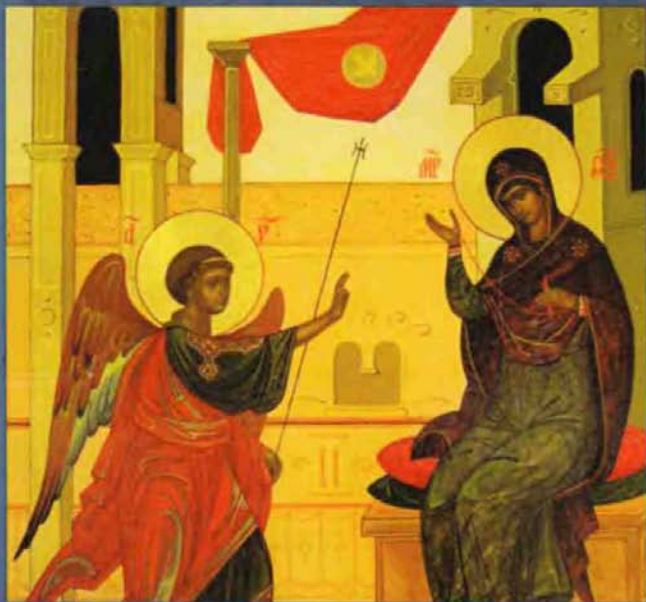


—Теодор Стилианопулос—

Новый Завет:

ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕРСПЕКТИВА



ПИСАНИЕ, ПРЕДАНИЕ,
—ГЕРМЕНЕВТИКА—

СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА

BIBLIOTHECA BIBLICA

СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА

Bibliotheca Biblica

Теодор Стилианопулос

**НОВЫЙ ЗАВЕТ:
ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕРСПЕКТИВА**

**Писание, предание,
герменевтика**

С предисловием Кристофера Стендала



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

МОСКВА



Перевод: Наталья Холмогорова

Редактор: Ирина Колбутова

Верстка: Татьяна Савина

Обложка: Дмитрий Купреев

Данный перевод книги Теодора Стилианопулоса
The New Testament: An Orthodox Perspective
публикуется с согласия автора

Издание осуществлено при поддержке
Holy Cross Greek Orthodox School of Theology (США)

Стилианопулос Т.

НОВЫЙ ЗАВЕТ: ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕРСПЕКТИВА. Писание, предание, герменевтика. / Пер. с англ. (Серия «Современная библеистика»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. — xxii+296 с.

ISBN 5-89647-158-0

Книга представляет собой историческое и богословское введение в Новый Завет, написанное одним из авторитетнейших православных богословов современности. Рассматриваются природа и авторитет Священного Писания, его отношение к преданию, святоотеческие и современные подходы к Новому Завету и актуальнейшие вопросы интерпретации библейских текстов. Книга адресована прежде всего студентам богословия, священнослужителям и катехизаторам.

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 владельцев авторских прав.

© Holy Cross Orthodox Press, 1997

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru



Оглавление

Предисловие Крестера Стендала	vii
Предисловие к русскому изданию	xiii
Предисловие к английскому изданию	xvii
Введение	1
Глава первая	
Природа Священного Писания	15
Еврейская и христианская Библии	16
Ветхий и Новый Заветы	26
Божественный и человеческий аспекты	33
Глава вторая	
Авторитет и использование Писания	45
Писание и предание	47
Церковное использование Писания	63
Академическое исследование Писания	69
Глава третья	
Герменевтика: вера, разум и церковь	81
Определение терминов	81
С точки зрения жизни	87
Взаимоотношения веры, разума и церкви	91
Глава четвертая	
Отцы церкви и Священное Писание	105
Святоотеческое экзегетическое наследие	105
Авторитет Писания	112
Обращение к отцам	116
Экзегетическая методология	120

Глава пятая	
Современная библейская наука	129
Историческое происхождение	132
Методы	134
Сильные и слабые стороны	142
Глава шестая	
Герменевтический вопрос I: критический обзор	154
Проблема или проблемы?	154
Герменевтический вопрос в древней церкви.	157
Герменевтический кризис западного христианства	163
Герменевтический вопрос в восточном православии	171
Глава седьмая	
Герменевтический вопрос II:	
экуменическое предложение	197
Многоуровневая герменевтика	197
Экзегетический уровень	200
Уровень интерпретации	209
Уровень преобразования	228
Приложение I. О Писании	257
Приложение II. О духовном познании	259
Список сокращений	265
Библиография	266
Библейский указатель	283
Указатель имен	288
Предметный указатель	295

Предисловие Кристера Стендала

Читатель может спросить: зачем предварять введение в Новый Завет целым томом общих рассуждений? Почему, к примеру, не начать сразу с Евангелия от Матфея? Отвечу просто. Профессор Стилианопулос — честный человек: ему хорошо известно, что существует тысяча способов, которыми Библию читали, читают и будут читать. Он знает, что наивно — и даже нечестно — говорить: «Я читаю текст точно так, как он есть».

В этой книге, посвященной герменевтике — науке о понимании текста, — автор описывает, из чего складывается его, православного христианина, подход к Писанию и где он различает три уровня: экзегетический, оценочный/интерпретативный и трансформативный (уровень преображения).

В его описании этих уровней мне видится влияние популярной в современном американском богословии «социологии обучения». В Европе и в других частях света ученые, принадлежащие к разным конфессиям, получают образование в основном на факультетах, относящихся к их церквям; они нигде еще не были в такой степени межконфессиональными по своему составу и духу как в Америке в то время, когда профессор Стилианопулос получил докторскую степень в Гарвардском университете.

Отсюда его утверждение, что на экзегетическом уровне, уровне поиска ответов на вопрос, что означал текст для автора и/или тех читателей, для которых он изначально был предназначен, исследование ведется на общих основаниях — этот его подход нельзя назвать ни православным,

ни протестантским, ни каким-либо иным. В этом контексте профессор Стилианопулос ссылается на мою статью в IDB (см. главу 7, сноску 6), и я с ним согласен — поиск «первого смысла» не должен преграждать нам путь к трансцендентным аспектам истин Писания (глава 7, с. 204).

В статье, на которую ссылается профессор Стилианопулос, моей задачей было подчеркнуть различные оттенки смысла слова «значить», связанные с его формой в зависимости от грамматической категории «времени» (текст значил/начал значить/приходит к значению), а также заметить, что сам вопрос: «Значит — для кого?» — показывает нам необходимость второго уровня — интерпретации. С удовлетворением прочел я главу о третьем уровне — преображении. В этом, на мой взгляд, заключается наиболее заметный вклад в современную библеистику профессора Стилианопулоса, ученого, воспитанного в православной традиции. Библейская герменевтика — искусство осознания процессов, происходящих в нашей душе во время чтения Писания, и внутренняя реакция на его послание. Когда профессор Стилианопулос говорит об уровне преображения, я понимаю, что истинные христиане всегда осознавали нечто подобное, но до сих пор этот аспект не получил четкого статуса в герменевтической схеме.

И здесь я нахожу связь между воззрениями профессора Стилианопулоса и ученых, идентифицирующих себя с евангелическим крылом протестантизма. Несомненно, их связывает то, что сам профессор Стилианопулос называет просвещенным консерватизмом. Он критикует — на мой взгляд, несколько односторонне — просвещенческий субъективизм относительно истин Писания в вопросе «Кто такой Бог?» Отметим позитивную реакцию профессора Стилианопулоса на недавнее возвращение некоторых евангелических ученых к преданию в противовес маниакальному библеизму. Однако на более глубоком уровне речь идет о сближении движения к преображению в православии и изначальной евангелической ориентации на личные отношения с Христом.

Несомненно, евангелики и православные говорят о преображении разным языком; и профессор Стилианопулос определенно высказался о том, как ему хотелось бы перекинуть мост через классическое разделение восточного и западного богословия и их духовных традиций:

В нормативных образцах своей веры и практики все христианские традиции, понятным образом, развивают свой *sensus plenior*, создавая многочисленные интерпретации и способы применения библейских текстов. Община веры как в Писании, так и после Писания всегда более зависима от установленных ею норм веры и практики, чем от исторической и экзегетической точности. Актуальная герменевтическая проблема состоит в необходимости подвергнуть сами эти нормы критической оценке в свете целостного свидетельства Писания. «Богословие оправдания», сосредоточенное на теме веры и дел, не становится менее традиционным только оттого, что протестанты объявляют его «библейским». Также и «богословие обожения», сосредоточенное на единстве со Христом в Духе, не становится небиблейским только оттого, что православные объявляют его «традиционным». Экзегетический подход показывает, что как «привычный», так и «непривычный» взгляд на спасение равно входят в библейское свидетельство, и что позитивное сравнение может способствовать более глубокой оценке их обоих. Герменевтический смысл этого в том, что так или иначе, путем отбора или умолчания, Писание и предание играют равно значительные роли в общинах веры. Различие же в том, что из-за свойственных им предубеждений протестанты склонны пренебрегать ролью предания, а православные — чрезмерно ее раздувать (глава 7, с. 222–223).

Когда герменевтические размышления профессора Стилианопулоса подводят его вплотную к евангелическому сегменту научного сообщества, бросается в глаза то, что он мало внимания уделяет аналогично мыслящим католическим богословам. Разумеется, упоминается Рэймонд Браун, а также документ Папской библейской комиссии «Истолкование Библии в Церкви» [*Origins* 23 (29, 1994), с. 498–524]. Однако не следует понимать это превратно: основная мысль современ-

ной католической герменевтики — та же, что связывается в экуменическом мире с именем профессора Стилианопулоса. Объяснюсь подробнее.

Именно профессор Стилианопулос был избран для произнесения вступительной речи на открытии Ванкуверской ассамблеи Всемирного совета церквей в 1983 году. Темой его выступления было: «Иисус Христос — свет миру». Эта речь произвела на меня неизгладимое впечатление. Слушая профессора, я понял — таков был дар мне от восточного христианства, — что церковный Символ веры следует понимать не только как изложение догматов, но и как гимн. Разумеется, я как ученый знал, что наиболее ранние вероучительные элементы в Новом Завете изложены в поэтической форме (вспомним Флп 2), однако мысль, что, воспевая Символ веры, я славлю Троидного Бога, обновила мою веру. Если выразиться иначе, вопрос жанра — решающий для богословия вообще и для нашего понимания Писания в частности. Чтобы верно расслышать, мы должны находиться на правильной волне. Рассказ и гимн, заповедь и утверждение — совершенно разные вещи. О внимании к жанрам, проявленном профессором Стилианопулосом в Ванкуверской приветственной речи, я вспомнил в связи с недавними прозрениями католических герменевтов. Как подчеркивает Рэймонд Брун (*The New Jerome Biblical Commentary*, 1990), само осознание литературной формы открыло для католических библейских исследований новое направление творческой мысли: энциклика *Divino Afflante Spiritu* (Пий XII, 1943) и II Ватиканский собор провозгласили этот подход обязательным для всех серьезных католических исследователей Библии (NJBC, pp. 1151, также pp. 1170–1171). Отрадно осознавать, что профессор Стилианопулос также широко использует его в своей работе.

Подобно Моисею у Иордана, взирающему на Землю Обетованную, мы с нетерпением ожидаем путешествия в мир Нового Завета, куда введет нас профессор Стилианопулос. Книга — абсолютно честная и богатая идеями, представляет собой введение, в котором три уровня/модуса — экзегезы,

интерпретации и преображения — не просто описываются по порядку, но вступают в динамичные и стимулирующие взаимоотношения. Разумеется, здесь рождается аналогия со Святой Троицей, как ее понимают православные, — не иерархическая или психологическая модель, но полная взаимосвязанность и взаимопроникновение. Особый интерес вызывают у меня пути, которыми приходит в наш мир преображающая реальность Писания. Восточное понимание цели божественных деяний как *обожения*, то есть восстановления в нас *imago Dei*, сосредоточивает наше внимание на роли Христа и в то же время преодолевает почти еретический христомонизм многих западных, особенно протестантских, традиций. Итак, перед нами православное введение в Новый Завет, вполне соответствующее «канонам» современных библейских исследований.

Кристиер Стендал
Гарвардская богословская школа
Кембридж, Массачусетс

Предисловие к русскому изданию

Понять послание, которое несет нам Священное Писание, и просто, и сложно. Просто — для благочестивого верующего, который читает или слышит слово Божье, принимает его с верой и благоговением и воплощает в своей повседневной жизни. Такой читатель не слишком озабочен научной экзегезой и различными методиками истолкования. Для него важна личная встреча с библейским посланием — живым словом благодати и милосердия, принимаемым в контексте личной веры, покаяния и праведной жизни. Важнейшая его цель — не собирание богословского и исторического знания, но чудо причастия Богу Живому, совершаемое Святым Духом при встрече с библейским текстом. Благочестивый верующий защищен от опасности субъективных блужданий: его питает жизнь и учение Церкви, в которой даже дети воспринимают преобразующее послание Священного Писания, читая или слушая библейские рассказы. Хорошо известно, что такое молитвенное чтение и слушание Библии рекомендуется всем верующим великими отцами церкви — такими, как Иоанн Златоуст, и на протяжении веков составляло важнейшую часть православной традиции.

Однако для ученого или образованного читателя Библии понимание библейских текстов может оказаться чрезвычайно сложным. Причина этого в том, что при изучении Библии неизбежно приходится учитывать множество контекстов, ассоциаций, факторов, принципов и методов истолкования. Сами отцы церкви хорошо это понимали и уделяли много внимания интеллектуальным вопросам и спорам, возникающим

при изучении библейских текстов. Времена меняются, но основные вопросы остаются теми же. Как объяснить различия в описании служения Иисуса в четырех Евангелиях? Почему Ветхий Завет остается частью христианской Библии, и каковы его взаимоотношения с Новым? Как понимать происхождение, авторство и авторитет Библии, принимая во внимание два ее аспекта, — божественное откровение и человеческие формы языка и мышления? Как библейские тексты ведут нас к пониманию тайны Бога-Троицы? Каковы взаимоотношения между Библией и Церковью? Кто может верно толковать Писание, каковы здесь критерии и методы? Каковы роли веры и разума в изучении и истолковании Священного Писания? Все эти вопросы не только остаются — в новое время и период постмодернизма они сделались особенно острыми. Причины очевидны: с одной стороны, радикальные интеллектуальные и социальные перемены, породившие западную цивилизацию как ведущую культурную силу мира, с другой стороны, феноменальное съезживание мира в «глобальную деревню», где самые разные люди и верования вынуждены существовать вместе и встречаться лицом к лицу. Понятно, что сегодня истолкование священных книг играет важную роль в вызывающих опасения развитии и перспективах современного мира.

Настоящая работа, написанная православным священником и преподавателем, живущим и работающим в Соединенных Штатах, — скромный вклад в задачу истолкования священных текстов. Она посвящена «герменевтике», определяемой как концептуальный анализ предпосылок, факторов и методов, стоящих за искусством и наукой истолкования христианской Библии. Основная тема — истолкование и использование христианской Библии, особенно Нового Завета, в контексте православной традиции, а также в свете библейских исследований ученых из разных стран. Эта книга задумана не как вклад в развитие западной герменевтики в смысле всестороннего исследования, предпринимаемого знаменитыми западными учеными. Хотя ее задача выполняется в экуменическом диалоге с достижениями западных

библейских исследований, основная ее цель — создать систему критериев для уяснения православной герменевтики, поскольку в наше время православные библеисты и богословы все активнее вовлекаются в изучение Библии. Главное, к чему я стремился, — дать богословское свидетельство о Библии в свете ее исторического характера и неразрывной связи с Церковью, где происходит ее нормативное истолкование и актуализация ее послания. В соответствии с целью самого Священного Писания основная задача моей книги не академическая, а евангельская — показать, как благодаря библейским исследованиям пророческий и преображающий голос Священного Писания звучит для нашего поколения, вдыхает новые силы в Церковь и оживляет ее миссию в мире.

Хотелось бы выразить мою искреннюю благодарность Библейско-богословскому институту св. апостола Андрея и его уважаемому ректору доктору Алексею Бодрову, а также редакционной коллегии серии «*Bibliotheca Biblica*» за их поддержку и труды, связанные с публикацией моей книги на русском языке. С чувством молитвенного смирения я приветствую своих российских читателей. Надеюсь, что моя работа поможет им лучше понять нераздельное историческое, богословское и духовное свидетельство Священного Писания и, кроме того, обогатит их жизнь в общении с Богом. Хотелось бы пожелать образованным читателям Библии, чтобы каждый из них, сообразно собственному уровню, возрастал как ученый, богослов и христианин, радуясь встречам с Богом Живым при чтении Священного Писания.

Теодор Г. Стилианопулос
3 июля 2007 года.

Предисловие к английскому изданию

Перед вами книга, задуманная как историческое и богословское введение в Новый Завет. В ней рассматриваются основные темы, положения и контексты, в огромной степени определяющие способы чтения и истолкования Библии. Основной предмет нашего исследования — Новый Завет, но эта работа, естественно, затрагивает и Ветхий Завет, поскольку в отрыве от Ветхого Новый Завет не может быть понят в полной мере. Таким образом, дискуссия сосредотачивается вокруг тем, касающихся Писания в целом, — его природы и авторитета, отношения к преданию, святоотеческих и современных подходов к Писанию и, наконец, актуальнейшего вопроса интерпретации Писания.

Книга адресована прежде всего студентам, изучающим богословие, готовящимся к различным формам пастырского служения. Действенное христианское служение требует от них осведомленности в современных подходах к Писанию, но прежде всего — четкого понимания его богословского и евангельского послания. Студенты, начинающие изучать Писание, часто приходят в замешательство, столкнувшись с разнообразием и радикальностью современной библейской критики. Им трудно увязать критические исследования с библейским повествованием и собственной верой. Часто они испытывают внутреннее борение между упрощенческим пиетизмом и подрывающим веру сомнением. Ответственное преподавание должно указать учащимся путь к обретению равновесия между верой и ученостью — это позволит избежать крайностей как фидеизма, так и скептицизма. Зрелое

использование Библии предполагает, что читатель не игнорирует ни исторических сложностей библейской традиции, ни, тем более, важных богословских смыслов, которые они несут. Но в то же время будущим священникам и служителям церкви необходимы не только убежденность и пламенная вера, но и как можно более полные знания о характере и каноническом авторитете Писания.

Мы исходим из того, что библейские книги истинно составляют Священное Писание — священную запись самооткровения Божьего, воспринятого и хранимого церковью на протяжении веков, дабы христиане читали ее и осмысленно использовали для проповеди Евангелия. Достижения библейской критики не вызывают сомнения, поставленные ею нерешенные вопросы стимулируют размышления. Однако мы сосредоточиваем внимание на главной цели изучения Библии: объяснении богословских истин и духовного свидетельства Писания. В этом смысле слова «православная перспектива» в заглавии этой книги имеют экуменический оттенок: мы стремимся выразить церковные и богословские интересы не только Православия с заглавной буквы, но и всех христиан, что хранят историческую веру своей церкви и считают себя «православными» с маленькой буквы (что не обязательно означает пиетистский или фундаменталистский образ мыслей). Мы стремимся избежать высокоученого жаргона и стараемся объяснять специальные термины так, чтобы они были понятны каждому читателю. Автор также надеется, что некоторые ключевые позиции, которые он защищает в этой работе, особенно в главах о герменевтике, то есть искусстве интерпретации, могут заинтересовать коллег, чью конструктивную критику он воспримет с огромной благодарностью.

Всех, кого мне следовало бы поблагодарить, перечислить здесь невозможно. Работа, подобная этой, неизбежно основывается на идеях множества моих бывших учителей в различных учебных заведениях, а также на опубликованных работах моих многочисленных коллег, цитируемых в примечаниях. Однако мне хотелось бы назвать имена трех человек, повлиявших на меня особенно сильно. Благодарю

блаженной памяти епископа Герасима Пападопулоса за его духовное свидетельство, Иоанна Романидиса — за его богословские прозрения и Кристера Стендала — за его описательно-экзегетическую методологию. Также благодарю его благочестие епископа Мефодия, бывшего президента Греческого колледжа и Греко-православной богословской школы Святого Креста, за предоставленный в 1995 году отпуск, во время которого была написана большая часть этой книги. Иоанн Хриссавгис и Николас Констас, мои коллеги по Греческому колледжу и школе Святого Креста, читали рукопись и сделали ценные замечания. Моя жена Фотини отредактировала черновик нескольких первых глав. Мой помощник Энтони Белчер вычитал беловую рукопись, предложил множество стилистических поправок, а также подготовил часть библиографии. Антон Врейм оказал неоценимую помощь в сверке текста и надзоре за всеми техническими аспектами публикации. Им, а также всем, кто принимал участие в издании этой работы, я выражаю искреннюю благодарность.

*Теодор Г. Стилианопулос
Греко-православная богословская школа Святого Креста
Бруклин, Массачусетс, 4 апреля 1996 года*

Πολλῆς οὖν ἡμῖν χρεία τῆς νήψεως, πολλῆς τῆς σπουδῆς, πολλῆς τῆς τῶν θεῶν Γραφῶν ἐρεύνης.

«Итак, потребна нам великая трезвенность, великое прилежание, неустанное изучение божественных Писаний».

Св. Симеон Новый Богослов,
«Огласительная беседа 3»

Πᾶσα γὰρ σπουδὴ καὶ πᾶσα ἄσκησις μετὰ καμάτων πολλῶν ἢ μὴ καταντῶσα εἰς τὴν ἀγάπην ἐν τῷ συντετισμμένῳ τῷ πνεύματι, ματαία ἐστὶ καὶ εἰς οὐδὲν καταλήγουσα χρήσιμον.

«Ибо никакое прилежание и никакое подвижничество, пусть и с великими трудами осуществляемые, — если не соединяются с любовью в сокрушении духа, то остаются тщетными и не приносят никакой пользы».

«Огласительная беседа 1».

Введение

Зачем мы изучаем Библию? Большинство читателей обращается к Писанию из религиозного и богословского интереса, предполагая, что Библия — священная и авторитетная книга, несущая свидетельство о слове Божьем. Апостол Павел называет Писания «прорицаниями Божьими» (τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ, Рим 3:2). Он призывает фессалоникийских христиан принимать Благовест, ныне записанную в Новом Завете, не как человеческое слово, но как слово Божье — «как Бог удостоил нас того, чтобы вверить нам благовестие, так мы и говорим, угождая не людям, но Богу, испытующему сердца наши» (1 Фес 2:4). На протяжении веков верующие христиане, на общем богослужении или в уединенном чтении, видят в Библии источник спасительной истины и духовного наставления. Они полагают, что Писание, несмотря на все споры о его истолковании и проблемы, связанные с его неверным использованием, приглашает нас к жизни с Богом, к пути любви и праведности, воплощенных в уникальной личности и служении Иисуса Христа.

Многие читают Библию и ради наслаждения ею как литературным произведением. Рассказ о творении, история Израиля и жизнь Христа вдохновляли и продолжают вдохновлять бесчисленное множество людей. Псалмы, Книга Иова, Евангелие от Иоанна, Откровение — все эти книги обладают выдающимися литературными достоинствами. В наше время ученые тщательно изучают филологические аспекты Библии — ее композицию, повествования, поэзию и образы¹. Кроме того, хорошо известно, что язык и идеи

¹ L. Ryken and T. Longman, III, eds., *A Complete Literary Guide to the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1993); L. Ryken, *The New Testament in Literary*

Писания оказали огромное влияние на мировую литературу. В европейской культуре, например, едва ли возможно оценить творчество Данте, Мильтона, Толстого, не зная образов и нравственного учения Библии. Литература всегда обращалась к темам добра и зла, самопожертвования и стяжательства, надежды и отчаяния. Писание волнует сердца и души многих поэтов и творческих людей, размышляющих о смысле жизни, свободе, справедливости, страдании и смерти.

Можно читать Библию как исторический источник. Большая часть имеющейся у нас информации о происхождении и истории иудаизма и раннего христианства почерпнута из Писания. Внимательный читатель может найти в Библии также сведения о жизни и культуре других народов древности — египтян, ассирийцев, вавилонян, персов, греков и римлян. В наше время изучение Библии как исторического свидетельства стало систематическим и достигло высокого профессионального уровня². Общеизвестно, что книги Писания рождались в определенных культурных контекстах и исторических обстоятельствах. Кроме того, мы все яснее понимаем, какое колоссальное влияние оказала Библия на развитие цивилизации — не только на законодательство и общественные нравы, но и на выражение культурного самосознания человечества в образовании, живописи, музыке³.

Criticism (New York: Continuum, 1985); и J.B. Gabel, C.B. Wheeler and A.D. York, *The Bible as Literature: An Introduction* (New York: Oxford University Press, 1996).

² Обзоры по этой теме см. в: W. Keller, *Bible as History* (New York: Bantam, 1983); John Bright, *A History of Israel* (Philadelphia: Westminster, 1981); Martin Noth, *The Old Testament World*, trans. V.I. Gruhn (Philadelphia: Fortress, 1966); W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (New York: Doubleday, 1957); J.A. Thompson, *The Bible and Archaeology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982); и S. Freyne, *New Testament Message 2: The World of New Testament* (Wilmington: Glazier, 1980).

³ О влиянии Библии на американскую культуру, законодательство, политику и образование см.: N.O. Hatch and M.A. Noll, eds., *The Bible in America: Essays in Cultural History* (New York: Oxford University Press, 1982); J.T. Johnson, ed., *The Bible in American Law, Politics, and Political Rhetoric*

Осознание своей библейской миссии вдохновляло и великих исследователей. Например, Христофор Колумб в своем труде *Книга пророчеств* поведал о том, что при открытии Америки им двигало желание проповедовать Благоую весть по всему миру и подготовить путь для тысячелетнего Царства⁴. Существует предположение, что расцвет науки и техники в современном мире был, по крайней мере отчасти, вызван библейской идеей упорядоченного творения и заповедью Бога человечеству обладать землей и владычествовать всем, что на ней (Быт 1:28)⁵.

Три аспекта изучения Библии — богословский, литературный и исторический — тесно взаимосвязаны. Их нельзя обособить из-за фундаментальной характеристики Писания как собрания исторических документов, повествующих о религиозных убеждениях и богословских прозрениях евреев и христиан, исходящих из того, что они сами считали проникновенными встречами с Богом в контексте своей религиозной общины. Хотя тому или иному из перечисленных аспектов по разным причинам можно отдавать предпочтение, для полного понимания Писания необходимо уделять должное внимание всем трем. Это особенно актуально для нашего времени, когда революционные достижения естественных и гуманитарных наук завоевали право на существование нового критического мышления, основанного на научном экспериментальном методе. Распространение по миру новых знаний в областях точных наук, истории, психологии вместе с философскими постулатами Просвещения привело к повсеместному падению доверия к авторитету Библии как

(Alpharetta: Scholars Press, 1984); R.J.Neuhaus, *Bible, Politics, and Democracy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987); D.Barr and N.Piediscalzi, *The Bible in American Education* (Alfaretta: Scholars Press, 1982).

⁴ L.I.Sweet, "The Revelation of Saint John and History," *Christianity Today*, May 11, 1973, p. 10.

⁵ См. *Science and the Theology of Creation* by the Bossey Seminar (Bossey: World Council of Churches, 1988), опубликована в *Church and Society Documents* № 4, August 1988, а также различные статьи в *Science and Religion*, ed. by Ian G.Barbour (New York: Harper&Row, 1968).

