемой как на макро-, так и на микрокосмическом уровне. Биологи, сохраняющие прежнюю, унаследованную от XIX века убежденность в том, что они способны изучить все живое, возможно, не перестают утверждать, что обладают научным методом, который может претендовать на всеобъемлющую объективность, однако в науке больше нет единого мнения на этот счет.

Безусловно, протесты в ответ на империалистические притязания научного знания (на то, что научный метод – единственное надежное и нормативное средство познания) начались еще задолго до наступления XX века. Так, Джамбаттиста Вико (1688-1744) и Вильгельм Дильтей (1833-1911)¹⁵ давно указывали на то, что существуют две разновидности знания: знание, которое получают естественные науки, и знание, которое получают гуманитарные науки; знание объектов окружающего мира и знание людей; знание, которое, действительно, может иметь высокую степень объективности, и знание, которое требует отзывчивости и способности «проникать», в известном смысле, во внутренний мир другого человека; знание фактов и знание, которое есть понимание; знание, приобретаемое путем наблюдения, и знание, приобретаемое путем того, что исследователь вовлекает самого себя в познаваемое.

Подобные соображения были подкреплены возникновением и развитием наук о человеке и обществе в начале XX века, в особенности психологии и социологии. Влияние последних было бы значительнее, если бы психологи и социологи не повторяли ошибки историков, которую те допустили в историко-критическом методе, т. е. если бы ошибочно не предполагали, что полноценность научного статуса психологии и социологии зависит от того, насколько объективны истины, ими обнаруживаемые. Так, при разработке методов общественных наук был взят за образец «научный метод» как более объективный, менее открытый для предвзятых мнений и менее ограниченный традиционными ценностями исследовательский подход. Но в результате «объективность» была достигнута ценой обезчеловечивания человека – объекта исследования общественных наук, настойчивый поиск объективных всеобщих законов велся за счет рассмотрения индивидуумов как статистических единиц.

Что касается истории и толкования исторических текстов, то отказ от прямого противопоставления субъект/объект имел для этих научных дисциплин

¹⁵ P. L. Gardner, *Philisophy of History*, *Encyclopedia Britannica* 8, 962-3; O. F. Bollnow, *Wilhelm Dilthey*, *Encyclopedia Britannica* 5, 804.

очень важные последствия. Мало того что поставленная Лессингом проблема фрагментарности исторических данных и невозможности воссоздать полную и точную картину прошлого так и не нашла удовлетворительного решения, отныне в добавление к этому историк и толкователь текстов стали осознаваться частью данной проблемы. Историк и толкователь больше не могли рассматриваться как *tabula rasa*, ожидающая, когда на ней отпечатаются объективные исторические сведения (какими бы фрагментарными они ни были). Напротив, активную роль стала играть субъективность историка и толкователя: их подход к историческому исследованию или к изучению текста стал невозможен без «pre-understanding», сформированному жизненным опытом, образованием, темпераментом, традицией и т. д. Ханс Георг Гадамер, в частности, подчеркивал, что толкователь и акт толкования сами подхвачены течением истории, что исторический текст и толкователь – оба являются частью исторического континуума (*Wirkungsgeschichte*), поэтому, еще раз, толкователь не может стоять над традицией, связывающей его с прошлым, которое он изучает, но, будучи частью традиции, может достичь верного понимания прошлого только благодаря ей¹⁶. В вопросе о ценности традиции для толкования исторических текстов Запад и Восток начинают сближаться друг с другом впервые за несколько столетий.

2. Отход от историко-критического метода

Научное изучение Евангелий на Западе никогда не было свободно от влияния, которое на него оказывало развитие естествознания, философии и истории. Несвободно оно от этого влияния и в наше время. В последней четверти XX века ранее неизменные положения и прежние пограничные вехи подверглись коренному пересмотру.

Во-первых, результаты современных исследований, в которых применялся исторический метод, подтвердили сомнение в самой возможности поистине объективного знания об Иисусе. Простым, но вместе с тем сокрушительным аргументом против существования такой возможности стало то обстоятельство, что исследователи Евангелий не получили результатов, которые бы согласовывались между собой. Как кажется, ученые смогли сойтись во взглядах не более чем по нескольким общим положениям; что же касается конкретных текстов, то здесь согласия не было. Продолжающаяся с 60-х гг. XX века полемика о подходящих критериях для распознавания подлинных слов Иисуса не привела к единому мнению относительно критериев, не говоря уже об их применении. Неудивительно, что светская наука не придала сколько-нибудь существенного значения заявлениям христианских ученых, внутри же Церкви растет отчаяние, оттого что вопросы веры оказались во власти подобных разногласий и неопределенности.

Во-вторых, акцент с мира, оставшегося за историческим текстом, переместился на мир, простирающийся перед ним. Текст в рамках истори-

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, перевод на английский: New York, 1989.

ческого метода рассматривался лишь как окно, из которого открывается вид на то, что лежит позади: учено-гуманитария как историка интересовали главным образом реальность событий, описанных в тексте, намерение, с которым были произнесены слова, записанные в тексте, намерение автора текста. Но раздался новый протест: можно ли оценивать текст только как свидетельство более ранних недостижимых исторических событий? Ценен ли текст только тем, что содержит в себе смысл, вложенный в него автором (даже если предположить, что этот смысл постижим)? Не следует ли ценить текст ради него самого и ради того, что он несет для нас сегодня? Другими словами, на новой фазе развития научной мысли текст рассматривается более как зеркало, нежели как окно. Смысл, согласно современным представлениям, лежит скорее впереди, чем позади текста, т. е. смысл раскрывается или даже рождается во взаимодействии читателя и текста. Толкование не является попыткой передать первоначально задуманное сообщение; толкование есть сообщение.

Здесь мы видим *reductio ad absurdum* выдвинутого в эпоху Реформации принципа самостоятельности всякого человека как толкователя и безукоризненности Св. Писания в его первичном значении. В ответ на критические заявления о том, что подобная герменевтическая философия неизбежно ведет к полному релятивизму и дроблению значения (ни одно прочтение текста не может быть отвергнуто, ни одно изложение того, что в нем сообщается, не может быть признано слишком необычным), был сформулирован третий, квалифицирующий принцип, согласно которому всякое прочтение текста обусловлено тем, какой общине оно принадлежит. Другими словами, текст был сохранен как часть новозаветного канона, это был текст Церкви, Св. Писание Церкви на протяжении многих столетий. Содержание текста, толкуемого внутри религиозной общины, можно воспринять только в пределах смысла, в значительной степени установленного традицией общины и ее культом (на Востоке это самоочевидная истина). Или на языке Гадамера, *Wirkungsgeschichte* – это не нечто, отделимое от текста, это сам текст.

Данное решение вопроса не восстанавливает прежней объективности евангельского смысла. Но несомненно то, что оно служит смыслу Евангелий надежной защитой, что оно препятствует поглощению толкования Евангелий полной субъективностью и относительностью, что оно ведет к согласию (*sensus communis = sensus fidelium*), без которого невозможны обсуждение и решение вопросов веры. Вместе с тем, однако, что гораздо серьезнее, оно вновь заключает Евангелия внутри Церкви, при этом евангельский смысл слышен довольно ясно внутри религиозной общины, но не может говорить с внешним миром, не может быть услышанным и постигнутым, потому что обиталище смысла – чтение внутри континуума и общности смысла. Христианская апологетика и евангелика платят слишком высокую цену, чтобы защититься от плюрализма и относительности, свойственных эпохе постмодернизма.

V. Заключение

Необходимость продолжать исторические исследования

Ввиду того что сегодня в герменевтике, как это ни парадоксально, царят одновременно уныние и воодушевление, необходимо подчеркнуть возможность и важность исторических исследований.

а) Как отмечалось в начале, христианская вера в воплощение, в далекие события, происходившие в Палестине в 30-х гг. н. э., как в решающий момент в человеческой истории, не оставляет нам другого выбора, кроме как изучать события и слова тех дней. То, что наши сведения о тех событиях и словах отрывочны и сомнительны, не имеет никакого значения. Веры не нужно, да она в действительности и не должна зависеть от научной аргументации, касающейся того или иного стиха. Тем не менее честному исследованию могут открываться глубины евангельского смысла, что играет решающую роль в укреплении веры. Наука в своих поисках истины, каким бы нецелостным ни было научное восприятие этой истины, может питать веру. Как ни ценны толкования данных текстов, относящиеся к той же эпохе, что и сами тексты, как ни ценны голоса многовековой традиции, следует все же понимать, что возможность услышать истинный голос, звучащий сквозь столетия (например, голос св. Франциска или голос Лютера), имеет свой предел.

б) Повторное открытие того, что первоначальные тексты были написаны не на лингва франка западной Европы, то есть латыни, также очень значимо для нас. Так, в частности, в Северной Америке при толковании Нового Завета в наши дни, как кажется, часто забывают, что новозаветные тексты первоначально были написаны не на английском языке. Действительно, для человека, не знающего греческого языка, эти тексты не многим более чем не поддающиеся расшифровке закорючки на странице. С тем чтобы их прочесть, в первую очередь в этих закорючках следует распознать древнегреческий язык. И с тем чтобы слова древнегреческого языка несли в себе какой-либо смысл, их нужно рассматривать в контексте языкового узуса того времени. Историческая филология по-прежнему важна и необходима. Из того что древнегреческий язык – это первоначальный язык Нового Завета, неизбежно следует нормативность греческого текста по отношению ко всякому и каждому переводу: перевод не может считаться действительным, если он выполнен без признания того, что греческий текст определяет меру свободы перевода. При толковании также следует иметь в виду, что существует такая вещь, как плохой перевод или даже неправильный перевод! Это означает, что греческий текст, толкуемый как исторический текст (причем при толковании так же, как и при переводе, учитываются морфология, синтаксис и фразеология тех дней), неизбежно служит нормой, определяющей действительность современных толкований. Другими словами, историческое исследование и научный метод необходимы для верного истолкования Нового Завета в целом и Евангелий в частности.

с) Впервые осознанная в эпоху Возрождения и эпоху Реформации историческая непохожесть новозаветного текста не утрачивает своего значения: благодаря именно исторической отдаленности и отличию прошлого от настоящего последнее неспособно осовременить Новый Завет и заглушить весть, которую он несет. Как столетие назад отмечал Швейцер, если Иисус не приходит к нам хотя бы до некоторой степени как незнакомец и загадка¹⁷, тогда мы можем быть уверены, что мы осовременили Иисуса в соответствии с нашим собственным опытом и опытом Евангелия. Непохожесть Иисуса – это по крайней мере отчасти историческая непохожесть: Иисус еврей – опять же нечто, что мы, современные люди, забыли вследствие нашего опыта. Без этого понимания Иисуса, «подчинившегося закону» (Гал 4,4), Христа, «сделавшегося служителем для обрезанных» (Рим 15,8), и исторического сознания, которому открывается то, что это означало с точки зрения обстоятельств, имеющих отношение исключительно к истории, человеческая природа Христа вновь будет забыта и поглощена в утверждении его божественной природы.

d) Далее встает принципиальный вопрос о том, что только осознав эту историческую непохожесть, мы можем стать достаточно свободными, чтобы услышать весть, которую несет в себе Новый Завет, внутри традиции, и когда это необходимо, вопреки традиции. Безусловно, полемика о связи Св. Писания с традицией продолжается уже давно, и точка зрения, излагающаяся в настоящей статье, более характерна для протестантизма, чем католицизма, хотя ни в коем случае не исключительно для него одного. Дело в том, что внутри непрерывной традиции, частью которой Св. Писание само является, Новому Завету следует уступить некую общекритическую роль – роль нормы (*norma normans*), в противном случае его центральное свидетельство о воплощении утрачивает свою ценность, а его канонический статус теряет всякий смысл. Несомненно, отсюда вовсе не следует, что такая критическая роль находится в руках библеистов; но со всем тем, что было только что сказано выше, все же было бы удивительно, если бы они не играли никакой роли в этом процессе – не только как ученые, но и как христиане. Однако основной вопрос заключается в готовности Западной церкви осознать и признать, когда она отступила от нормы Нового Завета, будь то осуждение Галилея или ее многовековая традиция антисемитизма.

e) С точки зрения научных методов, по-прежнему сохраняют силу доводы в пользу исторической филологии и явного значения. Если сегодня возможно подвергнуть разбору устное сообщение и получить от говорящего непротиворечивый ответ на вопрос о том, какой смысл он вкладывал в свои слова, или добиться от его первых слушателей единодушного согласия относительно того, какой смысл содержится в данном сообщении, тогда в принципе возможно подвергнуть разбору древнее сообщение и достичь единодушного согласия относительно заключенного в нем смысла, поняв его так же, как он понимался тогда, когда сообщение было впервые произнесено и услышано

¹⁷ Schweitzer, *Quest* (см. примеч. 13), 397.

или впервые написано и прочитано. Подобное согласие едва ли могло бы исключить другие смыслы из сообщения, читаемого или воспринимаемого на слух; но как и в случае любого другого сообщения следует уважать намерение сообщającego и в отдавать ему приоритет в толковании смысла сообщения (всегда учитывая такие факторы, как двусмысленные, вводящие в заблуждение формулировки, неправильное понимание и т. д.). Поскольку того, кто сделал свое сообщение в древности, в отличие от того, кто сообщает что-либо в наши дни, невозможно вовлечь в диалог о значении его слов, принцип Лессинга (или принцип неопределенности) будет уменьшать согласие. Но то, насколько полно будет раскрыт смысл, который имел в виду автор, зависит от практичности и успеха исторической филологии и раскрытия явного значения.

f) Что касается самих Евангелий, то как методы их изучения по-прежнему очень ценны средства традиционного критического анализа, т. е. критика источников и критика формы. Всегда следует принимать во внимание текст в целом, также нужно учитывать и более полный контекст. С точки зрения метода, последовательность действий в исследовании осталась точно такой же, какой она была всегда – диалог между частью и целым: обращение к контексту, чтобы пролить свет на текст, обращение ко всему тексту, чтобы пролить свет на его часть, обращение к части текста, чтобы пролить свет на весь текст и контекст и т. д. К данной последовательности действий не следует относиться с пренебрежением как к бесконечно вращающейся карусели «герменевтического круга», так как придерживающийся ее исследователь обнаруживает, что по мере развития диалога все три (контекст, весь текст, часть текста) неуклонно проясняются. И, несомненно, толкователь должен быть настолько же самокритичен, насколько он может быть критичен к тексту. Но едва ли за всю историю обращения к тексту Евангелий с острыми вопросами было много тех, кто временами не обнаруживал бы, что текст перед ними самими ставит вопрос, на который они должны ответить. Ответственно относиться к толкованию – значит слушать так же, как и говорить. А предмет беседы – Евангелие!

Перевод с английского А. С. Полищука

Православная библеистика между патристикой и постмодернизмом. Взгляд с Запада¹

1. Предварительные замечания

1.1. Научные методы

Задача настоящей статьи – объяснить принятие, прежде всего православными учеными, работающими на Западе, подходов и методов, обычно считающихся характерными для западной библеистики. Эта тема изобилует вопросами терминологии, поэтому нам неизбежно придется начать с некоторых предварительных замечаний. Здесь не ставится цели дать подробный обзор подходов и методов западной библеистики (такой обзор можно найти в статье Дж. Данна, помещенной в настоящем сборнике); однако что нужно отметить вначале – отнюдь не потому что далее нам предстоит высказаться об этом подробнее – так это то, что данные научные методы едва ли можно рассматривать как своего рода монолит. Там, где когда-то безраздельно правил историко-критический метод, сегодня библеисты вынуждены принимать в расчет целый ряд соперничающих между собой критических методов, как то: социологический, канонический, риторический, структурный, постструктурный, феминистический, повествовательный и, наконец, метод реакции читателя².

Такое разнообразие подходов, каждый из которых в той или иной степени может претендовать на право называться «научным методом», иногда даже ставит в тупик. Однако посреди всего этого многообразия бесконечная, как

¹ Автор статьи благодарен д-ру Давиду Кларку, преподающему проф. Полу Эмлингворсу и проф. Иоанну Каравидопулосу за их ценные замечания по ранним наброскам статьи, а также участникам конференции за их стимулирующее обсуждение спорных вопросов, рассмотренных в статье. Оставшиеся ошибки, несомненно, целиком на совести автора.

² Обзор традиционных и современных методов дают Steven L. McKenzie и Stephen R. Haynes (редакторы), *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and their Application*, London, 1993.

река, тянется западная критическая традиция, внутри которой возникают культурные допущения и догадки, лежащие в основе даже предполагаемого дробления историко-критической парадигмы. До этой степени и оправдано то, что мы рассматриваем реакцию православных ученых на западную традицию как единое целое.

1.2. Реакция православия

За частными вопросами о «реакции православия» на тот или иной научный подход, применяемый в современных западных исследованиях Библии, стоит более важный вопрос о реакции православия на общий подход, основанный на иной культурной традиции, и следовательно, на иной совокупности допущений. Вряд ли данный вопрос касается исключительно отношений между православием и Западом³, однако именно в связи с ним на первый план выступает проблема конфессионального или церковного параметра библеистики, которая далее будет обсуждаться более подробно. Поскольку мы упомянули о церковном параметре, возникает вопрос об определении термина «православный», употребленного в заглавии настоящей статьи: когда мы говорим о «реакции православия» на тот или иной научный метод, то чью именно реакцию мы имеем в виду: отдельных ученых, национальных научных традиций или официальной церкви? Здесь также встает очень важный вопрос о методе, так как нам необходимо знать, может ли, и если может, то до какой степени, отдельная монография или точка зрения, рассматриваемая нами, претендовать на право представлять более широкую позицию. Без сомнения, в известном смысле эти вопросы также не относятся исключительно к православию, так как напряженность между академической наукой и церковью вряд ли является напряженностью какого-то особого рода, однако в рамках нашей темы она приобретает определенные нюансы.

Прежде всего, православная церковь никогда четко не определяла своей позиции по отношению к научному изучению Библии. Не существует никакого документа, подобного документу Папской библейской комиссии «Толкование Библии в церкви»⁴, как в действительности не существует ничего равноценного органу, который создал этот документ. В соответствии с православным пониманием роли Святой Традиции, такой документ, по-видимому, в любом случае мог бы быть выработан не комиссией, а только вселенским собором. Как принцип автокефалии, так и история изолированного существования

³ Несомненно, африканские и/или азиатские исследования Библии также весьма значительно отличаются от североευропейской парадигмы.

⁴ Данный документ, датированный 15-м апреля 1993 г., был впервые издан 18-го ноября того же года. Затем он неоднократно переиздавался; вот два рекомендуемых издания, каждое из которых содержит полный текст вместе с обширным комментарием: James Leslie Houlden (ред.), *The Interpretation of the Bible in the Church*, London, 1995, Joseph A. Fitzmyer, *The Biblical Commission's Document «The Interpretation of the Bible in the Church»: Text and Commentary, SubBi 18*, Rome, 1995.

многих православных церквей исключают всякую возможность достижения согласия и принятия ясного и недвусмысленного официального постановления.

Однако вместе с тем мы должны признать, что в православной традиции имеется ясное понимание научного изучения Библии как исследования, которое возможно только в лоне церкви (академия как *диакония*?). В качестве современной иллюстрации мы можем привести то, что по этому поводу утверждал Джон Брек: «Церковь – истинное место для толкования, равно как и проповедования и прославления слова Божьего. Экзегеза – дело поклоняющейся Богу, свидетельствующей о Его слове общины верующих»⁵. Таким образом, хотя свобода православного библеиста в толковании Библии не ограничена никаким официальным документом или заявлением, он отнюдь не является независимым или обособленным от традиции церкви. Как мы увидим далее, приверженность православных ученых традиции представляет большую ценность для научного изучения Библии и поэтому может стать положительным вкладом православной библеистики в развитие данной области⁶.

Однако сама традиция принимает различные формы, отражая историю раздельного существования православных государств. Мы уже упоминали о том, что из-за превратностей политики и истории православные церкви в разной степени были отделены не только от всего остального христианского мира, но даже друг от друга. Возможно, вопрос о реакции православия на западные научные исследования Библии следует рассматривать отдельно для каждого из православных государств, поскольку от одной национальной традиции к другой и от одной культуры к другой меняется отношение к западным научным подходам, причем меняться оно может как незначительно, так и весьма ощутимо. Следует сделать важную оговорку, касающуюся настоящей статьи: в ней обсуждаются по преимуществу англоязычные работы – североамериканские и североамериканские – в области православного научного изучения Библии, и вскользь упоминается материал на русском языке из культурного контекста, где преобладает совершенно иное отношение к западной библеистике, не говоря уже о динамике церковных параметров⁷.

⁵ John Breck, *Orthodox principles of biblical interpretation*, SVTQ 40 (1996), 88; см. также Theodore Stylianopoulos, *The New Testament: An Orthodox Perspective. Volume One: Scripture, Tradition, Hermeneutics*, Brookline, Mass., 1997, 97.

⁶ Несомненно, как утверждает Джон Бартон, «в своем подавляющем большинстве толкователи Библии до самого недавнего времени были верующими. Многие преподавали в университетах и на факультетах, поддерживаемых церковью, и для многих имело большое значение то, насколько их экзегетическая деятельность согласуется с христианским вероучением» (Historical-critical approaches, в: J. Barton (ред.) *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge, 1998, 15), но все же верно и то, что между Западом и Востоком по-прежнему есть разногласия по данному вопросу, о чем, например, свидетельствует само название данного симпозиума.

⁷ В Греции ситуация с научным изучением Библии опять же иная, в чем убеждает статья Савы Агуридаса в настоящем сборнике; хорошее представление о греческой православной библеистике дают следующие монографии: Savas

Таким образом, как «научные методы», так и их «принятие православием» допускают несколько интерпретаций. Перед тем как остановиться более подробно на некоторых основных вопросах, можно сделать еще одно предварительное замечание – выразить надежду, что такое принятие или реакцию со стороны православия можно рассматривать не просто как отзвук того, что происходит где-либо еще, но как активный и позитивный вклад в дискуссию о методах и подходах.

2. Православная точка зрения на научное изучение Библии

Было справедливо отмечено, что взгляды православных на научное изучение Св. Писания довольно сильно критикуются в печати. Джон Брек в докладе, сделанном им почти ровно десять лет назад перед межконфессиональной группой ученых, назвал «две неисправимые ереси» православных в глазах западных христиан: с одной стороны, «фундаменталистский» подход к Св. Писанию, с другой стороны, стремление к тому, чтобы ставить церковную догму выше письменного слова Божьего⁸. Справедливость подобных обвинений можно оценить, прежде всего рассмотрев некоторые характерные примеры толкований, которые принадлежат православным ученым, не чуждающимся западного критического подхода.

2.1. Несколько примеров

В этом параграфе мы очень кратко рассмотрим несколько работ православных библеистов и прокомментируем то, как они соотносятся с аналогичными западными работами. В посвященной Евангелиям монографии живущего в Америке ученого Веселина Кешича⁹ излагается в значительной степени взвешенное, хотя и производное мнение по некоторым основным вопросам, касающимся критики Евангелий; например, автор полностью признает творческий литературный и богословский вклад евангелистов, но с глубоким подозрением относится к предположениям критиков формы о том, что христологические титулы скорее возникли в раннехристианских

Agourides, *The Bible in the Greek Orthodox Church*, *Epistimoniki Epetris of the Faculty of Theology, University of Athens*, 21 (1976), 5-29; Elias Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche*, SBS 81, Stuttgart, 1976.

⁸ J. Breck, *Orthodoxy and the Bible today*, в: John Breck, John Meyendorff and Eleana Silk (ред.-ры), *The Legacy of St. Vladimir: Byzantium, Russia, America*, Crestwood, NY, 1990, 141. Следует отметить, что под «фундаменталистским подходом» Брек, очевидно, подразумевает нечто иное, нежели западный фундаментализм, в котором особое значение придается догмам о боговдохновенности и непогрешимости Библии, искупительной жертве Иисуса Христа, etc; действительно, Брек сам указывает на это в: *The Power of the Word in the Worshipping Church*, Crestwood, NY, 1986, 25. Более подходящим термином для того, что Брек называет «фундаменталистским подходом», возможно, был бы «крайний консерватизм».

⁹ Veselin Kesich, *The Gospel Image of Christ*, Crestwood, NY, 1992.

общинах, чем восходят к самому Иисусу. В авторе труда об иоанновом корпусе епископе Кассиане (Безобразове)¹⁰ мы видим русского ученого-эмигранта, весьма сведущего в критике и текстологии первой половины двадцатого века, однако на чье «духовное толкование» Евангелия критика и текстология в действительности повлияли очень мало. Наконец, в большинстве докладов, сделанных греческими учеными на посвященном Евангелию от Матфея¹¹ съезде православных библейских богословов в 1993 году, отражается то значительное влияние, которое оказали на их авторов историко-критический подход западных ученых и более современная литература в области научного изучения Библии.

2.2. Православная критика

Таким образом, реакция православных библеистов на методы историко-критического исследования Нового Завета колеблется от нескрываемой враждебности до сдержанного одобрения с подчеркиванием, однако, недостатков критического подхода. Джон Брек вновь выражает разделяемое многими мнение, когда не без грусти говорит о том, что научные исследования Библии становятся все более и более специализированными, что исследователи заняты почти исключительно внутренней полемикой, живя и работая «в отчуждении как от церкви, так и от мира»¹². Феодор Стилианопулос в своей последней монографии «Новый Завет: православная перспектива» более подробно, отмечая некоторые нюансы, излагает сходную точку зрения: при всех своих несомненных достоинствах историко-критический анализ в конечном счете терпит крах, отступая от главных задач богословия, облекаясь в сухой профессионализм, пренебрегающий духовным аспектом, и оставаясь поработанным философскими концепциями эпохи Просвещения¹³. Поэтому едва ли, по крайней мере что касается рассматриваемых здесь работ, можно говорить о творческом вкладе православных ученых в узкоспециальные экзегетические исследования: например, такая монография, как та, что была написана Кешичем, предназначена почти исключительно для «внутренних» читателей, поскольку результаты современных западных исследований Библии толкуются в монографии таким образом, что кажутся православным читателям менее угрожающими, отчасти это достигается за счет отказа признать более общие заключения, которые были выведены из этих результатов самими западными библеистами. Даже такой ученый, как Стилианопулос, который занял твердую позицию, не только придавая большое значение

¹⁰ Епископ Кассиан (Безобразов), Водой и Кровью и Духом: толкование на Евангелие от Иоанна, *Bibliothèque Slave de Paris, Collection Sim. Vol. No 8, Paris 1996*. Большая часть работы написана в 1950-е гг.

¹¹ Το κατά Ματθαίου ευαγγέλιο. Προβλήματα μεταφραστικά, φιλολογικά, ιστορικά, ερμηνευτικά, θεολογικά (*Труды 7-го съезда православных библейских богословов*. Бухарест, сентябрь 1993), Афины, 1996.

¹² Breck, *Orthodoxy* (см. примеч. 5), 143.

¹³ Stylianopoulos, *New Testament* (см. примеч. 5), 139-144.

наследию отцов церкви, но также настаивая на «описательном критическом изучении библейских документов»¹⁴, в конце концов присоединяется к консервативным евангелическим писателям, а не к основному направлению более либеральной протестантской или католической библеистики¹⁵.

2.3. Экзегетическое понимание или герменевтическое размышление?

Если *принятие* православными библеистами западных критических методов не много может дать в отношении поражающего своей оригинальностью понимания библейского текста, то это отнюдь не означает, что мы должны отрицательно оценивать взаимодействие двух традиций. В данном случае мы могли бы серьезно отнестись к утверждению Брека о том, что «православие способно сделать уникальный, положительный вклад в область научного изучения Библии ... Этот вклад будет меньше в области экзегетического метода, чем в сфере *герменевтического размышления*»¹⁶. В то время как в научных исследованиях Библии на Западе происходит смена направления и наблюдается некоторая нестабильность, православие с его глубоким уважением к непрерывности традиции, его особым пониманием отношения между церковью и наукой и его тонким ощущением несовершенства и сложности человеческого языка, как мы с надеждой предполагаем, могло бы предложить герменевтический подход, который бы соответствовал эпохе постмодернизма.

2.3.1. Культурный и исторический контекст западной библеистики

Едва ли можно считать спорным тот факт, что методы толкования, как и научные занятия вообще, нельзя верно понять вне их культурного и исторического контекста. В случае историко-критического подхода, который лежит в основе научного изучения Библии на Западе, это означает, что прежде всего следует обратить внимание на последствия того влияния, которое оказали на его развитие Реформация и Просвещение¹⁷. Православные ученые в целом были склонны смотреть на данные последствия скептически, критикуя западную традицию за ее абсолютизацию рациональности и являющееся результатом этого исключение возможности непосредственного познания или переживания божественного, и таким образом за искусственное создание

¹⁴ Там же, 6.

¹⁵ Там же, 227-230. Интересно то, что похожая тенденция, как кажется, действует также и в противоположном направлении. Например, новые евангелические протестантские справочники по истории толкования Библии содержат довольно полные сведения о патристической эпохе, а издательство Inter-Varsity Press начало издание серии Древнехристианские толкования на Св. Писание (*Ancient Christian Commentary on Scripture*).

¹⁶ Breck, там же, 155, – выделение наше.

¹⁷ Как это, например, делает Джеймс Данн в своей статье, помещенной в настоящем сборнике.

герменевтического разрыва между миром первоначального библейского текста и современным читателем. Мы видим, что в западной традиции полностью нарушена связь между библейскими авторами и их первыми читателями или слушателями, с одной стороны, и современным читателем, с другой, поэтому сейчас необходимо заново толковать текст Св. Писания с позиций совершенно иного мировоззрения. Кроме того, предполагаемая объективность методов, применяемых в изучении библейского текста, а также считающееся само собой разумеющимся своего рода постепенное развитие библеистики делают невозможным привилегированное положение более ранних методов толкования и достигнутых с их помощью результатов. Будь то методы и результаты новозаветных авторов, занимавшихся толкованием Ветхого Завета, или методы и результаты отцов церкви, занимавшихся толкованием Библии. Особая роль патристической традиции рассматривается в других статьях, помещенных в настоящем сборнике, и мы не будем обсуждать ее здесь, а сделаем несколько дополнительных более общих замечаний, касающихся концепций, которые лежат в основе дробления историко-критической парадигмы.

2.3.2. Православная герменевтика на Западе

В очень ценной статье о развитии православной герменевтики на Западе Антон Угольник¹⁶ указывает на то, что в православии большее значение имеет не разделенность, а преемственность во времени: если для Августина град Божий явно противостоит граду земному, воплощением которого является Рим, то для восточной традиции Византия становится Новым Римом, и таким образом соблюдается преемственность. По этой причине понимание герменевтики как «восстановления утраченного значения» чуждо православному сознанию; для православных ученых экзегеза отцов церкви не является всего лишь подходом, относящимся к иному, вытесненному современностью миру, напротив, это живая традиция, с которой последующие толкователи находятся в отношении прямой преемственности. За данной методологической предпосылкой стоит фундаментальное богословское предположение о деятельности божественного Духа, которая, с православной точки зрения, не прекратилась по завершении создания всех библейских книг, но продолжает осуществляться через весь толковательный процесс, понимаемый, таким образом, как *синергистический* или *теандрический* (sic) процесс, форму которому придает традиция церкви. Таким образом, в православной библеистике методы историко-критического анализа могут быть приняты настолько, насколько они совместимы с преемственностью подхода, о котором свидетельствует традиция – действительно, как часто отмечают православные ученые (по крайней мере на Западе), эти методы *должны* быть приняты, так как они позволяют раскрыть исторический («буквальный» в патристской терминологии) смысл библейского текста; однако их нельзя,

¹⁶ Anton Ugolnik, An Orthodox hermeneutic in the West, SVTQ 27 (1983), 94. Безусловно, Угольник далеко не единственный автор, который обращается к этой теме, но он излагает ее особенно ясно.

с одной стороны, абсолютизировать, а с другой стороны, отделять от богословской, литургической и пастырской задачи церкви. Вот как Джон Брек кратко обозначает три элемента в герменевтической деятельности Духа: историческое событие, засвидетельствованное в Св. Писании, провозглашение этого события библейским автором, толкование этого события церковью¹⁹. Более подробное и систематическое изложение сходной точки зрения на герменевтику дает Феодор Стиллианопулос в своей последней монографии, где он различает «три основных уровня» герменевтики: экзегетический уровень (область академического исторического исследования), толковательный уровень (или уровень оценки), на котором делается акцент на богословском толковании Св. Писания, и преобразовательный уровень экзистенциального вовлечения читателя в текст²⁰. В соответствии с православным взглядом на пневматологию, данные три уровня нельзя отделять один от другого ни методологически, ни исторически²¹.

Итак, весьма существенный для библеистики вопрос заслуживает того, чтобы сформулировать его еще раз: должна ли она заниматься раскрытием только «первоначального смысла» текста с помощью «объективных научных методов», или она должна в равной степени заниматься также и богословским толкованием текста? Хотя следует избегать чересчур строгой схематизации, обрисовывая положение дел в библеистике в общих чертах, мы можем сказать, что на Западе, как кажется, обнаруживается сильная тенденция к раскрытию лишь исторического смысла Библии, тогда как в православном мире большее значение придается богословскому толкованию Св. Писания. Отчасти это обусловлено теми представлениями об историческом процессе и преемственности во времени, которым мы здесь дали общую характеристику²², но это обусловлено также пониманием связи между библеистикой и церковью: «Православие, – пишет Брек, – обязано сохранить экзегезу как задачу святой церкви»²³.

¹⁹ John Breck, *Exegesis and interpretation: Orthodox reflections on the «hermeneutic problem»*, SVTQ 27 (1983), 90; тот же автор, Power (см. примеч. 8), 44. Тут невольно напрашивается аналогия, хотя ее не следует проводить слишком далеко, с тремя смыслами Св. Писания, выделенными Оригеном в его сочинении «О началах». (Подходящее описание экзегетического подхода Оригена можно найти в книге: Bertrand de Margerie, *An Introduction to the History of Exegesis. Volume 1: The Greek Fathers* (пер. на англ.), Petersham, Mass. 1993, 96-107.)

²⁰ Stylianopoulos, *New Testament* (см. примеч. 5), гл. 7.

²¹ Подобное разделение также нехарактерно для философской герменевтики на Западе (см., например, Anthony Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description*, Exeter, 1980 и/или Werner Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London, 1994), однако узкоспециальные работы многих западных библейских экзегетов все же дают православным некоторое основание обвинять западную библеистику в разделении названных уровней.

²² Безусловно, большая часть ученых признает учение отцов церкви о «буквальном» и «духовном» смысле, однако связь с ним более сильна в православии, так как имеет своей догматической основой пневматологию.

²³ Breck, *Exegesis* (см. примеч. 19), 90; тот же автор, Power (см. примеч. 8), 44.

3. Церковный аспект библеистики

Цитата из книги Брека подводит нас ко второму вопросу, православная точка зрения по которому, как можно предположить, могла бы стать положительным вкладом в дискуссию по проблемам герменевтики, а именно к вопросу о церковном аспекте библеистики. Главенствующая роль церкви в толковании Библии красной нитью проходит через православные монографии и статьи на данную тему. «Само собой разумеется, – замечает Стилианопулос, – что верующая община, хранящая Библию как свое священное сокровище, обладает высшей властью в толковании Св. Писания, как слова, адресованного Богом своему народу»²⁴. Библия – это прежде всего книга церкви, и потому невозможно вообразить иное изучение Библии, кроме ее изучения в лоне церкви²⁵.

3.1. Позиция Запада

Такой взгляд, как уже было отмечено выше, кажется странным с позиции Запада, где акцент ставится скорее на критической независимости в изучении Библии, а некоторое умалчивание ученых о своей конфессиональной принадлежности считается вполне естественным. Библеисты могут быть преданными членами своих церквей, но в интересах научной объективности стараются не выставлять это на вид в своих научных работах, в крайнем случае вероисповедание автора может кратко упоминаться в предисловии или биографии, вынесенной на обложку книги²⁶. Причины этого являются в значительной степени историческими, как и в случае различающихся взглядов на уже рассмотренные нами непрерывность традиции и «герменевтический разрыв»: вследствие того что в области изучения Библии установилось господство историко-критической парадигмы и связанной с ней культуры рациональной объективности, произошла значительная секуляризация библеистики, таким образом, текст Св. Писания изучается, в сущности,

²⁴ Stylianopoulos, *New Testament* (см. примеч. 5), 36, примеч. 24.

²⁵ Конечно, обратной стороной этого, как красноречиво говорит Джеймс Данн в своей статье, помещенной в настоящем сборнике, является опасность сделать Библию исключительно церковной книгой, вследствие чего Евангелие, заключенное внутри церкви, не сможет говорить с внешним миром. Вне всякого сомнения, это важный вопрос, который требует рассмотрения, хотя это выходит за рамки нашей темы.

²⁶ Интересный, хотя и редкий пример противоположного явления можно найти на задней обложке книги Надима Тарази, представляющей собой комментарий к Посланию к Галатам (New York, 1994), где утверждается, что данная работа «может считаться восточноправославной только в том смысле, что она написана православным ученым, но не в том смысле, что она написана в поддержку прежде установившихся «православных взглядов». Не следует усматривать в наших словах намерение принизить западную традицию ученых церковников и церковных ученых (см., например, примеч. 6); но все же несомненно то, что конфессиональная принадлежность имеет для православных гораздо большее значение.

точно так же, как любой другой древний текст, при помощи тех же методов и подходов. Разумеется, богословское применение текста вовсе не отвергнуто, но эта работа совершенно иного рода, чем научная экзегеза, и потому отделена от нее. Несомненно, априори у православных христиан нет никаких причин отрицать, что такое разделение имеет даже некоторые преимущества, и, может быть, главное из них – это то основание, которое оно дает для применения строгих научных методов из различных дисциплин к библейскому тексту; и, как мы уже видели, православная библеистика в целом (особенно на Западе), действительно, одобряет историко-критический метод, признавая его ценным и необходимым средством раскрытия исторического смысла текста. Однако верно и то, что в православной и западной традиции по-разному понимается то, каким должен быть подход к изучению Библии.

3.2. Реакция православия

Вероятно, существенное различие между двумя традициями заключается в том, что православная библеистика пытается найти более целостный подход к толкованию Св. Писания, то есть такой подход, который соединял бы исторический интерес к Библии с богословским, а не разделял их между собой. Такое разделение на Западе, хотя, конечно же, его не следует преувеличивать, бесспорно, тоже имеет историческое объяснение, которое кроется, с одной стороны, в консерватизме церковных иерархий в сочетании с ограничивавшими критическое исследование официальными позициями церквей, а с другой стороны, во все более и более определявшимся секуляризованной культурной средой направления научного исследования. Этот процесс продолжается в протестантской библеистике с конца XIX столетия, в католической библеистике – примерно с середины XX в., таким образом, само собой напрашивается предположение о том, не является ли только вопросом времени то, что православная библеистика пойдет той же дорогой. Если разделение историко-критического изучения Библии и ее богословского толкования обусловлено социокультурными факторами, и если западная культурная парадигма является столь всеохватывающей, какой она кажется, то только убежденный оптимист стал бы отрицать вероятность такого исхода. Нельзя сказать, что попытки среди западных библеистов «идти против течения», будь то развитие консервативной евангелической герменевтики²⁷, попытка канонической критики обратить более серьезное внимание на окончательную форму Св. Писания в церкви²⁸ или недавняя инициатива некоторых ученых, выступивших под лозунгом «Библия для церкви»²⁹,

²⁷ См., например, D. A. Carson and J. D. Woodbridge (ред.), *Hermeneutics, Authority and Canon*, Leicester, 1986.

²⁸ Хороший обзор дает Kent D. Clarke, *Canonical criticism: an integrated reading of biblical texts for the community of faith*, в: Stanley E. Porter and David Tombs (ред.), *Approaches to New Testament Study*, JSNT 120, Sheffield, 1995, 170-221.

²⁹ Carl E. Braaten and Robert W. Jenson (ред.), *Reclaiming the Bible for the Church*, Edinburgh, 1995.

существенно изменили основное направление научной работы; тем не менее, как кажется, понимание Библии внутри иной традиции, чем та, что восходит к эпохам Реформации и Просвещения, может стать ценным вкладом по крайней мере в две области.

3.2.1. Объединение трех задач

Во-первых, развитие герменевтики, в которой историческое исследование, богословское толкование и личная преданность по-настоящему объединены в одно целое, а не противопоставлены друг другу, могло бы создать вольные условия для изучения Библии. Едва ли предлагаемое Стилианопулосом и другими (см. выше, раздел 2.2.) сближение с так называемым «просвещенным консервативным протестантизмом» в конечном счете даст православным библеистам возможность идти дальше. В заключительном разделе настоящей статьи будут высказаны некоторые предварительные соображения совершенно иного характера, и на их основе будут сделаны некоторые пробные предложения.

3.2.2. Традиция и таинство

Во-вторых, тем не менее можно было бы с полным правом утверждать, что разное историческое развитие восточных церквей, дух коллективизма (соборность в русской традиции) и отождествление со Святой Традицией, но без пропозициональных ограничений магистерiums, способны дать библеистике основание для объединения научной беспристрастности и религиозной преданности и снабдить библеистов противоядием от ощущения того, что они живут в двух разделенных между собой мирах. Вследствие того что в православии главная роль отдана таинству (чего мы коснемся также в следующей главе), вероятно, легче понять интуитивно, чем определить пропозиционально, форму осуществляемого в лоне церкви исследования Библии: в интуитивном понимании автора настоящей статьи, отнюдь не являясь разочаровывающим ограничением, это может быть положительным освобождением. Формировавшаяся веками традиция церкви всегда будет богаче и полнее, чем чьи-либо формулировки, ее описывающие³⁰.

4. Человеческий язык и библеистика

Какие бы концепции ни лежали в основе или индивидуального, или конфессионального подхода к герменевтике, одним из основных вопросов

³⁰ В этом отношении я в частности солидарен с Милитиадесом Константиноу, который в своем докладе на посвященном Евангелию от Матфея 7-ом съезде православных библейских богословов (подробнее об этом см. в примеч. 11) выразил надежду, что «новые толкования», являющиеся результатом научного изучения священных книг, будут рассматриваться не как угроза ранее созданным толкованиям, одобряемым церковью, а как способ обогащения ее толковательной традиции, с тем чтобы она могла лучше служить своей пастве, с. 352.

является понимание человеческого языка. Поскольку Слово Божье передается посредством человеческих слов (или воплощается в них), мы должны знать их природу, функцию, возможности и недостатки. Именно в этой области православные ученые особенно сильно критиковали подход западной библеистики, который был представлен историко-критическим подходом. Так, Мэри Сэнфорд (Форд), энергично защищающая святоотеческие экзегетические методы с точки зрения современной лингвистики, напоминает нам, что критическое изучение Библии, как им занимаются в наше время, восходит непосредственно к зародившейся в эпоху Реформации идее о том, что в церкви авторитетом обладает только Св. Писание. Если это так, тогда Св. Писание (за отсутствием традиции или церковной иерархии, которые контролировали бы толкование) должно быть самоистолковывающимся, критическое же изучение Библии необходимо как «объективный» способ определения того, какие толкования являются подлинными. Однако такой взгляд на Св. Писание «был бы невозможен в эпоху патристики ... не из-за недостаточного почитания Св. Писания как Слова Божьего, а из-за того, что патристские богословы во многом иначе понимали язык»³¹. И Антон Угольник при объяснении обеспокоенности православия программой демифологизации применительно к библейскому тексту делает замечание о том, что, в православном представлении, «научное мировоззрение нашего постиндустриального общества» в равной степени «мифологично», является «коллективным накоплением опыта», и следовательно, в том, что составляет его сущность, не более ценно, чем мировоззрение, ему предшествующее, с точки зрения традиции, которая признает язык «неудовлетворительным для постижения святого в любую эпоху»³².

4.1. Язык и таинство

Связь между языком как символическим кодом и реальностью очень сложна и таинственна, это отнюдь не простая и не прямая связь. Как нам кажется, та роль, которая отведена *таинству* в православной традиции, открывает широкие перспективы на более ясное осознание и более плодотворное рассмотрение этой абсолютной условности. Так, литургическое употребление Св. Писания в православной церкви наглядно показывает, что символический статус священного текста, облеченного в человеческий язык, – это образ истины: священный текст выражен подверженными ошибкам

³¹ Mary Sanford, *An Orthodox view of biblical criticism*, *Sourozh*, 26 (1986), 26. Ее основная мысль состоит в том, что историко-критический метод предполагает рационалистический взгляд на язык – взгляд, авторитетность которого больше не признается в современной лингвистике, и которого никогда не придерживались отцы церкви. Каким изощренным было обсуждение вопросов языка и реальности в эпоху патристики можно увидеть из следующей работы: Johannes Panagopoulos, *Sache und Energie. Zur theologischen Grundlegung der biblischen Hermeneutik bei den griechischen Kirchenvätern*, in *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70 Geburtstag*, Band III: Frühes Christentum, Hermann Lichtenberger (ред.), Tübingen, 1996, 567-584.

³² Ugonik, *Orthodox hermeneutic* (см. примеч. 18), 101.

словами, но несмотря на это остается окном в абсолютное³³; язык – это не ряд простых логических пропозиций, «он нарочито поливалентен, многозначен, так как то, что сообщается, как правило очень сложно, и потому не может быть сообщено с помощью ясных, простых высказываний. Это не та разновидность языка»³⁴.

4.2. Язык и постмодернизм

Такое понимание языка находит отголосок, на первый взгляд, может быть, неожиданный, в термине *постмодернизм*, которым характеризуется современная стадия развития культуры. Дробление историко-критического метода в области научного изучения Библии на множество самых разнообразных критик, несомненно, лучше всего можно осмыслить с точки зрения этого общего культурного контекста, в котором, по выражению Стилианопулоса, «ясное понимание абсолютной условности всякого знания развенчивает миф об автономной всеобщей причине»³⁵. Как становится очевидно из этих слов, православные библеисты понимают, почему в настоящее время историко-критический метод претерпевает изменения, и некоторые из них ищут способы сделать положительный вклад в современное изучение Библии на основе своей собственной традиции³⁶. Так, Антон Угольник видит положительную роль православия в развитии герменевтической модели, основанной на сознании сходства или общности, в ответ на разобщение и отчаяние, к которым привела эпоха постмодернизма³⁷, тогда как – ближе к теме настоящей статьи – Джон Брек с одобрением, хотя и несколько сдержанным, относится к такому подходу, как реакция читателя, а также к другим видам критики: «их основное достоинство состоит в том, что они настаивают на едином подходе к Св. Писанию, подходе, который признает внутреннюю целостность Св. Писания и стремится к «экзистенциальному» вовлечению читателя в его сообщение»³⁸.

Однако, по нашему мнению, Брек и подобные ему ученые не выдерживают логики собственных аргументов, поскольку они не делают последовательных выводов из того, что человеческий язык имеет символическую и условную природу, и особенно из того, что религиозный и библейский язык имеет

³³ Там же, 106.

³⁴ Sanford, *Orthodox view* (см. примеч. 31), 31. Безусловно, это не относится в равной мере ко всем библейским текстам!

³⁵ Stylianopoulos, *New Testament* (см. примеч. 5), 203.

³⁶ Однако следует отметить, что другие, как кажется, предпочитают торжествовать по поводу мнимого краха историко-критического метода и предлагают вместо него возвратиться непосредственно к патристическому подходу; см., например, Mary Ford, *Seeing, but not perceiving: crisis and context in biblical studies*, SVTQ 35 (1991), 107-125.

³⁷ Ugolnik, *Orthodox hermeneutic* (см. примеч. 18), 115.

³⁸ Breck, *Orthodoxy and the Bible* (см. примеч. 8), 149; см. также Breck, *Orthodox principles* (см. примеч. 5), 83 и след.

по преимуществу метафорическую природу³⁹. Релятивистский натиск, часто испытываемый эпохой постмодернизма, следует осознать в его лингвистическом аспекте: несмотря на ограниченные средства языка и его сложную связь с действительностью мы все же можем говорить об абсолютных сущностях, однако должны отдавать себе отчет в том, что то, что мы говорим о них, имеет до известной степени условный и метафорический характер. В утверждении Брека о том, что Библия является «достоверным свидетельством абсолютной и непреложной истины о Боге и человеческой судьбе»⁴⁰, чувствуется дух позитивизма; такое отношение к Св. Писанию показывает, что в православной традиции считаются решенными все спорные вопросы о том, как истины, которые нельзя познать с помощью логики, могут быть облечены в ризы человеческого языка, столь несовершенного. Как нам кажется, вместо того, чтобы равняться на евангелическую протестантскую библеистику, подвергаясь ее влиянию, православной библеистике лучше было бы обратиться к собственному пониманию таинства и к собственной традиции апофатического богословия. Это «питье из собственных источников», возможно, позволило бы православным библеистам распознать в постмодернизме эпоху, благоприятствующую, а не угрожающую их научным занятиям, разведать и разработать богатые недра патристической традиции, при этом не абсолютизируя ее, и сделать доступными все сокровища, которые они хранят.

Замечательный пример того, каким образом восточная апофатическая традиция могла бы установить связь между постмодернизмом, с одной стороны и таинством, с другой стороны, можно найти в одной из недавно опубликованных статей Горазда Кочиянчича⁴¹. Хотя главная цель его работы – рассмотреть философское основание (не)познаваемости Бога, из его рассуждений можно сделать очень важные выводы относительно назначения Св. Писания. Основное утверждение Кочиянчича заключается в том, что постмодернизм с его общеизвестным «скептическим отношением к метаповествованиям» необязательно должен окончиться новым нигилистическим метадискурсом, но скорее может привести к осознанию таинства Бытия, осознанию, к которому в древности пришли отцы церкви (в частности, он ссылается на Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника). Фактически существующие в том, что Кочиянчич называет «обычной церковной речью», катафатические выражения, по его мнению, с полным правом можно считать выражениями

³⁹ К ключевым монографиям в этой области относятся следующие: Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford, 1985, и Peter W. Macky, *The Centrality of Metaphors to Biblical Thought*, SBEC 19, Lewiston/Queenston/Lampeter, 1990. Лингвистическая сторона вопроса освещена в монографии: George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago/London, 1980.

⁴⁰ Breck, *Orthodoxy* (см. примеч. 8) 148.

⁴¹ Gorazd Kocijancic, *He Who Is Being: on the postmodern relevance of Eastern Christian apophaticism*, в: Robert F. Taft (ред.), *The Christian East: Its Institutions and Thought*, OCA 251, Rome, 1996, 631-649

этого основного апофатизма. Или языком Св. Писания: «Восточным отцам церкви, – пишет Кочиянчич, – всегда было ясно, что библейская вербализация Слова является не точным выражением, а милостивым уподоблением, Божьим сошествием (συνκαταβάσις) к людям, в мир человеческих мыслей и слов... Бог обнаруживает Себя в человеческих словах и в то же самое время остается сокрытым в Своей Непохожести»⁴². Восточная апофатическая традиция, продолжает он, требует не только отрицания, но также и отрицания отрицания, другими словами, «возможности катафазиса как свободного сообщения Таинством самого себя»⁴³. Как нам кажется, такой ход рассуждения подсказывает не только то, как можно прийти к наиболее ясному пониманию по большей части образной природы языка Св. Писания, но также и то, как можно соединить наследие отцов церкви с тем, что представляет для нас интерес в отношении Библии в эпоху постмодернизма.

Постмодернизм, несмотря на все свои недостатки и крайности, тем не менее может научить определенной скромности и умеренности в притязаниях на непосредственный доступ к абсолютной истине; за возможным исключением первичного эмоционального или мистического переживания, все в конечном счете передается посредством языка, и таким образом становится в какой-то степени условным. Текст Св. Писания – яркий пример такой условности. Осознание этой условности вовсе не обязательно должно уменьшить преданность ученого своей традиции – действительно, выше высказывалось предположение о том, что особым вкладом православия в научное изучение Библии могла бы стать именно преданность традиции, как личная, так и внутри церкви – но оно все же способствует открытости, а не закрытости по отношению к другим, в равной степени условным попыткам выразить то, что в конечном счете недоступно рациональному познанию и не поддается реализации в языке. Библиистика же в результате этого могла бы получить герменевтику, уходящую корнями в прошлое (традиция), реалистичную относительно настоящего (условность языка) и открытую будущему (таинство Бытия).

Перевод с английского А. С. Полищука

⁴² Там же, 638.

⁴³ Там же, 646 и след.

Православная церковь и современные исследования Библии

При выборе темы доклада для нашего научного собрания передо мной встала следующая дилемма: либо осветить ту или иную академическую тему из нашей области, либо говорить о тех сложных факторах, которые привели к тому, что православная церковь стала довольно отрицательно относиться к Библии и, особенно, к современным методам ее исследования.

Пять лет назад я начал обсуждение этой темы в Греции на университетском уровне и даже выше, однако все еще слишком рано говорить о каких-либо результатах. С другой стороны, некоторые коллеги на Западе стали задавать вопросы, особенно после событий, которые произошли в России, Югославии и Греции за последние десять лет. Окончательно же выбор темы определило то обстоятельство, что за XVIII и XIX века католическая церковь накопила весьма богатый и интересный с исторической точки зрения опыт в вопросах церкви и Библии, и этот опыт мог бы нам помочь. С известными оговорками можно сказать, что при решении некоторых касающихся Библии вопросов, которые стоят перед нами сегодня, мы, обращаясь к католическому опыту, несомненно, можем извлечь из него значительную пользу.

Бесспорно, неприятно обсуждать проблемы, существование которых причиняет много неудобств. Однако, если мы не будем обсуждать свои проблемы, мы не сможем разрешить их. В экуменическом церковном духе, так мощно проявившемся после Второй мировой войны, частные проблемы каждой из христианских церквей стали всеобщей заботой: страдания одного члена являются страданиями всех членов (1 Кор 12:26). В атмосфере научной объективности и вселенского христианского милосердия мы все можем обсуждать в своем кругу, как семья, которая стоит перед необходимостью решить общую проблему. Излишне было бы говорить о том, что здесь мы успеем обозначить не более чем два-три ключевых аспекта этой весьма обширной темы, для более широкого обсуждения которой потребовался бы целый семинар.

Три предварительных замечания

1. После того как изучение Библии продвинулось вперед в IV и V в. святоотеческой эпохи, Св. Писание продолжало употребляться в церкви в соответствии с древней традицией. Однако на Востоке медленно, но верно

Библия утрачивала свою самостоятельную роль и все более становилась составной частью литургической и мистериальной жизни церкви. Это поглощение Св. Писания литургической жизнью церкви оказалось довольно прискорбным обстоятельством, потому что таким образом постепенно истреблялась независимая и пророческая природа Библии, которая вследствие этого перестала играть роль водителя церкви и народа; она сделалась частью культа. Текст святого Благовестия не только стал принадлежностью религиозного обряда, но даже внедрился обычай петь в церкви определенные библейские чтения так же, как пелись церковные гимны.

Без сомнения, отдельные лица и группы всегда сохраняли за собой право и привилегию читать и даже толковать Библию частным образом. Некоторые толкования, возможно, входили в проповеди на различные темы, читаемые за литургией. Даже в долгую эпоху турецкого владычества писались и издавались комментарии к священному тексту Нового Завета, являясь то более, то менее удачными по своему качеству. Это были скромные произведения, которые ни качественно, ни количественно не могли сравниться ни с трудами византийской эпохи, ни тем более эпохи святоотеческой.

Очевидно, что слишком многими мощными историческими, социальными и политическими факторами было обусловлено то, что Библия перестала восприниматься в церкви как пророческая книга. Связано это было и с окончанием споров по доктринальным вопросам, основанных в значительной степени на Св. Писании, и с долгими годами тяжелых испытаний, выпавших на долю церкви.

В Византии столичная епархия легко и беспрепятственно навязала через литургию единообразие всем местным церквям империи. С возвышением и торжеством литургии как высшего элемента церковной жизни Св. Писание естественным образом стало предметом изучения лишь немногих образованных людей. Такое положение дел сохранялось в Греции в XIX в., когда на Ближнем Востоке появились североамериканские миссионеры, использовавшие Св. Писание в качестве главного средства для обращения в свою веру. Тогда вселенский Патриархат, чтобы оградить свою паству от чуждых вероучений, издал энциклику, запрещающую православным христианам изучать Св. Писание.

При таком наследии прошлого в середине XIX в. началось изучение книг Ветхого и Нового Завета на богословском факультете Афинского университета, оно строилось, насколько это было возможно, на методах, использовавшихся в исследованиях Библии в западных университетах. Легко понять, что это ограничило с невозможным. Века турецкого порабощения безусловно доказали стойкость и веру христиан, показали их мужество, но исследование Библии в церкви, научное изучение Библии и науки вообще в эти века поддерживались лишь отдельными лицами и определенными кругами, прежде всего, монастырскими. Простым людям Библия оставалась неизвестной. Попытка Афинского университета оживить научное изучение Библии при таком положении дел оказалась тщетной.

2. Второе предварительное замечание касается того обстоятельства, что, не считая обильной библейскими толкованиями святоотеческой эпохи, лишь в XI в. Византия имела в исследовании Библии заслуживающие внимания результаты, но даже тогда главным достижением было выборочное сличение библейского наследия. Работа по извлечению фрагментов из отеческих сочинений, хотя и отвечала эпохе и ее целям, в то же самое время попутно заложила основы истории и психологии и дала образец для изучения Библии в последующие столетия. Главной особенностью выбранных отрывков была их повторяемость в текстах произведений, которые отцы церкви создавали для разрешения проблем своего времени, озаренного их гением. Но монахи в египетской пустыне воздерживались от толкования Св. Писания еще в до-отеческую эпоху из боязни породить новые ереси и споры. По тем же причинам византийские ученые предпочитали толковать Библию путем выборочного сличения текстов из экзегетического корпуса, созданного отцами церкви.

Сегодня мы понимаем, почему народ столь легко ограничился церковно-литургической традицией. Однако всегда есть исключения или особые случаи, которые следует рассматривать особо, как например деятельность иеромонаха Космы Этолоса или св. Никодима Святогорца, которую мы оцениваем, независимо от ее причин, как попытку возродить евангелистическое Православие.

3. Третье замечание касается разногласий между православными церквями. Национализм был существенным фактором, не только сыгравшим важную роль в разделении Востока и Запада, но и оказавшим решающее влияние на отношения между самими православными церквями. В результате этого влияния православные богословские силы оказались разделены и оставались в изоляции друг от друга даже после освобождения стран Балканского полуострова. Только в 1936 г. православные богословы съехались в Афины, чтобы составить список вызывавших общий интерес тем, которые требовали обсуждения. Несомненно, отсутствие богословов из России ощущалось крайне остро. С начала XIX в. в России успешно развивались богословская мысль и библейское богословие, отчасти благодаря контакту с западной философской мыслью и западным богословием. Русские двигались вперед до известной степени независимо, но очень медленно, и, когда произошла Октябрьская революция, они еще не были готовы к новой православной кампании, которая тогда как раз намечалась. Даже до революции отношения между православными балканскими государствами и Россией были более политическими, чем духовными.

Государственное православие

Можно понять, что при тех обстоятельствах, которые были вкратце обрисованы в предыдущем разделе, было чрезвычайно сложно, если вообще возможно, культивировать научное изучение Библии на богословских факультетах, основанных в новообразованных православных государствах

Балканского полуострова. Нам следует осознать, с какими огромными трудностями пришлось столкнуться библеистам того времени. Они заслуживают уважения за те старания, которые приложили, и за те битвы, в которые некоторым из них приходилось вступать, чтобы вернуть Библию в центр церковной жизни, вернуть ей то положение, которое она занимала в эпоху свв. отцов. Но они потерпели поражение. То есть им не удалось примирить современную православную церковь — византийскую церковь — с современными требованиями урбанизованных европейских обществ в том, что касается пророческого смысла, заключенного в Евангелиях. По этой причине библеисты в Греции никогда не получали церковного благословения в отличие от своих коллег, изучающих каноническое право, догматику, церковную историю или литургику. Власть, государственная и церковная, неоднократно показывала, что она не колеблясь примирится с самой неприятной ситуацией, чтобы заложить основы надутых воззрений и теорий, оказывающих пагубное влияние на народ на пути его развития. Так, например, вопреки серьезным проблемам постоянно утверждалось, что православная церковь обладает такой высокой духовностью, что ни в чем не нуждается, но располагает в изобилии всем.

В конце XIX в. религиозные организации в Греции указали греческой православной церкви на необходимость соединить Благовестие Писания с Божественной службой, а также на обязанность верующих изучать Св. Писание, в особенности же Новый Завет, как частным образом, так и коллективно. Безусловно, эти организации не сознавали богословской связи между Писанием и литургией, не понимали и социального назначения Евангелий. Изучение Библии, ее связь с литургией носили тогда в большей степени нравственный характер и призваны были укреплять благочестие и поддерживать людей в их индивидуальной духовной жизни. Но возрастание значимости Библии в частной жизни верующих отвергалось греческими церковными властями и выставлялось как не имеющий ничего общего с Православием религиозный феномен протестантского происхождения. Никто даже и в мыслях не допускал того, чтобы евангелическое Православие явилось опятой и заявило о себе при первой благоприятной возможности.

Можно лишь удивляться тому, что возобладало отрицательное отношение к пророческому смыслу Библии. Но следует, видимо, напомнить, что правящий класс Греции, представители которого формировали все правительства страны со времени основания современного греческого государства и до сего дня, никогда не относился к церкви с сочувствием, не разделял ее консервативных взглядов и не заботился скрывать своего критического отношения к церкви за то, что она в отличие от других церквей не исполняет пророческого назначения. Тем не менее именно этот класс и правительства, формируемые его представителями, всеми способами — юридическими, экономическими и другими — открыто поддерживали церковь в преследовании ею консервативных целей. Противоречие это обусловлено определенными факторами внешней политики Греции, равно как и социальными факторами, а также политическими расчетами политических партий, управлявших страной.

Когда Греция была освобождена от турок, она стала жить жизнью небольшой европейской монархии, возглавляемой баварским католическим королем. Политика нового королевства определялась двумя главными задачами: европеизировать страну и достичь национальной интеграции, то есть постепенно присоединить к делающему первые шаги королевству населенные греками территории, которые все еще входили в состав стремительно распадавшейся Османской империи. Главную роль в европеизации страны сыграла буржуазия. Идеи западного Просвещения вместе с политическими идеалами Французской революции будоражили умы людей, и новая греческая интеллигенция как за границей, так и дома была проводником этих идей. С этой точки зрения греческие правительства рассматривали византийскую церковь Греции как негативный фактор. Но что касается национальной интеграции нового государства, то здесь греческие правительства нашли в лице церкви лучшего союзника, какого им могла дать история. Для всех греческих правительств важной политической задачей являлось освобождение из-под османского ига братьев, единственной опорой которых в их рабстве была церковь. По этой причине государство, которое не особенно интересовало проблемы церкви, стремилось к взаимодействию с ней в решении этой задачи. Какова же была новая роль церкви в этом взаимодействии с государством, взаимодействии, которое в той или иной форме продолжалось и дальше и сохранилось до наших дней? Здесь следует обратить внимание на то, что в течение всего периода османского владычества единственным действующим институтом порабощенного греческого народа была церковь, деятельности которой завоеватели не препятствовали, понимая, что в их же собственных интересах, чтобы церковь не прекращала своего существования. То же самое положение церковь продолжала занимать на тех территориях, где жили наши «порабощенные братья». Ни одно греческое правительство не могло позволить себе игнорировать эти обстоятельства. Такую же важную роль, какую на всем протяжении XIX в. Церковь играла в жизни греков, оставшихся под властью турецкого султана, она и сегодня играет в жизни греков, проживающих за границей. Таким образом, вследствие того что в Греции православная церковь никогда не была в стороне от вопросов государственного значения, греческие правительства всегда касались вопросов церковного значения, даже когда та ситуация, в которой им приходилось это делать, была им крайне неприятна. Поразительно и то, что в лоне церкви раздалось лишь несколько слабых голосов, обвинивших ее в отчуждении и выразивших протест против ее обмирщения и отдаления от своей духовной миссии. Другими словами, в этом взаимодействии государство и церковь нашли свой *modus vivendi*. Государство, используя все способы, как юридические, так и другие, обеспечивает церкви вопиюще высокую степень защищенности, а церковь играет ведущую роль во всех национальных проблемах как в самой Греции, так и за рубежом. И вот, будучи европейской страной, мы являем собою образ сакрализованного светского государства и секуляризованной православной церкви!

Вряд ли нужно говорить о том, что большинство людей, в особенности интеллигенция, не одобряет такого положения дел. Греческие правительства, главным образом те, что управляли страной после Второй мировой войны, постоянно обещали изменить свои отношения с православной церковью, введя в новую конституцию закон, предписывающий иные, современные принципы, на которых должны были бы строиться эти отношения. Однако ни одно из последних правительств не решилось на это, боясь политических последствий, которые такой шаг мог бы повлечь за собой.

Следует также отметить, что в XX в. в Греции не раз устанавливалась военная диктатура, главными диктаторскими режимами были режим Метаксаса до войны и «черных полковников» после войны. Оба обнаружили превосходного союзника в лице церкви. Необходимо сказать и о том, что в послевоенный период, отмеченный противостоянием США и России, наблюдался расцвет самых консервативных церковных организаций и объединений во всей Европе и Америке. Консервативные элементы еще более усилились, а в некоторых странах рост их влияния достиг высшей точки, когда Советский Союз потерпел поражение в противоборстве с Соединенными Штатами. И действительно, господствующим стало мнение о том, что массам нужна новая вспышка национализма, чтобы компенсировать последствия крушения марксистских идеалов.

При тех обстоятельствах, которые с телеграфной краткостью были описаны выше, в греческих университетах расстроилась какая бы то ни было плодотворная дискуссия по проблемам, связанным с изучением пророческого послания Св. Писания. Поэтому преподавание Библии в университетах оставалось более или менее «академическим», акцент при этом делался на изучении языка Библии, анализе литературных вопросов, которые ставил перед исследователем священный текст, причем и язык, и литературные вопросы всегда рассматривались с консервативной точки зрения, историческая же и богословская критика упорно избегалась. Таким образом, студенты получали знания по некоторым вопросам, связанным с Библией, причем эти знания обычно были апологетического характера, и поэтому, хотя некоторые очень способные студенты существенно расширяли свой кругозор, о порочном союзе церкви и государства никогда не говорилось прямо. В наши дни ситуация стала несколько меняться: некоторые коллеги с университетских кафедр, а также в своих статьях, говорят об обусловленной современными проблемами и современными потребностями необходимости нового понимания Библии¹. Однако их противники более многочисленны

¹ Профессора Н. Лувакис, Е. Антониадис, В. Иоаннидес. Большинство библейских богословов более молодого возраста на богословском факультете в Фессалониках со времени его основания и меньшее, чем в Фессалониках, число богословов в Афинах. Ужасный парадокс заключается в том, что люди, которым что-либо неясно, даже никогда не пытаются читать научные работы в области изучения Библии и находить в них ответы на свои вопросы; вместо этого они штудируют книги догматического содержания. Между тем сегодня многие пишут работы по догматике, и большинство из этих работ очень низкого качества.