источника истины⁶. Применение к изучению Священного Писания научно-критического метода породило радикально различающиеся подходы к Библии. Вопрос: «Зачем изучать Библию?» теперь заострен множеством иных вопросов. Кто изучает Библию? В каком контексте она читается и изучается? Как следует ее интерпретировать и руководствоваться ею? Содержит ли Библия божественное откровение или представляет собой лишь достижение древней культуры, из которого можно извлечь полезные уроки? В каком смысле Библия составляет Священное Писание церкви, и что из этого следует?

В современном изучении Библии наблюдается стремление к дезинтеграции. Богословский и исторический подходы к Писанию на протяжении более ста лет все дальше отходят друг от друга. Власть историко-критического подхода, принимающего модернистские построения, довела результаты анализа и ревизионистские теории до степени, когда раздается вопрос, не превратилось ли вино Писания в воду критического изучения. Некоторые ученые из самой гильдии библеистов отрицательно относятся к историко-критическому методу, называя его «величайшим непониманием» (*mammoth misinterpretation*) Библии и обвиняя в «банкротстве» из-за его, как они полагают, бесполезности для жизни церкви и общества⁷. В противовес историческому подходу

⁶ См. Alan Richardson, *The Bible in the Age of Science* (London: SCM Press, 1961); Van A. Harvey, *The Historian and the Believer* (New York: Macmillan, 1963); H. G. Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of Modern World*, trans. J. Bowden (Philadelphia: Fortress, 1985); а также Brian J. Walsch and Richard J. Middleton, *Truth Is Stranger Than It Used To Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (Downers Grove: InterVarsity, 1995).

⁷ Первое выражение принадлежит Рою Херишвиллю, автору предисловия к Peter Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, trans. Roy A. Harrisville (Philadelphia: Fortress, 1977), p. 9. Позднее этот термин был популяризован Уолтером Уинком: Walter Wink, *The Bible in Human Transformation* (Philadelphia: Fortress, 1973). Сам Петер Штульмахер пишет в упомянутой книге, с. 76, что изучение Библии с отказом от ее богословской интерпретации — это «богословская дисциплина, своей критической работой подрывающая самый предмет своего исследования».

все больше библейских критиков пытаются открыть новые направления исследования под влиянием «новой литературной критики», с помощью которой они стараются извлечь из Библии смысл, соответствующий восприятию современных читателей⁸. Однако эти новые подходы, по-видимому, также обесценивают богословское свидетельство библейских текстов, рассматривая их не столько как нормативные записи откровения, сколько как древнюю религиозную литературу. Помимо исторического и литературного подходов, а также применения их методологий, некоторые критики обращаются к Библии по идеологическим причинам, используя ее для продвижения различных социальных и политических идей, таких, как либерационизм и феминизм⁹. Подобные библейские исследования плохо сочетаются друг с другом и не приводят к согласию.

Каков взгляд на Писание в православной перспективе? Православные ученые — об этом мы будем говорить в различных частях этой книги¹⁰ — принимают разумное, уместное использование критического метода, поскольку дух православия поощряет свободу исследования и поиск истины с помощью разума. Однако, опасаясь господства в современной библеистике модернистских концепций, православные богословы предостерегают нас от радикальных последствий исторической критики, выдвигая в противовес им консервативные позиции и опираясь на догматическое учение церкви. Это верно в отношении изучения не только Библии, но и всех богословских дисциплин: церковной истории, патристики, литургики, церковного права и систематического богословия. Православное академическое богословие в области исследования Писания развивается в основном в Греции, где начиная с середины XIX века постоянно публикуются впечатляющие труды высокого научного

⁸ Edgar V. McKnight, *Post-Modern Use of the Bible* (Nashville: Abingdon, 1988). Библиографию см. в сноске ¹⁴ к главе 5.

⁹ См. библиографию в сносках 10 и 11 к главе 5.

¹⁰ См. особенно раздел 3 главы 2, раздел 4 главы 6, раздел 4 главы 7.

уровня ученых, связанных с Афинским и Фессалоникийским университетами. Многим из этих трудов мы отдадим должное в нашей работе, особенно во втором томе, где мы более подробно будем говорить об изучении Нового Завета.

На сегодняшний день содержательные введения в Новый Завет написаны тремя греческими библеистами: Савасом Агуридисом, Иоанном Каравидопулосом и Иоанном Панагопулосом¹¹. Первые двое, хотя и выражают уважение к традиционным позициям, сами используют стиль и методологию, принятые в интернациональной библеистике. Третий, Панагопулос, используя методы интернациональной науки, открыто выражает герменевтическую позицию, основанную на учении отцов церкви, и создает вполне «православное» введение в Новый Завет. Кроме того, Панагопулос — автор многотомного труда по святоотеческой экзегетической традиции, первый том которого уже вышел в свет¹². Савас Агуридис в своих работах также касался проблем герменевтики. Герменевтическая позиция этих ученых подробно обсуждается в шестой и седьмой главах данной книги¹³.

Автор этой работы занимает срединную герменевтическую позицию. Понимая чрезвычайную важность богословских выводов из экзегетических трудов отцов церкви, он в то же время настаивает на описательном критическом исследовании библейских документов, указывая, что детальное

¹¹ Все работы написаны на современном греческом. Введение С. Агуридиса, *Εἰσαγωγή εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην*, впервые опубликованное в 1971 году, переиздавалось трижды (третье издание: Ἀθήναι: Ἐκδόσεις Γρηγόρη, 1991). Введение И. Каравидопулоса, *Εἰσαγωγή στὴν Καινὴν Διαθήκην*, впервые опубликованное в 1983 году, было переиздано несколько лет назад репринтным способом (Ἀθήναι: Ἐκδόσεις Π. Πουρναρά, 1991). Самое недавнее введение — И. Панагопулоса, *Εἰσαγωγή στὴν Καινὴν Διαθήκην* (Ἀθήναι: Ἐκδόσεις Ἀκρίτας, 1995). Среди более ранних введений в Новый Завет, написанных греческими библеистами, можно отметить работы Василейоса Иоаннидиса (1960), Василейоса Антониадиса (1937) и Николаса Дамаласа (1876).

¹² Эта работа обсуждается в разделе «Святоотеческое экзегетическое наследие» главы 4.

¹³ Позиция Агуридиса представлена в разделе 3 главы 6, позиция Панагопулоса — в разделе 4 главы 7.

историческое исследование прокладывает нам путь к изначальному свидетельству Нового Завета. Выработка четкого «православного подхода» к Писанию — задача, которую нам еще предстоит решить; надеемся, что данная работа внесет в это определенный вклад. Каковы бы ни были специфические черты православного подхода к Библии, ему должна быть присуща не только верность авторитету Писания и отцов церкви, но и честное, вдумчивое отношение ко всем современным методологиям и источникам знания. Идеал, к которому нам нужно стремиться, следуя примеру александрийских, антиохийских и каппадокийских отцов церкви, — достижение гармоничной синергии между истинной верой и здравым разумом. Интеллектуальные достижения отцов церкви, как и вселенскость христианской веры, не позволяют нам удовольствоваться меньшим.

Таким образом, понятие «православие» — не культурное или конфессиональное обозначение, описывающее христианство Востока как чисто исторический феномен. Это отсылка к универсальному христианскому преданию в классическом смысле слова — к тому, что истинно и повсеместно во все времена. Наша задача — определить экуменическую перспективу, ориентированную на центр нашей веры — Библию, однако объемлющую многообразие в единстве и единство в многообразии христианской традиции в целом. Православный подход к Библии не принимает и не отвергает безоговорочно тех или иных конкретных методологий. Каждую методологию следует оценивать по ее значимости. Неразумно было бы претендовать на методологические достижения в тех областях, где православные ученые все еще учатся у своих западных коллег. Нет, православный подход, наряду с разумным и сбалансированным восприятием природы, авторитета и свидетельства Писания как слова Божьего, предусматривает соответствие стандартам критического исследования и свободу научного поиска. Можно предположить, что такой подход должен отличаться, в числе прочих, тремя важнейшими чертами.

Первая черта православного подхода к Библии — целостное исследование, включающее литературный, исторический

и богословский аспекты. Богословие непосредственно связано с самой сущностью Библии как Священного Писания; однако и исторический и литературный аспекты должны быть оценены по достоинству, поскольку позволяют нам понять содержание библейских документальных свидетельств. И все эти аспекты требуют критического изучения, поскольку поиск истины необходимо предполагает различение истины и лжи и критическое суждение. Целостный подход к Писанию богословски укоренен в тайне воплощения Слова (Λόγος) и универсальности Благой вести, которая открыта для всех людей и культур. Эта перспектива целостного подхода основана не только на богословии искупления, но и на богословии творения. Таково видение великих отцов церкви от св. Иустина Мученика до Каппадокийцев, которые были величайшими учеными своего времени и не отвергали ни разума во имя веры, ни общечеловеческого поиска истины — во имя благовестия¹⁴. Среди православных богословов XX века необходимо назвать прежде всего Георгия Флоровского: он стремился вернуться к святоотеческому видению реальности и ввел в богословие понятие «неопатристический синтез», определившее основную задачу богословия на все времена.

Среди трудов современных западных богословов, где подробно изложена подобная позиция, можно указать работу Н. Т. Райта «Новый Завет и народ Божий»¹⁵. Методом, кото-

¹⁴ См. Werner Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge: Harvard University Press, 1961); Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (New York: Oxford University Press, 1966); Frederick W. Norris, *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzen* (Leiden: E. J. Brill, 1991); и Jaroslav Pelikan, *Christianity and Culture* (New Haven: Yale University Press, 1993).

¹⁵ N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), особ. с. xiii–xvii, 1–144 и 467–476. Эта книга — первый из нескольких томов запланированного автором масштабного проекта, посвященного истокам раннего христианства. (На русском языке вышел второй том грандиозного проекта Н. Т. Райта: *Иисус и победа Бога*. М.: ББИ, 2004. Третий том *Воскресение Сына Божьего* должен выйти в 2007 году. — Прим. ред.)

рый он называет «критическим реализмом», Райт развивает сильные аргументы в защиту целостного исторического, литературного и богословского исследования Писания, указывая, что все три аспекта изучения Библии стоят перед общей проблемой познания и истины¹⁶. Согласно Райту, истинная задача критического мышления применительно к Священному Писанию — обратить христианство к его историческим корням. Богословие не может отвергнуть современный интеллектуальный дискурс, не может игнорировать вызов модернизма и довольствоваться литургическим и молитвенным использованием Библии. Писание заслуживает критического исследования — оно позволяет раскрыть все нюансы его аутентичного свидетельства¹⁷.

В то же время Райт порицает мыслителей-критиков, которые, будучи наследниками Просвещения, часто впадают в резкое неприятие традиционного христианства и рассматривают богословские и религиозные аспекты Библии как периферийные. Кроме того, он критикует феноменологический подход новой литературной критики, ведущий к субъективизму. «Если мы пренебрегаем нормативными богословскими утверждениями самой Библии, — спрашивает Райт, — то с какой стати нам вообще искать особый смысл и особую ценность в Библии, а не в любом другом произведении древней или современной литературы?»¹⁸ Цель «относительной эпистемологии» самого Райта, связывающей истину, стоящую за пределами любых доступных разуму фактов и данных, с познающим субъектом, — достижение библейской богословской истины, в первую очередь разрешение вопроса о самом Боге¹⁹. Например, глубокий анализ «мировоззрений» христианства и иудаизма, предпринятый Райтом, показывает, что троичное понимание Бога — изначальная и отличительная черта библейского предания,

¹⁶ *Ibid.*, pp. 31–35.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 4, 10, 12.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 9 и 24–25.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 35–46 и 467–476.

выходящая за пределы позиции иудаизма. Согласно Райту, нормативное утверждение Нового Завета, которое необходимо полностью принимать, следующее: «Бог Израиля ныне явил Себя в Иисусе и Духе, через Иисуса и Духа и даже как Иисус и Дух»²⁰. Позиция Райта — показательный пример важнейшей особенности православного подхода к изучению Библии в критической форме.

Вторая важная черта — общинное, или церковное, измерение. Оно является предметом богословской мысли уже в самом Новом Завете, особенно в Послании к Ефессянам. Райт ссылается на общинную природу любого знания и отвергает идею «чистой», или «объективной», истории, а также отстраненное критическое изучение²¹. По Райту, этот принцип применим не только к надеждам и предубеждениям современного читателя, исходящим из его общины, но и ко всему спектру религиозных переживаний и богословских убеждений самих библейских авторов, также неразрывно связанных с собственной общиной. С православной точки зрения такой взгляд можно только приветствовать, и даже расширять и углублять. Слово Божье тесно связано с воспринимавшими его людьми. Откровение происходит не в вакууме. Писание и предание — часть динамичной и органичной реальности взаимоотношений Бога и людей, длящейся на протяжении веков. С этими утверждениями связано подчеркнутое нами в этой книге утверждение, что Библия — не только книга Бога, но и книга церкви.

Канонизация Библии в первую очередь демонстрирует нам, насколько велика роль церкви и ее живого предания

²⁰ *Ibid.*, p. 474. Согласно Райту, христианское понимание Бога отличается от иудейского, однако вырастает из последнего в религиозном контексте раннехристианского опыта общения с Христом и Духом, который нельзя ни отодвигать в сторону как вторичный, ни очернять как якобы развивавшийся в сторону язычества. В сущности, по Райту, вопрос о Боге составляет важнейшее и главнейшее отличие христианства от иудаизма, и «не может быть, чтобы в своих утверждениях об истинном Боге правы были и те и другие», p. 475.

²¹ *Ibid.*, pp. 15, 31–36.

в осмысленном принятии богословской истины, — роль не только функциональная и воспринимающая, но творческая и созидаящая. Св. Максим Исповедник сравнивал взаимоотношения Писания и церкви со светильником на подставке: светильник — Писание, подставка для светильника — церковь²². Современные исследователи библейского канона уже признали, что именно доктринальное мышление церкви в форме обращения к «правилам веры» четко определило церковный выбор канонических книг в ходе более широкого процесса консолидации и единения исторической ортодоксии. Доктринальный разум церкви, применяемый как к каноническому собранию писаний, так и к их окончательному и нормативному истолкованию, не препятствует использованию многочисленных интерпретативных методов и результатов. В древнем христианском предании мы находим большое количество свидетельств о разнообразии применения таких методов к Писанию и экзегетическом плюрализме. Но решающим фактором при распознавании ложных истолкований, отступающих от принятого апостольского предания, таких, как гностицизм и арианство, становилось обращение к учению церкви; оно позволяло сохранить универсальное единство общины на основе нормативного учения об основных положениях христианской веры.

Однако канонизация Писания свидетельствует также об авторитете Библии как слова Божьего, за которое церковь несет ответственность, и по которому о ней судят. Отцы церкви едины в защите высшего авторитета Писания как божественного откровения. Христологические и тринитарные споры как раз и велись относительно правильного истолкования Писания, которое в учениях св. Афанасия и Каппадокийцев развилось в контекстуальную и грамматическую экзегезу — ведущий предмет современных историко-

²² Это сравнение взято из статьи Ярослава Пеликана, "'Council or Father or Scripture': The Concept of Authority in the Theology of Maximus the Confessor," в книге *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of Georges V. Florovsky*, ed. D. Neiman and M. Schatkin, в серии *Orientalia Christiana Analecta*, Vol. 195 (Rome: Pontifical Institute, 1973), p. 281.

критических исследований Библии. В наше время благодаря научным исследованиям авторитет Писания и его богословское свидетельство могут быть выражены в более точных терминах. Кроме того, общинное измерение до сих пор сохраняет свое влияние, поскольку все христиане имеют собственные церковные традиции и догматические установления. Они могут относиться к Библии с «критическим реализмом», объемлющим в своем поиске весь спектр человеческих исследований, древних и современных. При всем уважении к авторитету Писания и его критическому исследованию читатели должны осознавать, что истина, воспринимаемая нами как реальность, выходит далеко за пределы спекулятивных силлогизмов. Она включает общее восприятие и общую преданность тому, что истинно в Библии и в христианской жизни. Такая точка зрения ведет нас к примиряющему взаимному свидетельству и призывает к честному и доброжелательному диалогу, основанному на серьезном научном размышлении и на благодати Духа.

Третья важная черта связана с экзистенциальным, духовным, измерением. За многие годы преподавания студенты задали мне немало важных, интересных вопросов; но самый серьезный и глубокий из них звучал так: «Разве духовность Нового Завета не заслуживает такого же изучения, как и все остальное?» Разумеется, заслуживает. Но это — деликатная тема, в которой слишком легко перейти грань между глубокими духовными прозрениями и благочестивыми банальностями. Как определить взаимоотношения между критическим анализом и духовным видением, или, используя метафору Игоря Шевченко, между гусеницей и бабочкой? Можно ли научиться вере и духовности, можно ли воспринять их непосредственно; или же возможно и то и другое? Такие библейские фигуры, как пророк Исаия и апостол Павел, притязают на прямой опыт богооткровения и излучают обновленную силу Духа. Отцы церкви разделяли с ними этот библейский горизонт веры и обращались напрямую к преобразующей силе слова Божьего, читаемого в Духе Божьем. Связь и различие между буквой и Духом, по-видимому,

были для них ясны. В современной секуляризованной культуре большинство чурается духовного чтения и духовного свидетельства Библии как интеллектуально зыбкого и социально бесполезного. Находится немало и таких, кто, напротив, погружается в него и самоуверенно проповедует его в фанатичном духе.

Однако духовный вызов Писания сохраняется, и он чрезвычайно важен как для самого Писания, так и для нашей повседневной жизни. Американский библеист М. Роберт Малхолланд-младший в своей книге «Образованный Словом»²³ приводит пример желательного отношения к преобразовательному измерению изучения Библии. Он предупреждает об опасности стать жертвами современного образования, основанного на объективирующей и функциональной культуре, стремящейся контролировать знание и манипулировать им. Малхолланд критикует односторонний «информационный» подход к Библии, предполагающий изучение текста методами критического анализа и гуманистических оценок. Сам он, в свою очередь, предлагает «образовательный и воспитывающий» подход, при котором читатель Библии открывается трансцендентному присутствию Бога и Его благодатным действиям благодаря своей вере и внутренней любви к Богу. Писание — это сообщение о «присутствии, целях и власти Бога» в человеческих условиях, откровение божественного слова в «матрице контекста как человеческой хрупкости, так и человеческой полноты». Американский библеист указывает на «иконографическую природу» Писания, иначе говоря, на то, что Писание — это словесное окно в новое измерение бытия, в котором библейские авторы участвовали и жили. Согласно Малхолланду, чтобы понять и заново пережить преобразующую силу Писания, необходимо соучастие в той же реальности, установленной для нас через Иисуса и актуализированной Духом²⁴.

²³ M. Robert Mulholland, Jr., *Shaped by the Word: The Power of Scripture in Spiritual Formation* (Nashville: The Upper Room, 1985).

²⁴ *Ibid.*, pp. 3, 21–23, 28, 42, 47–50, 64–65.

Малхолланд предлагает истинно библейское и святоотеческое понимание духовности. Не недооценивая человеческое спекулятивное знание, но и не превращая его в высший критерий, он ориентируется на слово Божье, которое благодаря присутствию и действию Духа становится словом живым. По апостолу Павлу, то, что приготовил Бог любящим Его, раскрывается нам через Духа, проникающего все (см. 1 Кор 2:9–10). Спустя века Симеон Новый Богослов, наследник евангельской духовности, настаивал на том, что ключ к духовному познанию — благодать Духа, получаемая через веру. За пределами обычного изучения Писания скрываются духовные сокровища, открытые воскресшим Христом в силе Духа тем, кто удостоился нового рождения и живет в вере и повиновении Богу²⁵. Это апостольское свидетельство о новом творении во Христе можно применить — разумеется, в различной степени — к бесчисленному множеству людей, прошедших и проходящих через традиционное благочестивое чтение Писания. Его испытывают молящиеся христиане в богослужении, когда литургическое чтение Библии и вдохновенное провозглашение благовестия реализуют спасительное присутствие и силу Бога во всем теле церкви в его целостности. Это же верно и для благочестивых критических размышлений, и для систематических объяснений Священного Писания, предпринимаемых теми библеистами, которые указывают путь за пределы исторического и литературного анализа и ведут к истине, провозглашенной и хранимой Библией для мира и человечества.

²⁵ См. Приложение II и соответствующие цитаты из св. Симеона в главе 7, раздел «Уровень преображения».

Природа Священного Писания

Природу Священного Писания определяют следующие факторы: историческое происхождение Писания, разнообразие содержания его книг, роль и функционирование Писания в жизни церкви. Православные ученые, как правило, пишут на эти темы и о связанных с ними вопросах с общецерковнославской точки зрения¹. В их работах часто недооцениваются такие важные аспекты Библии, как свойственные ей богооткровенный характер и боговдохновенность, авторитет, истолкование и взаимоотношения с преданием. Именно эти вопросы станут предметом нашего исследования в настоя-

¹ Классическое выражение православной богословской позиции в отношении Писания мы встречаем у покойного Георгия Флоровского, по мнению многих коллег, величайшего православного богослова XX века, в нескольких статьях, собранных в: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View* (Belmont: Nordland 1972). Довольно значительное количество работ на эту тему было написано на английском языке: Thomas Hopko, "The Bible in the Orthodox Church," *SVTQ* 14 (1-2, 1970), pp. 66-99; Savas Agouridis, *The Bible in the Greek Orthodox Church* (Athens, 1976), репринт статьи, впервые вышедшей в томе 21 ежегодного научного сборника ('Επιστημονικὴ Ἑλετηρική) Богословской школы Афинского университета (1976), — издание труднодоступно; и у покойного Панагиотиса Брациотиса, профессора Ветхого Завета в Афинах, Греция: «The Authority of the Bible: An Orthodox Contribution» в сборнике *Biblical Authority for Today*, ed. A. Richardson and W. Schweitzer (Philadelphia: Westminster, 1951), pp. 17-29. Перу таких греческих ученых, как Эвангелос Антониадис (1938) и Панагиотис Трембелас (1938), принадлежат обширные работы, посвященные боговдохновенности, но как абстрактному богословскому вопросу, без привязки к Писанию и многообразию его свидетельств, то есть к материалу, содержащему саму суть понятия боговдохновенности и откровения. Работы православных ученых по истолкованию Писания и библейской герменевтике рассматриваются в главах 3 и 6.

щей работе. В первой главе дано общее представление о природе Писания на основе принципа, что богословские утверждения относительно таких понятий, как библейское откровение и боговдохновенность, строятся на реальном содержании Библии, исторических путях ее формирования и ее каноническом составе. Таким образом, природа Писания рассматривается здесь с точки зрения: (1) происхождения иудейской и христианской Библий; (2) взаимоотношений Ветхого и Нового Заветов; и (3) божественного и человеческого аспектов Священного Писания.

Еврейская и христианская Библии

Писание представляет собой целую библиотеку священных книг, создававшихся на протяжении более чем тысячи лет начиная с X века до н.э. и до I века н.э. Книги, составляющие Библию, были написаны на еврейском и греческом языках, а некоторые их части — на арамейском², по большей части неизвестными авторами, жившими в определенной исторической ситуации и обсуждавшими важные для их религиозных общин вопросы. Первое упоминание об авторитетной священной книге, «книге закона» (4 Цар 22:8), идентифицируемой современными учеными как Второзаконие, связывает ее происхождение с храмом и священством во времена царя Иосии (640–609 до н.э.) В другом пассаже упоминается «книга закона Господня» (2 Пар 17:9), уже существовавшая двумя столетиями раньше, при царе Иосафате, правителе Иудеи (873–849 до н.э.). Ученые полагают, что письменные источники, лежащие в основе библейских книг Бытие и Исход, могут относиться к X веку до н.э. Завершает

² Части Книги пророка Даниила и Книги Ездры сохранились на арамейском языке, распространенном в Персии и отличном от древнееврейского. Арамейский, язык Иисуса, распространился среди евреев во время персидского господства в Палестине (538–332 до Р.Х.), так же, как впоследствии, после завоеваний Александра Великого (356–323 до Р.Х.) и экспансии Римской империи, общим языком Древнего мира стал греческий.

библейскую библиотеку книга Откровение, созданная, скорее всего, в конце I века н.э. во времена преследования христиан при римском императоре Домициане (81–96 н.э.) Автор этой книги называет себя сам: он — Иоанн, христианский пророк, пишущий из ссылки на острове Патмос и приписывающий своему пророчеству наивысший авторитет (Откр 1:1–11, 22:7–19)³.

Однако большая часть книг, составляющих Писание, во время их создания не обладала авторитетом священных книг и не претендовала на него. Авторитет был обретен ими на протяжении столетий, через многие поколения иудеев и христиан — членов религиозных общин. Изначально же религиозный авторитет в этих общинах признавался за конкретными людьми: патриархами, священниками, пророками, апостолами и, превыше всех, Иисусом из Назарета, который, по его собственному свидетельству, действовал и говорил от имени Бога. Читатели Библии должны специально отметить, что библейское откровение в основе своей всегда устно и персонально, и по сравнению с устным откровением его письменное выражение носит вторичный характер. Великие минуты и действия, в которых познается Бог, предполагают мощные, значительные события, изменяющие жизнь конкретных людей в контексте общин, к которым они принадлежали. Прежде чем сообщения об этих богооткровенных событиях и переживаниях были записаны, о них вспоминали, их отмечали как праздники, истолковывали и пересказывали устно на протяжении долгого времени: в случае Ветхого Завета — столетиями, в случае Нового — десятилетиями.

Таким образом, за письменным Писанием лежит динамичная реальность устных религиозных преданий иудеев и христиан. Эти устные предания, передаваемые и развиваемые

³ Христианское предание называет автором Откровения апостола Иоанна, которому приписывают пять книг Нового Завета: Евангелие от Иоанна, три послания и Откровение. Однако необходимо отметить, что эта идентификация, как и авторитет Откровения, оспаривались как в древние, так и в новые времена. О степени важности вопроса авторства см. далее в этой же главе.



в молитве, наставлениях и обрядах, хранились народом Божиим, поддерживали его идентичность, ориентировали веру и религиозную практику. Постепенно, в ходе сложных процессов, устные предания фиксировались в письменной форме. Еврейские писания записывались в период приблизительно с 950 года до н. э. по 150 год н. э., книги Нового Завета — с 50 года н. э. по 100 год н. э. В каждом случае оригинальные события подвергались интерпретации на нескольких уровнях — первичном, вторичном и третичном — в каждой общине верующих. Писания поразительно разнообразны: достаточно сравнить Книгу Бытия с Книгой Екклесиаста, Евангелие от Марка — с Посланием Иакова. Встречаются нам и известные индивидуальные авторы, внесшие значительный вклад в письменную библейскую традицию (самый яркий пример — апостол Павел). Однако все эти книги органически связаны с жизнью Израиля и церкви и служат конкретным нуждам молитвы, наставления, ежедневного руководства и самоидентификации. С этой точки зрения мы можем оценить тот значительный факт, что библейские книги по самой своей природе — *книги веры* в обоих смыслах слова — как плоды жизни с верой, так и источники веры для своих читателей (в древности и в настоящее время).

Плоды веры религиозной общины — это не только отдельные книги, но и их постепенное оформление в виде священного собрания, заключающееся в динамичном процессе принятия и отбора в свете текущей жизни, согласно преданиям иудейской и христианской религиозных общин. Хотя со временем Библия заняла как в иудаизме, так и в христианстве центральное положение, необходимо помнить, что «у Авраама не было Библии, а у Иисуса и Павла, тем более, не было Нового Завета»⁴. Далеко не сразу эти книги приобрели статус авторитетных священных текстов и начали играть важную роль как в отражении, так и в определении

⁴ Frederick E. Greenspahn, во Введении к книге, написанной им самим: *Scripture in the Jewish and Christian Traditions: Authority, Interpretation, Relevance*, ed. by him (Nashville: Abingdon 1982), p. 10.

верований и религиозных обрядов. На протяжении многих веков в религиозных общинах иудеев и христиан избранные библейские писания сохранялись и постепенно отбирались в священные собрания. Ни еврейская, ни христианская Библии не предполагают иных способов проверки их аутентичности, кроме выбора самих религиозных общин. Когда мы говорим «еврейская Библия», подразумеваем — «синагога». Когда мы говорим «христианская Библия», имеем в виду «церковь»⁵. Эти священные собрания называются *канонами* (от греческого *κάνων*, что означает «правило», или «стандарт»). Иудейский библейский канон был закрыт в первой половине II века н.э., христианский канон, включающий Ветхий и Новый Заветы, — в конце IV века⁶.

В I веке н.э., до того как Новый Завет стал частью Писания, иудеи и христиане пользовались, по сути, одними и теми же священными текстами, восходившими к иудейской традиции. Хотя и те и другие интерпретировали эти тексты по-своему, их собрание они называли одинаково. Термин *Библия* происходит от греческого *βιβλος* или *βιβλίον* («запись», «документ», «книга»); поначалу грекоязычные иудеи использовали этот термин для обозначения еврейских писаний⁷. Этимологически термин связан с египетским словом, означающим папирус, используемый для письма в Древнем мире с VI века

⁵ K. Stendahl, "Method in the Study of Biblical Theology," in *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J. Philip Hyatt (Nashville: Abingdon 1965), p. 198.

⁶ Около двадцати двух книг Нового Завета получили канонический авторитет уже к концу II века, однако оставшиеся вызвали споры вплоть до IV века и даже позже. Об этом см. статьи "Canon" (Джеймса Сандерса и Гарри Гэмбла) в *ABD*, Vol. 1, ed. D.N. Freedman (New York: Doubleday, 1992), pp. 837–861. Также см. S.Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Hamden: Archon Books, 1976); A.C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church* (Cambridge: Harvard University Press, 1964); Bruce Metzger, *The Canon of the New Testament* (New York: Oxford University Press, 1987) [Русское издание: Брюс М. Метцгер, *Канон Нового Завета*. М.: ББИ.: 2006 (5-е изд-е)]. Популярный обзор формирования канона Нового Завета в древней церкви см. в J.F. Kelly, *Why Is There a New Testament?* (Wilmington: Glazier, 1986).

⁷ G. Schrenk, "βιβλος," *ThDNT*, Vol. 1, ed. G. Kittel, trans. G.W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), pp. 615–620.

до н.э. Новозаветные авторы в некоторых случаях применяют этот термин к отдельным книгам, например к Книге пророка Исаии (Лк 3:4) или к пяти книгам Торы, приписываемым Моисею (Мк 12:26; Гал 3:10). Один раз термин употребляется во множественном числе: βιβλία (2 Тим 4:13). Ту же терминологию мы находим, хотя и не слишком часто, у отцов церкви для обозначения христианской Библии в целом. Выражение «Библия» (в значении «книга») более характерно для западной христианской традиции.

Чаще священные книги именуются *Писанием* (греческое γράφῃ) или, во множественном числе, *Писаниями* (γραφαί): это слово происходит от γράφω — «вырезать, надписывать, писать». В то время как слово βιβλος обозначает скорее материал, на который нанесен текст, слово γράφῃ переносит акцент на сам акт письма и его содержание⁸. Авторы Нового Завета неоднократно используют эту терминологию в применении к отдельным пассажам или к писаниям вообще (Мк 12:10; Лк 24:27; Деян 8:32, 35, Гал 3:8, 22, Рим 15:4). Апостол Павел однажды называет их «святыми писаниями» (ἁγία γράφαί, Рим 1:2). Термины «Священное Писание» и «Священные Писания» приняты в христианской традиции для обозначения всей Библии Ветхого и Нового Заветов.

Еврейский народ, как уже было отмечено, написал и собрал собственные писания. В иудейской общине еврейские писания с древних времен разделялись на три группы: Закон, Пророки и Писания. *Закон*, также называемый законом Моисеевым, или *Пятикнижием* (от греческого Πεντάτευχος, буквально «пятитомный труд»), состоит из первых пяти книг Библии, традиционно приписываемых Моисею. Еврейское название Пятикнижия — *Torah*, что обычно переводится как «закон». Однако в древнееврейском языке это слово имеет намного больше значений: божественный закон, наставление, откровение. Хотя главная тема Пятикнижия — закон Божий, данный Моисею на горе Синай, содержание книг Моисея выходит за эти рамки, охватывая творение, пат-

* G.Schrenk, "Γράφῃ," *ThDNT*, Vol. 1, pp. 751ff.

риархальный эпос и историю исхода еврейского народа из Египта. *Пророки*, по-еврейски *Nevi'im* (буквально «провозвестники», или «уста» Божьи), представляют собой собрание книг, от Книги Иисуса Навина до Книги пророка Малахии: при составлении этой группы книг хронологический порядок не принимался во внимание. В категорию *Пророки* попадают исторические книги: Книга Иисуса Навина, Книга Судей, 1-я — 4-я книги Царств⁹, так как и в иудейской и в христианской традиции Моисей, Иисус Навин и Самуил почитаются как пророки, вдохновенные вожди народа, вещавшие от имени Бога. Третья категория книг, *Писания*, по-еврейски *Kethuvim*, представляет собой собрание разнообразных сочинений, от Псалтыри до Первой и Второй книг Паралипоменон; сюда входят молитвы и песнопения, поучения и философские размышления, исторические и апокалиптические повествования. В иудейской традиции Библия именуется *Tanakh* — акроним, образованный из первых букв еврейских слов «Закон, Пророки и Писания» (TNK)⁹. Иисус и апостол Павел упоминают две большие категории, «Закон и Пророки» (Мф 7:12; Рим 3:21). Деление на три категории отражается в словах воскресшего Христа, который на пути в Эммаус объяснял Клеопе и другому, неизвестному, ученику «закон Моисеев, пророков и псалмы» (Лк 24:44). Список книг иудейской Библии, отобранных и упорядоченных раввинистическими учителями, возможно в Ямнии¹⁰ в конце I века н.э. или (что более вероятно) во II веке н.э., приведен в таблице 1.

⁹ Новый перевод общепринятого еврейского текста см. в: *Tanakh, the Holy Scriptures: Torah, Nevi'im, Kethuvim* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1985).

¹⁰ Город в Палестине, известный также как Ябне или Явне (точное местонахождение его неизвестно), центр раввинистических лидеров иудаизма после разрушения Иерусалима римлянами (70 год н.э.) Ученые спорят о том, в самом ли деле раввинистский синедрион в Ямнии определил канон священного писания иудаизма, выделив категорию писаний, третий раздел еврейской Библии, и таким образом закрыв канон. См. Jack P. Lewis, "Jamnia (Jabneh), Council of," *ABD*, Vol. 3, pp. 634–637.

* В еврейском каноне 1-я и 2-я книги Самуила и 1-я и 4-я книги Царств.

Таблица 1. Tanakh: еврейские писания

Закон: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие.

ПРОРОКИ:

Ранние пророки: Иисус Навин, Судьи, 1-я и 4-я книги Царств

Поздние пророки: Исайя, Иеремия и Иезекииль

Двенадцать пророков: Осия, Иоиль, Амос, Авдий, Иона, Михей, Наум, Аввакум, Софония, Аггей, Захария и Малахия

Писания: Псалтырь, Притчи, Иов, Песнь Песней, Руфь, Плач Иеремии, Екклесиаст, Есфирь, Даниила, Ездры и Неемии, 1-я и 2-я книги Паралипоменон.

Раннехристианская община состояла как из евреев, так и из язычников. И те и другие искали свои корни в иудейском наследии и притязали на роль единственных его преемников. Таким образом, ранние христиане усвоили еврейские писания, со временем получившие в христианской традиции наименование «Ветхий Завет», как свою единственную Библию, однако с двумя важными отличиями. Во-первых, они приняли греческий перевод Ветхого Завета, называемый *Септуагинтой* (латинский перевод греческого *ἑβδομήκοντα*, означающего «семьдесят»)¹¹. Этот термин восходит к преданию alexandрийских грекоязычных иудеев о семидесяти или семидесяти двух еврейских старцах, переведших *Tanakh* на греческий язык за два или три столетия до Христа. История этого перевода приведена в сочинении *Послание Аристея*. Оно написано на греческом языке неизвестным alexandрийским евреем в дохристианские времена с целью подтвердить авторитет греческого перевода писаний, созданного поколениями грекоязычных иудеев, живших в греческом

¹¹ M. K. H. Peters, "Septuagint," *ABD*, Vol. 5, ed. N. Freedman, pp. 1093–1104; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study* (Oxford: Clarendon, 1968); его же *Studies in Septuagint: Origin, Recensions, and Interpretations* (New York: KTAV, 1974).

городе Александрия, для своих религиозных нужд. Эта версия Писания, наиболее часто цитируемая в Новом Завете, в древней церкви стала общепринятой. И по сей день она остается официальной версией Ветхого Завета в Православной церкви.

Второе различие состояло в том, что ранние христиане приняли некоторые еврейские писания, не значащиеся в официальном списке, составленном раввинами в Ямнии или позднее. Эти дополнительные книги, написанные по-гречески, в дохристианские времена распространялись среди грекоязычных евреев, считавших их ценными. Эти книги отражают различные верования, обычаи и надежды многих иудеев во времена эллинизма и римского владычества в Древнем мире. Однако, поскольку для иудейской традиции они не обладали ни достаточной древностью, ни авторитетом, раввинистические лидеры, стремившиеся объединить и консолидировать иудаизм после разрушительных войн с Римом в I–II веках, не включили их в еврейский канон.

Однако христиане ценили эти писания и сохраняли их. На Востоке они были известны как *Книги, назначаемые для чтения* (Ἀναγινωσκόμενα, буквально «читаемые»), на Западе — как *девтероканонические* («вторые по авторитетности»). Хотя их точное число варьируется, эти книги остаются частью Ветхого Завета как в Православной, так и в Католической церкви. Во время Реформации протестанты приняли еврейский канон и исключили эти книги из Библии. Они назвали их *апокрифами* — уничижительный термин, означающий «тайные книги», в древней церкви применявшийся к тем книгам, авторитет которых отвергался церковью. Эти последние, такие, как Книга Юбилеев, Мученичество Исайи или Завещание Моисея, однако, сохранялись христианами по причине их исторической и религиозной ценности. Они не имели канонического авторитета, но, несомненно, обладали исторической значимостью, поскольку описывали верования и обряды своих авторов и их религиозных групп. В Православной церкви эти книги до сих пор именуются апокрифами, у протестантов — *псевдоэпиграфами* (буквально «ложно

озаглавленными»)¹². Таким образом, в основном то, что у протестантов называется псевдоэпиграфами, у православных — апокрифами, а то, что у протестантов называется апокрифами, у православных — деветероканоническими, или «читаемыми», книгами. Во многих современных протестантских Библиях, из соображений экуменической открытости или научного интереса, деветероканонические книги приводятся под заголовком «Апокрифы» или «Апокрифы/Деветероканонические», часто — в примечании (см. таблицу 2).

**Таблица 2. Назначаемые для чтения/
Деветероканонические книги**

В православной Библии	В католической Библии
Книга Товита	Книга Товита
Книга Иудифи	Книга Иудифи
1-я — 3-я книги	1-я — 2-я книги
Маккавейские	Маккавейские
Книга премудрости Соломона	Книга премудрости Соломона
Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова	Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова
Книга пророка Варуха	Книга пророка Варуха
Послание Иеремии	Послание Иеремии
2-я и 3-я книги Ездры	—

Помимо деветероканонических книг, в православной и католической Библиях, в составе книг Есфири и Даниила, имеются объемные пассажи, которых мы не находим в еврейской версии тех же текстов. Хотя традиционно эти пассажи считаются частью канонических книг, протестанты помещают их, согласно своей номенклатуре, среди «апокрифов» и называют «прибавлениями» к греческим версиям книг

¹² См. James H. Charlesworth, *Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols. (New York: Doubleday, 1986).

Есфири и Даниила. В Книге Даниила эти пассажи включают молитву Азарии и песнь трех юношей, историю Сусанны и историю Бела и дракона. В книге Есфири это более короткие вставки, слишком многочисленные, чтобы перечислять их здесь¹³. В православной Библии имеется несколько дополнительных вставок, среди них — молитва Манассии и Псалом 151. Только славянская версия включает Вторую книгу Ездры. Только в греческой версии, в приложении, приводится Четвертая книга Маккавейская.

В целом иудейский канон Писания состоит из 38 книг (книги Ездры и Неемии объединяются в одну книгу). В иудейской традиции существует определенный порядок и нумерация этих книг¹⁴. Протестантский Ветхий Завет включает 39 книг: в соответствии с раннехристианской традицией, книги Ездры и Неемии в нем разделены. В католическом Ветхом Завете — семь деутероканонических книг и присоединенное к Книге Варуха Послание Иеремии, в общей сложности — 46 книг. Православный канон Ветхого Завета, наиболее объемный из христианских библейских канонов, состоит из 10 деутероканонических книг, всего книг — 49. Кроме того, в православной традиции признаются и ценятся некоторые дополнительные тексты, упомянутые выше, такие, как молитва Манассии и Псалом 151.

Необходимо также отметить, что последовательность книг в православной, католической и протестантской Библиях варьируется, что легко заметить, сравнив ее современные конфессиональные издания¹⁵. Заслуживают внимания

¹³ См. *The New Oxford Annotated Bible with the Apocryphal/Deuterocanonical Books*, ed. Bruce M. Metzger and Roland E. Murphy (New York: Oxford University Press, 1991), p. 41.

¹⁴ Однако в *Tanakh, the Holy Scriptures: Torah, Nevi'im, Kethuvim* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1985) книги Ездры и Неемии разделены. Таким образом, канон состоит из 39 книг.

¹⁵ Сравним, например, протестантскую *The New Revised Version*, широко используемую во всем мире, с католической *The New American Bible*. У православных нет собственных английских переводов Библии, поэтому необходимо обратиться к православному изданию на одном из

читателя два наиболее важных отличия. Одно из них — то, что в православной и католической Библиях девтероканонические книги входят в канон Ветхого Завета, а в протестантской Библии они помещены в приложение. Этот факт демонстрирует сохраняющееся различие мнений относительно канонического авторитета этих книг. Второе — то, что официальный православный Ветхий Завет по-прежнему представляет собой греческую версию Септуагинты, в то время как Ветхий Завет католической и протестантской Библий — переводы с еврейского оригинала, называемого *Масоретским текстом*¹⁶. Наконец, читателям Библии необходимо понимать, что «апокрифы» Нового Завета — это совершенно иные книги, не входящие в новозаветный канон, написанные по большей части во II веке н. э. или позднее¹⁷.

Ветхий и Новый Заветы

Термины «Ветхий Завет» и «Новый Завет» возникли среди христиан в I веке н. э., а к концу II века они уже применя-

традиционных языков православия. Доступный английский перевод Септуагинты, опубликованный «Bagster and Sons», также несколько отличается расположением книг. *The Orthodox Study Bible*, опубликованная Томасом Нельсоном в 1993 году и популярная не столько в ученых кругах, сколько у широкой публики, разумеется, не является новым переводом — она использует новую версию Библии короля Иакова.

¹⁶ Оригинальный текст Ветхого Завета, сохраненный еврейскими учеными, известен как Масоретский. «Масора» означает «традиция», а термин «масореты» относится к ученым, которые сохраняли традицию, на протяжении веков руководя созданием копий еврейской Библии. Одной из таких копий является знаменитый *Aleppo Codex* (Алеппский кодекс), относящийся к концу первого тысячелетия.

¹⁷ Апокрифы Нового Завета в переводе на английский можно найти в: Wilhelm Shneemelcher, *New Testament Apocrypha*, Vols. 1–2, rev. ed. R. M. Wilson (Louisville: Westminster, 1990 и 1992). О гностических писаниях, открытых в Египте около пятидесяти лет назад, см.: James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco: Harper & Row, 1989). Некоторые ученые полагают, что гностическое *Евангелие от Фомы* было составлено во второй половине I века, то есть одновременно с четырьмя каноническими евангелиями или даже ранее.

лись к двум частям христианской Библии. Ключевое слово «завет», латинское *testamentum* — перевод греческого διαθήκη и еврейского berith. Современные читатели понимают под «заветом» завещание — то есть последние распоряжения умирающего об имуществе. Однако соответствующее еврейское слово означает договор, связь, соглашение, союз между двумя партнерами. Завет в Библии — это священная связь между Богом и Его народом, установленная спасительным деянием Божиим и свободно предложенная Им Своему народу как вечные отношения взаимной любви и верности. «Ветхий Завет» основан на освобождении Богом Израиля из плена египетского и на даровании Закона на горе Синай. В основе «Нового Завета» лежит жертвоприношение Христа — высший акт Божественного спасения, обновивший завет с Его народом (Мк 14:24, 1 Кор 11:25, Евр 8:8–13, Иер 31:31–32).

Впервые выражение παλαιὰ διαθήκη («ветхий завет»), сознательно противопоставленное καινὴ διαθήκη («новый завет»), мы встречаем у апостола Павла в 2 Кор 3:6, 14. Однако, как ясно видно из контекста, апостол называет «ветхим заветом» историю Исхода и Синайский завет, а не еврейские писания в целом. Выражения «ветхий завет» и «новый завет» не применялись к священным книгам до конца II века. Для апостола Павла и ранних христиан «новый завет» — не книга и не собрание книг, а динамичная реальность новой связи между Богом и верующими-христианами, основанной на личности и спасительном труде Христа.

Апостолы и их последователи писали послания, Евангелия и другие книги Нового Завета в течение I века н.э. в различных регионах Средиземноморья. Постепенное соби-
рание этих произведений в качестве авторитетных новозаветных книг происходило главным образом во II веке н.э. Этот сложный процесс, известный как создание новозаветного канона, шел параллельно с созданием ветхозаветного канона. В обоих случаях процесс продолжался несколько веков и сопровождался заметными разногласиями и спорами относительно отбора книг в зависимости от их основанности на традиции, авторства и содержания.

Произведения св. Иринея и Тертуллиана, а также документ, известный как Канон Муратори, свидетельствуют, что к концу II века христиане повсеместно признавали 22 из 27 книг Нового Завета в качестве священных книг вселенской Церкви. Сомнительными книгами на протяжении многих поколений считались Второе послание Петра, Послание Иуды, Второе и Третье послания Иоанна, Откровение и, в меньшей степени, Послание к Евреям и Послание Иакова. К концу II века название *παλαιὰ διαθήκη* («Ветхий Завет») стало применяться к еврейским писаниям: первым использовать его начал Мелитон Сардийский в Малой Азии¹⁸. Можно предположить, что «парное» наименование *καὶνὴ διαθήκη* («Новый Завет»), относящееся к собранию христианских священных книг, вошло в употребление в то же самое время, однако прямые указания на это мы встречаем только в III веке у Климента Александрийского и Оригена.

Так называемое закрытие новозаветного канона обычно датируется 367 годом, когда св. Афанасий Великий перечислил все 27 книг Нового Завета¹⁹. Число 27, однако, не абсолютно и не является догмой. Древняя Сирийская церковь признавала только 22 новозаветные книги, и это не привело к разделению. В Эфиопской церкви новозаветных книг было более тридцати. Св. Иоанн Дамаскин в VIII веке называл

¹⁸ См. Евсевий, *Церковная история* 4.26. Перевод этого фрагмента можно найти в: F. Sadovski, S.S.P., ed. *The Church Fathers on the Bible: Selected Readings* (New York: Alba House, 1987), pp. 26–27.

¹⁹ В 39-м Праздничном послании св. Афанасия, написанном по случаю Пасхи [см. англ. перевод в: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 4, *Athanasius: Select Works and Letters*, ed. Ph. Schaff (Grand Rapids: Eerdmans n.d.), p. 552] св. Афанасий делает различие между тридцатью девятью каноническими книгами, которые он, по иудейской традиции, объединяет в двадцать две книги (в соответствии с буквами еврейского алфавита), и девтероканоническими книгами, из которых перечисляет только пять: Книгу Премудрости Соломона, Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Книгу Есфири, Книгу Иудифи и Книгу Товита. В новозаветном периоде он различает 27 канонических книг и еще две, *Дидaxe* и *Пастырь* Ерма, рекомендуемые к чтению. (Перевод фрагмента из 39-го Праздничного послания, в котором перечисляется состав библейского канона, см. в: Брюс М. Мецгер, *Канон Нового Завета*. М.: ББИ, 2006. — Прим. ред.)

28 книг²⁰. Если когда-нибудь в будущем будет открыто одно из утерянных посланий апостола Павла — что, впрочем, крайне маловероятно, — не будет никаких причин не включить его в канон. «Закрытый канон» — в Православной церкви твердый принцип, но не самоцель, поскольку классическая христианская традиция никогда не превращала в догму точное количество книг в Писании и всегда ценила многие другие писания и литургические тексты в дополнение к каноническому собранию писаний.

Взаимоотношения между Ветхим и Новым Заветами сложны так же, как и отношения христианства с иудаизмом²¹. Исходным пунктом здесь является утверждение Иисуса, что Он пришел не отменить Закон и Пророков, а исполнить их (Мф 5:17). Труд Христа — это *обновление и завершение*, а не отречение от иудейского наследия. Иисус жил полностью в традициях своего народа. Он принимал авторитет еврейских писаний и указывал на десять заповедей как на путь к жизни вечной (Мф 19:16–19). Однако как своим авторитетом, так и личным примером Иисус открыл новый взгляд на Писания и на иудейскую традицию. Этот взгляд слагается

²⁰ «Точное изложение православной веры», книга 4.17, «О Писании». См. *Saint John of Damascus: Writings*, transl. Frederic H. Chase, Jr., in *The Fathers of the Church*, Vol. 37 (Washington: The Catholic University of America Press, 1958), p. 376. В настоящей работе эта короткая глава приводится в Приложении I. Читателей, возможно, удивит, что в числе новозаветных книг св. Иоанн называет Правила Святых Апостолов, приписываемые Клименту Римскому, произведение II века, высоко оцениваемое древней традицией. В числе ветхозаветного канона св. Иоанн, как и до него св. Афанасий, называет тридцать девять канонических книг (объединенных по иудейской традиции в двадцать две книги) и отличает их от девтероканонических книг, из которых знает только Книгу Ездры, Книгу Есфири, Книгу Премудрости Соломона и Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Относительно девтероканонических книг между отцами церкви вообще наблюдаются большие разногласия.

²¹ На богословском уровне см. международную дискуссию ученых в: *The Old Testament and Christian Faith: A Theological Discussion*, ed. B.W. Anderson (New York: Harper & Row, 1963), и недавнюю: Paul J. Achtemeier and Elizabeth Achtemeier, *The Old Testament Roots of the Faith* (Peabody: Hendrickson, 1994). На экзегетическом уровне см. среди прочего: E. Earle Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (Grand Rapids: Baker Books 1993).

из Его истолкования закона Моисея (Мф 5:21–48) и учения о безусловной любви и прощении как высочайших принципах Царства Божьего, превосходящих любые установления Закона (Мк 2:1–28).

В свете воскресения Христова и водительства Святым Духом формируют свою точку зрения апостол Павел и другие новозаветные авторы. Для них центр откровения — больше не в законе Моисеевом, но во Христе, в котором нашло исполнение звучное «да» Божьих обетований (2 Кор 1:10). Христос и Благая весть стали для них критериями использования и интерпретации Ветхого Завета. Прежде всего они читали его как книгу пророчеств о служении Иисуса, новом договоре и включении язычников в народ Божий. Принимая авторитет традиционных еврейских писаний, они разрабатывали новые представления об истине и откровении. Как Иисус отменил некоторые устные и письменные предания Закона, например разрешение на развод и ритуальное омовение рук (Мф 5:31–32, Мк 7:1–23), так и апостол Павел и древняя церковь отстранились от определенных важных аспектов Закона, в особенности от обрезания и пищевых запретов, обременительных для христиан из язычников (Гал 2:11–21, Рим 10:4, Деян 15:1–21). Однако для всех христиан еврейские писания оставались вдохновенным словом Божиим, записанным для их наставления и ободрения (Рим 15:4–5, 1 Кор 10:11) и необходимым для исправления пороков и научения праведности (2 Тим 3:16).

Верно, что у позднейших христианских авторов взгляды на иудейское наследство до некоторой степени расходятся. Неизвестный автор Послания к Евреям описывает Ветхий Завет как устаревший и бесполезный (Евр 7:18; 8:13, 10:1–10). Автор *Послания к Варнаве* (9.4) заявляет, что обрезание, заповеданное Богом, с самого начала должно было быть не физическим, а духовным. Христианский еретик Маркион во II веке полностью отвергал Ветхий Завет. Некоторые протестантские традиции, к сожалению, восприняли от Мартина Лютера, с его противопоставлением Закона и Евангелия, негативное отношение к Ветхому Завету и иудейскому наследию.

Например, один известный лютеранский библеист назвал Ветхий Завет «историей греха».

В противоположность этим взглядам необходимо подчеркнуть, что Ветхий Завет — аутентичное свидетельство откровения и неотъемлемая часть христианской Библии. Закон Моисеев, хотя и не признается критерием спасения христианами, все же, согласно апостолу Павлу (Рим 7:12–14), остается богооткровенным Законом, святым, благим и духовным. Великий апостол никогда не предлагал, чтобы иудеи или христиане из иудеев прекратили соблюдать закон Божий, — он настаивал лишь на том, чтобы этот закон не навязывался христианам из язычников, присоединившихся к народу Божьему на условиях нового завета. Павел полностью признавал дары иудейского наследия (Рим 9:1–5). Веря, что один лишь Христос принес спасение как иудеям, так и язычникам (Рим 15:8–9), он, однако, категорически отвергал мысль, что неверующие евреи оставлены Богом (Рим 1:1, 11, 29). Своим апостольским авторитетом Павел предостерегал христиан из язычников от высокомерия и презрения по отношению к еврейскому народу, поскольку евреи — все еще возлюбленные дети Божьи, несмотря на их непослушание в отношении Христа (Рим 11:13–29). Судьбу еврейского народа, по апостолу Павлу, лучше всего оставить на усмотрение неисповедимой премудрости Божьей (Рим 11:30–36).

С православной точки зрения «ветхое» в Ветхом Завете не умаляет его богооткровенного характера. Отцы церкви, богословски интерпретируя Ветхий Завет, находили в некоторых его пассажах, как, например, в сообщении о посещении Авраама и Сары тремя ангелами (Быт 18), предвосхищение тайны Святой Троицы. Следуя за апостолом Павлом, прозревавшим в еврейских писаниях вечного Христа (1 Кор 10:4), отцы церкви также рассматривали Христа как носителя откровения и Ветхого, и Нового Заветов, утверждая, например, что именно Христос говорил с Моисеем из неопалимой купины (Исх 3). Дух Святой нисходил на пророков и действовал в Израиле. Авраам, Моисей и пророки были «друзьями Божьими» и получали откровения непосредственно.