и сильны, поскольку они всегда стояли на стороне «государственного православия» и, как правило, выступали против более новых богословских методов и, понравится это кому-нибудь или нет, сегодня, как и раньше, служат программе «академического богословия», программе малоценной и малозначимой.

Не лишним будет привести два-три примера того типа «академизма», к которому приводит взаимодействие государства и церкви, или «государственное православие». Несмотря на то что студенты обязаны учить древнееврейский язык, чтобы уметь читать Ветхий Завет в оригинале, за весь период их обучения ни разу не проверяется то, насколько хорошо они понимают содержание ветхозаветных книг. Их незнание данного предмета обнаруживается тотчас же в их первых работах, затрагивающих библейскую проблематику. Также никогда не проверяется, верно ли студенты понимают содержание Нового Завета, более того, считается, что нет необходимости учить их древнегреческому языку как основному, раз он похож на новогреческий язык! Но, когда студенты экзаменуются, выясняется, что у них в головах царит ужасная путаница: нетвердо зная значения многих очень важных слов и грамматических форм в языке Нового Завета, студенты смешивают их со значениями, которые имеют данные слова и грамматические формы в современном греческом языке. Нельзя было бы говорить о безразличии к библейскому богословию, поскольку кафедры, которые требовалось создать в этой области, были созданы. Однако смею вас заверить, что в действительности студентов не учат библейскому богословию. Что они изучают на наших факультетах, так это догматику и апологетику, и помимо них слушают еще множество курсов, имеющих отношение к догме. Может быть, это звучит странно, но это на самом деле так. Хотя и вводятся некоторые подходы и методы, позволяющие получить более современное знание, студентов в действительности ничему подобному не обучают.

Историческая критика и другие методы исследования Библии предполагают любовь к истине и уверенность в том, что она существует, некоторый минимальный уровень духовной зрелости и внутреннюю свободу, благодаря которой можно решиться предпринять научное исследование, и, наконец, возможность не соглашаться, сомневаться и даже ошибаться. Но для нас это пока только мечта, которую лелеет меньшинство, так как общая религиозная и богословская атмосфера навязывает прежде всего единство взглядов, которые выражают основные законы общества и нашей духовной жизни.

Третий пример взят из области докторских диссертаций, что пишутся и представляются на обсуждение. В мою бытность преподавателем университета аспирантура еще не была введена. Теперь, когда аспирантура существует, ситуация, насколько я вижу, не изменилась сколько-нибудь значительно. Работа над диссертацией обычно не начинается с поиска или открытия нового, т. е. с получения научным способом нового знания. Основная цель большинства диссертаций – подтвердить старые или

привести дополнительные доводы в поддержку господствующих взглядов. Достаточно лишь бегло ознакомиться с выводами докторской диссертации, чтобы подосадовать и позабавиться, видя наивность, с какой диссертант говорит о том, что ему удалось отстоять общепринятую точку зрения! Без сомнения, сначала нужно разбить сковывающие мысль цепи, которые скрыты где-то в глубинах человеческого сознания, чтобы она была свободна и устремлялась дальше, открывая новые области исследования и проникая в неизведанное. Даже библиография на многих языках не может обеспечить сколько-нибудь оригинального образа мыслей, когда умственная ориентация предопределена. Фактором, ее предопределяющим, является то, что церковь и богословие верны идее «государственного православия», какие бы формы оно ни принимало. Из всего вышесказанного ясно, что государственная власть как в Греции, так и в славянских странах использует православную церковь в своих собственных интересах, для достижения собственных целей. К сожалению, церковь, как кажется, не обладает духовной силой, чтобы воспротивиться политической целесообразности, которой руководствуется государственная власть в своих отношениях с ней.

Что, с точки зрения православного мира, произойдет в ближайшем будущем с «государственным православием»? Я полагаю, что оно скоро прекратит свое существование. Как и когда это случится в России, по-прежнему совершенно неизвестно. Это может произойти завтра, а может – по прошествии еще какого-то времени. Перемены в Греции не заставят себя ждать, они наступят благодаря политическим партиям, по двум причинам: 1) партии, которые сегодня находятся у власти, отдают себе полный отчет в том, насколько ущербен и разрушителен национализм как государственная идеология, и 2) Греция не сможет стать истинным партнером европейских стран, если в Греции не будет гарантировано соблюдение прав человека и в частности его права на свободу совести, а также если не будут признаны религиозные или национальные меньшинства. Без коренного изменения культурной ориентации у Греции возникнут очень серьезные трудности в отношениях с Европейским союзом.

Традиционализм

Делая дальнейшие замечания, я постараюсь быть еще более кратким. Оба вопроса, которые предстоит рассмотреть, либо вытекают из проблемы «государственного православия», либо непосредственно с ней связаны. Поскольку основная цель данной статьи – нарисовать картину современных исследований Библии в православном мире, следует поговорить о том влиянии, какое на них оказывает традиционализм, иначе эта картина была бы далеко не полной. Тогда как термин «традиция» имеет положительное значение, термин «традиционализм» – отрицательное, потому что им обозначается приверженность к прошлому и неотделимая от нее убежденность в том, что будущее не в силах дать нам ничего, что могло бы сравниться с тем, что дало

нам прошлое, и тем более не в силах дать нам ничего лучшего. К сожалению, традиционализм очень сильно влияет на православную богословскую мысль и на исследовательскую работу в области научного изучения Библии независимо от того, велась ли она раньше или ведется теперь.

Вследствие того что на Балканах в течение долгого времени сохраняется обстановка политической и военной нестабильности, люди не чувствуют себя в безопасности и испытывают постоянную неуверенность и страх, они уже давно не верят ни в какие обещания насчет их будущего. Оборонительная тактика стала определяющей чертой в поведении, в душах поселилось глубокое разочарование. Когда это продолжается веками, как на Балканах и Ближнем Востоке, люди перестают верить во что-либо или кому-либо. Именно это состояние, состояние безысходности, много раз охватывало народы, населяющие данный регион.

Оказавшись в безнадежном положении, люди становятся жертвой традиционалистских групп, которые, чтобы утешить отчаявшихся сограждан, вызывают в их воображении модели общества из прошлого, идеализируемого и возвеличиваемого. Они напоминают людям об идеалах прошлого, идеалах, которые давно устарели и которые, вероятно, никогда, даже в эпоху своего торжества, не были такими благотворными для общества, какими их изображают пропагандисты. Итак, традиционалисты преуспели в том, что: 1) насколько могли, отвлекли внимание людей от гнетущего настоящего, за которое они же сами несут ответственность, и таким образом дезориентировали их, и 2) возродили некий идеал, который относится к прошлому, и который не может быть перенесен на настоящее вследствие исторической обусловленности. Это обращение к прекрасному прошлому – именно таким оно рисуется в воображении людей – дает им обманчивое, мнимое удовлетворение, тогда как реально существующие злободневные проблемы остаются нерешенными и все более обостряются.

Традиционалисты требуют, чтобы богословие и библейские богословы не отступали от традиции патристической и византийской эпох, которые, как они настойчиво утверждают, обладают авторитетом и величием столь недостижимым, что не оставляют для богословской мысли никаких возможностей развития в будущем. В традиционализме эти славные эпохи являются не просто образцами для подражания, но мерой и критерием всего, что следует за ними в истории.

Однажды после одной конференции в сопровождении довольно большой группы студентов посетил находившийся по соседству монастырь. Нас принял его настоятель, который, как оказалось, был в курсе того, чем я занимаюсь. После того как нас угостили обедом, он просил позволения сказать несколько слов студентам, с чем я, разумеется, согласился. Вот очень краткое изложение того, что он нам посоветовал: «Особый вклад отцов церкви в толкование Св. Писания состоит в том, что они оказали нам любезность, «разжевав» святую Библию таким образом, что избавили нас, идущих за ними, от трудностей и проблем библейской экзегезы и прежде всего от дополнительных трудностей в раскрытии смысла

священных книг с точки зрения некоторых теорий, которые в последние годы возникли в области изучения Библии. Большая удача для нас то, что отцы церкви оставили нам в наследство свои сочинения, поскольку нам не нужно теперь «разжевывать» учение Библии так, как это делали они. Отцы церкви приготовили для нас пир. Так зачем же нам разжевывать библейскую пищу заново, если такие образцы вдохновенности и святости, как отцы церкви, сделали эту работу до нас и для нас?» Такова была суть увещательной речи настоятеля.

Другими словами, смысл слов настоятеля заключался в том, что для нас как богословов и библеистов наследие прошлого должно иметь первостепенное значение. Наша основная обязанность – не отступать от постоянного изучения патристической экзегезы. Ошибка настоятеля в том, что он не оценил важности исторического элемента в литературном произведении. Отцы церкви, какими бы выдающимися личностями они ни были, были детьми своего времени так же, как и мы являемся детьми своего. Подражание духу любви в их подходе и беззаветности, с какой они посвятили себя продолжению дела Христа, – вот те неизменные принципы, которыми должны мы руководствоваться в нашей работе по изучению Библии. Вторая ошибка настоятеля заключена в его словах о том, что отцы церкви уже разжевали то, что написано в Св. Писании. Поглощая написанное в Библии, отцы церкви разрешали, прежде всего, те проблемы, которые существенны были для их времени. Они не могли разрешать то, что написано в Библии для нас, так как они не знали тех проблем, с которыми столкнемся мы в наше время; кроме того, согласно духовному принципу, заложенному отцами церкви, каждый должен самостоятельно разрешать то, о чем говорится в Св. Писании. Тот, кто следует этому принципу, становится лично вовлечен в процесс постижения слова Божьего, а не полагается на кого-либо, кто обладает даром его истолкования для других. Отцы церкви, если бы можно было спросить их мнения, не признали бы за собой этой обязанности, поскольку им не позволили бы сделать это их нравственные принципы.

К чему в конце концов привела дискуссия по данному вопросу, а также по вопросу о православном библейском богословии? Проф. Г. Флоровский, чьи доводы в пользу важности изучения патристического наследия подобны тем, что были изложены выше, создал термин «неопатристская экзегеза» Библии, обозначив им не нечто, повторяющее прошлое, а скорее, подражание отцам церкви в закреплении за Библией центрального места в жизни церкви². Это совершенно разумное решение вопроса. Однако в действительности богословы, испытывающие влияние традиционалистского и других, более давних, факторов, хотя и говорят о том, что следует сохранять верность патристической традиции, но при этом не повторять ее, по-прежнему занимают тем, что повторяют написанное когда-то отцами церкви.

Мой преподаватель догматики в Афинах горячо убеждал нас цитировать как можно больше патристических источников по любому поводу. На лекциях

² A. Richardson and W. Schweitzer (ред-ры), *Authority for Today, Revelation and Interpretation*, London and Philadelphia, 1951, 163-180.

часто звучал его волнующий призыв: «Цитируйте как можно больше отцов церкви; не сомневайтесь, не слишком ли многих вы цитируете; вставляйте в свои работы как можно больше цитат из патристических сочинений». То, что он так настойчиво советовал нам постоянно ссылаться на отцов церкви, говорит о его озабоченности тем, чтобы найти надежную опору в прошлом, так как при всей своей доброте и порядочности он был совершенно невосприимчив к современным взглядам. Курс догматики я слушал в 1942 г., шла война. Во время одной из лекций этого курса в аудитории погас свет, на улице же в тот час уже было темно. Преподаватель прервал лекцию, объяснив нам, что он не может продолжать, так как догматика требует известной красоты слога и употребления нужных слов в нужном месте! После стольких лет я все еще помню этот случай и душевное потрясение, которое я тогда пережил.

Несколько лет назад известный богослов Христо Янарас, профессор философии из университета Panteio, писал о том, что новозаветные авторы останутся для нас непонятны, если мы не будем их читать в интерпретации отцов церкви: «Кто такой Павел? и кто такой Иоанн? кто такие Матфей и Лука для нас? Они почитаемые Христовы апостолы, непосредственный подступ к которым, однако, чрезвычайно труден. Эта трудность стала очевидна после того, что случилось с протестантским богословием, когда оно попробовало подступить к ним без посредства отцов церкви. Православный же богослов знакомится с новозаветными авторами только при посредстве отцов церкви, которые, несомненно, поняли их правильно, и следовательно, помощь которых нам необходима, если мы хотим узнать их»³.

Начало этой практике – бесконечному повторению отцов церкви, что, несомненно, отвечало целям традиционалистов, – положили византийцы. Они считали, что постоянное напоминание учения отцов церкви необходимо в борьбе против ересей, которые на протяжении многих веков угрожали единству империи и единообразию ее культуры. Религия же охраняла единообразие культуры и укрепляла единство империи, над которой постоянно нависала опасность распада. Византийцы, хорошо понимая значение религии для государства, настаивали на единообразии даже в самых несущественных деталях религиозного обряда. В этом они были щепетильны. Можно было бы даже утверждать, что если они остановились на эклоге⁴ как методе толкования Св. Писания, то это не означает, что великость древних вызвала у них чувство неполноценности, – достаточно вспомнить таких выдающихся богословов византийской эпохи, как Феофилакт и Зигабен. Вероятнее всего, своими собственными толкованиями Св. Писания они не хотели давать повода для новых разногласий в церкви. Помимо эклоги существовал еще такой способ толкования Библии, как система вопросов (или ответов), благодаря которой

³ Ορθοδοξία και Δύον στην Νεότερη Ελλάδα (Православие и Запад в современной Греции), Афины, 1992, 69.

⁴ То есть отборе комментариев к Библии, составленных различными писателями патристской эпохи: Оригеном, Иоанном Златоустом, Феодоритом и другими.

простой читатель получал разъяснение наиболее сложных для понимания мест в Св. Писании. Специалисты по византийской литературе считают, что данная система удовлетворяла духовные нужды среднего класса в Византии. Что же касается эклоги, то ею занимались высшие круги церковной иерархии.

Таким образом, этот краткий исторический экскурс ясно показывает, что непрерывное повторение отцов церкви в Византии было продиктовано потребностями империи. Однако на смену тем потребностям в наше время пришли другие, и следовательно, обстоятельства, которыми тогда обуславливалась необходимость вновь и вновь напоминать то, что было сказано ранее отцами церкви, не имеют никакого отношения к современности.

Теперь перейдем к рассмотрению третьего фактора, затрудняющего научное изучение Библии в православной церкви. Этим фактором является схоластика, которая до сих пор господствует в православном богословии. За исключением русского богословия, во многом отошедшего от схоластики в XIX в., но подвергшегося гонениям в последующий период, православное богословие оставалось верным западному схоластическому методу, от которого Запад стал постепенно отказываться начиная с XVIII в. Частичное отдаление русского богословия от схоластики было обусловлено влиянием философских и религиозных течений на Западе. Мы же на Балканах по историческим и политическим причинам остались в стороне даже от этих течений.

По большому счету схоластика имела отношение к Библии постольку, поскольку схоласты использовали библейские пассажи в качестве так называемых текстов-доказательств, причем выбранные пассажи часто рассматривались вне своего контекста. Тем не менее они использовались для обоснования главных положений церковной доктрины, восходящей к Св. Писанию. Другими словами, для схоластов священные книги в конечном счете были не более чем текстами-доказательствами. Как библейская история во всей полноте, так и библейское богословие не представляли для них интереса, поскольку, подчеркнем еще раз, они занимались исключительно обоснованием учения церкви при помощи текстов-доказательств. И в наше время, несмотря на то что современная библейская филология показала, насколько важен контекст для правильного понимания того или иного фрагмента священного текста, метод обособления текстов-доказательств все равно продолжает применяться при обосновании различных положений вероучения. По причинам, кратко обозначенным выше, подобное использование священного текста неприемлемо с точки зрения библеистики.

По убеждению тех богословов, которые являются сторонниками схоластического метода, вслед за библейскими текстами-доказательствами идут патристические, и таким образом эволюция церковных доктрин объясняется в сравнении с другими взглядами – отличающимися или еретическими, богословскими или философскими взглядами прошлого или настоящего. За что никак нельзя одобрить схоластический метод, как он был описан выше, так это за то, что он предполагает оценку Св. Писания и

составление о нем определенного суждения. Мне вспоминается защита одной докторской диссертации на тему эсхатологического смысла, который апостол Павел видел в своих бесчисленных страданиях. Это была очень хорошая работа. Несмотря на это, понадобились невероятные усилия, чтобы защитить ее, так как профессора в своей большей части были убеждены в том, что эсхатология как учение о конце света и завершении земной истории составляет последнюю главу догматики, и следовательно, любые рассуждения об эсхатологическом значении страданий апостола Павла – серьезное заблуждение!

Новое православие

В последние годы в греческом богословии, где по-прежнему сильны схоластические тенденции, подули новые веяния, источником которых была русская богословская мысль, развивавшаяся в Свято-Сергиевском институте в Париже. Действительно, издание сочинений св. Григория Паламы весьма уважаемым, ныне покойным о. Иоанном Мейендорфом дало толчок к подобной работе в Фессалониках, что объясняется политическими причинами. Как мы увидим, национальные факторы в послевоенной Греции способствовали становлению нового богословского течения и изданию ряда работ, посвященных паламистским вопросам: божественная сущность и энергии божества, сотворенные и несотворенные; созерцание Бога и обожение человека через его приобщение к несотворенной энергии Бога. Возникает вопрос: как все это связано с Библией и библеистикой?

Вот и ответ: здесь нет никакой связи. Более того, мы стоим перед сложной проблемой, поскольку аскетическая жизнь верующих и их приобщение к несотворенным энергиям не имеют отношения ни к изучению Св. Писания, ни к библейскому учению вообще. То есть, согласно данной теории, человек может независимо от Библии под одним только руководством духовного наставника возвыситься до того, чтобы стать способным видеть божественный свет и достичь обожествления. Несмотря на то что Св. Писание благодаря содержащимся в нем примерам божественного теозиса могло бы очень помочь человеку в достижении такой высокой цели, оно не играет сколько-нибудь существенной роли в этих возвышенных переживаниях божественного света и обожествления. Тут действуют иные факторы.

Каковы же все-таки причины того, что схоластическая Греция относительно недавнего времени стала испытывать потребность в религиозном экстазе и божественном свете? Попробуем в нескольких словах объяснить эти причины:

В 1959 г. в Греции закончилась гражданская война, и с тех пор как официально, так и на деле наша страна стала стремительно сближаться с Западом в военной, экономической и политической сферах. Не случайно, что сторонники богословского течения, возникшего как раз после гражданской войны, сосредоточили свое внимание не только на экстазе и обожении, но также в значительной степени на враждебных отношениях между Востоком

и Западом, православием и западной ересью. В те дни на Западе шел оживленный спор вокруг идей Бульмана. Вдруг в Греции мы совершенно неожиданно заговорили об энергиях Бога, обожении человека и западной ереси. К тому же, эти вопросы не стали обсуждаться так, как если бы они были внутренними для Греции вопросами, как это в действительности и было в Фессалониках в XIV в., когда разгорелся спор между св. Григорием Паламой и его противниками, т. е. между традиционным неоплатоническим и модернистским аристотелианским течениями. Нет. Серьезные разногласия между неоплатониками и последователями Аристотеля не предшествовали появлению неоортодоксии (именно так было названо новое течение). Ничего подобного. Основная богословская идея неоортодоксии заключалась в том, что богословие, господствующее в Греции, было импортировано с Запада, как импортируются обычные потребительские товары, и что именно так Запад и особенно западное рационалистическое богословие уничтожили православную духовность, и потому все беды – от них. Другими словами, сущность неоортодоксии составлял конфликт между ортодоксальным Востоком и еретическим Западом. В Греции, в особенности после гражданской войны, лозунг «мы принадлежим к Западу» выражал общее настроение. И именно вследствие того что политически мы «принадлежим к Западу», неоортодоксия взяла на себя задачу насаждать в обществе идею о духовной пропасти, разделяющей ортодоксию, которая с Востока, и ересь, которая с Запада. Все это несколько напоминает Достоевского.

Вскоре стало ясно, что этот богословский пузырь вырос из неверных представлений о православной вере, равно как и о западном богословии, особенно сегодня. По этой причине неоортодоксия все более и более становилась трибуной определенного круга богословов, которые спорили между собой по разным тривиальным вопросам, произвольно выбираемым ими для обсуждения. Примечательно, что все они, за малым исключением, стали националистами, пока размышляли, когда тела святых испускают душистый запах, а когда – нет.

Неоортодоксия нанесла Библии больше вреда, чем схоластика. Мировая история и история христианства очень важны для Библии; но какое значение имеет история для человека, который может достичь обожения с помощью некоторой совокупности духовных приемов? Почти никакого. Не удивительно, что большинство библейских богословов оказало сильное сопротивление этому течению. Важность христологии подчеркивали также и библеисты, борясь с русской богословской интерпретацией учения о Троице, поскольку именно она была положена в основу неоортодоксальных построений. Противники неоортодоксии делали акцент на истории, народе Божьем и человеке, противопоставляя их апофатизму в попытке сохранить равновесие между эсхатологией в настоящем и в будущем. Кроме того, они особо подчеркивали, что путь к совершенству не лежит только через сверхъестественные переживания, но составляется из всех наших усилий и стараний делать добро, пока мир стоит.

Печально, что зарождение неоортодоксии относится (только лишь хронологически?) к дрящемуся вот уже 150 лет (!) периоду глубочайшей развращенности греческой церкви. В то время как неоортодоксы проповедовали о божественной сущности и энергиях, обожествлении и божественном свете, а также о западной ереси, греческая церковь опустилась ниже, чем когда-либо за эти полтора столетия.

Заключение

Завершить настоящий доклад мне бы хотелось следующими четырьмя замечаниями:

а) Мой возраст превышает три четверти столетия, и я могу со всей ответственностью заявить, что за это время в греческой церкви были достигнуты некоторые успехи в области изучения Библии; однако они были не так значительны, как того требуется для свержения режима, который продолжает поддерживать государственное православие, традиционалистов, неоортодоксию и другие реакционные богословские течения. В связи с этим мне хотелось бы вспомнить о наших католических коллегах, живших более века назад, таких эпических фигурах, как Пьер М. Ж. Лагранж и многие другие, кто почтил Библию своими работами, ставшими для нас источником великого утешения. Преданность этих ученых церкви и их мужество всегда были для нас неиссякаемыми источниками вдохновения и силы.

б) Живя в переходное время, полное опасностей, но вместе с тем предоставляющее большие возможности, я решил сделать акцент на некоторых отрицательных традиционных факторах, которые вплоть до настоящего времени создавали образ Греции и придавали ей колорит. Что касается меня, то я думаю, что греческое общество претерпевает сильные изменения, которые в сочетании с нашей западной ориентацией весьма скоро вынудят правительство Греции найти иной способ решения вопросов из области прав человека, а именно вопросов, касающихся религиозных и других меньшинств, и посмотреть более трезво на общее основание, которое мы, как греки и христиане, делим с Западом.

в) Мы испытываем сильное беспокойство из-за трудностей, которые вызывает у наших соотечественников библейское богословие. Веками оно изучалось через посредство житий святых и «государственного православия», и иногда нас приводит в отчаяние неспособность людей понять богословские вопросы в Библии.

г) Время не позволяет продолжить обсуждение тесной связи между Библией и литургией. Это вопрос, в решении которого православие вследствие сложных исторических перипетий натолкнулось на трудности. Для их преодоления необходимо лучше, чем сейчас, знать, по каким причинам роль Библии была упрощена и изменена в литургии; и теперь наступила очередь Православной церкви осуществить библейскую и литургическую реформы. Отнюдь не является случайным стечением обстоятельств то обстоятельство, что в Католической церкви библейская и литургическая реформы следовали одна за другой.

Перевод с английского А. С. Полищука

Откровенность и богодухновенность Писания: толкование Нового Завета в Православной церкви¹

Вопределениях христианской веры в символах веры древней церкви, в которых говорится, что Иисус Христос «был распят при Понтии Пилате», подчеркивается исторический характер как христианского откровения, так и книги, это откровение содержащей, то есть Св. Писания. Во все времена делался акцент на этой истине – от Иринея и до наших дней. Пользуясь как историко-критическим методом подхода к Библии, так и иными подходами, производными от данной методике, а также и такими методами, которые пытаются вытеснить вышеназванные подходы, библеистика сегодня так или иначе придерживается мнения, что христианское откровение стало реальностью в человеческой истории.

Общим богословским наследием всех христианских церквей является признание того, что Библия была явлена нам не просто как нечто, внезапно упавшее с неба, но была написана руками человеческими в конкретных человеческих условиях в ответ на конкретные проблемы первых христиан, чтобы дать ответ на них. Св. Писание является действительно писанием, написанным хорошо известными или – в некоторых случаях – неизвестными лицами. Связь данного человеческого письменного текста с прилагательным «святой», определяющим это слово, придавая ему божественный характер, заставляет нас обратиться к изучению связи между Св. Писанием и церковью. Связь эта не всеми христианскими церквями понимается одинаково. С исторической точки зрения христианские церкви разделились в том, чему следует придавать сравнительно большее значение – Писанию или церкви. Историческая

¹ Настоящая работа повторяет некоторые основные положения моей статьи «The Interpretation of the New Testament in the Orthodox Church», опубликованной в сборнике «*Jesus Christus als Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik der Evangeliums. Festschrift für O. Hofius*», Berlin, 1997, 249. Далее, прояснением православного видения вдохновенности Писания я обязан работам Г. Флоровского (G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Athen, 1972); С. Агуридиса (S. Agourides, *Hermeneutik der heiligen Texte*, Athen, 1979, 113) и Н. Мацукаса (N. Matsoukas, *Heilige Schrift und Tradition nach der hermeneutischen Prinzipien der Alten Kirche // Delfion Biblikon Meleton*, 14 (1985) 42 и далее).

позиция верующих евангелического исповедания по отношению к Библии и то значение, которое придается церкви у римских католиков, нам хорошо известны. Прежде чем говорить о православной точке зрения, следует уяснить три основных принципа православной интерпретации Библии.

Три основных принципа православной интерпретации Библии

1. Православное богословие проводит различие между истиною, которая есть сам Бог, как она была явлена во Христе, который «обитал с нами» (Ин 1:14), и записью спасительной истины в книгах Св. Писания. Это различие между записью и истиной неизбежно включает в себя, по мнению Т. Стилианопулоса, следующие важные моменты:

«Во-первых, оно защищает тайну Бога от отождествления ее с буквами Писания. Во-вторых, оно позволяет свободно видеть в Библии опыт многих людей в общении с Богом, запечатленный ими на родном языке в то время и при сложившихся тогда обстоятельствах при использовании своих символов, идей и представлений о мире. Иначе говоря, оно позволяет динамически связать Слово Божие, содержащееся в Писании и составляющее библейскую истину, со словами людей, человеческими формами, через которые сообщается Слово Божие. В-третьих, оно предполагает, что Православная церковь высоко чтит и другие формы фиксации опыта встречи с Богом, – такие, как сочинения отцов церкви, литургические формы и тексты, решения Вселенских соборов. Все это предохраняет церковь от сосредоточенности исключительно на Библии. Наконец, признание динамического характера отношений между буквой и духом обращает в ничто доктринальный библейский фундаментализм как богословскую позицию, предохраняя тем самым православную христианскую жизнь от языческого почитания текста Писания (библиолатрии). Различие записи и истины ни в коей мере не нацелено на приуменьшение важности Библии. Хотя Православная церковь и признает прочие формы записи божественного опыта Бога, Библия все же остается первичной записью в богословской традиции и в церковном богослужении».²

2. То, что мы в Православной церкви называем Преданием, обладает значением, которого неправославные богословы совершенно не понимают и которое представляется им неверным. Оно является не чем иным, как «жизненным опытом» Св. Писания, отраженным в церкви в течение ее многовековой истории. Так как Предание есть жизнь и, прежде всего, восприятие и передача сокровища веры, оно ни в коей мере не является делом статичным и сухим, а обнаруживает существенные признаки живого организма, т.е. движение, прогресс, приспособленность к окружающей среде, ее изменение и, наконец, исключение или неприятие отдельных элементов, которые утратили органическую связь с живым Телом Христовым.

² Th. Stylianopoulos. *Bread for life. Reading the Bible*. Brookline, MA, 1980, 13 и далее.

3. Интерпретация Св. Писания в ходе исторического развития православной церкви была задачей Тела Христова. Это означает, что интерпретация книг Ветхого и Нового Завета не может быть задачей отдельного индивидуума, работающего на себя самого, сколько бы ученых званий он ни имел, но является задачей церкви и функцией, которую питает Дух Святой. Поэтому она есть харизма Духа Святого. Индивидуальные попытки интерпретации, предпринятые богословами прошлого и настоящего, ценны, пока они основываются на фундаментальных убеждениях при одобрении их церковным сознанием даже тогда, когда богословы выражают их весьма оригинально и интерпретации их субъективно окрашены.

4. Еще одно замечание касательно этих трех основных положений. Когда некоторые богословы идентифицировали истину с буквами Библии, становясь, таким образом, идолослужителями библейской буквы, или тогда, когда они рассматривали Предание не как жизненный опыт Св. Писания, а как фактор, тормозящий подлинную жизнь, или когда они интерпретировали Св. Писание, не являясь сознательными членами Тела Христова, – то есть тогда, когда проявлялись эти три отклонения, от них непосредственно страдало Православие и, прежде всего, его репутация в неправославном мире. Эти три отклонения являются патологическими формами трех вышеупомянутых положений. Но даже если истина проявляется по-человечески слабо, то сила истины по-прежнему проистекает от Бога.

Я хотел бы остановиться на трех вышеупомянутых моментах несколько подробнее. Некоторые богословы разводят Св. Писание и Предание, видя в них два различных источника христианской веры. Однако столь решительный развод берет свое начало в конфликтах между Реформацией и Контрреформацией на Западе. Тридентский Собор католической церкви (1545–1563) догматизировал два источника веры – Св. Писание и Св. Предание, чтобы отреагировать на результаты протестантской Реформации. Подобного разделения Св. Писания и Предания мы не находим ни в древней церкви, ни в сегодняшнем православном богословии. Если это разделение и вошло в некоторые православные университетские учебники, то объяснить это можно влиянием на их авторов западного богословия.

Следствием этого разделения стала автономия, которой достигло Писание в протестантизме. Дальнейшим следствием этого стало учение о дословной вдохновенности в протестантской ортодоксии. «Слово Божие», жившее после М. Лютера в сердцах верующих и воспринятое верой и благодатью, стало отныне раз и навсегда запечатленным в буквах Библии»³. В противоположность этому в православии едва ли можно найти фундаменталистские тенденции (я имею в виду, разумеется, богословский уровень, а не обыденную жизнь некоторых православных христиан). Вдохновенность Библии, таким образом, никоим образом не связана с буквами Библии, но связана с откровенной

³ N. Matsoukas. *Heilige Schrift* (см. прим. 1), 42 и сл.; его же, *Dogmatische und symbolische Theologie*. Bd. I. Thessaloniki, 1985, 18 и дальше.

истиной, которая должным образом сохраняется в сообществе верных и передается следующему поколению членов общины.

Если мы не разделяем данного понимания вдохновенности, то неизбежны крайности, к которым привел некоторых западных экзегетов историко-критический метод, оказавший также ограниченное влияние и на православных богословов. В западной библеистике этот метод стал методом *par excellence*, хотя сегодня постструктуралистская критика (*reader-response criticism*, деконструктивизм и т. д.), низвергла, как кажется, с трона историко-критический метод, господствовавший в течение 200 лет⁴.

Другим замечанием, которым я хотел бы поделиться, является то, что до сих пор в православной библеистике не предпринималась попытка создания биографии Христа исключительно на основании исторических критериев, хотя в православном мире биографии Христа имеются. Все же необходимо признать, что изучение Христа в исторической перспективе и начал христианства весьма важно для богословия и может действительно способствовать созиданию веры. Это – задача молодого поколения православных исследователей.

В восточном богословии исследователи обращаются к фактам Библии и теофаниям Логоса, даже занимаясь христологическими вопросами и проблемой Троицы. Выражение «κατὰ τὰς γραφάς» (согласно писаниям) относится в трудах восточных богословов к учению, воспринимаемому и далее передаваемому общиной. Это выражение олицетворяет само Предание, жизнь церкви и преемственность этой жизни, где Дух Святой не перестает раздавать дары и руководить церковью. Иринеи, епископ Лионский, пишет: «Если мы что-то объявляем соответствующим Писанию, то это означает, что мы знаем историю и правильно интерпретируем *σεσαρκωμένη ἀλήθεια* (воплощенную в истории истину). В противоположность этому, если некто говорит *ἐξ ἀγράφως* (в несогласии с письменно запечатленной верой), то это означает, что он находится вне истории апостолов и пророков. Для правильного понимания Писания, – продолжает Иринеи, нужно обладать неизменным ориентиром веры (*ἀκλίνη κανόνα τῆς ἀληθείας*), который обретают при крещении»⁵. Все исповедания, произносимые при крещении, содержат в себе историю божественного плана спасения (соответствующее исповедание содержится в Кор 15:3-5).