Слава Божья сияла на лице Моисея (Исх 34:30; 2 Кор 3:7). Ветхозаветные праведники, от Адама до Иова, от Авраама до Моисея, от Илии до Маккавейских мучеников, почитаются в Православной церкви как святые; в честь их существуют праздники. Ветхозаветные чтения — неотъемлемая часть богослужения церкви. Гимнология и литургические молитвы наполнены выражениями из Ветхого Завета и напоминаниями о спасительных действиях Бога во благо Его народа. Всем известная православная иконография «Воскресения» представляет воскресшего Христа, разрушающего врата ада, выводящего оттуда Адама и Еву, окруженных фигурами других праведников Израиля.

Можно ли сказать, что церковь полностью усвоила еврейские писания как свои собственные, отобрав их у иудеев? Такой вывод, несомненно, соблазнителен для христиан. Однако он прямо противоречит апостольскому авторитету Павла, объявившего, что «дары и призвание Божие непреложны» (Рим 11:29). Апостол Павел принимал как само собой разумеющееся то, что еврейский народ по-прежнему находится под покровительством Божиим и будет жить по заключенному им с Богом завету, пока «тайна» его неверия не будет разрешена самим Богом (Рим 11:25–36). Еврейские писания дарованы как иудеям, так и христианам. Иудеи и христиане, каждый со своей точки зрения, понимают себя как народ Божий и притязают на звание народа Божьего согласно собственным заветам. Хотя они рассматривают писания в различном свете, иудеи — с точки зрения Закона, а христиане — с точки зрения Христа, и первые и вторые должны относиться друг к другу с взаимным уважением как к свидетелям Божиим и служить миру согласно своим призваниям. Христиане призваны щедро распространять «маслины» иудейского наследства, дабы все народы «славили Бога» (Рим 11:16–24; 15:9). То, что они называют еврейские писания «Ветхим Заветом», не умаляет его значения как откровения Божьего. Напротив, это подтверждает их понимание благодатных деяний Бога Живого, Отца Иисуса Христа, и свидетельствует об

их собственном опыте нового завета с Христом, исполнившим прежний, первый завет.

Божественный и человеческий аспекты

Мы называем Библию Священным Писанием. Священный характер Библии вытекает не только из ее роли в жизни и богослужении религиозных общин, церкви и синагоги, но и из внутренней природы и притязаний на свидетельство откровения Бога. Термин «откровение» (от греческого ἀποκάλυψις, Откр 1:1) означает открытие, раскрытие, сообщение чего-то скрытого или доселе неизвестного. Фундаментальное притязание Писания, основанное на прямом опыте богообщения, дарованном избранным свидетелям, — то, что истинный Бог и Господь вселенной избрал дать людям знать о Себе различными путями, прежде всего через Свои слова и действия. Бог Живой, с незапамятных времен искомый на непроясненных путях, навсегда остался бы, по сути, неведом людям, если бы не решил открыться им, сообщив истину о Себе.

Писание называется «прорицаниями Божьими» [τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ, Рим 3:2 (в Синодальном переводе: «Слово Божие» — *Прим. ред.*)] и словом *Божьим* (λόγος Θεοῦ, Лк 8:21; Ин 10:35), поскольку сообщает нам сведения, которые Бог избрал передать нам через вдохновенных Им авторов. Слова — это средства коммуникации, с помощью которых мы выражаем наши сокровенные мысли, передаем их с помощью звуков и таким образом получаем возможность сообщить их другим. В идеале слова — орудия истины. Они призваны интерпретировать реальность и пролить свет на смысл жизни. Вдумайтесь: Писание несет в себе свидетельство о сокровищах мысли Бога, иначе говоря, глубокие прозрения и истины о глубочайшем смысле всего бытия в целом. Не с научной, а с религиозной точки зрения именно это и есть Писание. И оно говорит нам, что слово Божье, живое и действенное, поражает духовной силой, подобно обоюдоострому мечу, пронзая нас до глубины существа (Евр 4:12; Еф 6:17).

Что хочет сообщить нам Бог через посредство Писания? Каковы центральные аспекты религиозного и богословского смысла Библии как «книги о Боге»? Отцы церкви учат, а современная наука подтверждает, что следует проявлять особое внимание к *σκοπός* — конечной цели, или задаче, Писания, принципу, призывающему рассматривать части в отношении целого, а целое — в отношении частей²². С этой точки зрения Писание предоставляет нам знания о Боге и Его взаимоотношениях с человечеством тремя взаимосвязанными способами.

Во-первых, Библия свидетельствует о *спасительных деяниях Бога* в истории, о процессе, называемом священной историей, или историей спасения. Иногда верующие часто воспринимают это положение несколько наивно, идентифицируя библейскую историю с историей в буквальном смысле слова. Однако Библия не является историей в общепринятом понимании. Истинный ход событий и динамика человеческих взаимоотношений были намного сложнее, чем то, как преподносит библейское повествование. Такая точка зрения не отрицает фактической основы Библии, но лишь подчеркивает, что Писание представляет собой интерпретацию опыта и религиозной памяти народа Божьего, накопленных многими поколениями. Спасительная деятельность Бога неразрывно связана со всей гаммой сложных человеческих мотиваций и переживаний, о которых нам честно рассказывает Библия. Но в сердцевине этой человеческой борьбы лежат великие события самооткровения Бога таким ключевым фигурам, как Авраам, Моисей, пророки, Иоанн Креститель, Петр, Павел и многие другие. Спасительная деятельность Бога определяется также великими актами освобождения, понятыми, истолкованными и празднуемыми народом Божиим. Библия именует эти божественные деяния «чудесами» (*τὰ θαυμάσια*,

²² О святоотеческом понимании Писания см. главу 4. Всеобъемлющий *σκοπός* Писания — Христос, согласно как отцам церкви, так и позднейшим реформаторам Лютеру и Кальвину. См. Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Minneapolis: Fortress, 1993), pp. 44 и 49.

Исх 3:20 LXX), или «великими делами» (τὰ μεγαλεῖα, Деян 2:11) Божьими: в их число входят Исход, дарование Закона на горе Синай, вход в Землю Обетованную, воплощение, смерть и воскресение Христа и дарование Духа на Пятидесятницу. Эти моменты откровения и акты освобождения, достигающие своей кульминации в личности и служении Иисуса, составляют основу божественного откровения и суть Библии как спасительного послания Божьего.

Во-вторых, Писания сообщают нам *истину и премудрость Божью* о творении и человечестве, грехе и спасении, добре и зле, рае и аде. Важнейшая истина и заповедь — необходимость признавать единого Бога Живого и поклоняться Ему (Исх 20:1–6). «Пусть, как вода, течет суд» (Ам 5:24), — взывает от имени Бога пророк Амос, требуя социальной справедливости. Иисус учил: «Ищите же прежде всего Царства Божия и правды его» (Мф 6:33). Св. Павел предвидел, что «сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим 8:21). Это знание сообщается опять-таки не с научной или строго исторической, а с религиозной и богословской точки зрения. Оно передается через многочисленные описания событий и примеры поведения, через сюжетные повествования, поучения и собрания изречений, сны и предсказания, заповеди и увещания, псалмы и молитвы. Оно приходит к нам — с различной степенью ясности и точности — через человеческий опыт, облеченное в человеческие слова, часто требующие внимательного истолкования. Однако во всех своих аспектах, как в повествованиях, так и в наставлениях, Писание в конечном счете свидетельствует о спасающей истине Божьей, которая есть свет и жизнь (Пс 118:105).

В-третьих, что наиболее важно, Писание передает нам знание о *тайне Самого Бога Живого* — кто Он и каков. Люди Древнего мира верили во всевозможных божеств и воздавали им почести мириадами способов. Ошибочно считать, что все они поклонялись одному и тому же богу — разными способами и под разными именами. Библия свидетельствует о том, что истинный Бог един; люди же на протяжении всей

Что хочет сообщить нам Бог через посредство Писания? Каковы центральные аспекты религиозного и богословского смысла Библии как «книги о Боге»? Отцы церкви учат, а современная наука подтверждает, что следует проявлять особое внимание к *σκοπός* — конечной цели, или задаче, Писания, принципу, призывающему рассматривать части в отношении целого, а целое — в отношении частей²². С этой точки зрения Писание предоставляет нам знания о Боге и Его взаимоотношениях с человечеством тремя взаимосвязанными способами.

Во-первых, Библия свидетельствует о *спасительных деяниях Бога* в истории, о процессе, называемом священной историей, или историей спасения. Иногда верующие часто воспринимают это положение несколько наивно, идентифицируя библейскую историю с историей в буквальном смысле слова. Однако Библия не является историей в общепринятом понимании. Истинный ход событий и динамика человеческих взаимоотношений были намного сложнее, чем то, как преподносит библейское повествование. Такая точка зрения не отрицает фактической основы Библии, но лишь подчеркивает, что Писание представляет собой интерпретацию опыта и религиозной памяти народа Божьего, накопленных многими поколениями. Спасительная деятельность Бога неразрывно связана со всей гаммой сложных человеческих мотиваций и переживаний, о которых нам честно рассказывает Библия. Но в сердцевине этой человеческой борьбы лежат великие события самооткровения Бога таким ключевым фигурам, как Авраам, Моисей, пророки, Иоанн Креститель, Петр, Павел и многие другие. Спасительная деятельность Бога определяется также великими актами освобождения, понятыми, истолкованными и празднуемыми народом Божиим. Библия именует эти божественные деяния «чудесами» (*τὰ θαυμάσια*,

²² О святоотеческом понимании Писания см. главу 4. Всеобъемлющий *σκοπός* Писания — Христос, согласно как отцам церкви, так и позднейшим реформаторам Лютеру и Кальвину. См. Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Minneapolis: Fortress, 1993), pp. 44 и 49.

Исх 3:20 LXX), или «великими делами» (τὰ μεγάλεια, Деян 2:11) Божьими: в их число входят Исход, дарование Закона на горе Синай, вход в Землю Обетованную, воплощение, смерть и воскресение Христа и дарование Духа на Пятидесятницу. Эти моменты откровения и акты освобождения, достигающие своей кульминации в личности и служении Иисуса, составляют основу божественного откровения и суть Библии как спасительного послания Божьего.

Во-вторых, Писания сообщают нам *истину и премудрость Божью* о творении и человечестве, грехе и спасении, добре и зле, рае и аде. Важнейшая истина и заповедь — необходимость признавать единого Бога Живого и поклоняться Ему (Исх 20:1–6). «Пусть, как вода, течет суд» (Ам 5:24), — взывает от имени Бога пророк Амос, требуя социальной справедливости. Иисус учил: «Ищите же прежде всего Царства Божия и правды его» (Мф 6:33). Св. Павел предвидел, что «сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим 8:21). Это знание сообщается опять-таки не с научной или строго исторической, а с религиозной и богословской точки зрения. Оно передается через многочисленные описания событий и примеры поведения, через сюжетные повествования, поучения и собрания изречений, сны и предсказания, заповеди и увещания, псалмы и молитвы. Оно приходит к нам — с различной степенью ясности и точности — через человеческий опыт, облеченное в человеческие слова, часто требующие внимательного истолкования. Однако во всех своих аспектах, как в повествованиях, так и в наставлениях, Писание в конечном счете свидетельствует о спасающей истине Божьей, которая есть свет и жизнь (Пс 118:105).

В-третьих, что наиболее важно, Писание передает нам знание о *тайне Самого Бога Живого* — кто Он и каков. Люди Древнего мира верили во всевозможных божеств и воздавали им почести мириадами способов. Ошибочно считать, что все они поклонялись одному и тому же богу — разными способами и под разными именами. Библия свидетельствует о том, что истинный Бог един; люди же на протяжении всей

истории создавали себе бесчисленных материальных идолов и божеств, воплощавших те или иные явления и понятия. Священное Писание проповедует «истинного» Бога в противоположность «ложным» богам язычества²³. Истинный Бог — Живой Бог Авраама, Исаака и Иакова, ведущий Свой народ в истории и наиболее полно открывший Себя в Сыне и Духе как Троичный Бог (Мф 28:19; 2 Кор 13:13). Он — Бог «Живой», поскольку Он Господь, *Яхве* («Я есмь Сущий», Исх 3:14), Личность, движимая любовью, живущая и действующая среди народа Своего благодатью и истиной. Не везде Библия представляет Бога с равной ясностью, но в целом Писание свидетельствует об истинном Боге, проповедует и восхваляет Его, Царя славы, праведного Господа, заповедующего нам справедливость и праведность, правящего с любовью и милосердием. Более того, Он желает разделить Свою жизнь с нами, ждет верности завету и близкого любящего общения с личностными существами, созданными по Его образу и подобию. В конечном счете Библия указывает нам на Бога. Высшее ее свидетельство и величайший вызов читателям — приглашение к личной встрече и жизни с Богом.

Важно также отметить, что Писание как сообщение Бога адресовано прежде всего народу Божьему, с детства воспитанному на общем представлении о Боге. Сообщить о Себе Бог избрал конкретных людей, таких, как Авраам и Сара, Моисей и Мариам, Павел и Лидия. Спасительные деяния и слова Бога требуют ответа и устанавливают взаимоотношения как между Ним и этими людьми, так и между этими и другими людьми, получающими сообщение. Те, кто отвечает на зов, скрепляют свои отношения с Богом и друг с другом взаимной верой и любовным послушанием. Священное Писание возникло как «кость от кости и плоть от плоти» жизни религиозной общины. Как книга веры и книга церкви Писание содержит не слово Бога «вообще», а слово Бога, обращенное к Его народу. Знание Бога Живого этим народом — доминирующая тема Библии. Слово Божье

²³ См. в: N.T.Wright, *The New Testament and the People of God*, pp. 467–476.

и те, кто его приемлет, Священное Писание и народ Божий существуют вместе, нераздельно. Именно в контексте этой общей веры слова Писания становятся «словом живым» Бога Живого в молитве, проповеди, наставлении и миссионерстве²⁴.

Таким образом, основная религиозная ценность и богословское содержание Священного Писания — божественное откровение, состоящее из свидетельств о спасительной деятельности Бога, спасительной истине Божьей и личностной природе Бога. Писание — слово Божье, поскольку оно сообщает нам знание по этим важнейшим вопросам. Однако это знание о Боге и Его целях передано нам через людей, говоривших и писавших на человеческих языках — еврейском, греческом и арамейском. Как же следует понимать отношения между словом Божиим и человеческими словами, которыми написана Библия? В каком смысле Библия — слово Божье? Бог не имеет физических уст, чтобы сообщать нам Свою волю, да Он и не нуждается в этом. Быть может, Бог чудесным образом создавал звуки, слышимые людьми как еврейские, арамейские и греческие слова? Или, желая сообщить Свою волю, касался сознания людей, которые затем передавали услышанное другим на своем родном языке, своим обычным тоном и слогом? Или верно и то и другое? Быть может, письменная библейская традиция хранит не изначальные откровения, а их истолкование позднейшими поколениями? До какой степени слова Писания — истинные слова Божьи? Что именно означает та истина, что Библия есть слово Бога, облеченное в человеческие слова? Ответ на эти вопросы определяет наш взгляд на Писание, боговдохновенность и откровение. Он также показывает наше место в

²⁴ Само собой разумеется, что религиозная община, хранящая Писание как свое священное сокровище, является высшим авторитетом в истолковании Библии как слова Божьего, обращенного к Его народу. Вне контекста религиозной общины Библия превращается в историческое сочинение, книгу, содержащую описания различных переживаний, верований и обычаев древности; именно так относится к Библии большинство современных исследователей, что мы увидим в следующих главах.

спектре различных подходов к интерпретации Библии — от фундаментализма до радикального либерализма.

С православной точки зрения Священное Писание — не прямое откровение, а письменное свидетельство об откровении. Читать о творении в Книге Бытия — не то же самое, что при нем присутствовать. Пророк Исайя лично видел Господа, царящего во славе Своей, но в главе 6 Книги пророка Исайи мы встречаемся не с самим потрясающим откровением, а с повествованием о нем. Апостолы и другие преданные ученики Иисуса испытали излияние Духа Святого на Пятидесятницу, однако во второй главе Деяний апостолов мы встречаемся не с самим этим событием, а с его описанием. Запись откровения боговдохновенна, священна и канонична, однако это всего лишь запись, сделанная конкретными авторами, людьми, на конкретных человеческих языках.

Георгий Флоровский писал, что «Библия по сути исторична... [в ней] мы слышим не только Глас Божий, но и голос человеческий... Здесь лежит чудо и тайна Библии: перед нами Слово Божье — в человеческой идиоматике»²⁵. Голос Бога и множество человеческих голосов сочетаются в едином тексте Писания. Ни одно слово Бога не записано иначе, как в человеческих словах. Божественное откровение происходило не в вакууме, дается не как чистое золото, не тронутое человеческим дыханием. Для того чтобы сообщить некоторой части человечества Свою волю и цели, Бог использовал обыкновенных людей, со всеми ограничениями их языка и познаний. Великий мыслитель Ориген называл Библию «лепетом» Бога к человечеству. Св. Иоанн Златоуст воспринимал Писание как выражение божественного «снисхождения» (συνκατάβασις)²⁶. Такой взгляд на Писание предполагает динамичное понимание откровения и бого-

²⁵ Г. Флоровский, «Откровение и истолкование», в первом томе собрания работ: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, pp. 17–36. Эта статья впервые напечатана в *Biblical Authority for Today*, eds. A. Richardson and W. Schweitzer, pp. 163–180.

²⁶ См. R. C. Hill, «St. John Chrysostom and the Incarnation of the Word in Scripture», *CTR* 14 (1, 1980), pp. 34–38.

вдохновенности, включающее в себя процесс личных богочеловеческих отношений.

Наиболее яркая параллель к двойственной природе Писания, — конечно, если говорить об аналогии, а не о точном соответствии, — сам Иисус Христос, воплощенное Слово Божье (Ин 1:14). Хотя Он — предвечный Логос и Сын, по воплощении Христа можно было увидеть и потрогать; Он говорил и действовал, совершенно как человек, в том числе способен был испытывать голод, горе и страх — однако был безгрешен (Евр 4:15; 5:7). Так же, как Христос, будучи един, имел и божественную и человеческую природы, так и Священное Писание, словесная икона Христа, соединяет в себе и божественный и человеческий аспекты. Божественный аспект мы находим в *спасительных посланиях* Писания о Боге, человечестве, Благой вести, церкви, благодати, трудах и надежде грядущего Царства. Это спасительное послание не просто провозглашает абстрактные идеи, но являет нам реальность как слово Божье, которое, проповедуемое и принимаемое с верой, силой Духа становится словом живым и преображающим. Человеческий же аспект можно найти в конкретных человеческих языках, на которых написана Библия, в различных литературных формах и мастерстве ее авторов и редакторов, в ее культурных и концептуальных ограничениях, свойственных любой человеческой деятельности.

Четко отделить божественный элемент в Писании от человеческого невозможно. Читатель должен воспринять библейское свидетельство в его целостности и сам отличить важнейшие темы, касающиеся спасения и связанных с ним вопросов, от истории, хронологии, языка и культуры. То, что Иисус из Назарета есть Христос и воскресший Господь, — истина куда большей значимости, чем исторический вопрос происхождения и развития христологических именовании. Надежда на воскресение мертвых и грядущее Царство намного важнее точного описания этих событий в различных библейских книгах. Верить, что апостол Павел пережил истинное явление воскресшего Христа, — одно; признавать,

что описания этого события в Послании к Галатам и в Деяниях различаются, — совсем другое. В деталях Библия представляет поразительное разнообразие: в ней, например, две генеалогии Иисуса, два варианта заповедей блаженства, две версии Господней молитвы в Евангелиях от Матфея и от Луки. Можно задаваться вопросами о культурных ценностях и традициях, отраженных в Писании, об отношении к институту рабства, о роли женщины и детей и других социальных проблемах. Где именно и когда провести черту между спасительной истиной Писания и ее человеческими выражениями, особенно в важных и противоречивых вопросах, — дело богословской и нормативной интерпретации в жизни церкви. Подобные трудности, порой вызывающие кризисы в церковной истории, поднимают вопросы, которые необходимо разрешать, опираясь не только на мнения специалистов, но на общее мнение церкви о том, какова воля Бога относительно Его народа.

Таким образом, в свете всего вышесказанного концепция Библии как слова Божьего относится прежде всего к спасительному посланию Писания и не может применяться буквально к каждому слову каждой версии Библии. Последний взгляд на Библию как на некую грандиозную компьютерную распечатку содержания сознания Бога — тяжелейшее заблуждение. Такое понимание создает непреодолимые трудности, особенно когда это касается научных ошибок и исторических неточностей, встречающихся в Писании, которые неизбежно приписываются Богу. Более того, с богословской точки зрения тайна Бога Живого не выражена полностью в букве Писания. Открываясь нам, Бог продолжает оставаться сокрытым, ибо Он превосходит человеческий язык и понимание. Таким образом, многое следует отнести к человеческому фактору в восприятии откровения и составлении библейских текстов. Необходимо признать за каждым автором как за активным участником бого-человеческого взаимодействия собственную личность, культурный контекст, понимание явлений, литературное мастерство и уровень духовного прозрения. Эту позицию можно

определить как динамичный взгляд на боговдохновенность Писания²⁷.

Православное богословие принимает не механистическую и буквальную, а персональную и динамичную концепцию боговдохновенности. Бог не просто диктовал слова и фразы пассивным авторам, но приходил в личное соприкосновение со всем их существом, давая им возможность активно воспринимать, истолковывать и передавать другим Его волю в соответствии с ограниченностью их понимания и языка. Важно отметить, что вдохновенность Духом Святым охватывает нечто гораздо более глубокое, чем составление отдельных книг. Боговдохновенность объемлет религиозную общину в целом, жизнь конкретного автора, составление отдельных книг и постепенное выделение их в священное собрание. Хотя все Писание «боговдохновенно» (Θεόπνευστος, 2 Тим 3:16), оно не одинаково боговдохновенно из-за разницы в человеческом восприятии. Боговдохновенный характер Книги пророка Исаии невозможно сравнить с Екклесиастом, а боговдохновенность Евангелия от Иоанна — с Посланием Иуды. Те, кто принимает буквальный авторитет Писания, прежде всего — консервативные и фундаменталистски настроенные протестанты, обсуждают концепцию *безошибочности*. Они утверждают, что Библия полностью лишена ошибок, и таким образом оказывают-

²⁷ Блестящим примером динамичного взгляда на боговдохновенность является рассуждение Григория Нисского о библейском языке творения как о функциональном, приспособленном к человеческим возможностям и обстоятельствам. Для него «нелепо и богохульно» думать, что Бог, творя мир, в самом деле произносил какие-то слова (спрашивается, кому и на каком языке). Григорий утверждает, что Бог не говорил ни по-еврейски, ни на каком-либо другом языке, общаясь с такими людьми, как Моисей и пророки. Напротив, Бог сообщал Свою волю «чистому разуму этих святых, согласно мере благодати, которой они были участниками». Они, в свою очередь, сообщали волю Бога на своем собственном языке и в формах, соответствующих даже «ребячеству тех, кому было даровано познание Бога». См. его работу «Вторая книга ответов Евномию», в пер. M. Day, в сборнике *Nicene and Post-Nicene Fathers, Vol. 5, Gregory of Nissa: Dogmatic Treatises, etc.* (Grand Rapids: Eerdmans, n.d.), pp. 276. Этой ссылкой я обязан Питеру Чемберасу.

ся вынуждены прибегать к искусственным объяснениям и натяжкам²⁸. Закрывая глаза на исторические сложности и приписывая Писанию абсолютный характер, свойственный одному лишь Богу, многие впадают в своего рода библиопоклонство. Католический взгляд на боговдохновенность может быть выражен термином «непогрешимость», означаящим, что Писание «не погрешает» в существенных вопросах спасения, ради которых оно было дано нам Богом²⁹. В православной традиции, возможно, наиболее подходящее выражение — *самодостаточность* (αὐτάρκεια) Писания, о которой говорил св. Афанасий, подчеркивая полноту спасительной истины, содержащейся в Писании³⁰.

²⁸ Так называемая борьба за Библию среди протестантов, представляющая широкий спектр мнений по вопросу безошибочности, проанализирована Gabriel Fackre, "Evangelical Hermeneutics: Commonality and Diversity," *Int* 43 (1989), pp. 117–129. Другой взгляд на ту же проблему: под ред. R. R. Nicole и J. Ramsey Michaels, *Inerrancy and Common Sense* (Grand Rapids: Zondervan 1983); Clark H. Pinnock, *The Scripture Principle* (New York: Harper & Row 1984) и D. G. Bloesch, *Holy Scripture: Revelation, Inspiration and Interpretation* (Downers Grove: InterVarsity 1994).

²⁹ О католическом взгляде на Писание см. статью Папской библейской комиссии «Интерпретация Библии Церковью», *Or* 23 (29, 1994), с. 498–524; разделы "Hermeneutics" и "Church Pronouncements" в *NJBC*, под ред. R. E. Brown и других (Englewood Cliffs: Prentice Hall 1990); Bruce Vawter, *Biblical Inspirations* (Philadelphia: Westminster 1972); Yves Congar, *The Revelation of God*, в пер. A. Manson и L. C. Sheppard (New York: Herder 1968); Stanley B. Marrow, *The Words of Jesus in Our Gospels: A Catholic Response to Fundamentalism* (New York: Paulist 1979); и статьи Avery Dulles и Bruce Vawter в *Scripture in the Jewish and Christian Traditions: Authority, Interpretation, Relevance*, под ред. F. E. Greenspahn.

³⁰ Св. Афанасий, Κατὰ τῶν Εἰδώλων, в прологе: αὐτάρκεις μὲν γὰρ εἰσιν αἱ ἅγιοι καὶ θεόπνευστοι Γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν J. P. Migne P.G. 25.1A. [«Святые и боговдохновенные Писания достаточны для провозглашения истины»], англ. пер. в серии *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Vol. 4, *Athanasius: Selected Works and Letters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 4. См. также главу 16 «Жития Антония» св. Афанасия, где александрийский богослов использует в том же смысле выражение ἰκαναὶ αἱ Γραφαί. Разумеется, термин «самодостаточность» не следует понимать в том смысле, что Писание может существовать независимо от контекста или объяснять само себя: это книга церкви, и чтение ее необходимо включает отбор и различные уровни понимания и интерпретации. О православном взгляде на Писание см. статью Г. Флоровского, процитированную выше,

Вопрос *авторства* книг Писания также имеет различное решение в зависимости от динамичного или механистического взгляда на боговдохновенность. Те, кто склоняются к «диктовочному» пониманию откровения и боговдохновенности, озабочены также сохранением традиционных представлений об авторстве библейских книг. Те, кто придерживаются динамичного взгляда на боговдохновенность, не столь беспокоятся об авторстве, поскольку видят руководящую роль Бога во всем процессе, с изначальных моментов и событий откровения до формирования библейского канона. Из разницы перспектив вытекают и подобные же различия во взглядах на взаимоотношения Библии и религиозной общины, из которой она вышла. Те, кто приписывают Писанию абсолютный авторитет, существующий помимо общины и превыше ее, могут страстно защищать авторство непосредственных свидетелей описанных событий. Таким образом они стремятся сохранить представление о достоверности Библии как о чем-то «самостоятельном», как будто небеса раскрылись для того, чтобы сообщить конкретным авторам определенные утверждения и истины. Те же, кто признают динамичные взаимоотношения между Библией и общиной верующих, не столь обеспокоены вопросом традиционного авторства, поскольку рассматривают всю жизнь религиозной общины в контексте боговдохновенности и учения, достаточного для спасения.

С православной точки зрения вопрос об авторстве важный, но не решающий. Предельный богословский критерий истины — жизнь церкви. В православной традиции существует множество ценных святоотеческих писаний, гимнов, молитв и других литургических текстов, авторство которых либо неизвестно, либо оспаривается, — и богословы и ученые

а также: P. Bratsiotis, "The Authority of the Bible: An Orthodox Contribution," in *Biblical Authority for Today*, ed. A. Richardson and W. Schweitzer; Thomas Hopko, "The Bible in the Orthodox Church"; Savas Agouridis, *The Bible in the Greek Orthodox Church* и John Breck, "Orthodoxy and the Bible Today," in *The Legacy of St. Vladimir*, ed. John Breck и др. (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 1990), pp. 141–157.

дискутируют о нем, не проявляя никакого беспокойства по поводу того, что эти тексты внесли и продолжают вносить свой вклад в жизнь церкви. В древней церкви об авторстве многих новозаветных книг, например Послания к Евреям и Откровения, шли споры на протяжении нескольких веков. Следовательно, не стоит усматривать какую-то духовную или богословскую проблему в том, что современные ученые, по различным историческим и филологическим причинам, продолжают эти споры, приводящие к еще большим сомнениям и неразрешимым проблемам. Такие споры становятся опасны лишь тогда, когда ученые или не слишком образованные читатели Библии, находящиеся во власти фундаменталистских предрассудков, полагают, что вопросы традиционного авторства библейских писаний подрывают либо спасительное послание канонического Писания, либо богословскую ценность предания церкви. Какие бы исторические сложности не свидетельствовали в пользу или против традиционного авторства, — а истинное богословие всегда оставляет свободу для внимательного исторического исследования, — церковь принимает все эти писания в свой священный канон и, следовательно, подтверждает их ценность как свидетельств о Боге и Его спасительном послании. Истинная ценность библейских документов заключается в их богословском содержании, а не в исторических обстоятельствах их возникновения.

Авторитет и использование Писания

Мы провели аналогию с воплощением как ключевую парадигму для правильного понимания природы Священного Писания — а именно: Писание есть слово Божье, переданное нам человеческими словами. Таким образом, Библия — книга Бога и книга церкви. Это книга Бога, поскольку она свидетельствует о самооткровении Бога через Его искупительные деяния и спасающую волю. Это книга церкви, поскольку она являет собой письменное свидетельство живой веры и развивающихся традиций сначала Израиля, а затем — церкви во всех исторических обстоятельствах ее бытия. Говоря о природе Священного Писания, необходимо учитывать, что два элемента, божественный и человеческий, связаны в ней неразрывно, словно две крепко сплетенные и взаимопроникающие нити, и должны рассматриваться вместе, какие бы выводы не делали мы из исторических и богословских интерпретаций Писания.

Авторитет Библии также подобен авторитету воплощения. Авторитет Писания, основа которого — в самой его природе, сочетает в себе два неразделимых, однако различных аспекта. В своем спасительном послании и по своей богословской ценности Библия — слово Божье, несущее в себе авторитет Бога. По своей исторической композиции и каноническому формированию Библия — слово Израиля, а затем — слово церкви, несущее в себе общий авторитет соответствующих религиозных традиций. Божественное откровение, как мы уже отмечали, совершается не в вакууме: оно всегда — откровение воспринятое. Оно вовлекает в себя конкретных людей, испытывающих прозрение, дающих ему

интерпретацию и применяющих спасительное слово Божье в своей повседневной жизни. В этом смысле божественный авторитет Писания как письменного хранилища слова Божьего неразрывно связан с авторитетом религиозной общины и ее традиции, составляющих живые контексты принятия и передачи откровения¹. Традиционные виды использования Писания — литургическое, дидактическое и вероучительное — предполагают этот двусторонний авторитет Библии. Но точное определение взаимосвязи авторитета Писания, предания и церкви — разумеется, очень важный и чрезвычайно деликатный вопрос, к которому мы будем обращаться на протяжении всей книги².

В наше время рост систематических и аналитических исследований Писания, связанный прежде всего с деятельностью западных университетов в последние несколько столетий, создал необычную ситуацию, порождающую и новые открытия и новые опасности. Развитие научной библейской критики постепенно отделило Священное Писание от религиозной общины и поместило его в так называемый объективный контекст ученых исследований и академических аудиторий. Вместе с неоспоримыми блестящими результатами академическое исследование Писания дало и негативные плоды, а именно поставило под сомнение божественный авторитет и традиционное использование Библии. Общеизвестно, что сегодняшние библейские критики, в особенности преподающие в светских школах и университетах, как правило, рассматривают и анализируют библейские тексты не как Священное Писание, но как исторические документы, имеющие прежде всего литературную и историческую ценность. В современном мире невозможно и даже нежелательно серьезно изучать Библию, не обращаясь к достижениям

¹ О взаимодействии божественного слова и традиции в различных религиозных общинах см.: *Holy Book and Holy Tradition*, ed. F. F. Bruce and E. G. Rupp (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), и *Scripture in the Jewish and Christian Traditions*, ed. Frederick E. Greenspahn.

² В дополнение к этой главе см. три главы о герменевтике.

библейской науки. Однако, если мы хотим придерживаться сбалансированной точки зрения по вопросу авторитета Писания, требуется учитывать следующие факторы: (1) взаимосвязь между Писанием и преданием; (2) традиционное церковное исследование Писания; и (3) природу академического исследования Библии.

Писание и предание

На протяжении столетий христиане воспринимали Писание и предание как разные вещи, соответствующие либо противоречащие друг другу. Писание представляло собой собрание авторитетных книг, входящих в канонический список определенной религиозной общины. Предание же вбирало в себя все остальное — тексты, поучения, богослужения, символы веры, ритуалы, обычаи — все, что не входило в библейский канон. Реформация, поднявшая авторитет Библии (*sola Scriptura*), создала напряженное противоречие, даже противопоставление, между Писанием и преданием. Католическая церковь в ответ подчеркнула авторитет предания как «второго источника» откровения. Вплоть до недавних времен православные богословы под влиянием этого спора также говорили о Писании и предании как о «двух источниках» божественного откровения.

Однако в XX веке библейская критика пролила свет на этот вопрос и предложила совершенно новое его понимание. Ученые в своих аналитических исторических и литературных исследованиях убедительно доказали, что между Писанием, преданием и общиной верующих существует органичная связь. Мы уже отмечали, что до формирования иудейского и христианского библейских канонов иудеи и христиане жили и поклонялись Богу, следуя развитию своих живых традиций. До того как возник авторитет записанного слова, существовал авторитет лидеров общины, священников, пророков, апостолов и учителей, передававших и истолковывавших слово Божье своими живыми голосами. Само собирание библейских книг в канон стало одним из

проявлений динамичной реальности жизни религиозной общины, где устные учения, создание и редактирование текстов, использование и передача устных и письменных традиций — все это вместе жило своей жизнью, постоянно меняющейся в конкретных обстоятельствах и в соответствии с нуждами народа Божьего.

В результате благодаря скрупулезным историческим исследованиям ученые увидели за Священным Писанием всеобъемлющую реальность общины верующих, а за его формированием — всемогущее влияние предания. Предание как живая реальность, питающая жизнь веры, не только предшествовало Писанию и очерчивало его форму, но и следовало за Писанием как авторитетный контекст принятия, интерпретации и передачи слова Божьего. Среди ученых получил распространение девиз, противоположный девизу Реформации: *sola traditio* (только предание!) Однако признавалось, что динамика жизни общины и предания вызывает значительные перемены и изменение мировоззрения. Не признавая этого, невозможно объяснить моменты творческого развития истории иудаизма, в том числе и возникновение христианства.

Органичное взаимодействие между Писанием и преданием можно проиллюстрировать несколькими примерами из Ветхого и Нового Заветов. Исследователи Ветхого Завета уже давно заметили, что первой общепризнанной авторитетной книгой в истории Израиля стало Второзаконие, документ религиозной реформации при благочестивом царе Иосии (4 Цар 22–23, около 620 года до н.э.). Эта «книга закона» (4 Цар 22:8), единственная, недвусмысленно приписываемая Моисею (Втор 31:9) и, по-видимому, давшая название «Закон» (*Torah*) всему Пятикнижию, положила начало иудейскому библейскому канону и стала «Архимедовой точкой опоры»³ в истории религии еврейского народа. Второзаконие не просто служило «словом Господним»

³ Выражение Mosche Weinfeld, "Deuteronomy, Book of," *ABD*, Vol. 2, p. 174.

(4 Цар 22:15), освящая своим авторитетом централизацию государства и изменения в богослужении, оказавшие решающее влияние на всю жизнь иудеев. Оно стало также «краеугольным камнем будущего канона... оказавшим обратное влияние на Книгу Бытия, и прямое — на весь последующий канон, будь то Масоретский текст или Септуагинта»⁴. Однако авторитет Второзакония основывался в общине на том, что именно в этой самой общине уже длительное время существовала хорошо устоявшаяся традиция передачи особо почитаемых преданий. Этот феномен «интертекстуальности», то есть прорастания текстов и преданий на почве более ранних текстов и преданий, демонстрирует тесное взаимодействие между формированием Писания и живым преданием общины, в которой принимается, применяется к жизни и передается следующим поколениям почитаемое всеми откровение.

Второй ветхозаветный пример взаимодействия Писания и предания — пророки, претендовавшие на получение прямого откровения от Бога и провозглашавшие слово Божье с характерным зачином: «Так говорит Господь!» Несмотря на то что пророки взывали к божественному авторитету, многих из них отвергали и преследовали их современники — цари, священники, лжепророки. Однако общинная традиция оправдала их и канонизировала прорицания пророков как часть Священного Писания. Деятельность Иеремии, жившего во времена Иосии и других царей, стала примером того, как соотносятся между собой пророческое служение и история народа Божьего с ее проблемами и противоречиями. Иеремия полностью поддержал реформы Иосии, однако резко осудил формальные ссылки на «храм Господень» (Иер 7:4)

⁴ James A. Sanders, "Canon, Hebrew Bible," *ABD*, Vol. 1, p. 847. Сандерс, различающий канон в его авторизирующей функции внутри предания и канон как окончательные очертания Писания (также внутри предания), возможно, наиболее точно подмечает близость канонизации к живому преданию действующей общины. См. также его книги *From Sacred Story to Sacred Text* (Philadelphia: Fortress, 1987) и *Canon and Community* (Philadelphia: Fortress, 1984).

как политическое средство против грозных врагов (Иер 7). Цари и священники преследовали его за пророчества о суде, неверно понимаемые как антинациональные. В конце концов его пленили в Египте, где, по преданию, Иеремия принял мученическую смерть. Однако его боговдохновенные прорицания были зафиксированы писцом Варухом и, возможно, другими позднейшими редакторами, придавшими Книге пророка Иеремии окончательную форму. Подобным же образом сохранялись прорицания других пророков, и постепенно к пророческим писаниям в иудейской традиции стали относиться с почитанием. Однако даже во времена Иисуса «консервативные» саддукеи, первосвященники — правители Иерусалима и хранители Храма, признавали авторитетными только пять книг Моисеевых. Несмотря на долгие годы использования в общине, потребовалась смена еще нескольких поколений и, возможно, официальные инициативы раввинистических лидеров в Ямнии и в более поздние времена, чтобы пророческие книги получили полный канонический статус во всей иудейской общине.

Обратившись к Новому Завету, мы находим там аналогичные примеры взаимодействия между словом Божиим и преданием, а также яркие примеры творческого обновления внутри предания⁵. Достоверно известно, что Иисус ничего не писал. Он проповедовал народу на разговорном арамейском языке. Исполненный Духом, Иисус призывал своих современников к обновлению иудаизма. На протяжении целого поколения, до появления письменных евангелий, Его учение передавалось из уст в уста. Синоптические евангелия, исторически наиболее близкие Иисусу, написаны по-гречески. Они, в свою очередь, зависят от более ранних христианских преданий и текстов о словах и деяниях Иисуса, переведенных на греческий и используемых для нужд христианских собраний (Лк 1:1–4). И исторический, и богословский доступ к воплощенному Господу и Его служению мы получаем

⁵ Некоторые размышления об этом можно найти в моей статье "Tradition in New Testament," *GOTR* 15 (1, 1970), с. 7–21.

только через эти записи, основанные на устных и письменных преданиях первых христиан. Иными словами, как научили нас критики форм⁵, несмотря на некоторые их радикальные упущения и следующую из этого поверхностность, — авторитетные слова и деяния Иисуса передаются нам через динамику христианской общины и живой поток предания⁶. Сами евангелия как письменное предание ценились и использовались для богослужения и проповеди в различных общинах задолго до того, как в конце II века получили в древней церкви универсальный канонический статус.

Вокруг личности и трудов Иисуса выросла целая новая община — община, создавшая собственное предание, верно именуемое апостольским. Апостольскими в широком понимании этого слова именуются традиции богослужения, проповеди, поучения и образа жизни раннехристианских общин, связанные со свидетельством и главенствующей ролью Двенадцати, апостола Павла, их основных помощников и многих других людей, вовлеченных в служение (Деян 6:1–6; 1 Кор 15:5–11; Рим 16). Наиболее красноречив случай апостола Павла, важнейшей и противоречивейшей фигуры в болезненном процессе симбиоза и последующего разрыва

* Приверженцы метода анализа форм — исследовательского подхода, с точки зрения которого евангелия представляют собой результат соединения различных преданий, существовавших до момента их обработки редакторами в своей первоначальной аутентичной форме, своего рода единицах материала: притчах, пословицах, собраниях высказываний, исторической хронике и т.п. — *Прим. ред.*

⁶ Всесторонний обзор метода анализа форм представлен в следующих книгах: Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel*, trans. B. L. Woolf (New York: Scribners, n.d.); Rudolf Bultmann and Karl Kundsinn, *Form Criticism*, trans. F. C. Grant (New York: Harper & Row, 1962); Klaus Koch, *The Growth of the Biblical Tradition: the Form-Critical Method*, trans. S. M. Cupitt (New York: Scribner's, 1969); Edgar V. McKnight, *What is Form Criticism?* (Philadelphia: Fortress, 1969). Дурная слава метода анализа форм, в особенности в том виде, в каком ее использовал Рудольф Бульман, возникла из-за радикального мнения, что о реальных словах и взглядах Иисуса мы можем узнать очень мало или вовсе ничего, поскольку раннехристианское предание существенно изменило оригинальные сообщения о них и создало новые. Это мнение, по сей день господствующее на Семинаре по Иисусу, большинство библеистов никогда не принимало.

между новорожденным христианством и современным ему иудаизмом. Апостол Павел пережил как личную драму напряженное противоречие, оказавшееся в конечном счете созидательным, между верностью своему религиозному наследию и открытостью для коренных перемен в восприятии Бога⁷. Своей защитой включения в народ Божий язычников как части нового человечества во Христе апостол Павел утверждает новую «Архимедову точку опоры» иудейской религиозной традиции, с позиции которой предлагает рассматривать взаимосвязанно динамику Писания, предания и творческого развития того и другого.

Еврей из евреев, безупречный перед Законом фарисей и ревностный проповедник иудейских традиций, апостол Павел сознательно и бесстрашно отверг свои прежние взгляды, чтобы, как он писал, познать Господа Иисуса Христа и провозгласить Благою весть всем народам (Флп 3:4–11, Гал 1:13–17). Однако, какими бы созидательными ни были его призвание и обращение, апостол со свойственной ему глубиной мысли рассматривал свое новое положение во Христе не как сектантский разрыв с иудаизмом и тем более — не как новую религию, но как продолжение и, по сути, исполнение иудейского предания. Бог, пославший людям Своего Сына (Гал 4:4, 2 Кор 5:19) и избравший Павла апостолом языческих народов (Гал 1:15–16), — это Бог Авраама, Исаака и Иакова. Иисус, Мессия/Христос, Сын Божий и причастник божественной славы (Флп 3:6–11, 1 Кор 2:8), полностью осуществил в себе иудейское предание, «ибо все обетования Божии в Нем “да” и в Нем “аминь”» (2 Кор 1:20, ср. Рим 9:4–5, 15:8–9). Священное Писание — не что иное, как воспринятые христианами еврейские писания, несущие свидетельство о новом

⁷ См. Theodore Stylianopoulos, "Faith and Culture in Saint Paul: Continuity and Discontinuity," in *Rightly Teaching the Word of Your Truth: Studies in Honor of Archbishop Iakovos*, ed. Nomikos Michael Vaporis (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1995), pp. 39–52, и его же: "Faithfulness to the Roots and Commitment toward the Future: An Orthodox View," in *Orthodox Christians and Jews on Community and Renewal: The Third Academic Meeting between Orthodoxy and Judaism*, ed. Malcolm Lowe, опублик. в: *Immanuel* 26/27 (1994), pp. 142–159.

веке спасения (Рим 3:21, 2 Кор 6:1–2). Молодые христианские общины, возникающие в различных уголках Римской империи, составляют «церковь Божию» (1 Кор 1:2, Гал 1:13, 1 Фес 1:1). Включение верующих язычников в народ Божий — «прививка» на плодоносную оливу иудаизма (Рим 11:17), иначе говоря, полная интеграция и неразрывное слияние с иудейским священным преданием, согласно замыслу Бога (Рим 9:24–29; 11:32 и далее).

С другой стороны, невозможно не обратить внимание на разительный разрыв — в особенности по отношению к закону Моисееву, центру жизни иудея, — между позицией апостола Павла и современной иудейской традицией. Руководствуясь авторитетом Божьего призыва, переданного через личное «откровение Иисуса Христа» (Гал 1:12, 15, 1 Кор 9:1), апостол Павел был глубоко убежден, что Закон утратил свое значение как критерий спасения (Рим 10:4, Гал 3:23–29). Он мог указывать на этические заповеди Декалога (Рим 14:8–10; 1 Кор 7:19) и выводить уроки из истории спасения (1 Кор 10:11), но это не мешало ему жестко и принципиально утверждать, что христиане из язычников спасаются не Законом — имея в виду Закон в целом, особенно ритуальную его часть, предписывающую обрезание, кошерную пищу, соблюдение религиозных праздников и тому подобное (Рим 2:28–29; 3:21, Гал 2:3, 14–16; 4:9–10; 5:1–6). Центром жизни и мысли для него был уже не закон Моисеев, но Иисус Христос, руководящей и направляющей силой — Дух (Рим 8:9–17; 1 Кор 2:10–16; Гал 4:6). Ключевым «словом Божьим» стала одна лишь Благая весть Христова, ради которой апостол Павел стал «для всех всем» (1 Кор 9:19–23; Гал 1:6–9). Размышляя о том, как бывший суровый фарисей, сделавшись «подзаконен Христу» (ἐννομος Χριστοῦ, 1 Кор 9:21), приспособился к ритуально нечистым христианам из язычников и их обычаям, включая и готовность есть идоложертвенное мясо (1 Кор 10:25–33), невозможно не оценить потрясающую созидательную и перерождающую силу Благой вести.

В вопросе об авторитете апостол Павел — красноречивый пример динамичного взаимодействия между божественным

словом и преданием, а также между боговдохновенным лидером и общиной⁸. Его послания свидетельствуют о том, что призыв и полномочия апостола исходили непосредственно от Бога, как и у пророка Исайи, чьи слова Павел цитирует (Гал 1:15). Благая весть, которую он провозглашает, — не просто человеческие слова, но слово Божье (Гал 1:11–12; 1 Фес 2:13). Как апостол и человек, имеющий «ум Христов» (1 Кор 2:16), апостол Павел отвергает важнейшие иудейские традиции и становится передатчиком новых самых важных традиций, таких, как вечеря Господня и Благая весть, которые он описывает свойственным традиции языком (1 Кор 11:23; 15:1 и далее). Его личное единение с Христом и следующее из этого ощущение, что он говорит от имени Христа, таково, что в вопросе о разводе он указывает на авторитетное учение Иисуса, запрещающее развод, а затем как бы вскользь уточняет, что это касается не раздельного проживания, а только вступления в новый брак (1 Кор 7:10–11).

Однако авторитет апостола Павла основывается не только на том, что он получил откровение, но и на его роли толкователя в диалоге с иудейской и христианской общинами. Во всех вопросах, помимо принципиальных (хотя и с теми далеко не все совершенно ясно), он всегда готов быть иудеем с иудеями и эллином с эллинами (1 Кор 9:20 и далее). Две ключевые черты его посланий — стремление убедить и диалогическая форма, в которой он иногда высказывает свой «совет» (1 Кор 7:25), или же, в других случаях, оставляет окончательное решение на индивидуальное усмотрение каждого христианина (Рим 14:5, 22–23). Прежде всего, он знал, что его призыв мог оказать воздействие на членов общины, если он согласовывался с большим призывом Божиим, обращенным ко всей общине, совместно отвечающей «Аминь», над которой апостол не может быть диктатором (2 Кор 1:20–24). Паства апостола, в сущности, «утверждала» его апостольскую миссию (1 Кор 9:2; 1 Фес 2:19–20; 3:8). Неудивитель-

⁸ Глубокая, имеющая практическое значение работа по этому вопросу: Helen Doohan *Leadership in Paul* (Wilmington: Michael Glazier, 1984).

но, что во имя единства церкви Павел, хотя он совершенно не был согласен с требованием обрезания для христиан из язычников, готов был пойти в Иерусалим и изложить свое дело перед общинным авторитетом Апостольского собора* (Гал 2:1 и далее; Деян 15:1 и далее).

Принятие писаний апостола Павла древней церковью также показывает, насколько авторитетной была роль общины в целом и ее предания. Послания Павла циркулировали среди различных христианских собраний (Кол 4:16). Эти письма стали первой группой апостольских писаний, которые собирали и читали повсюду, однако апостола не всегда понимали правильно (2 Петр 3:15–16). Во II веке апостол Павел стал героем в глазах Маркиона и других гностиков, искаживших его учение и использовавших его свидетельство для подрыва церковной жизни. Авторитет Павла и его посланий был поставлен под вопрос, что, возможно, объясняет странное молчание о Павле св. Иустина Мученика в середине II века. Однако благодаря влиянию таких церковных лидеров, как св. Климент Римский, св. Игнатий Антиохийский, св. Поликарп Смирнский и св. Иринея Лионский, ценивших и использовавших писания апостола, а также их поместных церквей, послания Павла постепенно получили в христианском мире всеобщее признание. Именно на основе использования традиций тексты апостола Павла в конце концов приобрели статус канонических и вошли в христианскую Библию — о чем сам апостол, скорее всего, едва ли мог и мечтать.

Какие же выводы можно сделать относительно взаимосвязи между Писанием, преданием и общиной? С одной стороны, не следует чрезмерно подчеркивать авторитет церкви и предания, замалчивая неотъемлемо присущий Писанию авторитет слова Божьего. Православные богословы, которых

* Апостольский собор, приняв миссионерские взгляды Павла и его спутника Варнавы, стал определяющим этапом в развитии христианства: оно получило возможность вырваться из национальных рамок и стать вселенским — было принято решение, что языкохристиане не обязаны следовать нормам иудаизма. — *Прим. ред.*

глубоко задели притязания Реформации, стремясь возразить им, порой ставили авторитет церкви и предания «превыше» Писания. Например, Панагиотис Брациотис поставил под сомнение собственный тезис о единстве церкви, Библии и предания, заявив, что свое обоснование Библия получает от церкви⁹. В подобных заявлениях упускается из виду тот важнейший факт, что за всяким откровением стоит инициатива Бога, то есть власть и авторитет божественного слова, передаваемого нам через пророков, апостолов и, наконец, через самого Иисуса. Даже если возразить, что Писания, как записанное слово Божье, составляют часть священного предания, происходящего из жизни церкви и получающего форму благодаря ей, само понятие библейского канона ясно подразумевает признание уникального авторитета текстов, воспринятых как божественное откровение, и, следовательно, особый авторитет Библии, превышающий авторитет «предания вообще». Такой взгляд полностью гармонирует с мнениями отцов церкви, для которых Священное Писание обладало высшим и безусловным авторитетом как божественная истина, настоящий автор которой — сам Бог¹⁰. Не теряя из виду тесную взаимосвязь предания и Писания, необходимо, однако, признавать авторитет Писания для предания. По словам православного богослова Фомы Хопко:

Утвердившись в качестве писания церкви, Библия становится ее основным письменным авторитетом: но авторитетом в церкви, а не вне ее и не над ней. Все, что есть в церкви, судится по Библии. Ничто в церкви не может ей противоречить. Все в церкви должно быть библейским: чтобы

⁹ P. Bratsiotis, "The Authority of the Bible: An Orthodox Contribution," в: A. Richardson и W. Schweitzer, eds., *Biblical Authority for Today*, с. 21. Брациотис — известный и уважаемый исследователь Ветхого Завета из Афинского университета, Греция, ныне покойный.

¹⁰ Bruce Vawter, "The Bible in the Roman Catholic Church," in *Scripture in Jewish and Christian Traditions*, ed. Frederick E. Greenspahn, p. 117, указывает, что концепция *sola Scriptura* как таковая была знакома и понятна отцам церкви, однако они рассматривали Писание в контексте церковного предания. См. главу 4, раздел об авторитете Писания и отцах церкви.

оставаться церковью, церковь должна отвечать Библии и выражать библейские истины; или, говоря точнее, она должна быть полностью верна той реальности и выражать ту реальность, о которой свидетельствует Библия¹¹.

Вместе с тем не следует ставить авторитет Библии «над» церковью, минимизируя взаимодействующие авторитеты предания и общины в возникновении, развитии и канонизации Писания. Например, существует мнение, что библейский «канон не был “произведен”, а вырос сам», поскольку его формирование было процессом постепенным¹². Однако нельзя отрицать, что отбор конкретных книг именно «производился» христианскими лидерами, поместными церквями, а позднее — соборами. Другие заявляют в поддержку библейского авторитета, что проповедь Благой вести «основала церковь»¹³, иначе говоря, «само-удостоверенное» слово Божье, отраженное в библейских книгах, «навязало» себя церкви¹⁴. Однако взаимосвязь между божественным словом,

¹¹ Thomas Hopko, *The Bible in the Orthodox Church*, pp. 66–67.

¹² Так пишет Вильгельм Шнеемельхер (Wilhelm Schneemelcher) во вступительной статье о новозаветном каноне в: Edgar Hennecke, *New Testament Apocrypha*, Vol. 1, p. 36. Английский редактор и переводчик — R. McL. Wilson, а переводчик части книги, написанной Шнеемельхером, — George Ogg. Шнеемельхер отмечает то, что называет «ключевым пунктом» в рассуждениях Адольф Юлихер, однако утверждает, что «канон — несомненно, работа церкви» и что «авторитет богословов и епископов в формировании канона не следует преуменьшать». Там же.

¹³ Eduard Lohse, *The Formation of the New Testament*, trans. M. Eugene Boring (Nashville: Abingdon, 1981), p. 26. Очень глубокая работа, однако местами сохраняющая традиционные протестантские акценты. Эдуард Лёзе пишет о «проповеди древнейшего христианства, основавшей церковь». Однако можно спросить: были ли такие времена, когда христианство существовало, а церковь — еще нет?