Откровенная истина, т.е. Христос – *αὐταλήθεια* (по Оригену), и истины, которые он возвещал, воспринимаются общиной, которая разделяет веру и понимание текста. Это играет важную роль не только с социологической точки зрения, но еще более – с точки зрения богословской. Первая христианская община обладала этим сокровищем истины во Христе и записала его в

⁴ См.: E.McKnight. *Post-Modern Use of the Bible*. Nashville, 1988; S.D.Moore. *Literary Criticism and the Gospels*. New Haven, 1989; M.A.Powell. *The Bible and Modern Criticism*. New York, 1992; G.Bray. *Biblical Interpretation. Past and Present*. Leicester, 1996.

⁵ *Adversus Haereses* I 8:1; I 8:6 и I 9:4 = PG 7:520-521, 545; N. Matsoukas. *Heilige Schrift* (см. прим. 1), 46-47.

книгах, которые были признаны в качестве ориентиров веры. Вдохновенность Писания, по мнению православных богословов, не является, таким образом, процессом механическим или внешним, но представляет собой действие Духа Святого внутри общины. Писание связано с опытом спасительной истины сутью своей, а не словами, которыми оно было записано. Оно связано также с передачей истины из поколения в поколение. Передача истины, добытой практически, а не теоретически (эту передачу можно также назвать Преданием) не имеет ничего общего с властью определенного института и является продолжением жизни апостольской. В течение веков Предание обогащается новым материалом или освобождается от старого, ибо Дух божий пробуждает и созидает только жизнь. Поэтому то, что называется апостольским преемством, является не передачей власти от одного церковного руководителя к новому руководителю, а передачей жизни новым членам Тела Христова, тела, которое, разумеется, имеет руководителей, чтобы те служили членам как служители Христа (δῆκονοι Χριστοῦ), но не как властители, которые пользуются или злоупотребляют властью, а как слуги, по слову Христа к двум сыновьям Зеведеевым (Мк 10:42-45).

Основные черты православной интерпретации Библии

Вспомнив исходные положения, мы можем раскрыть основные черты православной интерпретации Св. Писания.

1. Христианство, как откровение Божие в истории имеет характер явно исторический. Богословие и в особенности интерпретация библейского текста должны не забывать о необходимости серьезной оценки исторических обстоятельств, в которых возникли книги Ветхого и Нового Завета, если не хотят власть в своего рода гностицизм. В течение первых веков церковь отчаянно боролась с гностическими ересями, которые, неся на себе отпечаток дуалистического эллинского духа, ослабляли историческую основу Писания и вели людей к недостижимому и нематериальному. По мнению С. Агуридеса, церковь противостояла этому заблуждению не с позиций христианской метафизики, а с помощью исторического события-распятия, которое является вершиной всей истории божественного плана спасения, истории спасения или, точнее, – божественной тайной домостроительства спасения. Слово Божие стало плотью и пребывало с нами (Ин 1:14), дабы спасти человечество и изменить мир – изменить не просто эсхатологически, но и исторически, в – современности⁶.

Первым богословом в церкви, который подчеркнул исторический характер тайны божественного плана нашего спасения через искупление, был Ириней, епископ Лионский, который в конце II века представил в своих антиеретических сочинениях историю Св. Писания в виде драмы, где в качестве главных героев

⁶ S. Agourides. *Hermeneutik* (см. прим. 1), 113 и далее.

выступают Бог и человек, появляющиеся в декорации конкретных условий каждого временного отрезка в отдельности. Внутри этих конкретных исторических условий каждый из двух главных действующих лиц ищет друг друга; правда, раньше сперва главный герой – Бог – ищет второго – человека, – который постоянно от него ускользает, пока они не встречаются вместе в примирении, в восстановлении Христом всего сущего (ἀνακεφαλαιώσις), по определению Иринейя, охотно присоединившегося к Павлу. Вся патристическая традиция интерпретации текста основывается на данном принципе исторического характера искупления, пусть даже и при постоянно изменяющихся условиях, в зависимости от ситуаций и потребностей каждого толкователя.

2. Второй основной чертой православной интерпретации Библии является ее церковный характер, рассмотрение интерпретации как функции в церкви, производной евхаристического опыта каждого толкователя и его озаренности Духом Божиим. Тот факт, что Иисус жил на земле в течение определенного исторического периода в определенной местности, что он учил, совершал чудеса и, наконец, был распят при Понтии Пилате, можно установить, используя исторические методы, напротив, тот факт, что Иисус есть Господь Воскресший, который может плодотворно действовать в жизни каждого человека в отдельности, можно принять, лишь живя в «Духе Святом» (1 Кор 12:3). Другими словами, это означает, что история превращается, трансформируется в богословие, не переставая быть прочным основанием для интерпретатора, ибо, в конечном счете, нас интересует не только историческое событие само по себе, но прежде всего нас интересует ценность этого события для людей того времени и для людей наших дней; другими словами, нас интересует его экзистенциальная весть. Правильное понимание Св. Писания – движение, которое осуществляется в двух направлениях. С одной стороны, это движение ориентировано на время текста, это – экзегеза текста⁷. С другой стороны, это движение направлено и в наше время. Оно является основой для интерпретации текста, занимающейся посланием, вестью текста. Именно это церковь постоянно и делает, интерпретируя текст, когда бы и кем бы в церкви это ни делалось.

3. Патристический характер интерпретации текста придает православной интерпретации специфический отпечаток. Под этим следует понимать творческое продолжение святоотеческого духа. Речь не идет о не критическом восприятии святоотеческих толкований в изменившихся исторических, социальных и академических условиях сегодняшнего дня – речь идет о живой верности тому подходу, благодаря которому отцы церкви обращали богословское знание евангельской истории в проповедь жизни, в экзистенциальный призыв.

В наши дни возникли многочисленные как случайные, так и неслучайные недоразумения по вопросу об отношении отцов церкви к Св. Писанию. Верно то, что библейская история или события библейского откровения входят в

⁷ См. наши рассуждения в первой части данной главы об историческом характере интерпретации Библии.

жизнь церкви. Также верно, что Библия понимается и познается православным сознанием через церковную призму, которая превращает Ветхий Завет в зеркало, в котором предстают и сам Христос, и его церковь, а Новый Завет, в свою очередь, – в книгу церкви, которая через Евхаристию трансформирует ее, претворяя в жизненный опыт. Однако в любом случае ни одна из этих точек зрения не может оправдать музейного окостенения. Дух Божий, который порождает церковь и руководит ею, является духом свободы, а не рабства. В свете этого духа свободы во Христе настойчивая попытка сохранить букву вместо духа святоотеческого толкования служит плохую службу народу Божию. Сегодня нам необходимо не механическое восприятие святоотеческого опыта, а творческое оживление его в контексте современных условий.

Анализ некоторых аспектов святоотеческого подхода к Писанию помогает нам выйти из затруднительного положения при понимании названных здесь тем.

а) Интерпретация для отцов церкви – не академический процесс и не схоластическое изучение библии в тиши библиотек, а проповедь в собрании народа Божия, поэтому она непосредственна, поэтому она обращается не только к уму, но и сердцу слушателей, цель ее – не в том, чтобы наполнить головы слушателей сведениями из Библии или сведениями о Библии; она стремится побудить их к делам, к занятию определенной личной позиции по отношению к Кресту и Воскресению Христа, которые являются средоточием, прежде всего, новозаветного послания, или к тому, чтобы эту позицию обновить, т.е. побудить к покаянию. Тем самым отцы церкви, будучи проповедниками Слова Божия, тесно связывают животворящее слово со своей эпохой, что приносило свои плоды как для слушателей, так и продолжает приносить их для сегодняшних читателей. Они связывают эти слова с конкретными проблемами христиан того времени, предлагая им решения, которые можно воплотить в жизнь, дабы защитить и воспитать своих слушателей. Они, к примеру, анализируя притчу о сеятеле, без колебаний соотносят каменистую и поросшую терном почву с известными еретиками того времени и отождествляют различные типы почвы доброй с различными категориями христиан той эпохи⁸.

б) В дополнение к органической связи библейского текста со своей эпохой отцы церкви использовали при интерпретации текста научные знания того времени для более полного понимания Писания. Особенно ярко это видно у каппадокийских отцов 4 в. См., например, превосходные примечания св. Василия к «Шестодневу», состоящему из целого ряда утренних и вечерних проповедей, которые читались в Кесарии Каппадокийской на пост в 370 г. Этот святоотеческий подход к использованию результатов научных исследований для лучшего понимания Слова Божия имеет большое значение для нашего времени: с одной стороны, при соответствующем использовании значительное число научных и технических разработок могло бы содействовать интерпретации Слова Божия. С другой стороны, пример ясно показывает, насколько чужды

⁸ Типичным примером тому является проповедь, часто приписываемая Иоанну Златоусту («О сеятеле, который вывел на сев...»), PG 61, 778-775.

Православному Преданию настроение известных «благочестивых кругов», для которых знание – пусть даже богословское – бесполезно и которые считают знание прямой противоположностью вере. Я имею в виду прежде всего религиозные круги в Греции, но такая же ситуация и в других странах. Эта точка зрения ярко контрастирует со святоотеческой методикой толкования текста.

в) Заинтересованность отцов, толковавших Библию, в установлении связи между библейским деланием и проблемами своего времени, равно как и постоянное использование ими результатов научных исследований того времени для более глубокого понимания текста привело к естественным образом к экзистенциальной интерпретации библейской весты. Подобно тому, как центром внимания авторов Св. Писания являются непосредственно люди в том смысле, что божественное дело спасения совершается во Христе, о чем прежде было заявлено в Ветхом Завете и что было реализовано в Новом, охватывая людей и их искупление, так же дело обстоит и в патриотическом мышлении и в святоотеческом богословии. Поэтому именно человечество со всеми своими мучительными экзистенциальными проблемами является в святоотеческом толковании основным центром внимания.

В качестве типичного примера такого рода экзистенциальной или антропологической интерпретации можно назвать толкование притчей о Страшном Суде. Никким образом не приуменьшая эсхатологической перспективы этих притчей, отцы церкви с антропологических позиций концентрируют внимание на экзистенциальном факте конца биологической жизни каждого человека, подчеркивая при этом необходимость постоянного внутреннего, духовного осознания этого конца, дабы человечество и прежде всего верующие не были застигнуты врасплох этим концом. Типичным примером этого является интерпретация притчи о бодравующем хозяине дома (Мт 24:42-44) у Иоанна Златоуста, где внезапное пришествие Сына человеческого соотносится с внезапным наступлением конца жизни каждого человека⁹.

г) Можно встретить весьма разнообразные аспекты интерпретации текста – иногда даже у одного и того же отца церкви или даже в одном и том же произведении. Интерпретационная святоотеческая полифония развивается в общую тему – тему веры церкви в центральные события Креста и Воскресения Христова и в спасительное их действие, которое каждые верующий в отдельности переживает в церкви. В этой связи немислима никакая интерпретационная полифония. Напротив, относительно многочисленных отдельных библейских тем разнообразие интерпретаций не только позволительно, но и совершенно необходимо, принимая во внимание богатейшую сокровищницу Писания.

Вышеупомянутые факты не исчерпывают всей широты святоотеческого толкования Библии, указывая всего лишь на четыре типичных аспекта, которые заслуживают отдельного рассмотрения. Цель же при этом – не в их точном

⁹ Ср. PG 58, 705; Теофилакт, PG 123, 420 и Евфимий Зигабен, PG 129, 628, и других авторов, которые похоже толковали данное место в Писании.

повторении, когда современному толкователю приходится оставаться в рамках конкретных проблем своего времени

4. Из рассмотренных черт православной интерпретации Библии проистекает принцип, релевантный и для интерпретативной функции церкви, гласящий, что функция эта должна вбирать в себя все то позитивное, что может дать видимое творение Божие, т.е. объять и усвоить все то, что истинно, честно, справедливо, чисто, любезно, достославно, что добродетель и похвала (Флп 4:8). Для достижения этой цели – охвата всей тварной реальности – в течение веков церковь безо всякого страха и без малейшего колебания усваивала все то, что, по слову св. Иустина, было кем-либо метко сказано.

Церковь никогда не колебалась, рассматривая в качестве составной части своего наследия явления из области искусства и литературы, выражающие христианские истины. Так, к примеру, безо всяких препятствий на иконостазах многих православных церквей в сопровождении изображения ока, заключающего в треугольник, символизирующего вездесущность и праведный суд Божий, появилось изречение древнегреческого поэта Менандра (4 в. до н.э.) ἔστι δίκης ὀφθαλμός, ὅς τὰ πάνθ' ὀρᾷ (есть око справедливости, следящее за всем).

Из сердца Православия проистекает принцип приоритета текста по отношению к его толкователям, осознание того, что библейский текст на много веков старше своих современных толкователей, что между текстом и толкователем стоит жизнь церкви и Предание, заставляет толкователей относиться к тексту со смирением, с осознанием собственных слабостей, эгоцентричная самоуверенность, неконтролируемый фанатизм чужды, как правило, православному толкованию и православным толкователям. Толкователь служит истине и старается в Духе Святом интерпретировать текст в контексте современности. Осознавая, что истина находится над ним, экзегет предлагает свою помощь Телу Христову. Если же он вместо служения истине ставит, наоборот, истину себе на службу, то тогда он служит не Телу Христову, а себе самому, в первом случае толкователь даже пожертвовал собой ради истины, если бы это было необходимым, что в действительности и случалось за многовековую историю церкви. Во втором же случае он жертвует истиной. В этом выражается патологический фанатизм и ханжество – феномен, встречавшийся рабыне и встречающийся и по сей день.

Толкование Библии и церковь

Ясно, что для православного богословия Предание не может быть уравнено с прошлым; оно обозначает прошлое и настоящее в преемственности, которая обеспечивается Духом Святым. Только в этом смысле мы можем питать надежды на будущее. В принципе мы не имеем права заниматься цитатничеством, уверенно чувствуя себя в прошлом со Святыми отцами. Непрерывный упорный труд является задачей всех православных экзегетов, равно как и всех экзегетов – библеистов. Нам предлагается христианская истина. Она,

будучи даром Божиим, открыта для нас, но люди должны освоить ее. Тот, кто отклоняет Откровение, не признавая, что в нем является истина, отвергает, на самом деле, и христианство. Тот, кто, с другой стороны, не берет на себя труда усвоить эту истину, отрицает ценность сотворения человека Богом, отвергая тем самым и самого Бога. В области толкования Библии это означает, что, с одной стороны, православный толкователь принимает сокровищницу, завешанную Преданием, не пренебрегая при этом, с другой стороны, человеческими усилиями в научных исследованиях. Он не пренебрегает ни модернистскими, ни постмодернистскими методами исследования, но указывает – при критическом их рассмотрении – на позитивные результаты, полученные в результате применения этих методов.

До сего времени мы занимались тем, как человек усваивает истину, ибо Библия – это не книга прошлого, а книга вечного настоящего. Члены Тела Христова, которое живо и растет непрерывно, не имеют права под предлогом верности Традиции отступать от трудной задачи интерпретации текста в рамках условий своего времени и в современных им реальных условиях. Особенно это касается тех, кто наделен специфической функцией (интерпретационной, к примеру).

Эту последнюю черту проникновенно проанализировал П. Г.Флоровский: «Откровение сохраняется в церкви. Поэтому церковь преимущественная и первичная толковательница Писания. Живые слова защищают ее и придают ей силы, защищая, а не давая исчерпывающее толкование. Слова человеческие являются ничем иным как знаком. Свидетельство Духа Святого сообщает записанным словам новую жизнь. При этом мы думаем сейчас не о случайном озарении индивидуумов Духом Святым, а, прежде всего, думаем о непрерывном содействии Духа, который дан церкви, которая является «столпом и утверждением истины» (1 Тим 3:15). Писанию необходима интерпретация. Основу ее составляет не формулировка, а весть. И церковь является определенным Богом, постоянным свидетелем чистой истины и полноты смысла этой вести попросту потому, что церковь сама принадлежит к Откровению, являясь телом воплотившегося Господа. Возвещение Евангелия, проповедь слова Божия принадлежат к сущности церкви. Церковь твердо держится своего свидетельства, но свидетельство это является не только отсылкой к прошлому и не просто реминисценцией, но, прежде всего, непрерывным раскрытием истины той вести, которая некогда была дарована святым и которой постоянно следуют в вере. Кроме того, весть эта все снова и снова утверждается в жизни церкви. Христос, спаситель и глава своего тела, всегда присутствует в церкви, продолжая, в церкви дело примирений. Евангелие в церкви не только оглашается и возвещается, но, более того, в ней оно исполняется. Священная история все еще актуальна. Великие дела Божии все еще свершаются.

Они описываются не только в прошлом – они современны и продолжают в церкви и через церковь в мире»¹⁰.

Перевод с немецкого В. М. Корышева

¹⁰ Florovsky. Bible (см. прим. 1), 25 и далее.

Богодухновенность Писания в западном богословии. Заметки о Новом Завете¹

Для культуры западного постмодернизма обычными являются разговоры о вдохновении художника, поэта, музыканта². Напротив, в вопросе о вдохновенности Св. Писания классическое богословие оказалось в глубоком кризисе³. Широкие круги современных ученых, специалистов по Библии и догматике, ставят такое богословие под вопрос⁴. Причины этого лежат в истоках духовной истории Западной Европы нового времени – в эпохе Просвещения и, прежде всего, в карьере позитивизма, приемного сына Просвещения. Осмысление причин возникновения этой проблемы и поиск ее решения являются одной из важнейших задач сегодняшней экзегетики. Речь идет о том, чтобы библеистика заняла богословски ясную позицию по отношению к предмету исследования и доказала

¹ Доклад, представленный на симпозиуме, публикуется в несколько переработанной форме. Благодарю участников конгресса за ценные указания и критические замечания. Проф. Ю. Ролоф взял на себя труд прислать мне подробные замечания. За это я особенно благодарен.

² Нередко думают о том, насколько творческими, гениальными, оригинальными, привлекательными и таинственными являются произведение и его автор. Предпосылкой этого служит секуляризованное употребление языка. В античности было понятие «поцелуй музы», святоотеческое и средневековое христианство развивало – и не только в духовной поэзии – мотив просьбы о помощи Божией. Новое время видит и в том, и в другом всего лишь цитату или метафору, содействующую пониманию духа, разума гениального индивидуума или переломной эпохи. (Ср. G. Kleiner. *Die Inspiration des Dichters (Kunstwerk und Deutung)* 5). Berlin, 1949). Классическая и романтическая поэтика, разумеется, рассматривается с позиций традиционной истории как секуляризация пиетических традиций. Ср. U.-M. Schneider. *Propheten der Goethezeit. Literatur und Wirkung der Inspirierten (Palaestra 297)*. Göttingen, 1995.

³ Хорошее обозрение догматической истории дано у Боймера. См.: J. Beumer. *Die Inspiration der Heiligen Schrift (HDG 1/3b)*. Freiburg; Basel; Wien, 1968. Сжатый очерк, освещающий основные проблемы, см.: J. Ernst und H. Gabel. *Inspiration // LThK³ 5* (1996). S. 534-541.

⁴ См. весьма симптоматичное издание: O. Loretz. *Das Ende der Inspirations-Theologie*. 2 Bde. Stuttgart, 1974.

наличие зрелой готовности нести ответственность, которую возлагают на нее библейские тексты⁵.

1. Проблема богодухновенности в западном богословии

В святоотеческом учении богодухновенность неразрывно связана с каноничностью, единством и истинностью Св. Писания. То, что Библия имеет обязательную силу для каждого поколения церкви, что существует единство Ветхого и Нового Завета (лат. *concordantia veteri et novi testamenti*), что Св. Писание содержит спасительную весть об избавлении, объясняется воздействием Духа Святого при возникновении Библии, и отсюда – тем, что автором является сам Бог. В этом пункте сходятся, при всех расхождениях в остальном, Ориген и каппадокийцы, Феодор Мопсуэстийский и Иоанн Златоуст, Амвросий, Августин и Иероним. При этом может особенно подчеркиваться вдохновенность текста (текст продиктован Богом), автора (автора вел Бог), содержания (оно было Им задано). Исполнение ветхозаветных обетований во Христе и успехи христианской проповеди служили для Св. отцов важными доказательствами правильности их экзегезы. Эта экзегеза ориентирована не только на теорию, но и на практику: она стремится к такому толкованию Св. Писания, которое видит за буквою дух, сокрытый в Библии. Этому служит искусство отыскания скрытого смысла текстов; все тексты Писания в соответствии с их буквальным смыслом необходимо соотносить со всеобъемлющим спасительным деянием, которое описано в Св. Писании во всей полноте и которое полагает во Христе как веру, так и любовь, надежду человека⁶. Правило веры (лат. *regula fidei*)

⁵ Особую роль могла бы сыграть Конституция о божественном откровении II Ватиканского собора. В *Dei Verbum* (11) «истина» Писания, связанная с его непогрешимостью, заново понимается, согласно отеческому пониманию, как истина о спасении: при подтверждении божественного авторства она трактуется так, что Бог избрал людей, дабы на деле выразить их письменами, на их языке и в их время то, что соответствует его спасительной воле. Для толкования Писания из этого следуют два вывода: во-первых, необходимо, чтобы научная экзегетика разработала сначала по всем правилам филологического искусства буквальный смысл, а затем уже перешла к вопросу о богословском единстве Писания; во-вторых, не в компетенции научной экзегетики, а в компетенции церковного учительства решение важнейших пастырских и догматических вопросов в масштабе всей церкви, в чем и заключается конкретная обязательность всякого отдельного высказывания Писания. При этом учительство, с одной стороны, связано с результатами предварительной работы по научному толкованию текста; с другой стороны, оно подчинено восприятию со стороны общины верующих и находится само при этом в историческом континууме, для которого определяющими являются человеческая ограниченность и содействие Духа. Об экуменическо-богословской актуальности и релевантности см.: Th. Söding, *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung. Hermeneutische Überlegungen zur Verbindlichkeit der Heiligen Schrift* // W. Pannenberg und Th. Schneider (Hg.), *Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (DfKi 9)*, Göttingen; Freiburg, u.a., 1995. S. 72-121.

⁶ См.: H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène*. Paris, 1950.

определяет руководящие принципы герменевтики; действие Духа в церкви создает предпосылку для толкования Св. Писания, адекватного Богодуховению⁷.

Основные элементы данного богословия вдохновения сохранились и в схоластике, и в Реформации, и в Контрреформации.

Хотя деятели Реформации традиционно держались критического авторитета Св. Писания против святоотеческих толкований и учительной экзегезы, все же Лютер по существу критикует отдельные книги Библии. Однако это не ведет к сомнению в отношении богодуховенности Писания. В ходе богословской полемики она не оспаривалась, поэтому, вероятно, о ней не идет речи в исповеданиях. Со времен Меланхтона (*Loci communes theologici*, 1559) вдохновенность Писания относится, разумеется, как раз к этим «loci» протестантской догматики. Существенное сходство с Мельхиором Кано (*Loci theologici*, 1543–1550) очевидно. Конечно, евангелический богослов связывает вдохновение с лютеровским принципом самоизъяснения Библии в самой Библии, а католический — с необходимостью обязательного для всех учительного толкования Библии (*assistencia negativa*).

Ожесточенная критика богословия вдохновения в его евангелической и католической форме начинается лишь в эпоху Просвещения. Под впечатлением от расцвета естественных наук, равно как и гуманистических исследований источников, акцентируются противоречия между библейскими высказываниями и открытиями в области физики, открываются исторические несообразности в Ветхом и Новом Завете, осознается многоголосица и частичная противоречивость библейских Писаний, высказываются сомнения в достоверности Нового Завета как Писания и протесты против той интерпретации, какую получает в Новом Завете первичный смысл Ветхого Завета. В результате не только оспаривается непогрешимость Библии, но разрушаются границы канона. Предполагалось, что таким образом возникнет свободная, непредвзятая, объективная библеистика. Но результат оказался противоречивым. С одной стороны, историко-критическое изучение Библии переживает значительный подъем; с другой стороны, место традиционной библейской герменевтики занимает только видимая абсолютная «духовная свобода», оказывающаяся на деле нередко новой догматикой рационалистического, идеалистического или исторического богословия⁸.

С формированием исторического мышления во всем западном богословии, прежде всего, в экзегетике, возникают вопросы, которые не могут не затрагивать «богословия вдохновения». Действительно, радикальный рационализм, оспаривающий возможность божественного вдохновения в принципе, не является вызовом библейскому богословию, ибо несмотря на удивительно

⁷ Из этой живительной пневматологии следует, что применительно к святоотеческой эпохе можно смело говорить о богодуховенности отцов церкви и Соборов. Ср.: G. Bardy, *L'inspiration des Pères de l'Eglise // RevSR* 40 (1951/52), P. 7-26.

⁸ Это показал Альберт Швейцер на примере исследований жизни Христа. См.: A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 2. Aufl. Tübingen, 1913 (Nachdruck, 9. Aufl., 1984).

сильное влияние, какое он оказал на протестантское богословие XVIII–IX вв., он все еще пребывает в пределах деизма. Однако очевидно и то, что основополагающие принципы традиционной библейской герменевтики попали под огонь исторической библейской критики. Апологетические попытки, которые не соответствуют вновь заданному проблемному уровню, терпят крушение. Необходимо поэтому всерьез принимать критические запросы и использовать их для того, чтобы заново осмыслить то, что же есть «богодуховенность». При этом возникают исторические и систематические вопросы:

Из каких источников черпается христианское понимание богодуховенности, каким образом оно утвердилось?

Как связано оно, с одной стороны, с каноничностью, с другой стороны, – с непогрешимостью Св. Писания?

Как соотносится деятельность вдохновляющего Духа Божия и деятельность вдохновленных им людей?

Какое место отводится понятию о богодуховенности в системе библейского богословия?

Чтобы ответить должным образом на эти вопросы, необходимо, во-первых, описать основные направления и разновидности святоотеческого богословия вдохновения вместе с историей его восприятия в эпохи схоластики, Реформации и после Тридентского собора, непредвзято оценить также критику в адрес традиционного учения о вдохновении и рассмотреть новые концепции богословия вдохновения⁹; во-вторых, о чем часто забывают, но что является фундаментальным для богословия, – необходимо исследовать на основе современных экзегетических методов¹⁰ то, что в самом Св. Писании, особенно в Новом Завете – прямо или косвенно, словом или действием – свидетельствует о божественном вдохновении¹¹. В рамках небольшой статьи это вряд ли осуществимо. Можно сделать лишь некоторые предварительные замечания по Новому Завету, которые больше укажут на объем вопроса, чем на возможные пути его решения¹².

⁹ Ср.: H. Gabel, *Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierungen im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Mainz, 1991.

¹⁰ Ср.: Thomas Söding, *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*. Unter Mitarbeit von Ch. Münch. Freiburg; Basel; Wien, 1998.

¹¹ Для понимания католической позиции полезна работа: H. Haag, *Die Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift // Mysterium Salutis*. Vol. I (1965). P. 289–427. О традициях лютеранского богословия см.: P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*. 2. Aufl. Göttingen, 1986. S. 52–62. С позиций евангелического богословия вопрос рассматривается в книге: J. H. Marshall, *Biblical Inspiration*. London, 1982 (нем.: *Biblische Inspiration*. Gießen, 1986). Ветхозаветная ситуация хорошо описана в работах: C. Dohmen und M. Oeming, *Biblischer Kanon – warum und wozu? Eine Kanontheologie*. Freiburg; Basel; Wien, 1992. S. 43–49; C. Dohmen, *Vom Umgang mit dem Alten Testament*. Stuttgart, 1995. S. 74–80. Напротив, к значительной релятивизации богословия вдохновения склоняется Бернард Ланг: B. Lang, *Die Bibel. Eine kritische Einführung*. Paderborn, 1990. S. 202–210.

¹² Предварительные размышления см. в работе: Th. Söding, *Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen*. 2. Aufl. Freiburg; Basel; Wien, 1996. S. 346–379.

2. Раннеиудейские голоса о вдохновенности Св. Писания

Новозаветное понимание вдохновения проясняется на фоне раннего иудаизма. Относящиеся к делу тексты возникли в тот же временной промежуток; таким образом, важнее провести сравнение, чем указать на различия. Раннеиудейское понимание вдохновения развивается параллельно с процессом формирования канона и размышлениями над толкованием Св. Писания¹³. Предполагаются, во-первых, нередко литературно-стилизированные свидетельства пророков о себе, что они возвещают не слова человеческие, но слово Божие¹⁴, и, во-вторых, библейское предание, что вначале Моисей (Исх 24:3 и сл.; 34:10-28)¹⁵, а затем Иеремия (36:1-32)¹⁶ создали «свои» книги по явному приказанию Божию, так что их следует понимать как заповедь Божию (Втор 28:58; Нав 8:31-35; Езд 8:1; ср. Неем 9:3; 2 Пар 17:9: «Книга закона Яхве») и проповедовать как Его слово (Иер 36:8). Согласно Ис 34:16, свиток пророческих писаний именуется «книгою Яхве», в эпоху Маккавеев Тора признана как «священная книга» (1 Макк 12:9, ср. 2 Макк 8:23). Богословие вдохновения остается, однако, сокрытым¹⁷, богословской темой вдохновение становится редко.

С эпохи таннаимов формируется довольно четкое представление¹⁸ Тора, как средоточие мудрости (Притч 8:22), предсуществует (BarPes 54a, GenRI/2b, 14/); она происходит исключительно от Бога (Sanh 10:1), который непосредственно открыл Десятизакон Израилю (Втор 4:13; 5:22; 10:4; Исх 31:18), другие же законы – от Моисея. Некоторые замечания указывают на устное учение, которое Моисей должен был записать (Ned 38a и т.д.); другие говорят, что Бог предоставил оригинал для переписывания (DtnR 3 (200d); pSota

¹³ Ср.: M. Hengel, *Schriftauslegung und Schriftwerdung in der Zeit des Zweiten Tempels* // M. Hengel und H. Löhr (Hg.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*. Tübingen, 1994. S. 1-71.

¹⁴ См. хотя бы Ис 30:2, Иер 15:19 (пророк как «уста Божии»), Иер 1:4; 11; 13 (формула явления слова), а также резюме Зах 7:12. Первоначально пророческое вдохновение связывается с устной проповедью. Конечно, границы с письменной формой не являются непреодолимыми (ср. Иер 36). Характерна активность пророческих учеников в записывании пророческих книг. Ср.: O. H. Steck, *Prophetische Prophetenauslegung* // H. G. Geisser (Hg.), *Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung* (G. Ebeling Festschrift). Zürich, 1993. S. 198-244.

¹⁵ Согласно Jub 2:1, Моисей записывает то, что ангел открывает ему о тайне творения.

¹⁶ Ср.: A. Graupner, *Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia. Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordedeuternoblmistischer Prosa im Jeremiabuch*. Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 98-111.

¹⁷ Значение толкования под воздействием Духа подчеркивает Иисус Сирахов: удачное толкование Писания следует искать только там, где учение Божие изливается словно слова пророков (44:3, ср. 39:1).

¹⁸ См. длинный список мест в работе: (Hermann Strack -) Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV/1*, München, 1928, 435-451.

8:22d; 27), многие предполагают диктовку (BB14b-15a). Невиим и Кетувим также вдохновенны, но, разумеется, в неравной степени; при этом обычно думают о воздействии Духа по примеру пророков (MidrHi 1:1 (78b); LevR 15 (115c)) Однако это раввинистическое богословие вдохновения нельзя непосредственно проецировать на раннеиудейскую эпоху. Более глубокие размышления о вдохновении имеются у Филона, в 4 Ездры и у Иосифа¹⁹.

а) Филон Александрийский

Богословие вдохновения у Филона²⁰ является твердой, центральной, детально разработанной составной частью его толкования Писания. Основную проблему он видит в том, как человек в принципе может познать и представить вещи божественные. Проблема неизмеримо велика, ибо между трансцендентальным Богом и смертным земным существом лежит такая дистанция, которую Филон под влиянием платонизма, считал бесконечной (ср. Mut 11 сл.; Som 1:67; All 1:51; 3:36)²¹. При помощи своего разума, которым они обязаны Богу-Творцу, люди набожные хотя и могут предвосхищать в лучшие моменты то, что Бог есть, но не могут при этом осознать, кто он и чего он хочет; каждое достоверное свидетельство о Боге предусматривает наличие особого вдохновения. Таким вдохновением обладали, прежде всего, Моисей (Her 264 и сл.), такие пророки, как Иеремия (Cher 49 и сл. (Иер 3:4)), Осия (Mut 139 (Ос 14:9 и сл.)), а также Исаия (Mut 169 (Ис 48:22)). Ключевым текстом является сочинение «De vita Mosis», 2:188:

«Слова (Торы) возвещались отчасти самим Богом при посредничестве божественного пророка, отчасти в форме вопросов и ответов по расположению воли Божией, частью через самого Моисея, ибо он был исполнен вдохновения и внутренне взволнован».