¹⁴ Bruce M. Metzger в своей вводной статье к Новому Завету в: *The New Oxford Annotated Bible: The New Revised Standard Version*, 3. vi. См. также его книгу *The Canon of the New Testament (Канон Нового Завета)*. М.: ББИ, 2003). Метцгер полагает, что «интуитивное прозрение», или различение слова Божьего, отдельными людьми в традиции предполагает навязывание этого Слова и канона церкви. Однако подобная аргументация ведет к порочному кругу, описываемому знаменитой поговоркой: что было раньше, курица или яйцо? Как мы неоднократно повторяли, откровение —

устными преданиями, письменными текстами, каноном и общиной составляют неразрывное и нераздельное единство динамичной жизни веры, пульсирующую традицию, не пассивно приемлющую откровение свыше, но всегда готовую к ее приятию, истолкованию и ответу на нее. Говорить, что церковь «порождена слышанием Слова», или «давать откровению первенство над церковью» без дальнейших уточнений означает говорить «неточно», на основе «анахронизма... основанного... на [старом] разделении Писания и предания»¹⁵. «Единственный источник» откровения в контексте общины — сам Дух, первый создатель и носитель предания¹⁶. Нельзя натравливать друг на друга божественное слово и общину, Библию и церковь, поскольку оба они — создания одного Духа: не может быть ни церкви без благовестия, ни благовестия без церкви.

Наконец, многие по-прежнему защищают несбалансированно выдвигаемый против церкви и предания принцип *sola Scriptura*. Однако эта позиция, как признают в последнее время многие из самих евангеликов¹⁷, более не оправданна ни исторически, ни богословски. Исторические исследо-

всегда откровение воспринятое, в нем неразрывно сплетены два элемента, божественный и человеческий. Встает богословский вопрос: в каком смысле Бог «навязывает» (силой?) позитивное принятие Своего слова тем, кто сам его принимать не желает?

¹⁵ James Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism* (Philadelphia: Westminster, 1983), p. 28. Барр проводит через всю свою работу мысль, что все библейское предание, от устного слова до окончательного канона, принадлежит общине.

¹⁶ Эта точка зрения, укорененная в библейском и святоотеческом преданиях, была уже довольно давно сформулирована католическим богословом Иоганном Адамом Мёлером, а затем повторялась в различных формах у таких католических и православных богословов, как Ив Конгар, Анри де Любак, Владимир Лосский и Георгий Флоровский. См. работы Avery Dulles, "Tradition and Creativity in Theology," *FT* 28 (Nov. 1992), pp. 20–27.

¹⁷ Например, Clark H. Pinnock, *The Scripture Principle*, pp. 80–81, 150, 218, и Donald G. Bloesch, *Holy Scripture*, pp. 12–13, 154–156. Пиннок подчеркивает, что Библия — книга церкви, которую после формирования канона отнюдь не покинул Святой Дух (p. 163), и что интерпретация Писания находится под контролем предания и общины (p. 217).

вания подтвердили то, что Гарри Гэмбл называет «органическими отношениями» между Писанием и преданием¹⁸. Дж. Н. Д. Келли и Генри Чадуик, в числе прочих, показали, что предание в ранней церкви пронизывало всю спасительную жизнь церкви: литургию, катехизацию, евангелизацию, церковные установления и практику, воспринимаемую как установление апостолов¹⁹. Именно в этом потоке предания возник Новый Завет, причем между преданиями устными и письменными или между Писанием и преданием не существовало никаких противоречий. Книги Писания обладали авторитетом, поскольку сами были частью предания вследствие их признания и использования в поместных церквях. В борьбе с гностиками, создавшими множество апокрифических книг, кафолическая церковь во II веке выдвинула принцип православного вероучения, «правила веры» как критерия библейской каноничности. И после преодоления гностической угрозы, когда Библия, согласно отцам церкви, получила наивысший авторитет, ее значение и ценность оставались неразрывно связанными с продолжающейся жизнью и богослужением церкви и никогда не отделялись от живой и непрерывной церковной традиции.

Недавние исследования библейского канона, предпринятые учеными Джеймсом А. Сандерсом²⁰, Джеймсом Барром²¹ и Гарри Гэмблом²², ярко высветили главенствующую, авторитетную роль предания и общины в создании Библии. Гэмбл особенно подчеркивает, что библейский канон сложился исторически, а не просто в результате действия силы

¹⁸ Harry Y. Gamble, "Canon: The New Testament," in *ABD*, Vol. 1, p. 859.

¹⁹ См. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper & Brothers, 1960), pp. 29–51, раздел «Предание и Писание» (перестановка призвана подчеркнуть мысль автора); и Henry Chadwick, "The Bible and the Greek Fathers," in *The Church's Use of the Bible: Past and Present*, ed. E. E. Nineham (London: SPCK, 1963), pp. 25–39.

²⁰ См. выше, сноску 4.

²¹ James Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*.

²² См. его статью в *ABD*, цитированную выше, и его книгу *The New Testament Canon* (Philadelphia: Fortress, 1985).

некоего абстрактного, свободно плавающего в пространстве «слова Божьего». Замечательно, что боговдохновенность не является критерием каноничности, поскольку вся жизнь церкви во всех ее преданиях и деятельности воспринимается как вдохновляемая и водимая Духом. По Гэмблу, основные причины формирования новозаветного канона следует искать в историческом происхождении веры церкви и в традиционном использовании новозаветных книг в церковном богослужении и учительстве.

Гэмбл выделяет четыре критерия каноничности: апостольский авторитет, кафоличность, ортодоксальность и использование церковью²³. Текст обладает апостольским авторитетом, если, согласно традиционным представлениям об авторстве, принадлежит перу апостолов или создан кем-то из их окружения. Чтобы соответствовать критерию кафоличности, он должен быть известен церкви в целом. Ортодоксальный текст должен согласовываться с тем, что церковь считает правильным учением: это предполагает, что правильное учение известно и помимо Писания и что Писание должно соотноситься с авторитетным, хотя и незаписанным, преданием. Однако наиболее существенный критерий, по Гэмблу, — использование текста общиной верующих, особенно в крупных церковных центрах христианской древности. Взаимосвязь Писания и предания Гэмбл вкратце описывает так:

История канона показывает, что состав канона обусловлен прежде всего церковной традицией (использование текстов в церковной жизни, отношение к их авторству и отнесение к христианской истине), так что признавать авторитет канона значит признавать авторитет традиции, производшей его. В наше время с этим согласны и протестантские ученые... Таким образом, можно сказать, что предание предшествует Писанию, обуславливает и пронизывает собой Писание... По этим причинам невозможно

²³ Ссылки на Гэмбла основаны на его статье в *ABD*, Vol. 1, pp. 857–859.

более противопоставлять друг другу Писание и предание как некую альтернативу. Напротив, они состоят друг с другом в органичных взаимоотношениях, исключающих возможность направлять богословский авторитет одного против другого²⁴.

Однако при всей органичной взаимосвязи Писания и предания важно заметить, что община и ее живое предание имеют определенное функциональное превосходство: они действуют как интерпретаторы и судьи в продолжение всего процесса рождения, отбора и формирования библейского канона. Как откровение неотделимо от человеческого контекста, так и божественное слово никогда не бывает «бесплотным», то есть не существует вне человеческого понимания и общения. Роль интерпретации до, во время и после возникновения Библии как сложившегося канона — то есть определенная авторитетная и контролирующая роль общины и живого предания — равно очевидна и в христианстве, и в иудаизме. Джейкоб Ньюзнер писал, что устный Закон и раввинистическое предание призваны «дать голос» молчащему священному тексту²⁵. Он считает ошибочной точку зрения на раввинистический иудаизм просто как на конечный результат «экзегетического процесса органического раскрытия Писания»²⁶. Ньюзнер настаивает на том, что раввинистические мудрецы сознательно, следуя определенной идеологии, собрав свод правил, не входящих в Писание, «владе́ствовали» над священным текстом, дабы он воспринимался общиной определенно и ясно. В этом смысле ученые древности заставили Писание говорить «их голосом, их слогом и от их имени»²⁷. Ньюзнер пишет:

²⁴ *Ibid.*, pp. 858–859.

²⁵ Jacob Neusner, *Rabbinic Judaism: Structure and System* (Minneapolis: Fortress, 1995), особенно pp. 31–43.

²⁶ *Ibid.*, с. 34.

²⁷ *Ibid.*, с. 43.

Контролируя Писание и как священный артефакт, и как воспринимаемый разумом текст, мудрецы гарантировали, что он всегда будет служить их нуждам и интересам, всегда будет подтверждать и оправдывать — без всяких противоречий — их *галаху* и религиозную идеологию, лежащую в ее основе²⁸.

Подобным же образом и христианские мыслители, и лидеры древней церкви, активно принимая и различными способами используя христианскую Библию, разработали целую традицию ее истолкования, служащую нуждам общины. Христианская Библия появлялась одновременно с этой традицией интерпретации, направленной против иудаизма, гностицизма и монтанизма. Каноническая Библия по самой своей природе — более широко толкуемое, определяемое и понимаемое в русле апостольской и святоотеческой экзегетической традиции Священное Писание. Сама жизнь и идентичность древней церкви были основаны на определении для себя всеобщей и универсальной традиции веры, литургии, библейского канона, исповедания веры, церковных установлений и практики. В случае, если появлялись группы, значительно расходившиеся с этой растущей кафолической традицией, они продолжали свое существование как самостоятельные общины.

Дело не в том, что кафолической традиции недоставало свободы и разнообразия, — напротив, верно обратное, — а в том, что разнообразие развивалось в рамках единства, основанного на доктринальном сознании церкви, определяемом верностью «правилу веры», или «правилу истины». Более поздние вселенские соборы, вероучительные решения которых основывались и на Писании и на предании, подчеркнули определяющий авторитет церкви в интерпретации Писания и в создании нормативных исповеданий веры по важным, но вызывающим разногласия вопросам. С этой точки зрения постепенное формирование христианской Библии как нормы христианской жизни и мысли было

²⁸ *Ibid.*, с. 42.

неразрывно связано с разнообразной, но непротиворечивой экзегетической традицией, направляемой практикой и фундаментальными вероучительными прозрениями вселенской Церкви. Это двойное достижение — формирование библейского канона и сопровождающей его традиции интерпретации, — предоставляя простор для творчества и допуская богатство вариаций, в то же время создало классическое единство между Писанием, преданием и церковью и таким образом установило широкий нормативный стандарт для всех христианских поколений²⁹.

Церковное использование Писания

Мы сказали, что Библия — церковный священный текст, иначе говоря, текст, читаемый и слушаемый верующими с живой верой и молитвенным вниманием. Священное Писание всегда использовалось различными, но взаимосвязанными способами для удовлетворения специфических нужд церковной жизни, прежде всего — для богослужения, проповеди, поучения, благочестивого размышления, практического руководства и выражения истины веры. Разумеется, в древние времена большинство людей не имели возможности читать и покупать дорогие манускрипты — тексты, написанные от руки. Они могли лишь слышать текст Писания в его литургическом цитировании и видеть события, основанные на Писании, изображенные средствами искусства. Спасительное слово Божье передавалось через чтение и истолкование Писания в тех случаях, когда члены церкви собирались вместе, и в монастырских общинах. Таким образом, знакомство с библейским повествованием и его спасительным свидетельством первоначально было корпоративным опытом³⁰.

²⁹ Подробнее об этом см.: Theodore Stylianopoulos, "Scriptural Authority (Eastern Orthodoxy)," *ABD*, Vol. 5, pp. 1021–1023.

³⁰ После Реформации, напротив, акцент на авторитетность частного истолкования отдал Писание в руки отдельных людей и открыл дорогу продолжающемуся и по сей день процессу разделения и фрагментации, проклятию протестантизма, ныне усугубленному современным индиви-

Далее я скажу несколько слов о разнообразном использовании Писания в жизни церкви. Я не ставлю цель перечислить все возможные виды церковного применения Библии, но хочу дать читателям общее представление об этой теме.

Первое место занимает *литургическое* использование — по нескольким причинам. Литургия — главное собрание народа Божьего для празднования, воспоминания и обновления общинной жизни с Богом³¹. Большая часть библейских текстов написана для того, чтобы их читали вслух на собраниях (Кол 4:16; Откр 1:3), которые организовывались не только для чтения, но и для молитвы и богослужения. В этом контексте Писание слушали и истолковывали как слово Божье. Взаимное влияние богослужения и Писания проявилось в том, что литургический язык обусловил композицию библейских текстов, а Библия, в свою очередь, оказала мощное влияние на формы и язык богослужения³². Православное предание, с его неизмеримыми сокровищами гимнологических книг, литургических служб, святцев, — это пример мощного и еще далеко не до конца изученного влияния Библии³³. Прежде

дуализмом. Стэнли Хауэрвас, протестантский богослов, в числе прочих сурово критикует предполагаемое «право» каждого христианина толковать Библию. См. его книгу: *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America* (Nashville: Abingdon, 1993). Это, разумеется, не означает, что благочестивое изучение Библии в частном порядке недопустимо и должно быть запрещено: Библия принадлежит всей церкви и каждому члену народа Божьего, а не только священникам, монахам или богословам.

³¹ Philip Rousseau, *Basil of Caesarea* (Berkeley: University of California Press, 1994), pp. 127–131, блестяще показывает, что отцы церкви были убеждены в актуализации спасительной истины литургическим контекстом и что верующие, встречаясь с посланием текста в богослужебной обстановке, восходят к всеобъемлющей истине благовестия и произносят публичное исповедание веры в гармонии с апостольским преданием.

³² Jean Daniélou, *The Bible and the Liturgy* (North Bend: University of Notre Dame Press, 1956); Ralph P. Martin, *Worship in Early Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974); под ред. C. Jones, G. Wainwright и E. Yarnold *The Study of Liturgy* (New York: Oxford University Press 1978); и P. F. Bradshaw *The Search for the Origins of Christian Worship* (New York: Oxford University Press 1992).

³³ Величайшие праздники церковного календаря — это ἀνάμνησις, или литургическая актуализация радостной вести служения Христова: Его

всего, общее богослужение представляет собой благодарный отклик церкви на благодатные деяния Божьи, доксологическое празднование святого присутствия Божьего и обновления жизни в Боге. Простое литургическое цитирование Писания, читаемого выразительно и с живой верой, превращается в богатейший опыт, преображающий общину, опыт слышания слова Бога, пронизанного и воспламененного Духом Божиим³⁴.

Хотя литургическое использование Писания — самое важное, оно не должно заслонять от нас другие виды использования Библии, каждый из которых имеет свою внутреннюю структуру и свою цель. Об этом особенно должны помнить православные богословы³⁵. Утверждать, что все имеет свое начало и конец в литургии, — чрезмерное и неоправданное обобщение. Спасительные слова произносятся, и деяния Божьи происходят и воспринимаются как в богослужении, так и вне его. Авраам был призван, когда поклонялся идолам. Моисей пас свое стадо. Павел преследовал христиан. Помимо богослужения, в жизни вообще происходит очень

воплощения, рождества, крещения, преображения, входа в Иерусалим, крестной смерти, воскресения, вознесения и дарования Духа, причем значение каждого из этих событий раскрывается и прославляется в сотнях гимнов. Периоды Великого Поста, Святой Недели и промежутки от Пасхи до Пятидесятницы также насыщены библейским содержанием. Восьминедельный цикл песнопений *Παρακλητικῆ*, в особенности для субботней вечерни и воскресной утрени, представляют собой поразительную литургическую проповедь Благой вести. Молитвы церковных служб постоянно обращаются к великим и освободительным деяниям Божиим, упомянутым в Писании.

³⁴ Этот аспект подчеркивает Джон Брек: John Breck, *The Power of the Word in the Worshipping Church* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1986).

³⁵ Из-за важности и весомости литургической традиции в православии существует своего рода «тяготение» к «литургицизму» или «евхаристицизму». Православные богословы привыкли искать в литургии герменевтический ключ ко всем вопросам. Однако сомнительно, что все вопросы православной жизни и мысли — такие, например, как моральный выбор, дискуссии о вероучительной истине, социальные вопросы и, разумеется, личная вера, молитва и общее богослужение, — открываются одним-единственным ключом. О герменевтической дискуссии см. ниже, в соответствующих главах.

много важного и интересного. Бог и Его слово приходят к людям через проповедь и поучение, пастырскую работу и миссионерство, социальную справедливость и филантропию — вне специально литургического контекста. Литургия должна указать путь, однако сама по себе не обязательно приведет к эффективной проповеди, поучению, подвигнет на миссионерство и социальную работу — служениям, требующим личной веры, убежденности, духовной глубины и соответствующих знаний и умений.

Гомилетическое использование Библии представляет собой *керигму*, или провозглашение, спасительного послания Божьего³⁶. Слово Божье, тесно связанное с литургией, может, однако, провозглашаться и во многих других жизненных контекстах. Хотя литургическое цитирование Писания само по себе отвечает спасительному посланию Божьему, отличительная особенность проповеди в том, что в ней участвует не только проповедуемое послание, но и *верный проповедник*. Проповедник — тот, в ком слово Божье уже актуализировалось: теперь через его посредство оно стремится актуализироваться снова и снова, властью Духа преображая сердца других. Эффективная проповедь предполагает динамичный опыт слова Божьего и ведет к пробуждению и укреплению веры. Проповедь в лучших своих образцах насыщает богослужение энергией и придает опыту литургии дополнительную силу. Однако проповедь может совершаться не только в торжественной обстановке общего богослужения, но, в сущности, и в любых жизненных обстоятельствах, даже самых обыденных, — например, в гостях у соседа. Проповедь не должна быть напыщенной, дидактической, чрезмерно моралистической или политико-идеологической: ее задача — донести до слушателя силу и свободу слова

³⁶ Среди множества полезных работ по библейской проповеди назову: Anthony Coniaris, *Preaching the Word of God* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1983); J. M. Reese, *Preaching God's Burning Word* (Collegeville: Liturgical Press, 1975); H. W. Robinson, *Biblical Preaching* (Grand Rapids: Baker, 1980); John Burke, *Gospel Power* (New York: Alba House, 1978) и *Preaching in the Patristic Age*, ed. D. G. Hunter (Mahwah: Paulist Press, 1989).

Божьего, стать посредницей присутствия Бога, Его любви и прощения.

Катехизическое использование Писания сосредоточено на библейском обучении для просвещения народа Божьего³⁷. Помимо проповеди спасительного послания Бога, существует *дидахе* («учение», Мф 7:28, Рим 6:17, 1 Кор 14:6) — основанные на Библии этические наставления и практическое руководство. В самом Писании, в книгах пророков, евангелиях и посланиях апостола Павла проповедь сочетается с поучением. Некоторые книги в основном представляют собой нравственные наставления, такие, как Книга Премудрости Соломона или Послание Иакова. В христианской традиции, как и в иудейской, поучение — это заповеданное Богом служение, сочетающее в себе сообщение новых знаний, руководство, дисциплинарные требования и исправление ошибок. Отцы церкви, комментируя Библию и произнося дидактические проповеди, придавали огромное значение *κατήχησις* («поучению» или «наставлению»). Они видели в Библии своего рода учебник для христианской *παιδεία* («обучения» или «образования»), а Христа считали высшим *παιδαγωγός* («учителем», «руководителем») человечества³⁸. Эффективное библейское поучение требует живой веры и евангельского духа, иначе оно рискует стать безжизненным и нудным.

Молитвенное использование — это медленное, вдумчивое чтение Писания во время молитвы и духовных размышлений, метод, известный как в древности, так и в современности, как в христианстве, так и в иудаизме³⁹. Псалом 118 —

³⁷ Полезные руководства по катехизации: Dick Murray, *Teaching the Bible to Adults and Youth* (Nashville: Abingdon, 1987) и Michael E. Williams, *The Storyteller's Companion to the Bible*, 5 vols. (Nashville: Abingdon, 1991–1994).

³⁸ Werner Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, pp. 66–102.

³⁹ Paul Evdokimov, "Lectio Divina: Reading the Bible," в *ero Struggle With God*, trans. Sister Gertrude, S.P. (Glen Rock: Paulist Press, 1966), pp. 189–193; D. Burton Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christianity* (New York: Oxford University Press, 1993). О современном молитвенном использовании Писания см.: Thomas Hopko, *Reading the Bible* (New York: Religious Education Department, Orthodox Church of America,

величественное прославление закона Божьего как песни радости и света истины на жизненном пути псалмопевца. Раннехристианский монах выражал сходные чувства: «Пусть солнце на восходе застанет тебя с Библией в руках»⁴⁰. Среди монашества, где библейские книги заучивались целиком и читались наизусть, чтение Писания было столпом благочестия. Бесчисленное множество людей из народа Божьего вдохновлялось и укреплялось в вере благодаря молитвенному чтению Писания. В контексте молитвы письменное слово Божье способно пролить ярчайший свет, рассеивающий сомнения и очищающий сердце. Вдали от аудиторий и формальных богословских занятий обычные люди ощущали присутствие и силу Бога, молитвенно изучая Писание, — и иные из них порой приходили к более глубокому его пониманию, чем профессиональные богословы и адепты библейского анализа. Отцы церкви советуют всем верующим ежедневно читать Писание, принимая письменное слово Божье так же, как принимают они Его таинственное Слово в евхаристии. Для отцов церкви молитвенное чтение Писания означает личную встречу с Богом — время, когда Бог входит в жизнь верующего, разговаривает с ним, ведет и направляет его к жизни в Себе, в обществе ангелов и святых.

Вероучительное использование Библии началось в богословских дискуссиях как средство защиты христианской веры. Уже сам Новый Завет дает нам свидетельство о таких диспутах и об отвержении лжеучений с помощью вероисповедных формул (1 Кор 8:5–6, Кол 1:15 и далее, 1 Ин 4:2–3). В последующие столетия возникали бесчисленные богословские споры о природе Бога, творении, Ветхом Завете, Христе, Святом

1970); Theodore Stylianopoulos, *Bread for Life: Reading the Bible* (Brookline: Department of Religious Education, Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, 1980); и Kallistos Ware, "How to Read the Bible," *The Orthodox Study Bible*, ed. Peter E. Gillquist and others (Nashville: Thomas Nelson, 1993), pp. 762–770.

⁴⁰ Paul Evdokimov, *Struggle With God*, p. 189. Изречение принадлежит Евагрию, египетскому аскету-пустыннику IV века.

Духе и по многим другим вопросам христианской веры. Лидеры церкви и богословы в жаркой борьбе и упорных трудах вырабатывали интерпретации и уточненные формулы концептуальных очертаний христианской истины в противовес иудаизму, гностицизму, а позднее — ересям, подобным арианству. Как следует из работ св. Иустина Мученика, св. Иринея, св. Афанасия и Каппадокийцев, в центре вероучительных споров стояла интерпретация Писания. В богословских трудах и символах веры их авторы стремились выразить нормативное интеллектуальное содержание христианства и таким образом более четко определить идентичность самой церкви. Вселенские соборы действовали как высший церковный авторитет в вопросе нормативных формулировок христианской истины⁴¹. Этот долгий и болезненный процесс привел к появлению Никейского символа веры как суммы важнейших богословских тем Писания и, таким образом, свидетельства о классическом наследии христианского учения⁴².

Академическое исследование Писания

Под академическим исследованием мы подразумеваем официальное и систематическое изучение Писания в университетах, колледжах и богословских школах, расцвет которых начался в Западной Европе, Северной Америке, а теперь рас-

⁴¹ См. Mark Santer, "Scripture and the Councils," *Sobornost* 7 (2, 1975), pp. 99–111, и Constantine Scouteris, "Holy Scripture and Councils," *ibid.*, pp. 111–116.

⁴² Принимая во внимание современный разброд или, точнее, хаос в вероучительных вопросах, Всемирный совет церквей поступил очень правильно, поместив Никейский символ веры в центр своего проекта вероучительного согласия как основы для христианского единства. См. *Confessing the One Faith: An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381)*, Faith and Order Paper No. 153 (Geneva: WCC Publications, 1991), а также: Hans-Georg Link, ed., *The Roots of Our Common Faith: Faith in the Scriptures and in the Early Church*, Faith and Order Paper No. 119 (Geneva: The World Council of Churches, 1984).

пространился на весь мир⁴³. Подобное изучение считается научным в том смысле, что основано на системе стандартов и методов, порожденных давней академической традицией свободных искусств и гуманитарных дисциплин. Эта традиция заслуживает внимания не только из-за своих впечатляющих достижений, но и из-за разрушительного воздействия на все традиционные подходы к Библии. Либеральная библеистика, при всей своей сложности и разнообразии, представляет собой на самом деле новую традицию и новую общину — общину ученых со своими собственными интересами и предубеждениями, выходящими за рамки тех или иных методологий. Идеология академической науки часто приводит к радикальным суждениям об авторитете Писания, традиционно почитаемом всеми христианами. Более того, доминирование науки незаметно привело к удивительному убеждению — столь же самодовольному, сколь и нелепому, — что только ученый способен по-настоящему понимать Библию. Краткий очерк библейской критики, представленный в этой главе, дополнит более подробный обзор современной библейской науки в главе 5.

Академическое исследование Библии, научная библеистика, созданная на базе исторической и литературной критики, — продукт современного мира. Она тесно связана с родовыми муками современной западной цивилизации,

⁴³ Доступный и позитивный обзор истории академической библеистики см. в: Luis Alonso Schoekel, *Understanding Biblical Research*, trans. Peter J. McCord (New York: Harper & Herder, 1968). Исследовательские методы, применяемые к Библии, наиболее полно рассмотрены в: Daniel J. Harrington, *Interpreting the New Testament: A Practical Guide* (Wilmington: Glazier, 1979); Bruce Chilton, *Beginning New Testament Study* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986); Christopher Tuckett, *Reading the New Testament: Methods of Interpretation* (Philadelphia: Fortress, 1987); I. Howard Marshall, ed., *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977); S. Neill and T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1881–1986* (Oxford: Oxford Univ., Press 1988); E. J. Epp and G. W. MacRae, S. J., eds., *The New Testament and Its Modern Interpreters* (Philadelphia: Fortress, 1989). Основные библиографии: D. J. Harrington, *The New Testament: A Bibliography* (Wilmington: Glazier, 1985); D. A. Carson, *New Testament Commentary Survey* (Grand Rapids: Baker Books, 1993).

отмеченными Реформацией, религиозными войнами, расцветом науки, интеллектуальной реакцией на окостеневшие формы как в католичестве, так и в протестантизме, и убеждением, что человеческий разум способен найти путь к истине и прогрессу⁴⁴. Поначалу библейская критика, для возникновения которой была необходима свобода от авторитета церкви и возможность автономного использования разума, могла возникнуть только в протестантском мире. Однако и там она вызвала жаркие споры и впоследствии разделила протестантов на либеральный, консервативный (евангелический) и фундаменталистский лагеря⁴⁵. С самого начала библейская критика защищала отстраненное, рациональное чтение Библии «как любой другой книги» и пестовала враждебность к традиционным христианским верованиям. Она стремилась открыть «чистую естественную религию» Иисуса в противоположность искаженной религии Христа, созданной церковью и ее доктринами, которые, по мнению библейских критиков, привели к раздорам и войнам. Главные темы Нового Завета — божественность Иисуса как Сына Божьего и описанные в Библии чудеса, в том числе и чудо воскресения Иисуса, — рассматривались с заметным скептицизмом. Эти и подобные идеи, враждебные традиционному христианству, берут начало в работах английских [таких, как Джон Локк (1632–1704)] и немецких [таких, как Г.Э.Лессинг (1729–1781)] рационалистов. Затем их развивали многие немецкие ученые, например Й.С.Семплер (1725–1791), Ф.К.Баур (1792–1860), Ю.Вель-

⁴⁴ См. J.C.O'Neill and W.Baird, "Biblical Criticism," *ABD*, Vol. 1, pp. 725–736, H.G.Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*.

⁴⁵ С консервативно-протестантской точки зрения историю этих разделений см. в: M.A.Noll, *Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship and the Bible in America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991). Либеральный взгляд изложен в: James Barr, *The Bible in the Modern World* (New York: Harper & Row, 1973). Блестящий сравнительный обзор подходов к Писанию у деятелей Реформации, а также современных консервативных и либеральных протестантов см. в: David H.Kelsey, "Protestant Attitudes regarding Methods of Biblical Interpretation," *Scripture in the Jewish and Christian Traditions: Authority, Interpretation, Relevance*, ed. F.E.Greenspahn, pp. 133–161.

гаузен (1844–1918), А. Гарнак (1851–1930), Р. Бультман (1884–1976); их наиболее известный современный продолжатель — американец Роберт Фанк, основатель радикального *Семинара по Иисусу*⁴⁶.

Библейская критика развивалась не линейно: в ней существуют различные направления и школы, как, например, тюбингенская школа, школа «истории религий», школа Бульмана. Не все либеральные библеисты придерживались радикальных взглядов. По мере того как библейская критика получала признание в основных направлениях протестантизма, враждебный накал ранних критиков умерялся, частично скрывался или оправдывался интересами научного исследования. Кроме того, некоторые ученые-протестанты выступали с оценкой методологических, исторических и философских крайностей библейской критики⁴⁷. Библейская критика в целом, при всех ее блестящих историко-фило-

* Роберт Фанк умер 3 сентября 2005 года — *Прим. ред.*

⁴⁶ На сегодняшний день основная работа Семинара по Иисусу — *The Five Gospels: The Search for the Authentic Word of Jesus* (New York: Macmillan, 1993), ed. R. W. Funk и др.; работа, основанная на предположении, что в евангелиях почти нет аутентичного материала. Претендуя на «высоконаучность», члены Семинара по Иисусу в то же время стремятся обеспечить своим радикальным взглядам максимальную публичность, причем открыто заявляют о своей цели — избавить христианство от «традиционных предрассудков». Резкую критику Семинара по Иисусу с точки зрения мейнстрим-науки см. в: R. B. Hays, "The Corrected Jesus," *FT* 43 (May 1994), pp. 43–48, где методология и выводы Семинара по Иисусу в конце концов прямо названы «позорным обманом», р. 47. (См. также «Семинар по Иисусу» в: Н. Т. Райт, *Иисус и победа Бога*, М.: ББИ, 2004, с. 26–30. — *Прим. ред.*)

⁴⁷ F. Hahn, *Historical Investigation and the New Testament Faith*, trans. R. Maddox, ed. E. Krentz (Philadelphia: Fortress, 1983); Peter Stulhmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, Walter Wink, *The Bible in Human Transformation*; Martin Hengel, "Historical Methods and the Theological Interpretation of the New Testament," в *ero Acts and the History of Earliest Christianity*, trans. John Bowden (Philadelphia: Fortress, 1979), pp. 127–136. Этта Линнеман, библеистка, называющая себя «бульманианкой, обратившейся в консерватизм», написала книгу *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology?*, trans. R. W. Yarbrough (Grand Rapids: Baker, 1990). Точку зрения консервативного лютеранина см. в: Gerhard Maier, *The End of the Historical-Critical Method*, trans. E. W. Leverenz and R. F. Norden (St. Louis: Concordia, 1974). Недавняя критика либерального богословия и

логических достижениях, отличается рационалистической идеологией и заметной тенденцией к просвещенческому радикализму. По замечанию Уильяма Бэйрда, «история новозаветной критики с конца XVIII века и до второй половины века XX по большей части представляет собой повторение просвещенческих тем с вариациями»⁴⁸.

Неудивительно, что библейская критика поначалу не принималась Католической церковью⁴⁹. Хотя одним из ее первопроходцев стал французский орденианский священник Р. Симон (1638–1712), обращенный протестант, вплоть до второй половины XX века католические библейские исследования оставались чисто апологетическими. В начале XX века получили известность два великих католических ученых, М. Лагранж и А. Луази. Лагранж, основатель Библейской школы в Иерусалиме и журнала *Revue Biblique*, убедительно доказал, что исследования по библейской критике вовсе не обязательно требуют противостояния вере и церкви. Луази, одаренный филолог и экзегет, впал в критический экстремизм и в 1908 году был отлучен от Католической церкви как глава ереси модернистов. Еще ранее, в 1902 году, была создана Папская библейская комиссия для надзора за библейскими экзегетами.

Тучи, сгустившиеся над католическими исследователями Библии, рассеялись после появления папской энциклики *Divino Afflante Spiritu* (1943), посвященной современному католическому историко-критическому исследованию Писания. На основе этого документа и под благожелательным

обвинения его в ереси исходят от Paul C. McGlasson, *Another Gospel* (Grand Rapids: Baker, 1994) с предисловием Бреварда Чайлдса в поддержку.

⁴⁸ "New Testament Criticism," *ABD* Vol. 1, p. 731.

⁴⁹ Некоторые сведения о библейской критике в Католической церкви можно почерпнуть у: L. A. Schoekel, *Understanding Biblical Research*; R. E. Brown, "Our New Approach to Bible," in *New Testament Essays* (Garden City: Image Books, 1965), pp. 21–35; J. J. Collins and J. D. Crossan, eds., *The Biblical Heritage In Modern Catholic Scholarship* (Wilmington: Glazier, 1986); R. B. Robinson *Roman Catholic Exegesis Since Divino Afflante Spiritu: Hermeneutical Implications* (Atlanta: Scholars Press, 1988); G. P. Fogarty, *American Catholic Biblical Scholarship* (San Francisco: Harper & Row, 1989).

руководством Папской библейской комиссии за последние 15 лет католическая библеистика расцвела, дав миру таких замечательных ученых, как французы П. Бенуа и Ж. Даньелу, бельгийцы Л. Серфо и А. Дескамп, немцы Й. Шмид и Р. Шнакенбург, американцы Р. Браун и Дж. А. Фицмайер. Эти ученые показали, что критическое исследование Библии возможно без философских предубеждений и радикальных крайностей. Однако противостояние между либеральными и консервативными учеными, как и сомнения и нападки на библейскую критику, существуют в Католической церкви и поныне, не в последнюю очередь — из-за радикальных взглядов некоторых из них⁵⁰.

В Православной церкви критические исследования Библии до сих пор носят по большей части второстепенный характер из-за малочисленности университетов в православных странах и, как следствие, недостатка устоявшихся академических традиций во всех областях знаний. В России интеллектуальный подъем начала XX века благодаря деятельности многочисленных академий обещал стремительное возрождение науки и искусства в диалоге с лучшими умами Европы, но был трагически прерван большевистской революцией 1917 года⁵¹. Греция, получившая независимость в

⁵⁰ Критика со стороны консервативных католиков: G.A. Kelly, *The New Biblical Theorists: Raymond E. Brown and Beyond* (Ann Arbor: Servant Books, 1983). Сам Рэймонд Браун приложил немало усилий, чтобы ответить на критику консерваторов и занять «центристскую» позицию, противостоящую и консерваторам, и либералам, например, в своих работах: *The Critical Meaning of the Bible* (New York: Paulist, 1981) и *Biblical Exegesis and Church Doctrine* (New York: Paulist, 1985) (Русскоязычный читатель может познакомиться с позицией Брауна по: «Церковь и Библия: новое понимание», «Историко-критическое толкование Библии в католичестве», в: *Современное католическое богословие*. М.: ББИ, 2007. — Прим. ред.) См. также вклад Брауна и кардинала Ратцингера в: «Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church», под ред. R.J. Neuhaus (Grand Rapids: Eerdmans 1989).

⁵¹ Об интеллектуальном брожении в России на рубеже XIX–XX веков см.: Николай Зернов «Русское религиозное возрождение XX века». См. также P. Valliere, «The Liberal Tradition in Russian Orthodox Church», *The Legacy of St. Vladimir*, ed. J. Breck and others, pp. 93–106.

начале XIX века после четырех столетий турецкого владычества, единственная из православных стран (не считая Кипра) избежала в XX веке коммунистического правления. Благодаря основанию двух национальных университетов, Афинского (1837) и Фессалоникийского (1936), в стране были заложены основы для систематических научных исследований во всех областях, включая богословие, с относительной свободой изысканий и вне прямого церковного надзора.

Греческие библеисты, многие из которых обучались в Германии — Э.Золотас, Н.Дамалас, Э.Антониадис, В.Веллас, П.Брациотис, В.Иоаннидис, С.Агуридис, — вместе выполнили значительную критическую работу, не выходя за рамки православного богословия⁵². Будущее развитие православных исследований Библии невозможно без знакомства с их трудами⁵³. Православные исследователи Библии в Греции и

⁵² См. John Karavidopoulos, "Οἱ Βιβλικὲς σπουδὲς στὴν Ἑλλάδα" *DelBibMel* 4 (July-December, 1985), pp. 73–87, и немецкоязычную "Das Studium des Neuen Testaments in der griechisch-orthodoxen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart," *BTZ* 3 (1, 1986), pp. 2–10. В частности, С.Агуридис написал множество работ и энергично поддерживал современных греческих библеистов, постоянно работавших в качестве членов Библейского общества и авторов журнала *Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν* (под руководством Агуридиса). Библиографию многочисленных трудов греческих исследователей Библии, написанных в основном на новогреческом, см. в этом журнале, а также в следующих библиографических справочниках: John Karavidopoulos, *Ἑλληνικὴ Βιβλικὴ Βιβλιογραφία 1961–1975* (Θεσσαλονίκη, 1975) и Ch.S.Tzogas and P.S.Papaevangelou, *Ἑλληνικὴ Θεολογικὴ Βιβλιογραφία τῆς Τελευταίας Ἑκατονταετίας 1860–1960* (1963). На английском языке см.: R.Pietarinen, *A Bibliography of Major Orthodox Periodicals in English* (Joensuu, Finland: University of Joensuu, 1987), pp. 10–13.

⁵³ В этом отношении см. программное эссе Агуридиса "Ἡ Ἑρμηνεία τῶν Ἀγίων Γραφῶν καὶ ἡ Νεοελληνικὴ Θεολογικὴ Πραγματικότης," *Th* 56 (3, 1985), pp. 504–518, перепечатанное в сборнике его статей "Ἀράγε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις; Ἑρμηνευτικὲς καὶ ἱστορικὲς Μελέτες (Ἀθήνα: Ἐκδόση Ζωῆς, 1989), pp. 11–26, где он помещает греческие библейские исследования в контекст социально-политической динамики современной Греции как маленького государства, находящегося на распутье между византийским традиционализмом и западным Просвещением. По Агуридису, библейские исследования в Греции развиваются медленно, поскольку в неопределенном и порой угрожающем социальном контексте библейская наука: а) прячется в безопасных академических областях; б) оказалась запугана

других странах стремятся прояснить природу и роль критических библейских исследований в Православной церкви по трем важнейшим вопросам: а) историко-критический метод; б) святоотеческая экзегетическая традиция; и в) литургическое измерение как герменевтическая перспектива⁵⁴. Значительный прогресс в этих областях и поддержка академических исследований со стороны церкви заставляют надеяться на то, что православные библейские исследования выйдут на новый уровень и, возможно, достигнут «неопатристического синтеза», много лет назад предсказанного Георгием Флоровским⁵⁵.

Научное исследование Библии, проводится ли оно в протестантских, католических или православных кругах, несет

византийским традиционализмом, ложно притязующим на дух великих отцов церкви; и в) не стремилась к обновлению, способному интегрировать Писание и церковное богослужение в современную жизнь Греции как важную ее часть.

⁵⁴ См. статью «Biblical Studies in Orthodox Theology» С. Агуридиса и ответы на нее В. Кезиха и Т. Стилианопулоса в *GOTR* 17 (1, 1972), pp. 51–85. Также о библейской критике см.: G. P. Fedotov, "Orthodoxy and Historical Criticism," in *The Church of God*, ed. E. L. Mascall (London: SPCK, 1934), pp. 91–104; В. Веллас, "Κριτική τῆς Βίβλου καὶ Ἐκκλησιαστικὴ Αὐθεντία," *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀθηνῶν* (Ἀθῆνα, 1937), pp. 150–160; G. Florovsky, "The Pattern of Historical Interpretation," *ATR* 50 (2, 1968), pp. 144–145; T. Stylianopoulos, "Historical Studies and Orthodox Theology," *GOTR* 12 (3, 1967), pp. 394–419; Π. Βασιλιάδης, "Βιβλικὴ Κριτικὴ καὶ Ὁρθοδοξία," *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Θεσσαλονίκης* (Θεσσαλονίκη, 1980) pp. 337–377; V. Kesich, *The Gospel Image of Christ* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1991); и С. Агуридис, "Ἡ ἐφαρμογὴ νέων μεθόδων στὴ μελέτῃ τῶν ἁγίων Γραφῶν," *Δελτ. Bib. Mel* 4 (January–June, 1985), pp. 5–23, перепечатанная в *Ἀρά γε γινώσκεις*, pp. 27–45. О святоотеческом экзегетическом наследии — см. вышедший из печати первый том трехтомного труда Иоанна Панагопулоса из Афинского университета: *Ἡ Ἑρμηνεία τῆς Ἀγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων*, Vol. 1, (Athens: Akritas, 1991).

⁵⁵ G. Florovsky, "The Ethos of the Orthodox Church," *Orthodoxy: A Faith and Order Dialogue* (Geneva: World Council of Churches, 1960), p. 45, где объясняется, что «патристический синтез» должен быть укоренен в личной и общинной жизни во Христе. Обращение к отцам церкви означает обращение не просто к древности, но к истине, удостоверенной апостольским преданием церкви, на котором базируется святоотеческое богословие. Только благодатью Духа Святого истина становится живой для церкви и верующих.

двойную нагрузку. Во-первых, задача исследования — объективно изучать библейские писания в их историческом и общинном контексте с целью получить ясное представление об изначальных намерениях и подлинных голосах их авторов, воспринимавших и выражавших слово Божье во всей его богословской глубине, но и в неразрывном сплетении с современным им культурным контекстом. В этом отношении академическая наука создала поразительное разнообразие методов и подходов к изучению Библии. А во-вторых, библеистика продемонстрировала выдающиеся успехи в прояснении бесчисленного множества литературных, исторических и богословских проблем, в том числе и важнейшей — взаимоотношений Писания и предания, — затронутой нами ранее в этой главе. Взвешенный подход к академическому исследованию Библии, как и к изучению классической христианской традиции, действительно обещает нам обновить церкви и современное общество, достичь позитивного и целостного понимания мира, человека и жизни.

Однако необходимо признать, что у академического подхода к Писанию есть и серьезные недостатки. Духовное основание современной библейской критики, да и современного западного богословия — не в Писании и классической христианской традиции с ее молитвой и церковной жизнью. Ее опора — гуманизм Возрождения и философия Просвещения. Библеистика, отягощенная историческими, филологическими и техническими предрассудками, часто совершенно безразлична к требованиям церкви и нуждам общества. Более того, впадая в гиперкритицизм или становясь жертвой философских предубеждений, библейская критика порой начинает подрывать и разрушать собственный предмет — суть и ценность Писания, — не оставляя от него практически ничего. В своем стремлении приспособиться к современной культуре, она подвергает сомнению авторитет Священного Писания и обращается с Библией как со своего рода литературным памятником, из которого в лучшем случае можно извлечь оправдание той или иной односторонней идеологии или поддержку тех или иных желаемых целей.

Кристиаан Бекер, протестантский библеист, так критикует современные библейские исследования:

Посетите любую современную конференцию библеистов — и увидите, что о нормативном авторитете Библии у нас и воспоминаний не осталось. Библию — авторитетный *viva vox* (живой голос) общины верующих мы заменили Библией — памятником истории, чем-то вроде экспоната археологического музея. В результате авторитет Библии для нас, в лучшем случае, проявляется время от времени: мы признаем его, лишь когда он отвечает нашим собственным мнениям и желаниям и предоставляет, как нам кажется, полезное решение наших проблем⁵⁶.

При таком положении дел неудивительно, что библеисты вызвали прямые обвинения в ереси и стали причиной глубокого отчуждения прежде всего между протестантами, а затем, в меньшей степени, и между католиками. Некоторые видные протестантские библеисты, в особенности Бревард Чайлдс⁵⁷, приложили немало усилий, чтобы восстановить авторитет Библии, столь необходимый для жизнеспособности церкви. Не отвергая достижений библейской науки и не пытаясь возобновить использование докритического подхода к Библии, Чайлдс обращает внимание на каноническую природу и богословское свидетельство Писания. Большинство католических библеистов успешно ведут критические исследования, не теряя при этом верности своей вероучительной традиции. Наиболее яркий пример — Рэймонд Браун, писавший по таким важным и тонким вопросам, как непорочное зачатие, божественность Христа и авторитет Петра⁵⁸.

⁵⁶ J. Christiaan Beker, *The New Testament: A Thematic Introduction* (Minneapolis: Fortress, 1994), pp. 135.

⁵⁷ В дополнение к его книге *Biblical Theology of the Old Testament*, цитированной выше, укажем на более ранние работы: *The New Testament as Canon: An Introduction* (Philadelphia: Fortress, 1984); *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979).

⁵⁸ Raymond E. Brown, *Jesus: God and Man* (Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1967); *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (New York: Paulist, 1973); *Peter in the New Testament*, coedited with others (Minnea-

Отвергнув буквализм, с одной стороны, и радикализм — с другой⁵⁹, во многих своих работах и библейских комментариях Браун показал, что верность классическому христианскому учению не ограничивает свободы научного поиска. Защищая критические исследования, он создал то, что сам назвал «центристской позицией», главный принцип которой — четкое отделение историко-критической методологии от разного рода философских и идеологических концепций⁶⁰.

Что касается православных ученых, то прочная церковная и доктринальная основа по большей части оберегает православных от разброда и шатаний. В православии святоотеческие и вероучительные интересы стоят неколебимо, что, однако, не мешает постепенно растущему числу библеистов пользоваться в своей работе относительной свободой. Развивая библеистику в рамках собственной традиции, православные исследователи Библии многому учатся у своих западных коллег, но следят за тем, чтобы не повторять их ошибок. Они признают и уважают евангелическую науку, с которой во многом разделяют богословскую основу. Евангелические ученые не только остро критикуют либеральную библеистику⁶¹, но и вносят позитивный вклад в современное исследование Библии⁶². Таким образом, православные

polis: Augsburg/Paulist, 1973); *Mary in the New Testament*, coedited with others (New York: Paulist, 1978).

⁵⁹ См. особ. работы Брауна *The Critical Meaning of the Bible* и *Biblical Exegesis and Church Doctrine*.

⁶⁰ Сравнительно недавние публикации о защите Брауном критического метода можно найти в его статье: "The Contribution of Historical Biblical Criticism to Ecumenical Church Discussion," in *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church*, pp. 24–49, где приведен интересный обмен мнениями с кардиналом Ратцингером.

⁶¹ См., например, Clark H. Pinnock, *The Scripture Principle*; Mark A. Noll, *Between Faith and Criticism*; D. A. Carson and John D. Woodbridge, eds., *Scripture and Truth*; D. A. Carson and John D. Woodbridge, eds., *Hermeneutics, Authority and Canon* (Grand Rapids: Zondervan, 1986).

⁶² Особенно хочу обратить внимание на глубокие и честные работы Гордона Д. Фи, например на его *Gospel and Spirit*, цитированную выше, и

библеисты следят за современными академическими исследованиями Писания, приветствуют его удаchi и стараются избежать неудач. Близость к наследию великих отцов церкви и дух свободы, свойственный православной традиции, закладывают вселяющий надежду фундамент для успешного развития исследований Библии в Православной церкви.

монументальный труд *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1994).

Герменевтика: вера, разум и церковь

Определение терминов

В предыдущих главах мы говорили о природе и использовании Священного Писания. Теперь перед нами стоит вопрос: как следует читать и интерпретировать Писание? Учитывая его божественный и человеческий аспекты, а также разнообразие способов, которыми его принимают и используют, — можем ли быть уверены, что поняли истинный смысл Писания? Когда проповедник, преподаватель или священник говорит о библейском тексте или на библейскую тему, — можем ли мы знать, насколько верно толкование, на котором основывается его рассуждение или проповедь? Какова роль библеистов в церковном использовании Писания? Как относиться к тому, что их мнения часто расходятся? Может ли простой христианин читать Библию и по своему разумению применять ее к своей жизни, как поступают многие христиане? Можно ли, наконец, сказать, что разные люди воспринимают Библию по-разному?

Поставив подобные вопросы, мы входим в область герменевтики — дисциплины с собственными сложными проблемами. Задача герменевтики — размышления над сущностью, методами и задачами истолкования Библии — включает множество аспектов, в том числе философско-лингвистические теории познания¹. Термин происходит от греческого слова *ἐρμηνεία*,

¹ Обзор герменевтики как научной дисциплины см. в: B. C. Lategan, "Hermeneutics," *ABD*, Vol. 3, pp. 149–155; R. E. Brown and S. M. Schneiders, "Hermeneutics," *NJBC*, pp. 1146–1165 и инструкцию Папской библейской комиссии «Интерпретация Библии Церковью». В литературе о герменевтике

что можно перевести как «истолкование», «объяснение» или «перевод». Этимологически он связан с именем Ἑρμῆς (Гермес), вестника богов в древнегреческой мифологии. Гермес доставлял послания, поэтому ἑρμηνεία означает процесс и акт передачи и восприятия смысла начиная с того момента, когда текст записывается библейским автором, который, как и любой другой, глубоко вовлечен в процесс передачи смысла. Авторская интерпретация с различной степенью ясности и полноты уже содержится в том, что пишет этот автор. Затем читатели также с различной степенью ясности и полноты стараются понять смысл текста (не обязательно тот же, что вкладывал в него автор) для себя и выразить его для других. Возможно ли перечислить все встающие при этом перед читателями трудности, связанные с языком, историей, психологией, философией, богословием и духовностью?! Не случайно ученые говорят о «герменевтическом вопросе», или «проблеме герменевтики»; не случайно и то, что в английском языке слово «герменевтика» часто употребляется во множественном числе.

Далее следует упрощенный обзор библейской герменевтики с православной святоотеческой точки зрения (см. главу 4), включающий ключевые аспекты проблем веры, разума и церкви². Нашу герменевтическую позицию в целом

можно выделить по крайней мере пять основных тем: а) объяснение различных современных методов библейской критики, как в C. Tuckett, *Reading the New Testament: Methods of Interpretation*; б) история экзегетических методов с древности до нашего времени, как в J. Rogerson and others, *The Study and Use of the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988); в) богословские дискуссии об откровении, боговдохновенности и сравнительном авторитете Библии и церкви, как в: D. G. Bloesch, *Holy Scripture: Revelation, Inspiration & Interpretation*; г) философско-лингвистические дискуссии о теориях понимания, как в: R. E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), достигающие кульминации в работах Поля Рикёра и Дэвида Трейси; д) размышления о применимости современных методов литературной критики, как в: T. J. Keegan, O. P., *Interpreting the Bible: A Popular Introduction to Hermeneutics* (New York: Paulist, 1985). Разумеется, в литературе можно встретить и различные сочетания этих тем.

² Перу православных библеистов, от В. Антониадиса (1921) до С. Агуридаса (1979), принадлежит множество руководств по методологическим,

можно описать как *динамичный консерватизм*, выраженный в следующих положениях: а) уважение к авторитету Писания, церкви и классического учения церкви; б) значимость молитвы, богослужения и духовной жизни для изучения Писания; в) честный и ответственный поиск истины, основанный на принципе, что первичным значением библейского текста является то, что получено с помощью критической, грамматической и исторической экзегезы; и г) конечная цель библейской экзегезы — освещение богословских истин и этических ценностей Писания. Более подробное обсуждение вопроса герменеvтики см. в главах 6 и 7.

Прежде всего следует провести основные разграничения понятий. Хотя прилагательные «экзегетический», «интерпретаторский» и «герменеvтический» часто используют как полные синонимы, значения этих понятий несколько различаются и требуют более четких определений. *Экзегеза* (от греческого ἐξήγέω, что буквально означает «вести от» или «изымать») имеет дело в первую очередь с изначальным значением текста, то есть с тем, что передает нам автор на языке оригинала особым стилем, присущей ему грамматической структурой и в своем историческом контексте.

историческим и богословским аспектам герменеvтики. В узком философском смысле прекрасна работа П. Андриопулоса, *Τὸ πρόβλημα τοῦ «Ἱστορικοῦ Ἰησοῦ» ἐν τῇ σύγχρονῳ ἑρμηνευτικῇ* (Athens, 1975). См. также A. Ugolnik, "An Orthodox Hermeneutic in the West," *SVTQ* 27 (2, 1983), pp. 93–118; J. Breck, "Exegesis and Interpretation: Orthodox Reflections on the 'Hermeneutical Problem'," *Ibid.*, pp. 75–92, а также книгу того же автора *The Power of the Word*; см. также M. Ford, "Seeing, but Not Perceiving: Crisis and Context in Biblical Studies," *SVTQ* 35 (2–3, 1991), pp. 107–125. Святоотеческий аспект герменеvтики наиболее подробно рассматривается Иоанном Панагопулосом в его работах, в том числе во введении к Новому Завету (1994). Однако нельзя сказать, что вопрос герменеvтики для православных уже решен. Многие аспекты и факторы герменеvтики еще нуждаются в уточнении и приведении в гармонию с целостным взглядом на проблему. Возможно, чтобы достичь результатов в этой области, необходимо более четко отделять друг от друга, с целью последующего установления между ними взаимосвязей, экзегезу, истолкование, взаимосвязь веры и разума, роль науки и ее критических методов, а также практическую жизнь и авторитет церкви.

Абсолютная объективность экзегезы — иллюзия, однако относительная объективность возможна, как уже достаточно ясно из того согласия, которое достигнуто учеными на экзегетическом, описательном уровне. Грамматический и исторический контексты дают некоторые объективные критерии для достаточно точного понимания многих мест Писания⁵. Общее изложение основных идей, содержащихся в тех или иных книгах Писания, хотя и предполагает больше вариаций и не столь надежно, также вполне возможно. Любой внимательный читатель может достичь понимания с помощью экзегетической интуиции; но профессионалы в этой области способны проводить систематическую экзегезу на сознательном уровне любыми подходящими для этого методами. В идеале задача экзегета — описание, главный предмет которого — сам текст. Пока экзегет не отклоняется от своей задачи — поиска изначального смысла текста, — он может использовать самые различные литературные и исторические методы. Основные проблемы экзегезы возникают в следующих случаях: а) из-за недостатка свидетельств; б) предвзятости суждений экзегета; в) чрезмерного увлечения анализом контекста; г) поспешных и непроверенных выводов интерпретатора, из-за которых экзегеза превращается в *эйсегезу* (то есть сообщение тексту собственных идей). Лучший способ справиться с этими трудностями — самим экзегетам постоянно проверять друг друга, убеждаясь, что они занимаются именно описательной экзегезой, ищут изначальное значение слов автора.

Интерпретация — другой уровень работы с Писанием, на котором интерпретатор сознательно или, что случается чаще, бессознательно ставит себя на место читателя и оценивает текст с его точки зрения. Это более свободное понимание и оценка значения текста, воспринимаемого читателем и основанного на его вопросах к тексту, выборочном внимании к тексту, интересах и ценностях, подобно тому как любой человек интерпретирует какое-нибудь событие,

⁵ Raymond Brown, "Hermeneutics," *NIBC*, p. 1152.