Содержание всего Писания – $\chi\rho\eta\sigma\mu\acute{o}\iota$ «оракулы» (VitMos 2:187 сл.; ср. LegGai 210; Cher 124, MiGr 14; Praem 1), т.е. слова откровения Божия.

Филон различает:

– прямое объявление воли Божией (VitMos 2:189-191), в данном случае имеется в виду, по-видимому, декалог (Decal 18);

¹⁹ Внимательного анализа заслуживают и кумранские рукописи. Тексты содержат ценное указание: в комментарии на книгу Аввакума имеется не только упоминание о слове, с которым Бог обращается к пророку (1 QpHab 7:1), но с этим одновременно связывается тезис о том, что «учитель справедливости» был вдохновен Богом как подлинный толкователь пророков (ср. 1 QpHab 2:7); ср.: Timothy H. Lim, *Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters*, Oxford, 1997.

²⁰ Ср.: Yehoshua Amir, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philo von Alexandrien*, (FICD 5) Neukirchen-Vluyn, 1983, 67-106; Helmut Burkhardt, *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*, Gießen, 1988. Оба автора оспаривают распространенное мнение, что Филон связывал вдохновение только с экстазом и мантикой.

²¹ Ср.: John M. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London, 1977, 155.

– Божьи слова (названные так) Торы, посредством которых Бог непосредственно отвечает пророку, научая его;

– вдохновенные слова благовествования, которые находит Моисей, записывая священные книги (ср. *Vit.Mos* 2:189-191); этот подвид тесно связан с предыдущим²².

Этот третий подвид обладает особым весом для библейского богословия. Вдохновение имеет две стороны. Во-первых, необходимо, чтобы Бог открыл себя самого из своей абсолютной трансценденции (*Praem* 46)²³. Из-за качественного различия между Богом и миром непосредственно совершиться это не может, необходим посредник, и посредники должны происходить не из мира человеческого, а из мира божественного. Филон допускает, что это пневма (напр., *Sobr* 64), Логос или глас Божий (напр., *Decal.* 33): все они – созданные самим Богом средства коммуникации, которые в различной мере делают возможным откровение Божие в мире человеческом.

Во-вторых, человек должен отрешиться от всякой земной суеты, если Бог намерен общаться с ним, что имеет место, как убежден Филон в случае с Моисеем, а также с Авраамом и с другими «друзьями Божиими» из истории Израиля. Особенные моменты отрешенности имеют большое значение: подъем на гору Синай, который толкуется Филоном как путь на небо (*Quaest in Ex.* 2:27-46); экстаз, в котором божественная пневма заступает место человеческого разума (*νοῦς*) (*Her.* 263 и сл.; ср. *Быт* 15:12 LXX); видение и слышание пророка (*SpecLeg* 1:65; 4:49). В этих местах показывается, сколь необыкновенны, интенсивны и преображающи оказываются подлинная встреча с Богом и истинное свидетельство о нем. Разумеется, их нельзя вырывать из контекста. Насколько вдохновение является «звездным часом» духа, настолько же его могут пережить только те, кто посвятил всю свою жизнь любви к Богу. Если речь идет о выключении человеческого разума, то следует одновременно подумать о том, что именно в этом и заключается надежда мудрых, все стремление разума. Филон не только открыто восхваляет Бога как автора Писания (*Def* 13) и законодателя Израиля (*Sacr* 131, *Fug* 66, *VitMos* 2:48, *Quaest in Ex* 2:42), но и прославляет Моисея как «законодателя иудеев» и как «переводчика Св. Писаний» (*VitMos* 1:1). Моисей исполняется вдохновением, ибо он достиг величайшей вершины философии (*Op* 8), тогда как дар пророчества представляется вознаграждением за добродетельность Моисея (*Praem* 53)

Герменевтика вдохновения у Филона часто критикуется, ибо она дуалистична, фиксируется на экстатических феноменах. Критика при этом нередко слишком жестка. Прежде всего, ей не следует недооценивать сильные стороны концепции Филона: важно уже то, что Филону в системе эллинистической

²² Хотя в письме Аристеи Септуагинта и считается канонической (301-311), но не говорится о вдохновении, Филон объясняет правильность перевода тем, что текст был продиктован Богом (*VitMos* 2:25-44).

²³ Gerhard Sellin, *Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung bei Philo von Alexandrien // H.-J. Klauck* (Hg.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (QD 138), Freiburg – Basel – Wien, 1992, 17-40.

философии, находящейся под влиянием среднего платонизма, вообще удалось найти место для святости, указав на нетварность и непревзойденность Писания; еще важнее то, что Филон, несмотря на колебания, видел активность Бога при возникновении Св. Писания, что Бог выступает не просто как конкурент по отношению к автору-человеку. Напротив, Моисей нигде не был более самим собой, т.е. подлинным спасенным человеком, как на Синайской горе, и Бог действует с несравненно большей интенсивностью, чем он сам, доверив Моисею слово свое и соделав его тем самым своим вдохновенным пророком.

Конечно, Филону придется дорого заплатить за свое понимание, ибо он собирается вывести ветхозаветное богословие на горизонт философии среднего платонизма. Во-первых, ему пришлось постулировать чисто спекулятивные величины посредников, которые играли роль средств коммуникации, чтобы суметь дать Богу сказать о вещах, находящихся далеко за пределами позднего ветхозаветного богословия истины. Во-вторых, ему пришлось, дабы задуматься над открытостью людей Богу, отбросить положение о единстве души и тела, принятое в добиблейской антропологии, и отказаться от дуализма души и тела, представленного у Платона. Результатом является антиисторическое понимание вдохновения и Писания: история возникновения Библии блекнет, истина Писания превращается во вневременной *symbolon* (Congr 44). Даже если и следовало выразить историчность вдохновения вместе с историей возникновения Библии без какой-либо релятивизации притязаний Писания на истинность, все равно нужно считать саму историю местом откровения Божия и понимать его как сообщение Бога о самом себе, направленное на эсхатологическую общность людей с Богом для того, чтобы они уже сейчас имели доступ к *Erq* истине.

б) Третья книга Ездры (14:38-44)

В раннеиудейской апокалиптике громко звучит голос Третьей книги Ездры. Книга, датируемая примерно концом I века, весьма важна для истории ветхозаветного канона²⁴. 14-я глава книги изображает величественную сцену откровения у горящего тернового куста. Незадолго до достижения экстаза Ездра, в ответ на свою просьбу, получил возможность снова записать Св. Писание Израиля, которое, согласно преданию, было утрачено при разрушении Иерусалима. Речь идет всего о 94 книгах; из них Ездра якобы опубликовал 24 книги непосредственно для научения всего народа, тогда как 70 остальных книг, исполненные тайного апокалиптического знания, о которых, прежде всего, и повествуется в 3 Езд 14, были доверены лишь немногим мудрецам.

Наделение вдохновением описано в восхитительной сцене: Бог дает Ездру чашу с горячей водой, дабы из сердца его проистекло понимание, грудь его наполнилось мудростью и дух его подкреплялся памятью. Подразумевается

²⁴ Введение в вопрос см. в работах: Josef Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyphtik. Eine Einführung (BtH 6)*, München, 1969, 56-61; Ferdinand Hahn, *Frühjüdische und urchristliche Apokalyphtik. Eine Einführung (BthSt 36)*, Neukirchen-Vluyn, 1998, 63-74.

память об откровении Божиим в истории Израиля, о мудрости апокалиптического знания, о понимании божественного плана спасения. Вслед за этим, словно новый Моисей, Ездра в состоянии диктовать заново в течение двух недель священные книги, которые основаны на Синайском откровении. Ср. 3 Ездры 14:38-44²⁵:

«38. И вот на другой день голос возвал ко мне: «Ездра, открой уста твои и выпей то, чем Я напою тебя. 39. Я открыл уста мои, и вот, полная чаша подана была мне, которая была наполнена как бы водою, но цвет того был подобен огню. 40. И взял я и пил. Когда же я пил, сердце мое дышало разумом, и в груди моей возрастала мудрость; ибо дух мой подкреплялся памятью память. 41. И уста мои были открыты и больше не закрывались. 42. Всевышний даровал разум пяти мужам, и они ночью писали по порядку, что было говорено к ним и чего они не знали. И сорок дней сидели там и писали также днем. 43. И ели хлеб свой ночью. Я говорил днем и ночью не умолкал. 44. За сорок дней были написаны 94 книги».

Текст представляется богословско-символическим рассказом²⁶. Его образный строй не разложим на понятия, это цельная картина. Изображение исполнено большого поэтического очарования и духовной силы и вместе с тем достаточно материально. Оно создает впечатление, что вдохновение возникает в опьянении, в экстазе, в восхищении и отрешенности; нужно отключить человеческий разум, дабы Бог мог говорить через вдохновенного человека. Не вопреки, а благодаря тому, что писцы не знают (еврейских) значков²⁷, возникают Св. Писания. С этой точки зрения, в 3 Ездры имеется своеобразная игра апокалиптического дуализма. Дуализм подчеркивает не только коренное различие между Богом и человеком; он основан на суждении, что катастрофическая история грехопадения мира полностью извратила природу человека (3:3-26), так что он в принципе не может постичь истины²⁸. Поэтому Бог может объявить свою волю только в той мере, в какой он исключает волю человеческую; тот факт, что он делает это посредством вдохновения, чтобы в любом случае привести мудрых Израиля к пониманию, есть свидетельство его справедливости, на которую и возлагается всякая надежда.

3 Ездры 14 изображает в ярких красках святость и истинность как Библии Израиля, так и апокалиптической литературы. Тем самым книга обозначает веху в истории канона и богословия вдохновения. В отличие от Филона история

²⁵ Цитируется по Синодальному переводу.

²⁶ Его толкования см.: Christian Macholz, *Die Entstehung des christlichen Bibelkanons nach 4 Esr 14* // E. Blum u.a. (Hg.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn, 1990, 379-391.

²⁷ Не стоит ли за этим воспоминание о переходе от древнееврейского письма к квадратному, который традиционно связывается с Ездрой? Так думает Шрайнер (Josef Schreiner, *4 Esr z. St.*). Решающим является мотив непонимания знаков письма.

²⁸ Ср.: Karlheinz Müller, *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik (SBAB II)*, Stuttgart, 1991, 58-84; 180-190.

не затемняется, а рассматривается в связи с назначением конечного суда. Конечно, божественное достоинство Писания видится за счет участия человеческого. Эту амбивалентность можно преодолеть только тогда, когда богословие, антропология и сотериология будут так связаны между собой, что связь эта будет определяться видением истории и надеждой на Царствие Божие, а не апокалиптическим дуализмом вечности.

в) Иосиф Флавий

Иосиф Флавий занимает четкую позицию относительно вдохновенности Писания в своей защите иудаизма против Апиона (Ap 1:37-41)²⁹. В центре его внимания находится Тора. Цель его состоит в демонстрации культурного превосходства подлинного иудаизма в отношении всех антииудейских воззрений. С этим связана важная роль, какую играет канон. Его древность и завершенность свидетельствуют о его исключительном достоинстве. И то, и другое связано с его вдохновенностью. Дабы сделать это еще более явным, Иосиф, как кажется, подхватывает фарисейские традиции. Он не мудрствует долго о том, как свершилось вдохновение. Разумеется, в «Древностях» говорится о законах, что «Моисей записал и передал их согласно слову и учению Божию» (Ant 17:159; ср. 4:183), и хотя не сразу, а поэтапно (Ant 4:196 сл.). Это, однако, не мешает Иосифу объяснять в другом месте строение Торы, а именно помещение на первое место истории о сотворении мира, «мудростью законодателя нашего Моисея» (Ant 1:18-21; ср. Philo. Op 1 сл.). Так как мудрость эта является, несомненно, даром Божиим, то Иосиф, возможно, не видел тут никакого противоречия с тезисом о божественном авторстве Торы. В любом случае, противоречие это никак не обсуждается.

Иосиф интересуется прежде всего значением и действием вдохновения. Вдохновенны только 22 канонические книги; так как пророческий дух горел только со времен Моисея и до Артаксеркса (ср. Ap 1:29;37-41), то после Ездры возникать новые священные книги не могут. Важной задачей является теперь правильное их истолкование. Однако именно в этом и следует видеть избранность Израиля, проявляющуюся в обладании твердым, обозримым каноническим Св. Писанием. Тот факт, что наделенные даром пророчества авторы библейских книг писали под действием Духа Святого (Ap 1:36 и сл.), позволил познать истину о прошедшей истории и правильно оценивать настоящее. Доказательством вдохновенности для Иосифа служит то, как именно доходят пророческие предсказания, пусть даже это и совершается удивительным образом (Ant 10:61).

Иосиф тесно связывает вдохновение с оригинальностью Писаний, т.е. с их возникновением в определенный Богом период особой милости, и с их каноничностью, т.е. с нормативным характером Библии, не изменяемой

²⁹ См. общую оценку: Günther Stemberger, *Hermeneutik der jüdischen Bibel // Ch. Dohmen – G. Stemberger, Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments (KStTh 1,2)*, Stuttgart – Berlin – Köln, 1996, 23-132, особо 33-36.

по содержанию и объему, для народа Божия (Ар 1:7 сл.). Это положение является основополагающим. Разумеется, он рассматривает проблематику вдохновения в аспекте авторитета Писания и исключительности Израиля; остается открытым вопрос, как соотносится содержание священных книг с их вдохновенностью. Тем не менее, с позиции богословия вдохновения, представленного у Иосифа, можно провести четкую параллель с основополагающими утверждениями Нового Завета.

3. Вдохновенность Писания в свете Нового Завета

Новозаветные авторы никогда не оспаривали нормативность Св. Писания Израиля, которое они, разумеется, читали с позиций христианской веры. В немногочисленных, но важных местах они явственно говорят о вдохновенности этих книг. То понимание, которое представлено здесь в определенной рефлексии, возможно, было первоосновой там, где в Новом Завете Дух святой, Сам Бог, а также Господь Иисус Христос предстают творцами, авторами или провозвестниками слов Библии.

В Евангелиях и в Деяниях Апостолов можно найти важные доказательства этому. Согласно Мк 12:36, Давид «изрек в Духе Святом» Пс. 110:1 («сядь одесную меня»). То, что такое высказывание употребляется *en passant*, говорит в пользу того, что это считалось чем-то самим собою разумеющимся. Этот принцип развивается как у Матфея, так и у Луки.

Матфей часто называет авторами пророков, нередко по имени³⁰; однако при этом он может показать в Писании и прямые слова Бога (19:5 (Исх 2:24); 22:31 и сл. (Исх 3:6)). Характерно выражение Мф 1:23 и 2:15: «реченное Господом через пророка»³¹. Тем самым подхватывается основная линия ветхозаветного пророческого вдохновения. Разумеется, она тесно связана с ходом христологического свершения³²: говорение Бога через пророков с самого начала нацелено на скорое пришествие Царства Божия в служении Иисуса, как и через Христа эсхатологически реализуется в настоящем и будущем то, что многие пророки и праведники желали видеть и слышать (13:17). Вдохно-

³⁰ Матфей называет Иеремию (2:17 сл. (31:15); 27:9 сл. (18:2 сл.; 19:1-15; 32:6-15)), Исаию (3:3 (40:3); 4:14 сл. (8:23; 9:1 сл.); 8:17/53:4/; 12:17-21 /42:1-4/); 13; 14 сл. /6:9 сл.; 15:7 сл. /29:13/), Даниила (24:15 /9:27; 11:31; 12:11)), а также и Моисея (19:7). Не называя имени, он цитирует в 1:23 (Ис 7:14); 2:6 (Мих 5:1-3); 2:15 (Ос 11:1); 13:35 (Пс 78:2); 21:4 сл. (Ис 6:11; Зах 9:9); 21:13 (Ис 56:7; Иер 7:11); 21:16 (Пс 8:3); 21:42 (Пс 118:22 сл.); 26:31 (Зах 13:7); далее 9:13 и 12:7 (Ос 6:6); 11:10 (Мал А, 1 Исх 23:20); 19:17 сл. (Исх 20:12-16; Лев 19:18-21:9 (Пс 118: 25 сл.; 148:1); 22:24 (Втор 25:5 сл.); 22:37 сл. (Втор 6:5; Лев 19:18; Нав 22:5 LXX).

³¹ Согласно У. Луцу (Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I, EKK I/1*, Zürich – Neukirchen-Vluyn, 1985, 105), Господь два раза называется говорящим потому, что речь идет о «сыне». Пассивные обороты в 2:5-17:23; 4:3; 4:14; 8:17; 12:17; 13:35; 21:14; 24:15 и 27:9, возможно, косвенно указывают на Бога.

³² Ср.: Nikolaus Walter, *Zur theologischen Problematik des christologischen Schriftbeweises im Neuen Testament*, NTS 41 (1995) 338-357.

вание делает Библию свидетельством обетования, открывая в ней ученикам Христа основание их веры³³.

Лука своеобразно подчеркивает силу вдохновения Духа Святого. По Деян 1:16, устами Давида Дух Святой предсказал предательство Иуды в «Книге Псалмов» (Деян 1:20; ср. Пс 69:26; 109:8). Согласно Деян 28:25, «через пророка Исаию» огрубелость иудеев была проповедована еще их отцам (Ис 6:9 и сл.). Этим пневматологическим высказываниям соответствуют высказывания теоцентрические; согласно Деян 3:18, сам Бог «предвозвестил устами всех своих пророков пострадать Христу», а также, по Деян 3:21, обещал «устами святых своих пророков от века восстановить все». Связь высказываний пневматологических с богословскими подчеркивается в Деян 4:25. Бог сказал «через Духа Святого устами слуги своего Давида» (Лк 1:69), которого, в свою очередь, Лука представляет пророком (Деян 2:30), о восстании против Мессии (Пс 2:1). Вдохновение Св. Писания обретает для Луки свое значение в пневматологическом контексте. Одной из важнейших задач Духа является поддержание памяти церкви о началах, которым она обязана своим существованием. Началом этим является история Иисуса, которая, прежде всего, и открывается в контексте приоткрываемой Писанием истории спасения.

У Иоанна мы выделяем четко обрисованное понимание Писания³⁴, но богословие вдохновения у него почти не развито. Моисей, записавший закон (1:45), является, конечно, свидетелем Христа (5:46); Писание в особо важных местах указывает на правильное толкование истории Иисуса (2:17 (Пс 69:10); 12:15 (Ис 35:4; 40:9; Зах 9:9); 38 (Ис 53:12 LXX); 40 (Ис 6:9 и сл.); 19:24 (Пс 22:19). 36 сл. (Исх 12:46; Пс 34:21; Зах 12:10); ср. 15:25 (Пс 35:19; 69:5)); более того, оно совершается в Нем (19:28)³⁵. Согласно Ин 12:40, именно благодаря пророческой харизме Исаия узрел славу Его – т.е. блеск славы Воскресшего. Но только в Ин 9:29 сомневающиеся иудеи, которые, однако, в этом случае говорят правду, заявляют, следуя традиции, что с Моисеем говорил Бог. Иоанн, наверняка, разделял это мнение. Но, кроме этой скупой заметки, он не приводит никаких рассуждений о том, благодаря чему Моисей, Исаия другие пророки, все Писание в целом сами смогли свидетельствовать о Христе.

Совсем по-иному расставляются акценты в Послании к Евреям. В нем мы встречаемся с весьма развитым богословием вдохновения (например, 3:7; 4:4; 9:8; 10:15); при этом, однако, несмотря на 10:7 (Пс 40:8 сл), письменный

³³ О фундаментальном значении Писания для богословия Матфея см.: Hubert Frankemölle, *Das Matthäusevangelium als heilige Schrift und die heilige Schrift des früheren Bundes* Von der Zwei-Quellen- zur Drei-Quellen-Theorie (1993) // *Idem, Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte* (BBB 116), Bodenheim, 1998, 223-259.

³⁴ Ср.: Martin Hengel, *Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf den Hintergrund der urchristlichen Exegese*, *JBTh 4* (1989) 249-288.

³⁵ Подчеркивается (хотя и несколько односторонне) В. Крайзом: Wolfgang Kraus, *Die Vollendung der Schrift nach Joh 19:28. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift bei Johannes* // Ch. M. Tuckett (Hg.), *The Scriptures in the Gospels* (EThL 131), Leuven, 1997, 629-636.

характер Св. Писания не подчеркивается³⁶. Данные об авторе отсутствуют; Евр 2:6 – исключение, которое подтверждает правило. Решающим, однако, является тот факт, что указывается на то, что и в Ветхом Завете следует слышать живое слово Божие (1:5; 6; 7; 8-13), и там, где говорит предсуществующий Христос (2:12 и сл. (Пс 22:23; Ис 8:17 и др.)) или Дух Святой (3:7 и сл. (Пс 95:7 сл.) и др.). Как живое слово Божие, (*viva vox Dei*), голос этот во все времена звучит «сегодня» (3:7-4:13), в эсхатологическом настоящем, которое определяется, прежде всего, обращением Бога не «к отцам через пророков», но «к нам через Сына» (Евр 1:1). В контексте Послания к Евреям цитаты из Ветхого Завета называются как «слабость» первого союза (7:11-28 (Пс 110:4); 8:7-13 (Иер 31:31-34); 10:5-10 (Пс 40:7 сл.)), так и силу союза нового (10:15-18 (Иер 31:33 сл.))³⁷. Они размышляют и обсуждают эпохальный поворот, произошедший благодаря свершившимся один раз и навсегда смерти и воскресению Иисуса Христа, так что данные о спасении в истории Израиля стали нетипичными оттенками христологической спасительной действительности, которая изначально постоянно определяет ход времен, открывая вечность общения с Богом. Близость с богословием вдохновения, представленным у Филона, очевидна. Однако значительны и различия; они обусловлены христологически: так как Иисус Христос есть предвечный Сын, единосущный с отцом (1:3), Бог открывается не через постулированные средние величины (логос, пневма), а говорит сам в Сыне (1:2), ибо то «сегодня», в котором раздается Писание, является эсхатологическим настоящим. Слово Писания артикулирует не лишённую отпечатка времени истину, а истину о пути Христа и его учеников – артикулирует через время в божественной вечности (ср. 10:19-31), и так как Сын Божий «во всем уподобился братьям» (2:17; ср. 4:15-5,7 сл.), дабы раз и навсегда совершить спасительное действие (7:27; 9:12; 10:10), то и надежда заключается не в отделении души от тела, а в воскресении мертвых (6:2).

Особенно четкие контуры новозаветное богословие вдохновения обретает у Павла и в Первом Послании апостола Петра. В 2 Тим 3:16 сл. и во 2 Петр 1:20 и сл. оно облачается в дидактические образы.

а) Павел

Св. Писание (Рим 1:2) у Павла – не только то, что существует само по себе, но также и предмет богословствования. В отличие от законников он считает необходимым доказать соответствие своей проповеди Евангелия Писанию; ему приходится проповедовать христианам из язычников о корнях их веры.

³⁶ Ср.: Michael Theobald, *Vom Text zum »Ic-bendigen Wort«* (Hebr 4:12). Beobachtungen zur Schrift Hermeneutik des Hebräerbriefes // Chr. Landmesser – H.-J. Eckstein – H. Lichtenberger (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, FS O. Hofius (BZNW 86), Berlin, 1997, 751-790.

³⁷ О богословии Завета в Послании к Евреям см.: Knut Backhaus, *Das Bundesmotiv in der frühchristlichen Schwellenzeit. Hebräerbrief, Barnabasbrief, Dialogus cum Tryphone* // H. Frankemölle (Hg.), *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments* (QD 172), Freiburg – Basel – Wien, 1998, 211-231, там же, 217-222.

Продолжая прежние традиции (ср. 1 Кор 15:3 сл.), апостол развивает, следуя этим двум требованиям времени, оставаясь в четко очерченных рамках, богословие Св. Писания³⁸.

Γραφή было для него словом Божиим (ср. Рим 3:1 сл.; λόγια τοῦ θεοῦ). При этом он имеет в виду не только непосредственные речения Бога в Писании, которые он цитирует в Посланиях³⁹, или те стихи псалмов, которые он приводит в качестве слов Иисуса Христа (Рим 15:3; Пс 69:10; Рим 15:9; Пс 18:50 согласно LXX), нет, кроме этого, он высказывает общие суждения. Так как Бог говорит в Осии (Рим 9:25), он говорит в законе Моисея (1 Кор 9:9 и сл.); через своих пророков он предвозвестил в Св. Писании Евангелие (Рим 1:2)⁴⁰. Когда Павел называет таких пророков, как Моисей (1 Кор 9:9; Рим 10:5, 19), Илия (Рим 11:2), Давид (Рим 4:6; 11:9), Исаия (Рим 9:27-29; 10:16-20, 15:12) или Осия (Рим 9:25), авторами одной из библейских книг, то или ясно говорится (1 Кор 9:9 сл.; Рим 9:25) или явствует из контекста, что именно Бог говорит через них. В 1 Кор 14:21 апостол даже слово пророка (Ис 28:11 сл.) представляет «прямой речью» Бога. Представление вдохновения дано, по сути дела, четко, даже если Павел нигде отчетливо не возводит слово Писания к пневме⁴¹. Пафос заключается в непосредственности Бога, характеризующей слово Писания.

Важность Писания для христиан связана с божественным авторством. Оно написано исключительно (πάντως) для нас (см. 1 Кор 9:10; ср. Рим 4:23 и сл.), «нам в наставление» (1 Кор 10-11; ср. 10:6) и нам в поучение (Рим 15:4а); оно является основанием надежды, одаривая терпением и утешением (Рим 15:4b). Это происходит, по слову Павла, прежде всего потому, что Писание повествует об избрании (Рим 3:1 сл.; 9:4 сл. (Быт 21:12); 12 сл. (Быт 25:23; Мал 1:2 сл.)) и о спасении Израиля через суд (Рим 11:2-26 (Ис 59:20; Иер 31:33)), а также и о надежде для язычников (Гал 3:8 (Быт 12:3; 18:18); Рим 4:17 сл. (Быт 17:5; 15:5)), об оправдании верой (Гал 3:6; Рим 4:3 (Быт 15:6); Рим 1:17 (Авв 2:4); Рим 9:33; 10-11 (Ис 28:16)) и о пришествии Спасителя, Мессии (Гал 3:16 (Быт 13:15) и др.), Рим 9:33 (Ис 28:16); Рим 11:26 сл. (Ис 50:20; Иер 31:33)). Нормативность Ветхого Завета – нормативность эсхатологического характера: исконный смысл Писания открывается в Иисусе Христе (2 Кор 3:6-18); современные адресаты Писания – это члены церкви (эκκλησίας) из евреев и язычников, «которые достигли конца веков» (1 Кор 10:11).

³⁸ Ср.; Thomas Söding, *Heilige Schriften für Israel und die Kirche. Die Sicht des «Alten Testaments» bei Paulus* (1995) // Idem, *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie (WUNT 93)*, Tübingen, 1997, 222-247, там же 226 и сл.

³⁹ Рим 9:12; Быт 25:23 (Богосл. пассив); Рим 9:15; Исх 33:19; Рим 9:25; Ос 2:25, 1; Рим 11:4; 3 Цар 19:18. Особое место занимает 2 Кор 6:16 сл.

⁴⁰ Сюда же относятся все те многочисленные места, где Павел говорит, что Писание нечто предвидит (Гал 3:8; ср. Деян 2:31), предсказывает (Рим 9:29 (Ис 1:9); ср. Деян 1:16; Евр 4:7) или предвещает (Гал 3:8) и что оно свидетельствует о правде Божией по образу «закона и пророков» (Рим 3:21).

⁴¹ Разумеется, правильное понимание Писания связано с даром духа (ср. 2 Кор 3:6-18; далее 1 Кор 2:6-16).

Богословие вдохновения остается – насколько можно судить о нем по Посланиям – глубоко имплицитным; однако оно дифференцировано и сжато. Решающим является теоцентризм: Писание своим возникновением обязано божественному откровению в истории Народа Божия. Вдохновение пророков является глубинным следствием избрания Израиля (Рим 3:1 сл.; ср. 9:4 сл.). Именно поэтому оно с самого начала ориентировано на повсеместное возвещение благовестия Божия о Сыне своем (Рим 1:1 сл.) и через это – на образование церкви-эклесии из иудеев и язычников. Вдохновенность Писания для Павла есть выражение радости общения и господней воли Божией, в чем выражается, прежде всего, любовь Его, которая «излилась в сердца Духом Святым» (Рим 5:5), так как Христос умер за нас (Рим 5:8).

Богословие вдохновения задает у апостола новые критерии. В христологическом аспекте Павел делает обозримой внутреннюю связь между возникновением, содержанием и воздействием Библии: то, что Бог говорит в своих пророках (Рим 9:25) и предвозвещает Евангелие в Св. Писаниях через пророков (ср. Рим 1:2), является неотъемлемой частью этого Евангелия; только благодаря тому, что сам Бог берет слово, Евангелие может быть «Евангелием Бога» (Рим 1:1) в двух функциях родительного падежа. Только потому, что он говорит через пророков, он может возвысить свой голос среди народа Божия, и только потому, что он выбирает письменную форму, он может дать Израилю свидетельство безусловной верности Завету (Рим 9:4 сл.).

Однако так как в Писании говорит сам Бог, ему подобает послушание в вере, от которого всегда зависело оправдание грешника (ср. Рим 10:16 (Ис 53:1)); и так как Писание возвещается на путях благовествующих мир, слушатели Слова, очевидно, назовут его желанным (Рим 10:15 (Ис 52:7; Наум 2:1)). Вместе с этим нет никакого сомнения, что Писание возникло до пришествия Христа (Гал 4:24), будучи вместе с этим свидетельством Ветхого Завета (2 Кор 3:14). Это ни в коей мере не умаляет актуальности Писания. При этом Павел, возможно, напоминает об историчности свидетельства вечной верности Бога Завету (Рим 9:4 и сл.)⁴².

б) Первое Послание Петра (1:10 сл.)

В то время как богословие Писания у Павла ориентировано эсхатологически, богословие вдохновения в 1 Петр настроено протологически⁴³. Писание

⁴² Ни в Послании к Колоссянам, ни в Послании к Ефессянам мы не встречаем принципиально отличающегося богословия Писания. Оба послания отказываются от прямого цитирования Писания и довольствуются несколькими библейскими выражениями или косвенными намеками; ср. Кол 2:22 (Ис 19:17 согласно LXX); Еф 1:20 (Пс 110:1); 1:22 (Пс 8:7); 2:17 (Ис 57:19); 4:8 (Пс 68:19); 4:24 (Быт 1:26); 5:31 (Быт 2:24); 6:2 сл. (Исх 20:12; Втор 5:16); 6:14 (Ис 11:5; 59:17).

⁴³ Вопрос об авторстве является до сих пор спорным. Однако более надежные историко-критические данные говорят в пользу псевдоэпиграфичности. См. полную аргументацию у Р. Фельдмайера: Reinhard Feldmeier, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im I. Petrusbrief (WUNT 64)*, Tübingen, 1992, 193–198.

(1 Петр 2:6) имеет решающее значение в Послании. Оно затрагивает центральные темы христианского богословия: спасительное значение страданий Христа (2:22-25 (Ис 53:5-11)) и призвание верующих к царственному священству (2:1-10 (Исх 19:5 сл. согласно LXX)), живость слова Божия (1:23 сл. (Ис 40:6 сл. LXX)) и этическую перспективу (3:10 (Пс 34:13-17)). Писание – это не только фундамент, но и центр христианского богословия. В христологии, равно как и в экклезиологии, в богословии слова Божия и в этике язык именно Ветхого Завета не только организует богословский уровень Послания апостола Петра, но и открывает одновременно параклитическое измерение Евангелия, которое воспринимается учениками Христовыми, верующими⁴⁴.

В самом начале Послания Петр показывает, откуда проистекает данное центральное значение Писания для богословия (1:10 и сл.):

«10. к этому-то спасению относились изыскания и исследования пророков, которые предсказывали о назначенной благодати, 11. исследуя, на которое и на какое время указывал сущий в них дух Христов, когда он предвозвещал Христовы страдания и последующую за ним славу. 12. Им открыто было, что не им самим, а нам служило то, что ныне проповедовано вам благовествовавшими Духом Святым, посланным с небес.»

Эти предложения преследуют цель показать христианам их выдающееся место в истории спасения, величину милости Божией, в которой они пребывают (5:12), бесконечно великих затрат, которые Бог сделал для их спасения (ср. 1:18-21), и исключительную ценность, которую они приобрели в очах Божиих (ср. 2:1-10). Стихи 10-12 объясняют, что и ветхозаветное Писание не преследовало никакой иной цели, кроме свидетельствования верующим об эсхатологическом спасении, определенном им (1:9). В этом контексте богословие вдохновения достигает своих вершин. Оно служит тому, чтобы охарактеризовать время, в котором живут христиане, как время спасения, несмотря на испытания, возложенные на них (1:6 сл.). Пророки служат христианам (1:12), ибо то, что они проповедают, исполняется сейчас, когда благовествуется Евангелие. Ориентированный на Писание характер ветхозаветного пророчества не обсуждается, однако предполагается, что он является самим собой разумеющимся: все Писание есть пророчество.

Посредством лексем «изыскание» и «исследование» живо описывается человеческая деятельность пророков; посредством лексемы «откровение», в традиционной терминологии, изображается его божественное вдохновение. Петр обращается к систематическим образцам (англ. patterns), когда вкладывает в уста пророков слова испытания и вопрошания о конце всех времен, о сроках и обстоятельствах эсхатологического завершения (ср. Дан 9:1-27; 12:6-13; 4 Езд 4:33 и сл.)⁴⁵. Здесь Петр близок к пониманию вдохновения

⁴⁴ Ср.: Thonas Söding, *Ein Haus des Geistes in der Fremde. Die Berufung der Kirche nach den Ersten Petrusbrief // Idem, (Hg.), Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft*, Hildesheim, 1994, 31-57.

⁴⁵ Конечно, в 1 Петр 1:10 сл. говорится не о недостатке знания, а о недостатке опыта пророков: им было открыто все существенное, а также и то, что они не познали

в комментарии на книгу Аввакума из Кумрана (1QpHab 7:1-8; ср. 2:7 сл.) и к широко распространенным системам пророческого богословия раннего христианства (см. Откр 13:26), рассматривая современность церкви как время свершения, которое предсказывали пророки.

Центральное положение его богословия вдохновения заключается в том, что именно Дух Христа говорил в пророках. Традиционно теоцентрическое высказывание христологически перестроено (ср. Иез 2:2; 11:5; Ион 3:1 сл.; 4 Цар 24:20; Сир 48:12 сл.; 24; aeth-Hen 91:9; TestLev 2:3). Петр говорит о «предсуществующем» Христе. Его христология, основанная на понятии «предсуществования», нацелена на освещение домостроительства спасения. Христос был избран прежде всех времен для искупления из греха христиан драгоценной кровью своей. (1:19 сл.). Этого же направления держится пневматология: Бог принял вечное решение о спасении в духе (1:2), поэтому Христос был воскрешен в духе (3:18) и на тех, кто идет путем наследования страданиям, покоится «дух славы, дух Божий» (4:14 (Ис 11:1)). Богословие вдохновения соединяется с этой сотериологией. Дух Христов есть Дух Святой, посланный с неба (1:12). Петр не стремится к релятивизации теоцентричности вдохновения. Напротив, он указывает на наличие тесной связи между формой и содержанием, происхождением и воздействием пророческого откровения. Вдохновенное слова Божие (ср. 1:23 сл.) по содержанию является ветхозаветным пророчеством, поскольку оно, согласно широко распространенному среди ранних христиан убеждению (ср. Лк 24:25 сл.), предсказывает смерть и воскресение Христа, в чем видели спасительное эсхатологическое деяние. Воздействие пророчества является, благодаря его содержанию, основанием надежды христиан (ср. 1:3); ему соответствует начало этой надежды в лице того, на кого направлена вся надежда. Иначе говоря, как до начала всего Бог решил совершить эсхатологическое спасение верующих через Иисуса Христа, его смерть и воскресение, так и он предоставил говорить Духу своему Святому, Духу Христову, в пророках, предсказывая это спасительное событие. В перспективе Духа проясняется единство истории откровения Божия. С одной стороны, Дух Христов побуждал уже пророков возвещать страдания и прославление Иисуса Христа; с другой стороны, тот же самый дух устроил все таким образом, что христианские богословы возвещают Евангелие на языке Ветхого Завета.

Богословие вдохновения в 1 Петр изложено взвешенно и сжато. Решающим является христологическое предзнаменование, введенное из сотериологических соображений. Так как пророчество обязано своим появлением Духу Христову, не может быть никаких сомнений относительно непосредственной актуальности Писания для христиан. Христианская интерпретация Ветхого Завета основана на его вдохновенности Христом. Эта же мысль проходит и через послания Павла. Она многократно подхватывалась в Древней церкви.

полноты. Большинство комментариев, напротив, сближают это высказывание с апокалиптическим топосом частичной неспособности к пониманию принимающих откровение.

Разумеется, Писание рассматривается в 1 Петр только в том аспекте, что оно «сейчас» говорит христианам, но не в качестве документа, который раскрывает историю веры Израиля и который был и есть Св. Писанием прежде всего иудеев, как, например, у Павла.

в) Второе Послание к Тимофею (3:16 сл.)

Основной принцип новозаветного богословия вдохновения излагается во Втором Послании к Тимофею (3:16 сл.):

16. Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности. 17. Да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен.

Это изречение представлено в окружении небольшого увещания, которое напоминает молодому епископу Тимофею, лучшему ученику апостола, о его служебных обязанностях (3:10-17)⁴⁶. К важнейшим обязанностям относится, согласно 3:15, постоянное изучение Писаний (hiera grammata)⁴⁷; при этом подразумеваются книги Ветхого Завета. Упор на чтение Ветхого Завета – часть Павловой традиции; оно приобретает особое значение в насущном противодействии «гнозису» (1 Тим 6:20)⁴⁸, ибо от противников, очевидно, исходит опасность растворения библейского богословия в синкретической мифологии (1 Тим 1:4; Тит 1:10; 3:9). Стих 16 также повествует, вероятно, еще не о Новом, а о Ветхом Завете⁴⁹.

Разумеется, дословный смысл является предметом споров. *Theopneustos*⁵⁰ следует понимать не активно, а пассивно (ср. *Spiritu Sancto inspirati*) (ср. 2 Петр 1:21), и не как определение (как и в экуменическом переводе)⁵¹, как предид-

⁴⁶ О толковании частностей см.: Lorenz Oberlinner, *Pastoralbriefe: Zweiter Timotheusbrief (HThKNT XI 2/2)*, Freiburg – Basel – Wien, 1995, 136-151.

⁴⁷ Это понятие было обычным в эллинистическом иудействе, см: Jos, Ant 10:210; 13:167; 20:264; ср 16:168; Philo, *SpecLeg* 2:159-238; *Praem* 79; *VitMos* 2:290-292; *VitCont* 28; *Gai* 195.

⁴⁸ Ср.: Thomas Söding, *Mysterium fidei. Zur Auseinandersetzung mit der «Gnosis» in den Pastoralbriefen: Communio (D) 26 (1997)*, 502-524.

⁴⁹ Иначе у В.Хаслера: Victor Hasler, *Die Pastoralbriefe (ZBK.NT 12)*, Zürich, 1978, 75. Об этом могло бы говорить 1 Тим 5:18, если бы там не только Втор 25:4, но и Лк 10:7 не были процитированы в качестве «Писания». Так у Юргена Ролофа (Jürgen Roloff, *Der erste Brief an Timotheus (EKK XV)*, Neukirchen-Vluyn, 1988, 309), что небесспорно; ср.: Lorenz Oberlinner, *Die Pastoralbriefe: Erster Timotheusbrief (HThKNT XI 2/1)*, Freiburg–Basel–Wien, 1994, 255 и сл. В любом случае употребление выражѣ в Новом Завете встречается позднее. В 2 Тим 3 контекст говорит о Ветхом Завете.

⁵⁰ Ср.: Ceslas Spica, *Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire*, 3 Bde. (OBO 2.1-3), Freiburg/Schw. – Göttingen, 1978, 1372.

⁵¹ Так, между прочим в работах: Norbert Brox, *Die Pastoralbriefe (RNT)*, Regensburg, 1969, 261; James L. Houlden, *The Pastoral Epistles (1976)*, London, 1988, 128; Victor Hasler, *Past 74 сл.*; Helmut Merkel, *Die Pastoralbriefe (NTD 9/1)*, Göttingen, 1991, 76; Gerd Häfner, *Die Schrift als christliche Tradition. Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption – mit einem Ausblick auf die Apostolischen Väter*, Habil. Schr. Freiburg, 1998, 235 и сл.

катив⁵², ибо в ходе аргументации, когда чтение Св. Писаний является долгом епископа, в полемике с «гностиками», которые делают из Св. Писания миф, не может быть и речи о разделении вдохновенных Писаний и невдохновенных (которое, в общем, и не было определено), а лишь о разъяснении подлинного понимания Св. Писания – того, что нормативность его основана на вдохновенности. Остается предметом дискуссий, конечно, следует ли переводить *pasa he grafe* как «все Писание» или как «каждое место Писания»⁵³. Разница весьма значительна⁵⁴. Потому что в первом случае, может быть определенно говорится о каноничности, обусловленной Духом всей Библии Израиля, тогда как во втором случае взгляд, вероятно, направлен на тексты Писания, которые специально использовались и толковались за богослужением и на катехизации, среди которых следовало бы, очевидно, представить себе и новозаветные книги. Даже если подразумевается отдельное место (Рим 4:3; 9:17; 10:11; Гал 3:8; 4:30), острота вопроса заключается в том, что цитируется Писание (Рим 11:2). Говорит ли апостол о Писаниях (во мн.ч.) или о Писании (в ед.ч.), – перед глазами у него стоит единая величина (Гал 3:8-22), несмотря на ту трудность, что границы канона все еще четко не определены. Тим 5:18 следует традиции Павлового цитирования Писания (ср. 2 Петр 1:20, также 1 Петр 2:6; Иак 2:8-23; 4:5).

Все Писание (Ветхого Завета) вдохновенно – в своей полноте и в каждой из частей (ср. Рим 1:2). Словесные параллели подводят нас к греческой мантике вдохновения⁵⁵, особенно к Дельфам. Там *thneorpeustos* относится к произнесенному, а не к записанному слову (Plut Mor 396-406 (PythOr 4-24)) и подчеркивает активность пнеумы, которая делает жрицу всего лишь посредницей (Dio Cass 63:4,2), тогда как у Павла термин используется без энтузиазма. Здесь подчеркивается, что значение Писания для церкви основано (1 Тим 5:17) на его вдохновенности: оно является ее непосредственной частью, лучше сказать, – непосредственным обоснованием церковного учения (ср. 1 Тим 1:16; 4б:13; 6:1-3; 2 Тим 4:2 сл.; Тит 1:9; 2:7-10)⁵⁶, которое в существенных чертах определяется соответствующим Писанием богословием Павла (2 Тим 3:10); и оно служит для приведения доказательств, когда речь заходит о правоте (ср. 1 Тим 2:7; Тит 1:13; 2:2) или «увещевании» еретиков (ср. Тит 3:10). В делах христианского воспитания (ср. 2 Тим 2:25, Тит 2:12) оно служит справедливости, в которой пастырские послания видят идеал образованного, крепкого в вере и неравнодушного человека – христианина (ср. Тим 6:11; 2 Тим 2:22), человека по «сердцу Божию» (2 Тим 3:17). Тем самым изучение и благовествование Писания,

⁵² Ср., между прочим: George W. Knight, *The Pastoral Epistles (NIGTC)*, Grand Rapids, 1992, 446 сл.; Lorenz Oberlinner, 2 Тим 148.

⁵³ Так у Л.Оберлиннера: Lorenz Oberlinner, 2 Тим 147; Gerd Häfner, a.a.O. 233 сл.

⁵⁴ Arland J. Hultgren, *I-II Timothy, Titus*, Minneapolis, 1984, 135.

⁵⁵ Односторонне подчеркивается Иоганнесом Ляйпольдтом, см: Johannes Leipoldt. *Die Frühgeschichte der Lehre von der göttlichen Eingebung*, ZNW 44 (1952/5), 118-145.

⁵⁶ Особенно подчеркивается в работе: Gerd Häfner, *Schrift* (см. выше, прим. 50), 220-226.

находясь в руках определенных лиц, вносит существенный вклад в обоснование и углубление веры, от которой и зависит спасение (3:15)⁵⁷.

2 Тим 3:16 и сл. приводит богословие Писания к понятию, которое развилось в школе Павла. Понимание вдохновения в принципе соответствует раннеиудейскому пониманию; особенно близок к нему Иосиф. Разумеется, оно развилось в христологическом ключе (по Павловой традиции): Дух, которому Писание обязано своим существованием, является тем же самым духом, который осуществляет спасение верующих (Тит 3:5) и позволяет производить должностным лицам живое попечение об апостольском «залоге» (*paratheke*, 2 Тим 1:14). Мудрость, которую можно почерпнуть из изучения Писания (2 Тим 3:15), заключается в том, чтобы распознать спасение (*soferia*), которое достигается верою в Иисуса Христа (ср. 2 Тим 2:10). А Бог, который вдохновляет Писание, является в высоком смысле не только Творцом, но одновременно и Спасителем (1 Тим 16:10), который, явив свою доброту и человеколюбие в личности Иисуса Христа (Тит 3:4), осуществляет свое намерение относительно спасения (1 Тим 1:4).

Пасторскому посланию не хватает эсхатологической энергии исконного Павлова богословия вдохновения, но для общин Павла оно фиксирует не только каноничность Ветхого Завета, но и напоминает им о Боге как о том, кто ради спасения всех людей вдохновил Писание, дабы все мужи церкви могли благовествовать его как свидетельство истины. С помощью псевдоэпиграфии автор намеревается не только применить на деле авторитет своего послания, но и засвидетельствовать то, что понимание Писания (в том виде, как он его понимал) есть апостольская традиция, которая обязательна для церкви.

г) Второе послание Петра (1:20 сл.)

Не только завещание Павла (ср. 2 Тим 4:9-18), но также и завещание Петра (ср. 2 Петр 1:12-15) содержат меткие высказывания относительно вдохновенности Писания. Слова, реченные прежде святыми пророками, образуют вместе с заповедью Бога и Спасителя (3:2) фундамент истинной веры⁵⁸. Решающим является правильное толкование Св. Писания, которое снова связывается с его богословским пониманием. И то, и другое автор умело суммирует (1:20 и сл.):

20. Никакое пророчество в Писании нельзя разъянить само собою, 21. Ибо никогда пророчество не было произнесимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым.

Герменевтически основополагающее предложение 1:21 подробнее не толкуется⁵⁹; однако посредством этого высказывания выдвигаются аргументы

⁵⁷ Сильно релятивизировано в работе: Gerd Häfner, а.а.О. 242-246.

⁵⁸ О дискуссии по вопросу см.: Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830)*, Göttingen, 2.Aufl., 1995 (1994), 490 сл.

⁵⁹ Об экзегетических частностях см.: Henning Paulsen, *Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief (KEK XII/2)*, Göttingen, 1992, 120-125; Anton Vögtle, *Der Judasbrief. Der Zweite Petrusbrief (EKKXXI)*, Solothurn-Neukirchen-Vluyn, 1994, 171-178. Разумеется, в обоих комментариях как проблема рассматривается не толкование, а то,

в пользу аутентичной экзегезы⁶⁰. Оно подразумевает существование довольно глубокой традиции. Раннеиудейские параллели очевидны; и без богословия Писания в Посланиях Павла (ср. 3:16) и 1 Петра (ср. 3:1) объяснить это предположение вряд ли возможно. Петр говорит не только об отдельных пророческих поучениях или просто о пророческих книгах Ветхого Завета, но и обо всех ветхозаветных Писаниях (ср. 3:2)⁶¹. Все оно является пророчеством – материально, ибо оно закладывает основы суда над безбожниками и основы эсхатологической надежды праведников (ср. 2:4-10а), и формально, потому что оно целиком восходит к воздействию Духа Святого. Вместе с тем из стиха 21 видно, что исконное место пророчества – произнесенное слово благовествования, что, однако, при этом только письменная форма делает возможной передачу пророчества в текстах, живую память о нем (ср. 3:2). 21 стих не проходит мимо того исторического факта, что слова людей о Боге нашли отражение в писании; однако он возвращается к тому основному опыту Ветхого Завета и раннего христианства, что пророчество не есть результат человеческого самоуправства, а обязано своим возникновением поступлению всех людей на службу Господу для благовествования Слова Божия.

Так как Писание вдохновенно, экзегеза не может быть произвольной (1:20)⁶². В этом и заключается прагматический смысл изречения. Петр четко не противопоставляет частную экзегезу экзегезе церковного учительства, а настаивает на необходимости апостольского толкования Св. Писания⁶³. Предшествующий контекст с напоминанием о Преображении Господнем и настойчивым подчеркиванием того факта, что Петр был тому свидетелем, описывает богословскую позицию и герменевтическую перспективу достоверной экзегезы. Именно потому, что псевдоэпиграфия принимается во внимание, проясняется основная мысль. Апостолу, который является для позднейшего поколения христиан

что должно быть подвергнуто толкованию; тем самым, однако, преодолевается аргументационная ловушка в 1:20 и сл.

⁶⁰ Толкование отягощено богословскими противоречиями. Тогда как Лютер выводит из этого стиха то, что Писание само себя объясняет, его же цитирует и Тридентский собор, чтобы обосновать необходимость толкования Писания, исходящего от учительства.

⁶¹ Петр, по-видимому, причислял к Писанию, несмотря на пропуск Иуд 14, и книгу Еноха (ср. 2 Петр 2:4 и *äifh-Hen* 10:4 сл. 11-14; 91:15). Новозаветные писания, Послания Павла, к примеру (3:16), сюда еще включались. Ср.: Anton Vogtle, «Keine Prophetie der Schrift ist Sache eigenmächtiger Auslegung» (2 Petr 1:20) (1983) // *Idem, Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Beiträge*, Freiburg – Basel – Wien: 1985, 305-328. Иначе, однако, в работе: Eric Fuchs – Pierre Reymond, *La deuxième épître de Saint Pierre. L'épître de Saint Jude (CNT 2/13b)*, Paris, 2 ed., 1988 (1980), 75.

⁶² Стих 20 проясняет суть не пророчества, а экзегетики, см.: Henning Paulsen, 2 Petr 123; Anton Vogtle, 2 Petr 174; а также Richard Bauckham, *Jude-2Peter (WBC 50)*, Waco, 1983, 235.

⁶³ В связи с этим спорят о «раннем католицизме» Послания. Экуменически приемлемую позицию занимает, напротив, Г. Хюбнер. См.: Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neun Testaments II*, Göttingen, 1993, 399-414.

человеком с нормативным началом, открыто величие Иисуса Христа в звуковой и зрительной ею форме, честь и слава, которую он принял от Бога отца (1:16 сл.). Поэтому он, «Симон Петр, раб и апостол Иисуса Христа» (1:1), в состоянии читать пророческое слово (1:19) Писания *sub specie Dei* и указывать, несмотря на насмешки скептиков, на великое призвание верующих (1:3-10): отыскать «вход в вечное Царство Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа (1:11). Это понимание христологически (т.е. по-новому) артикулированной основной вести (ветхозаветного) Писания необходимо сохранить в современных битвах за правое верие. Этому служит то, что это полемическое послание составлено как «второе» (ср. 3:1) послание Петра.

В этой книге, являющейся, возможно, самой ранней в Новом Завете, находится – случайно или нет – самая точная краткая формулировка относительно вдохновенности Писания во всей Библии. Обращаясь к ветхо- и новозаветным пророчествам, послание Петра не снимает напряжения, которое господствует, с одной стороны, в отношениях между живым голосом Евангелия и написанным текстом и, с другой стороны, между словом человеческим и словом Божиим, а поддерживает это напряжение, чтобы именно отсюда вывести нормативность Писания для церкви-Экклесии.

4. Новозаветные высказывания о вдохновенности раннехристианских Писаний

По вполне понятным причинам новозаветные авторы намного сдержаннее, когда речь идет о вдохновенности их собственных или других раннехристианских Писаний. Однако некоторые высказывания на этот счет все же обнаруживаются. Все они в той или иной мере непосредственно связаны с пророческими речениями в Ветхом Завете, пророческое вдохновение в Новом Завете – хорошо знакомый, богословски осмысленный феномен, вызванное Духом говорение – знак помощи Божией и избранности верующих.

Авторы синоптических Евангелий часто говорят о вдохновляющем воздействии Духа Святого в предзнаменовании приближающегося царствия Божия. Однако они не проводят никаких параллелей с собственными произведениями.

По Марку, в том факте, что ученикам в час преследований оказывает помощь Дух, дабы они нашли верные слова для мужественного свидетельства об Иисусе Христе, заключается обетование Христово (13:11). Это свидетельство относится к контексту универсального благоговения Евангелия (13:10), однако оно является исключением, а не правилом.

Матфей соотносит эти стихи с контекстом речи о посланничестве (10:16-23). Кроме того, он ясно возводит исповедание Петром Христа как мессии к откровению Божию. Крещение должно совершаться во имя отца, Сына и Св. Духа (28:19). Одновременно у Матфея ученики не характеризуются как носители Духа, и возвешение Евангелия среди народов рассматривается не как воздействие Духа, а как возможность и поручение, потому что воскресший Господь пребывает с учениками до конца времен (Мф 28:20).

Для Луки речь, исполненная духа, является знаком свершившегося времени. Рождение Христа от Марии Девы восходит к творческой силе Духа (Лк 1:35) происходит от Духа Божия (см. Лк 3:22; 4:1; 14:18. (Ис 61:1 по Ixx); 10:21 сл.). В силу духа Иоанн Креститель стал предтечей Иисуса (Лк 1:15; ср. 1:17-80). На вдохновенные речи были воодушевлены Елизавета (Лк 1:41 сл.), Захария (1:67), Симеон (2:25) и, в особенности, Мария (1:47). Благодаря духу свидетельствуют апостолы и Павел (Деян 2:1-36 и др.; ср. Лк. 11:13; 12:12)⁶⁴. Евангелие и Деяния подробно повествуют об этом; при этом Лука для работы не требует дара Духа, даже если его предисловие не скрывает своих притязаний на истину⁶⁵.

Однако о вдохновенной речи в новозаветных книгах не только сообщают, ее не только обсуждают, но, как у Павла, так и в Евангелии от Иоанна, в Откровении Иоанна она соотносится – прямо или косвенно – с возникновением, содержанием, авторитетом и воздействием Писаний.

а) Павел

Павел пишет послания как апостол Иисуса Христа (Гал 1:1 и др.). Тем самым он претендует на авторитет, который не остается формальным, а поддерживается апостольским посланничеством, его источником и содержанием (1 Кор 15:1-11)⁶⁶. Все апостольское служение Павла пребывает под знаком Духа. В понимании своего призвания Павел следует примеру ветхозаветного пророческого служения (Гал 1:1-15; ср. Ис 49:1; Иер 1:5 сл.); ему как апостолу дарована также харизма пророчества (1 Кор 12:28); в своем посланничестве он видит благовествование – вплоть до страданий – пророческое служение слову Божию по примеру страдающего раба Божия⁶⁷. Согласно 1 Фес 1:5, Павел возвещает Евангелие не только в слове, но и в силе, и в Св. Духе, и во всей полноте. По 1 Кор 2:4, слово и проповедь его – не в убедительных словах человеческой мудрости, а в явлении Духа и силы; согласно 1 Фес 2:13, Евангелие его не просто слово человеческое, но воистину Слово Господне; согласно Рим 10:17, сам Иисус Христос говорит в Евангелии. Ибо спасительное действие Божие во Христе – это не просто содержание апостольской проповеди, – Бог, согласно Рим 1:16 сл. (ср. 1 Кор 1:17 сл.), распространяет свою спасительную силу именно при помощи апостольского благовествования Евангелия⁶⁸.

⁶⁴ Ср.: Thomas Söding, *Geist der Kirche – Kirche des Geistes. Zur lukanischen Verbindung von Pneumatologie und Ekklesiologie* // G. Koch – G. Pretschner (Hg.), *Der Geist ist es, der lebendig macht. Vom Wirken des Geistes (Würzburger Domschulreihe 7)*, Würzburg, 1997, 10-58, особо 126 сл.

⁶⁵ Ср.: Heinz Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen (KBANT)*, Düsseldorf, 1968, 251-271.

⁶⁶ Ср.: Thomas Söding, *Erweis des Geistes und der Kraft. Der theologische Anspruch der paulinischen Evangeliumsverkündigung und die Anfänge der neutestamentlichen Kanon-Bildung* (1993) // Idem, *Das Wort vom Kreuz* (см. выше, примеч. 38) 196-221.

⁶⁷ Traugott Holtz, *Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus* (1966) // Idem, *Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. E. Reinmuth u. Chr. Wolff, Tübingen, 1991, 129-139.

⁶⁸ Устойчивые словосочетания «Евангелие Бога» (1 Фес 2:2-8; 9; 2 Кор 11:7; Рим 1:1; 15:16) и «Евангелие (Иисуса) Христа» (1 Кор 9:12; 2 Кор 2:12; 9:13; 10:14; Фил 1:27;

Хотя эти высказывания и относятся непосредственно к живому голосу Евангелия (лат. *viva vox evangelii*), который проявляется в проповеди и во всей жизни, наполненной служением, все же свои послания Павел рассматривает в качестве неотъемлемой составной части своего апостольского труда. Послание к Римлянам послужило, согласно 1:15, отправной точкой для Павла, начинавшего благовествовать Евангелие в столичной общине; в эпилоге содержится следующая формулировка, сделанная апостолом (15:15 и сл.):

15. писал я Вам, братия, с некоторою смелостью, отчасти как бы в напоминание вам, по данной мне от Бога благодати 16. быть служителем Иисуса Христа из язычников и совершать священнодействие благовествования Божия, дабы сие приношение язычников, будучи освящено духом Святым, было благоприятно Богу.

Культовая метафорика⁶⁹ не позволяет представить послание к Римлянам в качестве сакрального текста. Однако она все же указывает на наличие тесной связи между возвещением Евангелия под воздействием Духа и составлением апостольского Послания: Павел пишет в «силу милости», которая причитается ему как апостолу. Как соответствует миссии апостола, порученной ему Господом, приведение язычников к послушанию в вере (15, 18), так и он, будучи апостолом, видит свою задачу в руководстве доверенными ему общинами и в их созидании (ср. 1 Кор 3: 10-17). Его послания хотя и не предпочитаемое (Гал 4:20), но испытанное и иногда единственное средство (ср. 2 Кор 10:10 сл.). Павел нигде не ссылается на вдохновенность Духом Святым своих формулировок. Однако его послания, рассматриваемые как часть апостольского служения, охвачены воздействием пневмы и определены властью Господа.

Сила Павлового богословия вдохновения заключается, однако, не только в том, что оно обосновывает присутствие Духа в апостольском Евангелии, но и в том, что оно не замалчивает и человеческой слабости апостола, а устанавливает наличие внутренней связи с силой Господней и силой Евангелия. В апологии своего апостольства Павел выражает эту диалектику (2 Кор 4:7): «Но сокровище сие мы носим в глиняных сосудах, чтобы преизбыточная сила была приписываема Богу, а не нам.»

Человеческая ограниченность, слабость и ошибки, воздействию которых всегда будет подвержено благовествование апостола, включая и его послания, представляют собой, разумеется, проблему, но одновременно и существенный элемент Евангелия.

С одной стороны, само величие Божие, от утверждения которого зависит все, проявляется только потому, что апостол слаб, и при этом тогда, когда он не скрывает своей слабости. С другой стороны, милость Божия через Распятого являет «силу свою в слабости» (2 Кор 12:9). Поэтому апостол и может

Гал 1:7; Рим 1:9; 15:19; ср. 2 Кор 4:4) следует понимать, по всеобщему признанию, как родительный субъектный и объектный.

⁶⁹ Ср.: Dieter Sänger, Kultisches Amt und priesterliche Gemeinde. Neutestamentliche Überlegungen zum Priestertum aller Gläubigen // FS O. Hofius (см. выше, прим. 36) 619-657, особо 643 и сл.

быть «силен» тогда, когда он «слаб», т.е. соучаствует в страстях христовых. Так же, как и вся Премудрость Божия проявляется в нелепости креста Христова (1 Кор 18-25), на что единственно Дух может пролить свет (1 Кор 2:6-16), так и слову о Кресте соответствует вознесение его не в «превосходстве слова или мудрости» (1 Кор 2:1). Не вопреки, а благодаря тому, что апостол приходит к общине «в немощи и в страхе, и в великом трепете» (1 Кор 2:3), его Евангелие есть «явление духа и силы, чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (1 Кор 2:4 сл.). Под знаком богословия креста обретает свой окончательный вид понятие о вдохновении у апостола.

В школе Павла проявляются тенденция к признанию за посланиями апостола канонического авторитета⁷⁰. В пастырских посланиях это происходит имплицитно, благодаря тому что богословие Павла представляется высшим проявлением злого (paratheke, 2 Тим 2:8 сл.). Будучи носителем Духа, апостол является учителем язычников, оказываясь одновременно связанным со своим учеником-епископом, которому доверяется сохранение наследия (2 Тим 1:13). Спорным остается точное толкование заключительного замечания биографического характера во Втором Послании к Тимофею. Павел просит ученика принести из Троицы его «фелонь» и «книги, особенно кожаные» (4:13). Фелонь выделяет апостола подобно тому, как книги и пергамены относятся к его регалиям⁷¹. Сказать определенно, о каких именно Писаниях идет речь, нельзя. Слово biblia наводит прежде всего на мысль о ветхозаветных Писаниях (ср. 3:16 и сл.)⁷², membrana – на мысль о христианской литературе и, в первую очередь, – о посланиях апостола Павла⁷³. В этом случае, вероятно, отмечается определенная стадия на пути к канонизации посланий Павла.

Еще более тесно, чем 2 Тим. 2 Петр сближает апостольские послания с ветхозаветными Писаниями. В 3:2 проводятся параллели⁷⁴ между словами, реченными прежде пророками и заповедью Господа и Спасителя, «преданной апостолами Вашими»⁷⁵. Говоря о словах пророков, Петр имеет в

⁷⁰ Цель Второго послания к Фессалоникийцам заключается в устранении непонимания Первого послания к Фессалоникийцам; тем самым оно служит богословию апостола.

⁷¹ Ср.: Peter Trummer, *Mantel und Schriften. Zur Interpretation einer persönlichen Notiz in den Pastoralbriefen*, BZ 18 (1974), 193-207.

⁷² В раннем иудаизме это словоупотребление подтверждает Иосиф (Ant 4:303). Раннехристианское словоупотребление привел А. фон Гарнак. См.: Adolf von Harnack, *Über das Alter der Bezeichnung «die Bücher» (Die Bibel) für die h. Schriften in den Kirchen: Zentralblatt für das Bibliothekswesen* 45 (1928), 337-342. Согласно Броксу, Норберту Броксу (Past 273 и сл.), более точное определение «книг» едва ли возможно.

⁷³ Такое предположение выдвигается Э. Плюмахером (Eckhard Plümacher, *Art. Bibel II TRE* 6 (1980), 8-22: 9); ср.: Arland J. Hultgren, *I-II Timothy, Titus*. Minneapolis, 1984, 143. Доказательством в данном случае является слово *καλίστα*. На Ветхий Завет указывают, однако, Брокс и Оберлиннер (Norbert Brox, *Past* 273 и сл.; Lorenz Oberlinner, *2 Tim* 173 и сл.).

⁷⁴ Ср. также 2 Clem 14:2; Polyk 6:3; Ign Phid 5:1 и сл.; 9:1 и сл.

⁷⁵ Антон Фетгле (2 Petr 214) переводит это место так: «заповеди Господа и Спасителя, (дошедшей) от апостолов».

ветхозаветные Писания (ср. 1:20 сл.) с акцентом на парусии; говоря о «звезды ваших Апостолов» имеет в виду «переданные им святые заповеди» (1:20), которые свидетельствуют о правах Евангелия Христова⁷⁶. В качестве «исключительных писаний представляются, прежде всего, 1 Петр (ср. 3:1) и послания Павла (3:16 сл.), хотя о Павловых посланиях и говорится, что в них нечто «неудобовразумительное» (3:16), в этом, однако, не следует видеть «какой-либо гивной оценки. Напротив, Павел является тем, кто писал «по данной ему мудрости» (3:15), под которой подразумевается апостольская харизма. Ключевому элементу составляет исключительно лишь превратное толкование посланий Павла и противниками.

Как в *Corpus Pastorale*, так и во Втором Послании Петра в качестве темы диалектика силы и слабости, которая содействовала уточнению в богословском мышлении вдохновенного мышления у апостола Павла, из-за агиографической традиции апостола более не выдвигается.

1) Евангелие от Иоанна

В своих высказываниях о Духе Святом⁷⁷ Иоанн подробно разрабатывает содержание присутствия Духа в общине учеников. Основная задача Св. Духа состоит, согласно первой прощальной речи Иисуса, в том, чтобы научить учеников всему и напомнить им обо всем, «что Я вам говорил» (14:26). Дух Святой ниспосылается не только от «Отца» по просьбе Иисуса (14:16) и в помощь ему. Параклет, Дух Святой (14:26; ср. 1:33; 20:22), есть Дух Истины. Он поддерживает, которое он поддерживает, и учение, которое он дает, относится к делу откровения Сына, заключающемуся в передаче подлинной истины и о Боге (1:18), от принятия которого в вере зависит жизнь. Дух Святой добавляет ничего нового к сказанному Иисусом⁷⁸; напротив, он все время и вновь напоминает о словах Иисуса, который уже «все» сказал, как истине, и содействует полному ее пониманию в свете смерти и воскресения Иисуса (ср. 2:17-22; 12:16; 20:6). Происходит это не изнутри, но извне. Дух Святой (Параклит) – «с» учениками и «у» учеников апостола; бывая «в» них (14:17), он сближает их с истиной в лице Иисуса Христа настолько, что они принимают и усваивают ее, делая истину своей собственной жизнью. Это является предпосылкой для того, чтобы творить дела, которые творит Иисус, «даже еще большие» (14:12), а именно еще более открывать друг друга для реальности Божией и еще более содействовать взаимному возрастанию в вере, чем это было возможно в то время, а жил Учитель, и все это – благодаря Духу.

p.: Anton Vögtle, 2 Petr 214.

p.: Hans-Christian Kammler, *Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie* // O. Hofius, Chr. Kammler, *Johannesstudien (WUNT 88)*, Tübingen, 1996, 87-190.

то подчеркивается в пятом пассаже о Духе Святом (16:12-15). «Вся» истина является не искажением, а раскрытием значения слов Иисуса.

В третьем и четвертом речении о Духе Святом эта основная мысль Иоанна развивается⁷⁹. Согласно Ин 15:26 сл., Дух Святой свидетельствует об Иисусе⁸⁰ и делает тем самым учеников способными к свидетельству. В случае с учениками следует иметь в виду не земных последователей, а членов общины Иоанна⁸¹. Частицами Kai ... de вводится значение следствия: свидетельство Духа Святого о Христе лежит в основе того свидетельства о Христе, которое распространяется его учениками; свидетельство Духа Святого выражается в свидетельстве учеников, ибо Дух Святой возвестит ученикам о том, кем является Иисус (16:15)⁸². Ученики способны вдохновенно благовествовать, ибо единство, подаренное им Христом, заложено прежде всех веков (ср. 10:14 сл.; 27 сл.; 15:16-19), и поэтому оно не остается простым эпизодом, а составляет их жизнь перед Богом⁸³.

Присутствие Духа, которое служит познанию и распространению истины, характеризует всю общину учеников. Вместе с тем имеются четкие признаки того, что Иоанн под этим знаком создает свое собственное произведение, придавая ему при этом выдающееся значение в деле свидетельствования истины⁸⁴. В эпилоге 20:30 сл. он точно описывает цель, которую преследует, создавая этот труд: обосновать веру в Иисуса как в Христа и Сына Божия, не содействуя при этом миссии, а показывая христианам, на каком фундаменте основывается их вера⁸⁵. На деле это является притязанием на каноничность.

⁷⁹ Ин 15 и 16, возможно, не принадлежали к основному корпусу Евангелия (ср. 14:31), но дышат Иоанновым духом и могут быть классифицированы как «продолжение» первоначального Евангелия. Ср.: Jean Zumstein, *Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur*, NTS 42 (1996), 394-411.

⁸⁰ Четвертый пассаж о Духе Святом подчеркивает, прежде всего, христологическое свидетельство Параклита.

⁸¹ Иначе в работе: Franz Mussner, *Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition*, BZ 5 (1961), 56-70.

⁸² «Грядущее» связано с прославлением Иисуса. Ср.: Ulrich Wilckens, *Der Paraklet und die Kirche* // S. Lührmann – G. Strecker (Hg.), *Kirche*. FS G. Bornkamm, Tübingen, 1980, 185-203, особо 193, прим. 19.

⁸³ Нельзя не заметить сходства с пророчеством, даже если Иоанн и не говорит о пророческом даре общины учеников, созданной любимым учеником Христа. Так дело обстоит, по-видимому, по двум причинам: во-первых, Иисус должен сам проявить себя как пророк (4:19-44; 6:14; 7:40; 9:17); во-вторых, действие Духа в общине учеников нацелено более на ретроспективу, чем на перспективу: необходимо правильно понять Иисуса.

⁸⁴ Г.-Хр. Каммлер (*Jesus Christus und der Geist-Paraklet* (см. выше, прим. 76), 124) пишет: «Слова о Духе Святом необычайно заостряют принцип «sola scriptura», связывая Духа-Параклита с апостольским свидетельством о Христе, которое возвращается в Евангелии от Иоанна. Франц Мюсснер заявляет о принципиально ином видении обоснованности католического принципа, связанного с традицией (см.: Franz Mussner, *Parakletsprüche* (см. выше, примеч. 80), 157 и сл.). Прежде всего, Иоанн выдвигает нормативное значение написанной им книги для обоснования христианской веры в зависимость от вдохновенной традиция свидетельства об Иисусе Христе, идущей от его любимого ученика, подчеркивая своей книгой богословский ранг этой традиции.

⁸⁵ Ср.: Thomas Söding, *Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30 f* // K. Backhaus – F. G. Untergaßmaier (Hg.), *Schrift und Tradition*. FS J. Ernst, Paderborn, 1996, 343-371.

Разумеется, нигде не говорится, что фактом своего написания книга издана Духу (20:30 сл.), но этого не следует ожидать в Евангелии. Однако случае с Иоанном можно, вероятно, достаточно точно определить, на что явно претендует повествователь, – не только из-за обособленности произведения, но прежде всего благодаря комментариям, которые нередко оляются при помощи Св. Писания (ср. 2:17; 11:51 сл.; 12-15; 38-40; 19:24; 36)⁸⁶. В мире, о котором повествуется в Евангелии, знание о вере, которое прерывно сообщает евангелист-повествователь, связывается с образом «любимого ученика» (13:23 сл.; 19:26 сл.; 20:2-10)⁸⁷. На «груди» Иисуса (13:25), гроба (19:25) и в пустой гробнице (20:2-10) он ближе всех к самому Иисусу пониманию, осознанию спасительного действия. Вне зависимости от отягчающегося к ведению истории вопроса об авторе Евангелия от Иоанна, нет никаких сомнений, что посредством этого произведения евангелист освоил более авторитетные воспоминания любимого ученика об учителе.

Эта связь эксплицируется (возможно, редактором) в Ин 19:35: «И видевший свидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, бы вы поверили».

Ин 21:24 проводит эту линию дальше, прямо называя любимого ученика автора Евангелия от Иоанна.

Как прощальные речи Иисуса в Ин 15 и 16, так и замечание 19:35, а равным образом 21-я глава-приложение, являются дальнейшим шагом вперед по сравнению с высказываниями в основном корпусе Евангелия. Они начинают гордо эксплицировать то, что заложено в богословии Духа Святого у Иоанна: Евангелие – вдохновенная книга, как таковая она обосновывает веру и переходит в ранг канонического документа⁸⁸.

в) Откровение Иоанна

Иоанн, пророк из Апокалипсиса, высказывает определенные претензии пророческую вдохновенность. В самом начале своего произведения он двусмысленно сообщает:

«¹⁰ Я был в духе в день Господень и слышал позади себя громкий голос, < бы трубный, который говорил: Я есмь Альфа и Омега, Первый и последний; ¹¹ то, что видишь, напиши в книгу и пошли церквам, находящимся в Азии:

Этот аспект освещается в работе: Christlina Hoegen-Rohls, *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum Johannesevangelium* (WUNT II/84), Tübingen, 1996.

О его герменевтическом значении в Евангелии см. работу: Ulrich Wilckens, Maria, Mutter der Kirche (Joh 19,26f.) // R. Kampling – Th. Söding (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, Freiburg – Basel – Wien, 1996, 247-266. Однако он видит в «любимом ученике» образ чисто символический, лишенный какого-либо исторического основания.

См. работу М. Хенгеля (Martin Hengel, *Die johanneische Frage* (WUNT 67), Tübingen, 1993, 311 и далее): «Даже если автор и не являлся апостолом или одним из Двенадцати, он, несмотря на это, представляется вдохновенным и неоспоримым авторитетом, писавшим с целью создания священного и святого «Св. Писания»».

В Ефес и в Смирну, и в Пергам, и в Фиатиру, и в Сардис, и в Филадельфию, и в Лаодикию».

Самостилизация провидца вполне очевидна. Она находится в русле традиций ветхозаветных призваний пророков (Ис 6:1-13; Иер 1:4-10; Иез 1:1-3:15; *ätth-Nen* 14:8-16:8), но относится к сочинению книги и находит поэтому тесные параллели в Дан 10 и в АркАвр 10. Видение и слышание, которое переносит его в день Господень, позволяет ему позднее увидеть разверзшиеся небеса и открывает слух его для слов небесных (4:2; 7:3; 21:10), является средством, при помощи которого Иисус сам свидетельствует о себе (19:10): «Свидетельство Иисусово есть дух пророчества». Как Иисус свидетельствует о себе, так он желает, чтобы свидетельствовали о нем; этой возможностью Иоанн обязан пророческому вдохновению⁸⁹. Книга Иоанна именуется «откровением Иисуса Христа» (1:1); родительный падеж указывает скорее на автора, чем на содержание Апокалипсиса. Иногда Христос сообщает рабу Божию, т.е. притесняемым и верным учению христианам, откровение божие (1:1). Для этого он пользуется услугами Иоанна. Вдохновение является непременным условием того, чтобы Иоанн вообще смог что-либо выразить.

Уже в Ветхом Завете и в раннем иудаизме указывалось, что пророки недвусмысленно уполномочены возвещать порученную им весть. Бросается в глаза побуждение написать книгу (*biblion*) и разослать ее в форме посланий. Наряду с Иер 36 относящиеся к делу ветхозаветные аналогии имеются, прежде всего, в Ис 30:8: Исаия должен был записать открытое ему в книгу, дабы «это осталось на будущее время, навсегда, навеки». В этом же ракурсе следует толковать повеление писать и в Откровении Иоанна. Письменная форма – это не только залог того, что послание найдет адресата, но и единственная гарантия того, что откровение будет распространяться в неискаженном виде.

Этот фактор Иоанн и подчеркивает в конце своего произведения. Откровение свято и священно, Иоанн даже цитирует каноническую формулу из Второзакония⁹⁰, чтобы подчеркнуть право всей книги называться откровением (1:1 сл.; 1:19 сл.; 22:7 сл. 10). Ср. 22:18: «И я также свидетельствую всякому слышащему слова пророчества книги сей: если кто приложит что к ним, на того наложит бог язвы, о которых написано в книге сей; и если кто отнимет что от слов книги пророчества сего, у того отнимет Бог участие в книге жизни и в святом граде и в том, что написано в книге сей».

Хотя книга, написанная Иоанном, не та самая книга, семь печатей которой может открыть один лишь закланный Агнец в престольном зале⁹¹. Эта книга – символ плана спасения, через который Бог являет свое могущество. Однако

⁸⁹ Ср.: Jürgen Roloff, *Die Offenbarung des Johannes (ZBK/NT)*, Zürich, 2. Aufl., 1987 (1. Aufl. 1984), 182.

⁹⁰ Втор 4:2; 13,1, а затем пророческие варианты Екк 3:14; Иер 26:2; Притч 30:6, а также ЕрАр 311 (Об аутентичности Септуагинты). Ср.: Christoph Dohmen-Manfred Oeming, *Biblischer Kanon* (см. выше, прим. 10), 68-89.

⁹¹ Иначе в работе: Heinz Giesen, *Die Offenbarung des Johannes (RNT)*, Regensburg, 1997, 161. Против этого свидетельствует 6:1.

благодаря Откровению Иисуса Христа Иоанн заносит в книгу то, что происходит в результате открытия печатей книги небесной: «что ты видел, и что есть, что будет после сего» (1:19). Поэтому следует прославлять как блаженного того, кто читает слова пророчества (1:3) и соблюдает «слова пророчества иже сей» (22:7).

Вся Библия, ни в одной из книг Писания, не содержит более сильного, чем у Иоанна, притязания на право называться откровением. Оно соответствует жанр / произведения, оно характеризует вдохновение как заботу Бога и сына Его о христианах, которым сообщается в Откровении, на чем зиждется их надежда.

5. Тезисы к дискуссии

Если сопоставить различные новозаветные высказывания о вдохновенности Писания Ветхого Завета и раннехристианских текстов, то обнаружатся значительные различия, которые снимать не следует и которые образуют в значительной степени своеобразие богатства раннехристианского богословия вдохновения. Прежде всего, нельзя забывать, что никак не все, а только определенные тексты Нового Завета, в силу лежащих на поверхности причин, обнаруживают следы некоторого богословия вдохновения. К примеру, молчание авторов апокрифических Евангелий нельзя заглушать громкими толкованиями, – молчание это способствует сохранению приблизительного характера всякой терминологии вдохновений. Тем не менее, если различные высказывания сводить к основным событиям Нового Завета – к жизни, смерти и воскресению Иисуса Христа, то оказывается возможным сделать некоторые выводы библейско-богословского плана, которые необходимо учесть в ходе настоящей дискуссии.

Во-первых, новозаветные Писания, и прежде всего, *Corpus Paulinum* и *сгруппированное Johannesum*, представляют собой прочный базис для богословия вдохновения Писания; нет необходимости в привнесении его извне, напротив, оно может быть развито с опорой на Новый Завет при учете раннеиудейских традиций. Основная модель дает пророческое вдохновение в Ветхом и Новом Завете. Ориген делает соответствующие выводы дидактического характера в предисловии к *Peri Archon* (1:4)⁹²: «Однако абсолютно четко возвещается в Библии, что этот Дух Святой вдохновил каждого из святых, пророков и апостолов и что в древних был тот же дух, что и тех, кто был вдохновлен в пришествии Иисуса Христа».

Во-вторых, основная новозаветная идея вдохновения Писания касается сути новозаветного слова Божия – того, что Бог как таковой открывается в Иисусе Христе для спасения людей, привлекает людей на службу для того, чтобы Бог мог сообщить нечто о самом себе, в ходе чего Господь делает средством

Ср.: Enrique Nardoni, *Origen's Concept of Biblical Inspiration, Second Century 4* (1984), 9-23. Все предисловие к «*De Principiis*» читается как краткий компендиум его библейской герменевтики. Ср.: Lothar Lies, *Origenes «Peri Archon»*. *Eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt, 1992, в особенности 29-44.

передачи откровения не только живой глас Евангелия (лат. *viva vox Evangelii*), но и связанное с этим гласом Писание – как Библию Израиля, так и Евангелие, Апостольские Послания и Откровение Иоанна.

В-третьих, напряжение между запечатленностью Писания посредством Откровения Божия и его развитием при участии человека снять нельзя: оно является основополагающим для понимания вдохновения. Новозаветная герменевтика исключает дуалистическое богословие вдохновения, которое способно лишь при выключенном духе человеческом узреть проявление Духа Божия. Но, прежде всего, оно исключает всякое человеческое самоуправство, которое было бы направлено против Бога. В том, что люди преисполняются вдохновения настолько, что становятся всем существом своим, не исключая и слабостей, воистину свидетелями Его, проявляется акт милости Божией⁹³.

Напротив, сущности Евангелия соответствует то, что его возвещают люди, потому что оно, как эсхатологическая истина, является составной частью истории, но также и потому, что слушатели слова внимают ему свободно. Модель личного вдохновения имеет, конечно, право на существование в том случае, если автор не отделяется от своего текста, от своей весты и от своих адресатов⁹⁴. Суть того, что передача откровения Божия самим человеком является неотъемлемым фактором этого спасительного действия, лучше всех выражает Августин («О граде Божием», XVII 6:2):

«(Deus) per hominem more hominum loquitur, quia et sic loquendo nos quaerit».

В-четвертых, напряжение между живым гласом Евангелия и письменной формой Библии является внутренним фактором, определяющим библейское богословие вдохновения. Согласно Новому Завету, все Писание есть Слово Божие. Однако эти две величины неконкурентны; напротив, Писание есть постольку слово Божие, поскольку Писание достоверно свидетельствует о нем, ибо Бог пользуется им для возведения своей спасительной воли. С другой стороны, *урафн* является не *урацца* в том смысле, который представлен во 2 Кор 3:6, а является Евангелием. Новый Завет знает довольно большое

⁹³ Скрытую в этом мысль о добровольном самоуничижении слова Божия, которая все снова и снова подхватывается со святоотеческих времен, формулирует И.-Г. Гаманн: Johann Georg Hamann, *Kreuzzüge des Philologen* (1762); *Kleeblatt hellenistischer Briefe. Erster Brief // Sturm und Drang. Kritische Schriften*. Plan und Auswahl v. E. Loewenthal, Heidelberg, 3. Aufl., 1972, 109: «Для единства божественного откровения необходимо, чтобы Дух Божий через человеческий грифель в руках святых мужей, им к тому побуждаемых, унизился, отказавшись от своего величия, подобно тому, как унизился сын Божий, подобно тому, как все творение есть произведение высочайшего смирения».

⁹⁴ Библейскую позицию маркирует, наряду с Павлом, прежде всего, 2 Петр 1:21. Схоластика разрабатывает диалектику авторства Божия и сотрудничества пророков и агиографов, разводя *causa prima* и *causa secunda*. При этом очевидна значительная близость позиций Маймонида (*Dux neutrorum* II 45) и Фомы Аквинского (S. Th. 2/II q. 171-174). В новое время личная вдохновенность под знаком идеализма связывается с богословской психологией, милования отдельной личности. См., к примеру: Fr. Schleiermacher. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, Heidelberg, 1830, II, 277.

ество мест, которые несут на себе отпечаток понимания пророческого ювенения и отдают при этом должное значению Писания для сообщения бы под воздействием Духа. Писание, всегда ориентированное на живое эвестование словом и делом и, более того, на благочестивое принятие их формах организации жизни, служит самораскрытию Бога и хранит о память о своем историческом спасительном делании, содействуя мственности исповедания в прерывистости времени⁶⁵.

писание являет собой не копию с оригинала, спущенного с неба, как в ено с Кораном. Темы, язык, образы и узловые элементы определяются, не енно, почерком его авторов, горизонтом ожидания адресатов и культурой ремени, что не замалчивается в новозаветном богословии вдохновения и сливается в богословии апостольства у Павла также и в свете слабости зеческой. Модели дословной вдохновенности проходят мимо человече- посредничества при откровении Божиим, если при этом заявляется, что ая йота, каждый крючок был именно так продиктован Богом, что личный эк автора при этом теряет всякую значимость. Однако в этом можно было мотреть и свойственное новому времени психологически и исторически нимание того, что у отцов слова о «диктовке» Писания Духом всегда сле- понимать метафорически⁶⁶, мысль о вербальной вдохновенности точно деляет значение текста, записанных букв⁶⁷. Демонстрируя значительные

о значение Писания признает и германист Г. Кайзер: Gerhard Kaiser, *Begegnung ischen Gott und Mensch. Der Brief vom 10. Mai in Goethes «Werther», Ovids «Metamorphosen» 3:256 ff. und Exodus 33:17 ff., ZThK 91 (1994), 97-114*: «Если бы не было Св. сания, не было бы и надежной традиции передачи Слова Божия, начиная со ов творения. Однако это вовсе не все, что нужно сказать в пользу Св. Писания. ово Божие в Ветхом и Новом Завете в целостности своей – “Св. Писание”. сание есть то, что остается в ходе изменения вещей, оно – зафиксированное ово Божие, которое еще до всякого благовествования его содержания, уже структуре своей освидетельствовало о Боге как о непреходящем в череде менений всего сущего. Писание есть откровение продолжающегося и им повторяющегося откровения Бога, вечно равного самому себе, который мещает человека в жизнь земную и идет с ним по времени».

звершено очевидно у Псевдо-Иустина, вероятно, наиболее значительного идетельства, который находит образ плектра и кифары или лиры для описания охновенности Духом Святым праведных мужей (Dg 8).

этом свете и следует объяснять успех данной модели в Новое время. Вероятно, агодаря влиянию гуманизма, форсировавшего изучение источников, эта дель с XVI века выходит на передний план. В католическом богословии она ановится общепризнанной со времен Д. Баньеса (Domingo Báñez, *Scholastica in Primam Partem Angelici Doctoris*, 1587), в евангелическом экзегетике – с //II века, благодаря трудам Аманда Полануса (Amandus Polanus, *Syntagma eologiae Christianae*, 1624) и Андреаса Квенштедта (Andreas Quenstedt, *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum*, 1715). Мотивы при этом зличны: в евангелическом богословии было необходимо гарантировать прикосновенность авторитета Св. Писания (ср.: Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Göttingen, 1988, 39-58), в католическом – подчеркнуть обенный характер Библии по отношению к соборам в рамках гармоническо- сосуществования Писания и Предания. Современным представителем эдернизованного варианта богословия вербального вдохновения является М.

способности к дифференциации и искусство формулирования, Ориген в комментарии на Пс 11:7 пишет (comm in Ps 1:4 (PG 12,1081)):

«Со всей тщательностью Дух Святой намеренно вставляет стих псалма посредством слуг Слова, дабы не скрылась от нас причина, по которой Премудрость объяла все вдохновенное Писание вплоть до отдельной буквы. Возможно, поэтому и сказал Искупитель: «Ни одна йота и ни одна черта не пропадет из Закона, пока не свершится все...» Так, касательно всего, что было записано под вдохновением Духа Святого, мы признаем, что Св. Провидение, сообщаящее премудрость, превосходящую мудрость человеческую, поселяло Писаниями в роде человеческого слова спасения и оставляет в каждой букве в соответствии с ее вместительной способностью следы истины».

В-пятых, истина, выраженная Духом Святым в Писании, обосновывая как его непогрешимость, так и каноничность, является в строгом богословском смысле истиной спасительной, самим бытием Божиим, в том виде, в каком Бог открывает его для спасения людей⁹⁸. У Марка (1:1 и др) и у Павла (Рим 1:16 сл. и др.) для обозначения этой истины употребляется, следуя традиции Исаии, (61:1 сл.), слово «Евангелие», в Послании к Евреям и в Евангелии от Иоанна, подхватывая традицию Премудрости, – «Логос». Новозаветный автор не может требовать послушания в вере по отношению к самому себе – только по отношению к Богу через Иисуса Христа, к тому, что он хочет сказать. Писание как Ветхого, так и Нового Завета не только содержанием, но и возникновением своим указывают на истину, которую намеревается открыть Бог в истории. Поскольку оно свидетельствует об истине благодаря Духу, имеет смысл и говорить о реальной вдохновенности, если при этом не допускается занижения оценки автора и текста, а должным образом оценивается Логос или Евангелие⁹⁹, как, к примеру, в прекрасном слове Григория Нисского (Catecheses 4:34 (PG 33,497)): «Через силу Духа Святого вдохновлялись побуждаемые Богом Святые, и потому называется всякое Писание богодухновенным, ибо оно есть учение по наитию Божию».

Лимбек (Meinrad Limbeck, *Die Heilige Schrift: Handbuch der Fundamentaltheologie* IV (1988), 68-99, особо 82). В Новом Завете Откр 1:9 сл. является свидетелем дифференцированного вербального вдохновения.

⁹⁸ Напротив, типичным современным сокращением является редуцирование истины Писания до уровня правдивости его авторов, как у О. Лорейца: Oswald Loretz, *Die Wahrheit der Bibel*, Freiburg, 1964.

⁹⁹ В Новом Завете эту концепцию представляет наряду с Павлом, прежде всего, Иоанн. Кальвин проводит более четкую границу, нежели лютеранская традиция, между *coelestis doctrina*, с чем непосредственно связано вдохновение, и возникновением библейских Писаний, которые должны хранить память об этом учении (Наставление в христианской вере I 6:3). В новое время возникают проблематичные варианты, когда находят вдохновение в последующем подтверждении высказываний какого-либо автора Духом Святым, чтобы избежать критического рассмотрения библейских «ошибок». См., к примеру, следующие работы: Leonardus Lessius // Gerhard Schneemann, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*. Freiburg i. Br., 1881, 357-491; Jacques Bonfrère. *In totam Scripturam Sacram praeoiquia* (1839) VII, 7.

3-шестых, вдохновенность Писания нужно рассматривать не как изолированный акт, а как неотъемлемую составную часть спасительного действия в истории, ведущего к избранию Израиля и к образованию церкви — экзистенции из евреев и язычников. В Писании задокументированы не только основные стадии истории; оно тоже возникло в ходе этой истории и стремится к тому, чтобы открыть народу Божию историческое будущее в неразрывной связи с происхождением¹⁰⁰. В этих рамках можно говорить о церковном вдохновении — не в том смысле, как понимали его ультрамонтанисты, говорившие не о вдохновенности Писания, а о вдохновенности учительства при возникновении эпископата¹⁰¹, и не в том смысле, который вкладывается в это слово историей восприятия, т.е. то, что Библия возникла в рамках традиций Израиля и церкви и что Божий остается живым в общине верующих, в результате чего она может познать слово Божие и исповедать его в Писании¹⁰². В этом ключе следует рассмотреть высказывание Августина, которое нередко неверно понимают и нередко злоупотребляют (*Contra epistolam Manichaei quam vocant lamenti 5:6*): «Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae moveret auctoritas».

3-седьмых, вдохновение и герменевтика издавна взаимосвязаны. Неодолимое различие между авторитетом Божиим и авторством библейских авторов, между гласом Божиим и смыслом текста определяет богословские проблемы экзегетики. Учение о многомерном смысле Писания послужило в «догматическое» время предпосылкой для всеобъемлющего толкования Писания, в котором можно было говорить о евхаристическом, вероисповедном,

100.: Franz Rosenzweig, *Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel* (1929) // *Ideen, Die christliche Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, hg. von K. Thieme (*Bibliotheca Judaica*) Frankfurt/M., s.a., 9-12. Только Библия, как книга, могла подействовать в связи с околением и гарантировать эту связь в центре и на периферии этой общности (см. там же, 12).

101. Следуя тезисам Лессюса, подобным образом высказывается, между прочим, Даниэль Ханеберг (Daniel Bonifatius Haneberg, *Versuch einer Geschichte der Offenbarung als Einleitung in's alte und neue Testament*, Regensburg, 1850). Против одобренных крайностей возражает Первый Ватиканский собор в догматической конституции «*Dei Filius*» (DH 3006): «Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineat; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt».

102. Наиболее известным представителем является Карл Ранер (Karl Rahner, *Über die Schriftinspiration* (QD I), Freiburg – Basel – Wien, 1958, 56 и далее: «церковь, конкретизируя свое учение, веру и самостановление, т.е. образуя Писание в себе, обращается в качестве авторитетной ранней церкви к своему собственному будущему. И наоборот, организуясь в качестве авторитетного закона, согласно которому всякое будущее наступает, церковь образует писание»). Расширить его учение можно с включением Ветхого Завета и Израиля, пытается Пьер Грелот: Pierre Grelot, *Zehn Überlegungen zur Schriftinspiration* // E. Klinger - K. Wittstadt (Hg.), *Glaube in Prozeß*. FS K. Rahner. Freiburg – Basel – Wien, 1984, 563-579.

этическом и эсхатологическом измерении христианского бытия¹⁰³. При помощи филологических и исторических методов экзегетики были несоизмеримо глубже рассмотрены исторический и литературный аспект Писаний Ветхого и Нового Завета. Этому способствует и богословие вдохновения, поскольку оно, следуя общей тенденции, сильнее, чем прежде, подчеркивает историчность, персональность и церковность передачи Слова Божия. Далее, прояснение буквального смысла по всем правилам экзегетического искусства представляется не только предпосылкой, но и центром богословского толкования Св. Писания.

Разумеется, если толкование следует за темой и ремой доверенных ей текстов, то оно в ходе филологического анализа и интерпретации встанет перед вопросом о реальности того, о чем говорят писания Ветхого и Нового Завета¹⁰⁴. Напоминания о новозаветных основах богословия вдохновения могут помочь нам не отвернуться от этого вопроса. Возможность положительного ответа кроется, скорее, не в старом апологетическом пути «извне» (через настойчивое указание на успех христианской миссии), а на путях нового фундаментального богословия – через указание на значимость, органичность и притягательную силу библейского свидетельства о Боге.

Вдохновенность Св. Писания относится к числу наиболее значительных богословских тем, которые богословы никогда не смогут разработать до конца. Тем лучше будет для них прислушаться к голосу писателя, который в своих дневниковых записях «Verhüllter Tag» («Сокрытый день») 1954 г. написал¹⁰⁵:

«Христос не писал и не велел писать. Он не «думал». Он жил; он есть живое Слово, и сегодня Книга эта говорит лишь только потому, что Он жив и что мы видим свет в свете Духа, посланного в мир».

Возможно, в этом и есть тайна вдохновения.

Перевод с немецкого М. В. Корышева

¹⁰³ О живости мистического толкования в православии см. работу Э. Икономо-са: Elias Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche* (SBS 81), Stuttgart, 1976.

¹⁰⁴ Ср.: Th. Söding, *Inmitten der Theologie des Neuen Testaments. Zu den Voraussetzungen und Zielen der neutestamentlichen Exegese*, *NTS* 42 (1996) 161-184.

¹⁰⁵ Reinhold Schneider, *Verhüllter Tag* (*Herderbücherei* 42), Freiburg – Basel – Wien, 1959 (1954), 108.

Моника Гергелегиу

Духовное и/или историко-критическое толкование Писания?

Обзор дискуссии, состоявшейся на симпозиуме в Неамце

Василий Михок. Значение отцов церкви для толкования Библии

В ходе дискуссии были затронуты пять тем.

Во-первых, западные экзегеты указали на значительные трудности, возникшие из-за исторической дистанции между библейскими текстами и современным восприятием при непосредственном сообщении первоначальному смыслу этих текстов современного значения. Был задан вопрос, как противостоят православные опасности маргинализации *sensus historicus* библейских текстов в качестве исторической коррективы по отношению к их неисторическому приложению. Дополнительно была подчеркнута необходимость более точного определения скрытого историко-критическими методами *sensus literalis* библейских текстов к современному приложению, определения соотношения между применением и ее отсутствием в патристической и современной экзегетике или возможности современной духовной экзегетики по примеру отцов церкви.

Во-вторых, обсуждалось, не принадлежит ли патристическое толкование Писания уже истории экзегетики, в результате чего не следует видеть в отцах церкви образцовых интерпретаторов Библии. Заявлялось, что в подобном контексте точнее определяется соотношение между данными экзегетики и догматическим определением. Касательно дефиниции понятия «Отцы церкви» было задано на необходимость более точного определения того, каким принципам можно следовать с православной точки зрения, чтобы расценивать отдельных лиц и даже целые группы как еретические или в чем заключается своеобразие изданных Православной церковью по отношению к влиятельным богословам позднейших эпох и учителям церкви (т.е. по отношению к Фоме Аквинскому, деятелям Реформации, богословам XIX и XX вв.) и будет ли еще раз пересмотрен изданный церковью канон отцов церкви. Православию необходимо критически переоценить весьма проблематичные, но широко известные высказывания отцов церкви (например, антиеврейскую полемику Иоанна Златоуста).

В-третьих, был задан вопрос о центральном месте Св. Писаний Ветхого и Нового Завета в Православии и о значении критического толкования текста в православной традиции.

В-четвертых, осталось невыясненным, соответствует ли принцип типологического или христологического толкования текста Ветхого Завета первоначальному замыслу привлеченных текстов или нет.

В-пятых, внимание было уделено соотношению догмы и Писания, с одной стороны, и вдохновенной идее, с другой стороны. Задавался вопрос, каким образом в Православии можно «зафиксировать» вдохновенную мысль и использовать ее в герменевтике, если в то же самое время не оспаривается и человеческое авторство библейски Писаний.

Ульрих Луц. Значение отцов церкви для толкования Библии (протестантское видение с Запада)

Принимая во внимание сформулированные в конце доклада оговорки, православная сторона поставила вопрос о том, в какой мере расширение понятия «Отец церкви» посредством признания так называемых «еретиков», обладающих большим авторитетом, будет способствовать толкованию текста. При ссылке на отцов церкви обращаются к духовному авторитету некогда неразделенной церкви, а не непосредственно к научной компетентности, которую можно обнаружить у деятелей Реформации или у позднейших богословов. Ввиду сложности принятия так называемых «еретиков» в канон отцов церкви было категорично указано на тот факт, что учения некоторых богословов были объявлены еретическими потому, что они противоречили основному принципу *regula fidei*. С православной точки зрения, представляется невозможным признать в качестве отцов церкви Ария, Маркиона или, к примеру, Нестора.

Исходя из западной перспективы, задавались вопросы о непреходящем богословском значении герменевтического основания отцов церкви и о более точном определении преемственности между Новым Заветом и отцами церкви. Несмотря на конфессиональное сближение, все же представляется затруднительным согласование нормативного характера толкования, данного отцами церкви, с принятием в общем и целом некоторых суждений отцов церкви в евангелическом богословии.

Стороны были в общем согласны с необходимостью уточнения герменевтических позиций на соотношение между Ветхим и Новым Заветом в свете экзегетики, типологически ориентированной на историю спасения.

Возможно, из нового определения значения толкования, данного отцами церкви, последуют новые экклезиологические выводы. Вследствие этого, ввиду множества вероисповеданий, возникают сложности при определении экклезиологического характера экзегетики. Какая экклезиологическая позиция скрывается за краткой формулировкой «церковь есть интерпретирующее сообщество»? Как связаны внутренне друг с другом Христос, церковь, Дух? Какую функцию в этом переплетении связей выполняют протестантский принцип «*sola scriptura*»?

Джузеппе Сегала. Авторитет церкви и толкование Библии. Католический взгляд

Автор доклада указал на многочисленные черты сходства между правом и католичеством относительно толкования Библии. Различия, в свою очередь, проистекают из различной оценки учительства. Стоит ли учительство д Писанием? Идентифицирует ли себя церковь с учительством? Не ущемляясь ли тем самым свобода экзегета? Раскрывает ли учительство значение, ысл текста или всего лишь обеспечивает соответствующее толкование? ково отношение к проблеме «папы-еретика»?

Ввиду доминирующей роли учительства возникает вопрос о функции от- льного экзегета, о возможности преодоления пропасти, возникающей ржду церковными догмами и опытом, накопленным в результате научного иссмотра вопросов. Ибо пропасть между историческим значением кста и значением, которое придает ему церковь, не будет ли расширяться и льше? Возможно, что библейские тексты наполняются значением, которого их нет. Каким же образом можно упорядочить все эти различные подходы, :ли экзегеты, к примеру, обращают внимание на то, что мариологическая гма не имеет никакой опоры в Писании? Возможно ли столь строго развести гслобие и историю?

Касательно изложения герменевтического круга между учительством, Пи- нием и народом Божиим в высшей степени сомнительно, могут ли экзегеты ести необходимые исправления в догмы церкви. В то же время необходимо яснить, каким образом учительство представляет сообщество верующих и : является ли это «интерпретирующее сообщество» тем самым понятием, торое более полно передавало бы суть дела.

Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев). Власть церкви и толкование Библии. Православный взгляд

В ходе дискуссии было установлено наличие напряжения между подчер- то важным значением евхаристического контекста в толковании Писания дерковью, не имеющей учительства, в которой, однако, каждая отдельная харистическая община имеет возможность толковать Писание. Принимая : внимание такую ситуацию, на обсуждение был вынесен вопрос о наличии итериев, по которым можно распознать идеальную общину, в которой Писа- е толкуется наилучшим, оптимальным образом, что тем более необходимо, :о упомянутый докладчиком критерий Духа Святого или «всего Христа» (*totus ristus*) не был описан точнее.

Поводом для дискуссии послужило предложенное понимание доклад- ком церкви. Действительно ли это снимает все проблемы, если признать рковь как евхаристическое сообщество, ведомое Духом Святым. Разуме- ся, определение это помогает понять нечто существенное в церкви. Однако ю, с другой стороны, не делает менее необходимым конкретное описание эст и средств, посредством которых церковь осуществляет свою власть в лковании Писания.

Юрген Ролоф. Авторитет церкви и интерпретация Библии. Протестантский взгляд

Дискуссия велась вокруг различий между пониманием канона, предложенным Дж. Сегалла, с одной стороны, и Ю. Ролофом – с другой. При этом подчеркивались основные конфессиональные принципы без подробного рассмотрения различий между точками зрения на возникновение церкви.

Во второй своей части дискуссия сосредоточилась на определении отношений между учительным авторитетом и авторитетом Писания внутри евангелической церкви. Был задан вопрос о подходе церкви к конкретным конфликтным ситуациям. Оказалось, что в плюралистическом мире трудно утвердить учительный авторитет церкви, что ведет к массе субъективно окрашенных мнений по вопросам вероучения, которые все дальше и дальше удаляются от апостольского учения. В этой ситуации возникает вопрос, какие из новейших достижений экзегетики важны для церкви, в то время как научные выводы столь отличаются друг от друга. Может ли и сейчас церковное учительство вмешаться для защиты принципов Писания и его авторитета, если само учительство не признается образцом того, как следует сохранять учение. Каким образом евангелическая церковь содействует подлинному пониманию слов Христа, о котором шла речь в докладе, если церковное учительство не располагает возможностями для распространения и сохранения единого умения? Как удастся евангелической церкви сохранять равновесие в противостоянии между сохранением старого и познанием нового?

При условии, что историко-критическая экзегетика остается наиболее авторитетным способом толкования текста, крайне необходимо более точное определение соотношения мирян, экзегетов и священнослужителей в евангелистическом сообществе.

Так как Ролоф указал на подход древней церкви к Писанию, в рамках диалога между Востоком и Западом возник вопрос, насколько возможно вернуть этот подход и что следовало бы изменить в сегодняшнем постмодернистском опыте. Осталось невыясненным, можно ли обратиться к преданию древней церкви при соблюдении принципа *regula fidei* или следует и далее видеть в Писании *norma normans*. Если Писание остается ключом к собственной интерпретации, то необходимо найти способ противостояния произволу.

Западные методики научного толкования Библии и восприятие их в Православии

Джеймс Данн. Научные методы интерпретации Евангелий

Дифференцированное представление историко-критического толкования Писания было признано приемлемым и полезным. Вопросы возникли касательно соотношения методик друг с другом внутри историко-критического толкования текста и значимости этих методик для передачи смысла Писания. Являются ли они взаимодополняющими или же исключают друг друга. Не следует ли считаться с тем, что отдельные методики являются непродуктивными для соответствующего

богословского понимания текста в Библии? В этой связи обсуждался и способ рассмотрения текста, ориентированный на историю его воздействия, в котором некоторые протестанты, принявшие участие в дискуссии, увидели далеко идущую попытку аннулирования в богословском плане самих библейских текстов. История воздействия была объявлена доведением до абсурда реформаторского принципа отношения к Писанию, посредством которого церковь утверждает себя в качестве единственного субъекта толкования Писания.

Дальнейшие вопросы возникли в связи с весьма позитивной оценкой референтом взгляда на текст с позиций истории формы. Вместе с тем было указано тот недостаток, что не были упомянуты прочие более современные методики (эминистические, социологические), тогда как они обладают достаточным потенциалом для объективизации исторической критики.

Было достигнуто единодушное согласие по вопросу о том, что богословское значение новозаветных писаний заключается в том, чтобы показать те, по которым они восходят к церковной традиции, воспринимая ее и институлируя, в свою очередь, традицию. Однако открытым остался вопрос, действительно ли Писание является *norma normans* и как это положение может быть обосновано богословски. Как корпус Писаний, несущий на себе печаток традиции, может являться *norma normans* христианской веры? Для объяснений общего указания на критерий инкорпорации в нормативную величину библейского канона недостаточно, ибо этот критерий говорит о всем Иисусии, включающем Ветхий и Новый Завет. Возможна ли более детальная дифференциация внутри канона?

На критические замечания натолкнулась оценка богословских результатов применения критического анализа, которую участники дискуссии сочли лишне позитивной. Действительно ли может корректный анализ Писания привести к вере? Не исчерпывает ли он себя во многих случаях уже самой демонстрацией чуждости содержания библейского текста для современного человека. При этом напоминает об инаковости Христа (*otherness of Jesus*), которая упоминалась в докладе. Реконструированный методами исторического анализа исторический Иисус прошел мимо всех тех, кто хотел втиснуть о в сегодняшний день, вернувшись обратно в свою эпоху.

Саймон Крист. Православная библеистика между патристикой и постмодернизмом. Западный взгляд

В ходе дискуссии выяснилось, что образ историко-критической экзегетики как экзегетики, увязавшей в историзме, ориентированной исключительно индивидуалистически, не осознающей преемственности церковной традиции, хотя и основывается на верных наблюдениях, но, в общем и целом, представляется излишне негативно-односторонним. Ибо в таком случае вне поля зрения остаются результаты, полученные благодаря применению методов исторической экзегетики. Если же считать, апофатическое видение, принятое в православной традиции, необходимым и богословски обоснованным, возникает вопрос, насколько возможно взаимодействие обоих способов

рассмотрения текста. Является ли апофатическое видение Св. Писания в духе литургии и предания возможным дополнением к историческому подходу в рассмотрении текста или оно рассматривается лишь в качестве альтернативы ему. Этот вопрос приобретает особую остроту в свете критических высказываний докладчика касательно неспособности языкознания и лингвистики подвести нас к богословскому пониманию Писания.

В связи с акцентированием преемственности Традиции в Православии закономерно встал вопрос, не оставляет ли за скобками такое видение многочисленные сферы конкретного человеческого опыта. Как соотносится эта декларируемая неразрывная преемственность в церкви с разрывами, действительно имевшими место? Разрывы очевидны не только в жизни и в жизненном опыте отдельных людей, они случались и в истории церкви.

Кажется, что православная церковь как будто бы избегает разговоров об отсутствии преемственности. Как доказательство этого были расценены критические замечания докладчика в адрес историко-критической экзегетики. В общем и целом оказалось, что Православие относится к истории иначе, чем Запад. Так как Православие никоим образом не намеревается восстановить отдельные разрывы и непоследовательности, оно приходит к известной полярности духа. Поэтому многие православные предлагают дополнить апофатическим видением историческую экзегетику, как она понималась у антиохийцев. Однако в этом кроется опасность переоценки богословия Тайны, опасность того, что отношения между языком как системой знаков и отраженными в нем фактами действительности не будут проанализированы и богословское содержание так и не будет выражено. Апофатизм не может стать расширением или заменой исторической критики, являясь, в общих чертах, лишь пределом экзегетики.

В качестве положительного момента было подчеркнуто соответствие подхода, на котором строится доклад, католическому пониманию Писания, а также то, что подход этот рассматривает постмодернизм как возможность, а не как опасность для толкования Писания.

Сава Агуридис. Православная церковь и современная библейская наука

Эта работа была единственным докладом, сделанным православным, который не избегал критического анализа собственной истории и традиции. Доклад контрастировал с гармоничным обликом прочих православных выступлений и вызвал оживленную дискуссию среди православных экзегетов, некоторые из них возражали против оценки церкви в исторической перспективе научных споров, против пренебрежения успехами греческой библеистики в последние десятилетия.

В ходе дискуссии, к сожалению, не был затронут обширный круг новых интересных вопросов, поставленных докладчиком, как, например, евангельское Православие, литургическое обновление, возвращение в церковь Писания. В докладе были отмечены новые горизонты для проведения экзегетических исследований, которые не получили подробного обсуждения. Связь литургии и экзегетики была затронута лишь мимоходом, то же самое можно сказать и о

более точных определениях литургической реформы, тогда как эти проблемы служивали, очевидно, особым рассмотрением.

Далее, осталось невыясненным до конца соотношение между пророческим зарядом Писания, содержащим определенный критический потенциал, и критическим восприятием Предания. Кроме того, следовало более точно сформулировать позитивные ожидания докладчика от историко-критического анализа новозаветного текста. Впрочем, было высказано мнение, что через принятие исторических методов православие может воссоединиться с ранним христианством, вновь обретя Христа как норму жизни. Однако не поясняется, как произойдет это принятие без коренного изучения и обсуждения проблем модернизма, как православие сможет преодолеть пропасть, отделяющую его от западных церквей, если оно не желает следовать по пути просвещения, которое открыто, не занимая при этом позиции постороннего наблюдателя.

Неопатристическая экзегетика и евангельское православие только тогда смогут заработать капитал, став альтернативой так называемой пустоте постмодернизма, когда будут в состоянии сначала осмыслить путь Запада, который, может считаться ложным или же оцениваться как корректный, и только потом сомневаться в нем.

Вдохновенность Библии и ее интерпретация

Янис Каравидопулос.

Откровение и вдохновенность Писания (интерпретация Нового Завета в Православной церкви)

При идентификации церкви как части самого откровения необходимо задать вопрос: насколько образ церкви, который обнаруживается в Новом Завете при помощи историко-критического метода, может выполнять критическую функцию по отношению к позднейшим образам церкви, запечатленным в истории, равно как и по отношению к ее сегодняшнему состоянию, в какой мере Писание в принципе еще способно выполнять критическую функцию по отношению к ней.

Было установлено, что отношения церкви и Откровения недостаточно дифференцированы, так что нет оснований автоматически полагать, что новозаветное Откровение продолжается в церкви. Поэтому необходимо провести более четкую границу между откровением и интерпретацией. Спорным является вопрос, соответствует ли новозаветный образ церкви, который отывается за суждениями докладчика, пониманию церкви у апостола Павла, которое осталось неясным, какая церковная инстанция ответственна за оценку истинности того или иного толкования Писания, если Писание можно понять только лишь в евхаристическом контексте.

Касательно патристического видения толкования возник вопрос о различных признаках, которые внутри экзегезы отцов церкви позволяют отличать различные толкования Писания, которые должным образом выражают в церкви откровенную истинность того свидетельства, что было явлено в Писании, от толкований, которые затемнены обусловленными временем гипотезами или субъективными

предположениями. Какой специфической (критической) функцией обладает Св. Писание Ветхого и Нового Завета для восприятия присутствия Божия в Иисусе Христе в отличие от восприятия этого присутствия отцами церкви, соборами или другими институтами, осуществлявшими толкование Библии в истории церкви?

В методическом плане, осталось неясным, почему сегодня по примеру отцов церкви не применяются для толкования писания новейшие научные методики, чем отличается экзистенциальная экзегетика модернизма от толкования отцов церкви, а также в чем заключается суть различий экзегетики и понимания Предания в православии и католичестве.

Томас Зёдинг. Вдохновенность Писания в западном богословии (новозаветные заметки)

Ввиду большого разнообразия обсужденных текстов нельзя было рассмотреть все места в отдельности. Дискуссия сконцентрировалась вокруг понимания вдохновенности у апостола Павла. Можно ли предполагать, что Павел осознавал вдохновенность своих посланий? Как соотносятся между собой вдохновенность и каноничность? Не идет ли речь раньше о вдохновенности при понимании Писания, то есть о восприятии под влиянием Духа? Где границы понимания в изречении в 1 Кор 7:12? Каким образом можно определить соотношение между пророчеством и вдохновенностью? Могут ли отдельные изречения гарантировать вдохновенность всего Писания?

Более подробно участники симпозиума пожелали остановиться на переходе от устной формы к письменной в толковании Писания у апостола Павла. Уже сам жанр апостольского послания апостола Павла – жанр послания к поместной церкви – позволяет предполагать наличие предпосылок для имплицитированного понимания вдохновенности посланий апостола Павла; к тому же необходимо принимать во внимание, что послания апостола Павла читались за богослужением, ими обменивались. Можно ли найти предпосылки этому и в повествованиях об Иисусе у Евангелистов? Радикально-позитивная оценка идеи вдохновенности у Иоанна была воспринята критически. Прежде всего, следовало бы говорить о вдохновенности общины при восприятии Писания.

Была подчеркнута необходимость объективной внутренней критики Нового Завета, особенно принимая во внимание антиеврейские высказывание в новозаветном тексте, ибо объективная критика при толковании Писания может также считаться внутренне соответствующей духу нового Завета, если вспомнить, например, как Павел обращается с Писанием (см. Гал 3:10-13).

Понятие «объективная критика» следовало бы употреблять более определенно и дифференцированно. Необходимо четко различать богословско-христологическую объективную критику в толковании Писания и эсхатологическое новое восприятие Писания у Павла. Эксплицитная критика Писания у Иосифа не является довольно отчетливой. Различия между дословным смыслом Пятикнижия и его последующими вариантами воспроизведения проистекают из стремления к актуализирующему толкованию Торы. Подлинно же объективную критику Писания со стороны христианства впервые можно встретить в Послании Варнавы.

Перевод с немецкого М. В. Корышева

От издателей

Общие взгляды и открытые вопросы

Симпозиум в Нямце был началом диалога между западными и православными экзегетами. Все участники восприняли его как важный и удавшийся. Оказалось, хорошо, что этот диалог состоялся в стране с преимущественно православным населением и в православном монастыре, потому что благодаря этому западные участники осознали силу православной набожности. Герменевтический подход в постановке вопросов показал себя продуктивным. Плодотворным оказалось обращение к центральным вопросам христианской веры и то, что при этом были отчетливо сформулированы различия традиций и исходных позиций. У каждого осталось впечатление, что другого волнуют те же самые вопросы, которые наболели у него самого. Было хорошо, что участники честно говорили о недостатках собственных позиций и что ни разу не проявилась тенденция к конфессиональной апологетике. Только таким способом можно было прийти к осознанию того, что хотя конфессии и церкви имеют свои плодотворные и полезные традиции и являются незаменимыми коммуникативными сообществами, но это ни в коем случае не твердые сосуды, в которых бы содержались заранее данные ответы. Этот опыт стал общим для всех конфессий: мы все чувствовали себя вопрошающими.

И все же было заметно, что диалог между православными и западными библеистами идет сложнее, чем между католическими и евангелическими экзегетами на Западе. Трудности заключались, прежде всего, в том, что этот диалог еще не мог опираться на долгую традицию, и сначала нужно было тщательно усваивать его первые навыки и что он отнюдь не везде воспринят так однозначно, как евангелико-католический диалог, который принадлежит уже, так сказать, к «*sozialer normal*» нашей плюралистической культуры. Такое предприятие, как «Евангелико-католический комментарий к Новому Завету» был бы в настоящее время, скорее всего, еще невозможен между православными и представителями западной экзегетики – во всяком случае, в том достаточно спокойном виде, как это происходит внутри «Евангелико-католического комментария»: основой совместной работы над Библией является общее «нейтральное» понимание науки, то, которое перешло к нам от эпохи Просвещения.

Напротив, было все время заметно, что западно-европейское Просвещение как раз не является общим знаменателем между западными и православными библеистами. Вопрос, ставившийся православными часто и с вниманием ко всему тому, что было утеряно в западных церквях в результате Просвещения, – действительно ли Просвещение является тем, к чему им в первую очередь нужно стремиться, – остался открытым, не было ответа и со стороны западных участников. Для православных ни Возрождение, ни Реформация не являются частью их исторического наследия. Для них Просвещение было под турецким владычеством почти полностью, а при царском режиме – в значительной степени недоступным, а при коммунистической власти оно предстало перед ними в догматической и извращающей личную свободу форме, так что по вполне понятным причинам им пришлось его отклонить. Среди православных участников не было единства в том, является ли все-таки Просвещение и тесно связанная с ним историко-критическая экзегетика (как противовес теологической косности и притязаниям церкви на власть) обязанностью библеистики по отношению к церкви, или же важнейшая задача православной библеистики, напротив, состоит в том, чтобы, исходя из собственной традиции (прежде всего халкедонской христологии), защитить церковь от умолкания живого библейского Слова как последствия Просвещения; или, может быть, даже существует возможность с позиций православной традиции – например, литургического восприятия библейских текстов или апофатизма – прямо примкнуть к модернистским и постмодернистским методам – к таким, как *reader-response* или деконструкция. Во всяком случае отнюдь не Просвещение и не общая потребность в нем было тем общим знаменателем, который бы нас объединял.

С этим была связана другая, чрезвычайно продуктивная особенность этого западно-восточного диалога: традиция древней церкви, прежде всего христология учения у двух природах, оказалась для многих «западных» людей самым неожиданным образом современной и сильной. Она определяла наши беседы не в смысле общего происхождения, от которого мы все давно уже отделились, и далеко не в первую очередь в смысле «*погма погmans*», на которую должны ориентироваться толкования библейских текстов или которой они, по меньшей мере, не должны противоречить, а как живое настоящее. Эта традиция была современной в качестве языкового выражения живого Логоса текстов или их Духа, наполняющего сердца читателей. Она оказалась языковым выражением жизни в текстах. Будучи далека от того, чтобы видеть в учении о двух природах чуждый для библейских текстов, добавленный к ним позднее в результате «*telesture*» смысл, она была для многих православных участников решающим фактором, дающим текстам их божественную жизнь. Что же в библейских текстах нужно открывать, – спрашивали они, – как не тайну живого Богочеловека Иисуса, который и тогда, и сегодня один и тот же? И что еще остается открывать в текстах, если этот Живой в какой-то момент будет потерян, как это часто случалось в библеистике после Просвещения? Поэтому для многих православных была так важна еще и связь библейского текста с литургией, поскольку библейский текст – это живой текст, который действителен

сегодня и по которому молятся сегодня; это тот текст, на основе которого живет в первую очередь сообщество церкви и лишь во вторую очередь отдельный человек. То, что на это постарались ответить некоторые, прежде всего, западные участники диалога, что для них традиция была не просто актуальным словом, а наследием прошлого и что для них учение о двух природах было не просто предзаданной актуальной реальностью, а языковым выражением веры ушедшей эпохи, которая могла бы приобрести для нас сегодня «ключевую функцию» не прямо, а скорее «по аналогии», – все это разумеется само собой. Во всяком случае, нам следует благодарить наших православных собеседников за то, что на этом симпозиуме церковная вера первых столетий обсуждалась не просто с точки зрения истории ее воздействия в качестве истока и образца, а как предварительное герменевтическое условие, которое только и делает возможным живое и современное понимание.

Если исходить из этой главной установки диалога, то выбранные для отдельных дней тематические блоки оказались в высшей степени плодотворными. Теперь мы попытаемся сформулировать ряд аспектов, в которых было достигнуто согласие, и в то же время ряд вопросов, оставшихся открытыми. Над последними мы надеемся поработать на будущих заседаниях.

А. Значение отцов церкви для понимания Нового Завета представилось нам исключительно важным. При этом участники были едины в том, что их авестание, данное нам, людям сегодняшнего дня, заключается не в частных экзегетических открытиях и не в удивительной открытости научному мышлению, а в христологической герменевтике, которая позволила им толковать прошедшую «историю» как живой «Логос» применительно к их современности.

Из оставшихся открытыми вопросов назовем четыре:

1. Ветхий Завет в самовыражении своем представляется труднодоступным в сравнении с данной христологической герменевтикой, особенно в ее александрийской форме. В греческом переводе (Септуагинта) он стал чуждой церкви, посредством которой говорит Иисус Христос. Первоначальный, еврейский текст Ветхого Завета – Тора, через которую говорит не Иисус Христос. Для западных церквей, особенно для протестантских, еврейский канон представляет собой «Священное Писание». Какое же значение имеет самовыражение Ветхого Завета, какое значение имеют книги Израиля для христианских церквей?

2. Антиохийская герменевтика, как представляется, стоит по некоторым параметрам ближе к историческому пониманию Ветхого Завета, равно как всей Библии, чем александрийская. Очевидно, от нее легче перекинуть мостик к прочтению Библии на Западе в Новое время, нежели от герменевтики, ориентированной на александрийские образцы. Оправдало себя более детальное рассмотрение значения антиохийской герменевтики для нас, людей сегодняшнего дня.

3. Не было достигнуто единства на симпозиуме в вопросе о том, кто должен читаться «Отцом церкви», а кто «церковным писателем». С одной стороны, восточные богословы больше склонялись к ограничению первого понятия

классической эпохой, например, VIII веком, с другой – западные богословы более склонялись к расширению данного понятия, по крайней мере, во временном плане. Почему Фома Аквинский, Мартин Лютер, Карл Барт или Карл Ранер не могут считаться отцами церкви? Почему эпоха живого воздействия Духа Святого должна ограничиваться «классическим периодом»? Не скрывается ли за этим случайно образ нормативности «древних»? С этим был связан вопрос, задававшийся, прежде всего, протестантами: только ли заверенная церковью правоверность делает толкователя «церковным писателем»? Православные, не имевшие, в общем, ничего против причисления Оригена к «Отцам церкви», решительно отвергли мысль о рассмотрении Маркиона, Ария или Нестора в качестве церковных писателей, тогда как среди протестантов, «Отцы» которых в глазах тогдашнего церковного большинства являлись еретиками, преобладало мнение, что и у этих авторов можно многому научиться. Разумеется, за этим стоял страх, что, несмотря на все заверения, возможны злоупотребления именем отцов церкви с целью представить „*norma normans*“ в качестве «истинного толкования» Священного Писания.

4. С этим непосредственно связан и четвертый вопрос, оставшийся открытым: как с библейских позиций можно подвергнуть объективной критике очевидно ненадлежащее и неевангельское использование Священного Писания в трудах отцов церкви? В качестве наиболее частого примера, приводившегося на симпозиуме, служила полемика Иоанна Златоуста с иудаизмом. Как воспрепятствовать тому, чтобы святоотеческие толкования становились некоей «иконой» традиционализма, которая постоянно цитируется, но никогда не рассматривается критически? Никто из участников не намеревался предпринимать этого. Однако вопрос о критериях такого рода критики остался открытым. Какую роль играет здесь само Писание, постоянный собеседник отцов церкви и всей церкви?

Б. Вопрос о значении авторитета церкви для толкования Библии стал кульминацией второго дня работы симпозиума. Все мы были убеждены, что именно потому, что Новый Завет является книгой, представляющей для церкви определенный авторитет, церковь и ответственна за толкование данной книги. Однако как следует определить этот авторитет? В этом пункте проявились – практически классическим образом – различия в нашем по-разному акцентированном понимании церкви. Протестанты склонялись к как можно более открытому пониманию церкви как коммуникативной общности, основанной на Библии. Католики видели в ней, прежде всего, Народ Божий, ведомый учительным авторитетом, который охраняет полученную веру в крайних случаях – и только тогда! – от субъективных толкований Библии, которые угрожают вере. Для православия церковь – прежде всего евхаристическая общность, руководимая и просвещаемая Духом Святым, способная защитить живой опыт слова Божия от мертвого университетского богословия, равно как и от иерархически командных определений.

Само собой разумеется, что при помощи данных трех центральных моментов эти проблемы даже не очерчены достаточно точно, не говоря уже об

их решении. Эти три центральных момента, которые были названы выше, не являются обособленными – они включают также и другие важные проблемы. Все церкви представляют собой коммуникативные и евхаристические общности, все они нуждаются в проведении различий между учительными высказываниями, лежащими в основе их самосознания как церкви, и простыми субъективными мнениями. Во всех церквях Библия одновременно пребывает «до» и «в» церкви. Все церкви имеют опыт подлинного и опыт ложного авторитета. Таким образом, формулировка отдельных открытых вопросов представляется невозможной – весь комплекс проблем, связанных с авторитетом церкви и толкованием Писания, остается под вопросом.

Разумеется, по-разному акцентуировалось соотношение этих «до» и «в». Многие протестанты, а также и католики, наряду с отчетливо слышавшимися православными голосами, выражали опасение, что в случае своего рода «равноправия» этих двух моментов пророческая функция Библии по отношению к церкви может отойти на задний план или вовсе исчезнуть, ибо церковь, ввиду способности к самокритике и к изменению, а также ввиду порученной ей задачи по евангелизации, видит в Библии больше, чем основополагающую часть Предания и возвращенной на ней литургической и евхаристической жизни. Именно поэтому она провозгласила Библию канонам не для того, чтобы обладать «бумажным учительством», как нередко заявляют протестантские фундаменталисты, а для того, чтобы обладать постоянным и неменяющимся собеседником, с которым она всякий раз должна заново сверяться. Для определения соотношения Библии как книги «до» церкви и книги «в» церкви, как собеседника церкви и как части ее духовной жизни необходимы дальнейшие дискуссии.

Еще один важный вопрос мы хотели бы назвать потому, что он практически не был затронут на симпозиуме в Неамце, который в значительной мере определялся общим опытом церкви. Библия – это не только книга для церкви, но и книга для всего общества. В плюралистическом европейском обществе, где Библию читают весьма малочисленные, почти исчезающие группы и где все более возрастает потребность в общих основополагающих этических ценностях, это столь же очевидно, как и в странах Восточной Европы, в которых секуляризация была проведена по большей части насильно, где одна церковь в силах заполнить тот духовный и этический вакуум, который обусловлен омкой коммунистической системы ценностей. Как могут и как должны читать Библию люди секуляризованные? Как соотносится их прочтение с прочтением, осуществляемым под руководством церковного авторитета, для которого определяющим в содержательном плане является вера в Богочеловека Иисуса Христа. На симпозиуме в Нямце не были намечены даже предварительные линии взаимодействия с секуляризованными людьми, которые находятся за пределами церкви, но чьей книгой Библия также является.

В. На симпозиуме выяснилось, что противоречия между западными научными методиками и относительно сдержанным отношением к ним в православии являются относительными. Разумеется, существуют значительные различия в

научном плане между странами, где имеется достаточно возможностей для научного обмена, учебы, значительное количество научной литературы, и теми странами, которые десятилетиями страдали от изоляции, – это естественно. Конечно, не обходится без трений между иерархией, более склонной к традиционализму, и научным миром, борющимся против всякой опеки, что имеет место не только в Греции, но и в католической и протестантских церквях. В отличие от антимодернистского и ультрамонтанистского католицизма XIX века и ортодоксального протестантизма XVIII в. или фундаменталистского протестантизма в XX веке отношение православия к Просвещению и соответствующим научным методикам окрашено в большей мере неуверенностью и амбивалентностью, чем отрицанием по вероисповедным причинам. Поэтому в данной проблемной области наметилось множество сходных пунктов. Так, все православные участники заявили о принципиальной открытости научным методикам, которые можно наблюдать в соответствующую эпоху у Святых отцов. Все участники, не исключая и западных, были едины в том, что историко-критическое прочтение Библии само по себе не содействует появлению веры и в лучшем случае лишь может способствовать преодолению трудностей, встающих на ее пути.

Несмотря на тенденцию к достижению подлинного согласия, возникли два вопроса, которые остались открытыми и которые требуют безотлагательной дальнейшей проработки.

1. Первый круг вопросов затрагивает соотношение историко-критических методик, связанных с заранее заданным историческим контекстом и первоначальной целью высказывания библейского автора, и новейших методик, связанных, прежде всего, с восприятием текста читателями. По-видимому, присутствует определенное сродство между названными сначала позициями и точкой зрения, рассматривающей Библию в качестве заранее заданного собеседника, который делает возможной пророческую критику современной церкви (Библия «до» церкви). Хотя такое прочтение может послужить значительным стимулом, оно, однако, зачастую связано с опытом, который указывает на то, что библейские тексты, принадлежащие прошлому, ничего не говорят нам, людям сегодняшнего дня. С другой стороны, присутствует определенное родство между последними позициями и прочтением Библии как современного, «одновременного» текста, т.е., например, как текста литургического или как назидательной книги, имеющей непосредственное отношение к личной жизни каждого. Интересно отметить, что не только среди западных, но и среди восточных экзегетов были сторонники как той, так и другой позиции. Соотношение диахронических и синхронических методик, а также и их герменевтических импликаций нуждается в дальнейшем прояснении.

2. Нигде возникший по понятным причинам исторический интерес западных экзегетов и христологический интерес православных не сталкивались так друг с другом, как в вопросе об «историческом» Иисусе. Православные участники дискуссий еще раз указали, что они могут представить себе «жизнь Иисуса» только как жизнь Богочеловека (греч. θεάνθρωπος) и сына Божия Христа.

Напротив, некоторые западные участники дискуссии испытывали трудности с пониманием того, что в принципе, стоит за этими словами. Это указывает на то, то основополагающие постулаты исторической критики, равно как и вопрос о так называемом «методическом атеизме», а также вопрос о соотношении веры и действительности требует дальнейшего разъяснения. Как известно, спорными они являются и в западном богословии. Вопрос об «историческом Иисусе», а также и его богословские и мировоззренческие импликации станут, возможно, одной из главных тем, которую необходимо обсудить в будущем в ходе дальнейших дискуссий.

Г. Также удалось достичь серьезного согласия по вопросу о вдохновенности и толковании Священного Писания. Если понимать «вдохновение» как лифт к всеобъемлющему действию, которое включает как тексты («реальное вдохновение»), так и людей – их авторов и толкователей («личное, персональное вдохновение») во всем церковном пространстве («церковное, еклезиальное вдохновение»), то возможно преодоление односторонних обобщений. Таким образом, речь идет не просто о вдохновенности текста («вербальное вдохновение»), не просто о пророческом или божественном вдохновении его авторов и не просто о вдохновенности его читателей – нет, все эти аспекты связываются воедино в сообщении Бога о самом себе, в живом голосе Евангелия (лат. *viva vox Evangelii*). Как Новый Завет, так и отцы церкви заложили основы эрменевтически осмысленного понимания вдохновения.

Самой насущной из нерешенных в этой связи проблем является проблема конструктивной критики. Основанные на заблуждениях рецепции библейских экзотов в церкви, которые, к примеру, обусловили необходимость Реформации, ставят под вопрос гармоническое слияние производства, передачи и осприятия библейских текстов, осуществляемых под водительством Духа. То, то разнообразие возможностей толкования библейских текстов обусловили ходе истории необходимость ограничения посредством правила веры (лат. *regula fidei*), углубление посредством их духовного и христологического толкования или концентрации на среде, в которой возникло Писание, возможно, представляет собой скрытое указание на необходимость конструктивной ритики библейских текстов. Однако уже «новое» толкование ветхозаветных экзотов у Христа, Павла, Иоанна или других новозаветных автсров содержит начительный элемент конструктивной критики касательно того свидетельства себе, которое содержит Библия Израиля. Таким образом, конструктивная ритика, с одной стороны, настоятельно рекомендуется самими библейскими текстами и церковными традициями; с другой стороны, здесь, возможно, роется «лазейка» для субъективизма и превозвышения человека над текстом. В этом пункте продолжение богословских изысканий насущно необходимо.

Перевод с английского А. С. Полищука

Об авторах

Агуридис Сава (†2009), заслуженный профессор Афинского университета, православный.

Гергелегиу Моника, православная из Румынии, была во время проведения конференции аспиранткой богословского факультета в Тюбингене.

Данн Д. Джеймс, заслуженный профессор университета Дарэма (Великобритания), член Англиканской церкви.

Зёдинг Томас, профессор Нового Завета в университете Мюнстера, Германия, Евангелическая церковь.

Ианнуарий (Ивлиев), архимандрит, профессор СПбДА.

Каравидопулос Иоаннис, заслуженный профессор университета в Фессалониках, православный.

Крисп Саймон, доктор, сотрудник Объединенных библейских обществ, православный.

Луц Ульрих, заслуженный профессор Нового Завета университета Берна (Швейцария), член Реформатской церкви.

Михок Василий, протоиерей, профессор факультета православного богословия, университет г. Сибиу, Румыния.

Ролоф Юрген (†2004 г.), профессор университета в Эрлангене (Германия), член Евангелической церкви.

Сегала Джузеппе, священник, профессор Епископской семинарии (Падуя), член Понтификальной библейской комиссии.

Формат 60x90/16. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл.-печ. л. 13.

Тираж 1000 экз. Заказ № 5599.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных материалов в ОАО «Дом печати – ВЯТКА».

610033, г. Киров, ул. Московская, 122.

Факс: (8332) 53-53-80, 62-10-36

<http://www.gipp.kirov.ru>

e-mail: pto@gipp.kirov.ru