документ или произведение искусства. Наиболее верные и осмысленные интерпретации — те, что основываются на изначальном, экзегетическом значении текста. Однако интерпретаторы неизбежно подходят к тексту выборочно и часто отходят от авторского контекста, используя другие возможные значения текста, обогащающие его содержание, но порой и противоречащие друг другу или изначальному его смыслу. Интерпретация — задача не описательная, а оценочная: она стремится извлечь из Писания некую ценную истину. Точную и непреходимую границу между экзегезой и интерпретацией провести невозможно, да и не нужно; однако можно сказать: описательная экзегеза стремится выяснить, что «значила» Библия, оценочная интерпретация — что она «значит»⁴. Для многих верующих, разумеется, это одно и то же, особенно когда речь идет о событиях и истинах, касающихся спасения.

Однако было бы сущим мракобесием утверждать, что мир сотворен буквально за шесть дней или что небесная твердь отделяет воздух от надзвездных вод, только потому, что в Библии вселенная описана таким образом. В подобных вопросах лучше руководствоваться научными данными.

⁴ О различии, между тем, «что значил текст», и тем, «что он значит», то есть между описательной и оценочной задачами изучения Библии, см.: Krister Stendahl, "Method in the Study of Biblical Theology," *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J. Philip Hyatt, pp. 196–209, и "Biblical Theology, Contemporary," *IDB*, Vol. 1, ed. George A. Buttrick (New York: Abingdon, 1962), pp. 418–432. К этому методологическому различию не следует относиться как к банальности или герменеvтическому «трюку», о чем в резких выражениях пишет Стендал. Это — важнейшее эвристическое различие (однако не абсолютное разделение), позволяющее прояснить две взаимосвязанные цели и показать, что истинная проблема герменеvтики — в оценочной, или нормативной, задаче истолкования Писания. По Стендалу, описательный подход не гарантирует объективности, но лишь требует постоянного стремления к ней, неустанно сопротивляясь (в борьбе с постоянной тенденцией к подчинению собственным предрассудкам и предубеждениям), пытаясь как можно точнее понять изначальные намерения автора и их восприятие в традиции истолкования Писания и святоотеческой литературе. Чем точнее поняты нюансы смысла на описательном уровне, тем яснее (но не обязательно легче) становится задача оценочной интерпретации.

Большинство из нас вряд ли придает богооткровенное значение совету пить не только воду, но и вино (1 Тим 5:23), однако некоторые и по сей день считают божественной заповедью необходимость женщине покрывать голову (1 Кор 11:5–10)⁵. А как насчет рабства и приниженного положения женщин в мире Библии? Как насчет чудес и одержимости бесами? Как понимать учение, что послушание Богу ведет к богатству и процветанию, а непослушание — к страданию, если Книга Иова доказывает прямо противоположное? Именно такие вопросы делают необходимой и неизбежной задачу оценочной интерпретации. Очевидно также, что различные интерпретации могут оказаться нелогичными и вызвать разделение из-за противоречащих друг другу предубеждений, ценностей и решений интерпретаторов.

Герменевтика связана с объяснением методов, принципов, а также изначальных аксиом экзегезы и интерпретации: это — теория изучения Библии в целом. Сказанное выше об экзегезе и интерпретации представляет собой предмет герменевтики. Герменевтика охватывает весь процесс, от простейших грамматических наблюдений над текстом до глубочайших размышлений об описанном в нем опыте встречи с Богом. На экзегетическом уровне герменевтическая задача — формально и по возможности объективно описать инструменты и процедуры исторической и литературной методологии⁶. На уровне интерпретации, включающем в себя смешение различных методов, на котором решается герменевтическая задача — оценочное понимание, —

⁵ Примеры взяты из: Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics*, pp. 2–3, 5.

⁶ Например, O. Kaiser and W. G. Kümmel, *Exegetical Method: A Student's Handbook*, trans. E. V. N. Goetchius (New York: Seabury, 1963); J. H. Hayes, *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook* (Atlanta: John Knox, 1983); G. D. Fee, *New Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors* (Philadelphia: Westminster, 1983). Однако изложение принципов и методов также может содержать в себе сильный оценочный элемент, например в вопросе о роли и применении критики форм, как в: H. Conzelmann and A. Lindemann, *Interpreting the New Testament: An Introduction to the Principles and Methods of N. T. Exegesis*, trans. S. S. Schatzmann (Peabody: Hendrickson, 1988).

к исследователю предъявляются чисто богословские требования. На уровне лингвистики и философских теорий информации концептуальный анализ истинного смысла Библии, переданного нам через все культурные барьеры и различия во взглядах на мир, становится чрезвычайно трудным и, возможно, философски неразрешимым⁷. Самая жгучая проблема герменевтики — установить правильное соотношение веры и разума при исследовании содержания Писания и решении вопроса, какие элементы Писания имеют богословскую значимость. Эта герменевтическая задача становится яснее, хотя и не легче, когда экзегеза и истолкование методологически (однако не абсолютно) отделяются друг от друга, а собственные установки истолкователя предоставляются для обсуждения и критики.

С точки зрения жизни

Герменевтический вопрос выходит далеко за пределы чтения и изучения Библии. В жизни все и вся неминуемо — сознательно или, чаще, бессознательно — вовлечено в герменевтический процесс. Человек, читающий Библию или утреннюю газету, историк, изучающий древний документ, ученый, наблюдающий за колонией вирусов или далекой галактикой, влюбленный, беседующий со своей возлюбленной, — все они вовлечены в герменевтику. Личная жизнь, история, наука, литература, искусство и т.д. — все области человеческой деятельности имеют свои отличительные герменевтические аспекты. Связь между этими областями и их общность относятся к герменевтическому вопросу, охватывающему пределы самой жизни. И до тех пор пока это истолкование длиной в жизнь предполагает поиск истины, от которой зависят важные жизненные решения, — до

⁷ См. R. E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* — обзор великих герменевтических теорий нашей эпохи, в дальнейшем развитый и уточненный работами Поля Рикёра и Дэвида Трейси.

тех пор оно связано с внутренними моральными обязательствами, а именно должно проводиться честно. Попытки манипулировать свидетельствами или любой иной обман в поиске обесмысливают сам поиск и сослужат истине дурную службу. Жизнь — великая тайна, а человеческое понимание ограничено. Поэтому в поиске истины необходимы эпистемологическое смирение и открытость для всего нового в надежде, что внутренняя красота и сила истины, где бы они не обнаружили, властно заявят о себе и привлекут к себе человеческие сердца. Такой процесс требует осознания собственных установок и ограничений, а также готовности подвергнуть их обсуждению, сомнению и критике. Из всего сказанного естественно следует, что при этом необходимо уважать других людей, занятых тем же поиском, сохранять человеческое достоинство в любых обстоятельствах и по возможности избегать полемики, ведущейся только ради самой полемики.

Правильное прочтение и понимание Писания предполагает, что библейские авторы описывали отношения между Богом и Его народом не отвлеченно, а в высшей степени жизненно, «с натуры»; они писали не для искушенного экзегета, богослова или проповедника, а для всех⁸. Они полагали, что всякий, читающий их или слушающий, поймет суть их послания о Боге, Его спасительных деяниях и нравственных требованиях. Поэтому герменевтика сообщения библейских авторов должна строиться не столько на технической экзегезе текстов, сколько на интерпретации в широком контексте жизни, освещенной опытом богообщения, в контексте ценностей их религиозной общины.

Например, новозаветных авторов интересовала не столько экзегеза Ветхого Завета, сколько его интерпретация, основанная на их собственном опыте общения с Христом и на том, как понимали Его спасительные труды в древней церкви. Поиск контекстуальной экзегезы в современном смысле слова у ранних интерпретаторов — как иудеев, так и христиан —

* R. Brown, "Hermeneutics", in *NJBC*, p. 1151.

грубый анахронизм. Только на уровне интерпретации, пытаясь определить ценность и значимость Писания для общины верующих, можно оценить уместность аллегорических и типологических истолкований, которые мы находим уже в самом Новом Завете (Мф 13:18–23; 36–43, Гал 4:21–31, 1 Кор 10:1–11). Отцы церкви в различных гомилетических и дидактических текстах также успешно использовали этот вид «толковательной экзегезы» для пастырского наставления народа Божьего. Экзегеза в современном смысле слова, контекстуальная и грамматическая, появляется у отцов церкви, например у Афанасия и Василия, тогда, когда чрезвычайно важна точность дискурса в вероучительных спорах⁹.

Большинство современных читателей, будь то протестанты, католики или православные, по-прежнему применяют к Библии этот широкий способ истолкования. Они зависят не столько от специальной экзегезы ученых, сколько от интерпретативных традиций своих церквей, передающихся через богослужение, проповедь и катехизацию¹⁰. На этом же уровне интерпретации работает большинство проповедников и учителей. Поскольку спасительное послание Писания обращено ко всем, все имеют право на прямой доступ к Библии, — мы можем общаться со словом Божиим непосредственно, без необходимости в ученом посреднике между читателем и Богом. Более того, хотя существуют различные уровни и степени рационального понимания, основные религиозные и нравственные установления Писания доступны пониманию каждого. Вера в Бога Живого, Благая весть о Его любви и прощении во Христе, Его заповеди святости и праведности — все это открыто для всех и более или менее всем понятно.

⁹ О борьбе Афанасия с арианами и Василия с евномианами см.: T. Stylianopoulos, "The Biblical Background of the Article on the Holy Spirit in the Constantinopolitan Creed," *Études théologiques 2: Le IIe Concile oecuménique* (Chambésy: Centre Orthodoxe, 1982), pp. 155–173, перепечатано в: T. Stylianopoulos, *The Good News of Christ: Essays on Gospel, Sacraments and Spirit* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1991), pp. 168–195.

¹⁰ R. Brown, "Hermeneutics," *NJBC*, p. 1163.

Вера церкви и отдельного человека не может зависеть от науки. Актуализация послания Священного Писания, — то есть вера в то, что Бог сделал для людей, и готовность жить пред Лицом Его и согласно Его благословениям, — личное дело, превосходящее всякое профессиональное богословское знание, все утонченные герменевтические теории. Как уже отмечалось, вполне возможно, что обычный верующий в своей молитвенной открытости получает от чтения Библии больше духовной пользы, чем профессиональный экзегет или образованнейший богослов во всеоружии своей эрудиции и критических методик. Утверждать, что такое невозможно, — профессиональный предрассудок, богословски неоправданный и исторически ложный.

Однако церковь и наука, верующий и ученый должны не соперничать, а сотрудничать. Ученые и наука существовали и в иудаизме, и в христианстве с древности, действуя в контексте и методами своего времени. Ученые наших дней соответственно используют современные методы экзегезы и интерпретации Писания¹¹. Они вносят неоценимый вклад в литературный, исторический и богословский анализ библейских книг, тем, понятий, установлений и, разумеется, экзегетических деталей. Ученые-библеисты в том случае, когда они настроены позитивно и относятся с симпатией к предмету своих исследований, существенно проясняют множество проблем, — например оправдание верой, роль Петра и Марии в Новом Завете, слова и таинства, и т.д., — имеющих неизмеримое личное, церковное и мировое значение¹². При изучении и использовании Писания церковью и веру-

¹¹ См. главу 5.

¹² См. "English Roman Catholic-Methodist Dialogue: Justification — A Consensus Statement," *OC* 24 (3, 1988), pp. 270–273; J. Reumann, "Righteousness" in the New Testament: "Justification" in the United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue (Philadelphia: Fortress, 1982); R.E. Brown and others, eds., *Peter in the New Testament*; R.E. Brown and others, eds., *Mary in the New Testament*; E.R. Carroll, "Mary in the Apostolic Church: Work in Progress," *OC* 25 (4, 1989), pp. 369–380; G. Wainwright, "Word and Sacrament in the Churches' Responses to the Lima text," *OC* 24 (4, 1988), pp. 304–327.

ющими необходимо учитывать эти достижения науки, даже если задача церкви и верующих гораздо шире.

Поскольку научные достижения приносят пользу всем — мирянам, учителям, проповедникам, богословам и вообще всем верующим, — все эти люди обычно принимают во внимание достижения в области библеистики в той мере, в какой это полезно для них и соответствует их занятиям и ответственности¹³. Обычный человек просто утоляет жажду водой — ученый разлагает воду на молекулы водорода и кислорода. Так же и при изучении Писания — «младенец» пьет чистую духовную воду повествования, а экзегет анализирует это повествование в мельчайших деталях. Первый обретает прежде всего духовное, то есть опытное, знание, основанное на вере и благодати Божьей. Второй получает прежде всего концептуальное знание благодаря разуму в результате критического анализа.

Взаимоотношения веры, разума и церкви

Величайший вопрос и величайшая проблема герменевтики — правильное соотношение веры и разума в процессе библейской экзегезы и интерпретации, учитывая, что, в конечном счете ни одно из этих понятий нельзя полностью отделить от всех остальных. Если экзегеза в идеале стремится извлечь из текста то, что составляет его суть, она должна опираться на самое существенное из того, что в нем содержится, — а именно на богословские утверждения о спасительных деяниях Божьих, явленных в преображающем опыте конкретных людей¹⁴. Экзегеза бесценна в прояснении исто-

¹³ R. Brown, "Hermeneutics," *NJBS*, p. 1164, мудро замечает, что «здравый смысл требует любое преподавание приспособлять к способностям аудитории, однако это не означает, что элементарное изучение Библии должно быть некритическим. Это значит лишь, что элементарное изучение должно быть критическим на элементарном уровне».

¹⁴ Это подчеркивает Г. Шлир, цитируемый в: F. Hahn, *Historical Investigation and New Testament Faith: Two Essays*, p. 22. Шлир указывает, что «цель

рического контекста и оттенков смысла этих богословских утверждений. Однако сама по себе, без помощи веры, она не способна возвести исследователя к богословской истине текста. Будучи человеческим достижением, чисто рациональной деятельностью, экзегеза может привести исследователя к самому точному интеллектуальному пониманию богословской истины текста — однако в истинное спасительное богообщение, на которое указывает эта истина, не возведет. Таким образом, спасительное действие библейского текста достигается не чистой экзегезой, а лишь взаимодействием веры и благодати.

То же самое происходит и на уровне оценочной интерпретации. Блестящие теоретики, от Шлейермахера до новейших литературных критиков, предлагают концептуальные герменевтические модели, иначе говоря, парадигмы объяснения условий, при которых происходит передача смысла и его восприятие в процессе человеческого познания. Но эти теоретические модели сами по себе не способны дать глубокого понимания библейского текста во всей его богословской значимости или вновь дать почувствовать современным читателям его духовную силу. Величайший порок современных герменевтических теорий в том, что они односторонне фокусируются на области падшего человеческого сознания и познания, пренебрегая классическим библейским и святоотеческим вниманием к роли веры, очищения сердца и Духа Святого в изучении и интерпретации Библии.

Мы полагаем, что полный смысл библейского текста и актуализация этого смысла могут раскрыться только в акте веры, служащей основанием для утверждения истины текста и позволяющей испытать преображающую силу этой истины действием Духа Святого. С такой точки зрения, чтобы читать Библию, понимать ее и жить по ней, необходима

интерпретации — дать оценку утверждениям о Боге, сделанным в Писании и посредством Писания; ибо именно эти утверждения, и ничто иное, составляют истину Писания». Эта позиция вполне согласуется со святоотеческим вниманием к *σκοπός*, то есть к основной цели или намерению Писания как центральной теме интерпретации.

не абстрактная диалектика, но вера, основанная на опыте. Именно горизонт живой веры, который отцы церкви называют духовным видением (θεωρία)¹⁵, дает доступ к духовному знанию, то есть знанию как дару Духа. Оно и составляет истинное знание в библейском смысле, знание, обладающее личной и экзистенциальной глубиной, предполагающее близкое сходство с предметом изучения, духовную чувствительность, соответствующие божественной реальности, засвидетельствованной в тексте. Св. Кирилл Александрийский описывает это знание как «заклучение в себе всей силы таинства и участие в мистическом благословении, коим мы соединяемся с живым и животворящим словом»¹⁶. Таким образом, изучение Писания в его духовной глубине — харизматическое действие, в котором решающее значение имеет религиозная жизнь¹⁷.

Например, когда апостол Павел пишет, что по достижении полноты времен Бог послал Сына Своего искупить человечество, а Духа Сына — в сердца верующих, дабы они на опыте познали и утвердили свое сыновнее стояние пред Богом (Гал 4:4–6), — он утверждает богословские истины о спасительной деятельности Бога и Божьем присутствии. Невозможно понять эти истины и жить по ним иначе, как верую по благодати. Когда Христос называет Себя истинной лозой, а Своих последователей — ветвями, и обещает, что

¹⁵ О понятии θεωρία см. главу 4, раздел об отцах церкви «Экзегетическая методология».

¹⁶ Цит. по: Maurice F. Wiles, *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), p. 86. Уайлз отмечает (с. 84–86) общность взглядов Писания и отцов церкви на опытное познание Бога путем причастия божественной жизни.

¹⁷ G. Florovsky, "The Ethos of the Orthodox Church," p. 41, так выражает эту мысль: «Вне жизни во Христе богословие неубедительно; оторванное от жизни в вере, богословие легко вырождается в пустую диалектику... Святоотеческое богословие было укоренено в практической приверженности вере... "Богословие" не может быть самоцелью. Это всегда только путь. Богословие — всего лишь "интеллектуальный контур" открытой нам истины, "воспринимаемое умом" свидетельство о ней. Только в акте веры этот контур наполняется живым содержанием».

Его последователи будут жить с Ним во взаимном любовном единении (Ин 15:1–11), — невозможно глубоко понять и пережить эту духовную реальность иначе, как верою по благодати. Когда Писание призывает к святости, милосердию, миру и праведности, — труды опытных экспертов-экзегетов могут дать нам верное концептуальное понимание этих терминов, однако актуализировать этот призыв мы сможем только жизнью в вере.

Согласно св. Василию, слов и понятий недостаточно для выражения духовных и богословских реалий. Поэтому истолкование Писания в вопросах, насущных для церкви и религиозной жизни, не сводится к логическим тонкостям. Наш разум помрачен падшим внутренним миром страстей — поэтому истинное познание Бога должно основываться на праведных деяниях, иначе говоря, на подлинной христианской жизни, направляемой основными фактами и истинами христианского предания¹⁸.

Но означает ли это, что в чтении и изучении Писания участие разума незначительно? Разум — дар Божий: он должен использоваться во всей своей полноте, что включает понимание им и своих границ и своей истинной роли. По словам св. Григория Нисского, разум — «высочайшая способность» человека, знак того, что человек сотворен по образу Божьему¹⁹. Разум способен прояснить и обогатить наше знание о полном концептуальном значении понятия «Сын Божий» у Павла, образа Христа как истинной лозы у четвертого евангелиста, соотношения духовных и этических заповедей в Писании. Разум способен найти *σκοπός* — основную цель свидетельства Писания, которая, как мы уже отмечали, состоит в сообщении о спасительных деяниях Бога в истории, передаче Божьих истин о жизни и спасении, а также приглашении к читателям вступить в спасительный опыт богообщения.

¹⁸ См. Philip Rousseau, *Basil of Caesarea*, pp. 106–112, 117f.

¹⁹ Каппадокийские отцы стояли на стороне рациональности, в то же время предостерегая от ее крайностей. См. Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture* (New Haven: Yale University Press, 1993), p. 128.

Разум способен разрешить или объяснить видимые противоречия в Библии. Как мы спасаемся — верой, но не делами, по апостолу Павлу (Рим 3:28; Гал 2:16), или верой и делами, по апостолу Иакову (Иак 2:24)? Что делать с противоречиями в деталях при свидетельстве источников о проповеди Христа (Мк 6:8–9, Мф 10:10) и об обращении Павла (Деян 7:9; 22:9)? Как быть с некоторыми моральными проблемами, например, с тем, что в культурном контексте древней церкви рабство очевидно считалось допустимым, как и то, что рабы должны повиноваться не только добрым, но и злым господам (1 Петр 2:18)? Разум способен разрешить эти проблемы — не в противостоянии вере, а в сотрудничестве с ней. Более того, разум способен уберечь веру от впадения в упрощенческий буквализм, полагающий, например, что Господь в самом деле заповедует нам вырывать себе глаза, если они соблазняют нас (Мф 5:29), или что у Бога есть руки, поскольку Он Своими руками сотворил небеса (Евр 1:10), или даже что Бог — мужчина, поскольку Библия часто называет Его Отцом. Разум помогает нам отделять человеческие аспекты слова Божьего от божественных и читать Библию как книгу веры и религии, а не как историческое или строго научное сочинение.

Но что произойдет, если, основываясь на разуме, мы начнем задавать радикальные вопросы: например, следует ли считать истинными утверждения апостола Павла относительно Сына Божьего или заявление Христа, который сам ничего не писал, что Он — истинная лоза? Ответ один: мы должны доверять свидетельству Павла и четвертого евангелиста, потому что община верующих признала эти свидетельства истинными и включила их в Библию. Здесь мы видим решающую роль святых свидетелей — пророков, апостолов, святых и, прежде всего, самого Господа²⁰. Иными

²⁰ По Флоровскому, призыв «следовать святым отцам» означает «не ссылку на абстрактное предание, на фразы и формулы. Это прежде всего указание на людей — на *святых свидетелей*». Очевидно, то же относится и к апостолам, поскольку церковь, будучи не только святоотеческой, но и апостольской, связана с апостольским благовестием не менее,

словами, вера верующего читателя или истолкователя в конечном счете покоится на апостольской вере Нового Завета и на более широкой реальности церкви, определившей канон Нового Завета. Разумеется, можно и нужно задавать моральные вопросы и сопоставлять реальную действительность с этическим содержанием жизни Иисуса, Павла и церкви в целом. Например, претендовать на богообщение и проповедовать любовь — одно, претендовать на богообщение и проповедовать ненависть — совсем другое. Но в своем окончательном анализе трансцендентных суждений о Христе читатель может полагаться лишь на апостольскую и церковную веру — до тех пор, пока верой по благодати сам не вступит в опыт спасительного присутствия Христова и не получит личного ответа на все свои сомнения. Однако даже самый глубокий личный опыт не исключает использования разума — скорее, просвещает и направляет его.

Таким образом, хотя разум способен проанализировать и прояснить многие аспекты Библии, сам по себе он не может показать читателю истину и силу трансцендентных утверждений Писания, так же как не может их и оценить. Удивительно, что в своих попытках объяснить герменевтический процесс коммуникации между Библией и современным читателем теоретики анализируют бесчисленное множество лингвистических, исторических и философских элементов, однако совершенно пренебрегают ценностью веры, молитвы и общинной христианской жизни как важнейших факторов понимания и принятия истинной религиозной ценности библейского свидетельства. С православной точки зрения, по св. Симеону Новому Богослову, именно духовная реальность учений Писания, а не просто их концептуальный смысл составляет сокровище Библии, открытой верующему как духовное знание, переданное Христом и Духом²¹. В конечном счете, поскольку истины и благословения Божьи не

чем с учением святых отцов (G. Florovsky, "The Ethos of the Orthodox Church," p. 40)

²¹ См. Приложение II.

отделяются от Бога как какие-то «вечные истины» или реальности, имеющие свое собственное, независимое существование в платоновском смысле²², экзистенциальное восприятие сокровищ Писания, по Симеону, требует не менее чем соучастия в божественной жизни, то есть личного познания и мистического единения с Христом и Духом. В этом смысле М. Роберт Малхолланд-младший использует православную метафору «иконографической природы» Писания. Для него Писание — «окно» в трансцендентную реальность, реальность святого и преображающего присутствия Божьего, испытываемого тем, кто встречается с библейским текстом²³. Как пишет об этом Люк Т. Джонсон:

Новозаветные писания являются к нам как свидетельства и интерпретации специфически религиозных утверждений, касающихся общения с Богом через посредство Иисуса. Отметим, что сами они никогда не претендуют на подобное посредничество. Таким образом, само собой разумеется, что современный читатель не может достигнуть богообщения, используя методы антропологии, истории и литературной критики. Однако он может использовать их, чтобы войти в контакт со свидетельством и интерпретацией²⁴.

Однако, если разум упрямо продолжает задавать радикальные скептические вопросы, если он самоуверенно полагает, что способен судить о бытии и спасительных деяниях Божьих, подвергая их рациональному анализу, — то преступает свои границы и впадает в философскую слепоту. В изучении Писания разум становится не конструктивным, но разрушительным орудием. Используя разум таким образом,

²² Иоанн Панагопулос, *Εἰσαγωγή στὴν καὶνὴ Διαθήκην* (Athens: Akritas, 1994), pp. 433–434, подчеркивает важность того факта, что Библия — не склад вечных истин, а свидетельство трансцендентной тайны Бога в Его спасительной деятельности.

²³ M.R. Mulholland, Jr., *Shaped by the Word: The Power of Scripture in Spiritual Formation*, p. 64.

²⁴ Luke T. Johnson, *The Writings of the New Testament: An Appreciation* (Philadelphia: Fortress, 1986), pp. 7–8.

наука явно или тайно создает двусмысленность и неопределенность в важнейших темах Писания, подрывая авторитет Библии как слова Божьего. В результате этого неспособность рационализма судить о предельной реальности, прежде всего о тайне Бога, ошибочно воспринимается как неадекватность христианских истин. В этом случае, по св. Григорию Богослову, ограничения разума неверно понимают как слабость христианской истины. Вот что он пишет об этом:

Когда мы покидаем веру, вооружившись, как щитом, силой нашего разума, когда философским вопрошанием разрушаем верность Духу, разум наш теряется перед огромностью реальности... [поскольку] он — всего лишь слабый орган человеческого понимания. Что же дальше? Слабость нашего рассудка кажется нам слабостью нашего вероисповедания. Как сказано у Павла, хитросплетенные аргументы уничтожают Крест²⁵.

Трагедия радикальной библейской критики состоит в том, что, пытаясь прояснить библейское свидетельство, исследователь «с водой выплескивает и ребенка». Насколько он привержен философскому рационализму перед лицом откровения, — то есть утверждений веры о личном самораскрытии Бога участникам библейской истории и верующим на протяжении веков, — настолько же он склонен к скептицизму и атеизму. Не основываясь на вере, библейская экзегеза и истолкование, как и герменевтическая рефлексия, превращаются в какую-то бесконечную шахматную игру, возможно, увлекательную для тех, кто в ней профессионально участвует, но бесполезную и лишь сбивающую с толку для тех, кто ищет в ней ответы на вопросы реальной жизни.

Но разве вера, искренний поиск и свободная научная дискуссия препятствуют возникновению нелегких и даже соблазнительных вопросов о Библии? Разве знающие и

²⁵ Oration 29.21, цит. по: Frederick W. Norris, *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*, p. v.

искренне верующие люди никогда не расходятся во взглядах и жестоко не спорят между собой по многочисленным проблемам, касающимся Писания? Разве не бывает на свете пламенных верующих, которые, притязая на богообщение, при этом вольно или невольно злоупотребляют Библией? Быть может, лучше всего для нас принести свою свободу в жертву некоему авторитетному *магистериуму*, церковному или научному, дабы он дал нам окончательную интерпретацию Писания? Все это серьезные и закономерные вопросы. Как ответить на них с точки зрения герменевтики?

Во-первых, необходимо заявить, что, согласно профессиональным стандартам исторического исследования, основанным на лучших известных нам критических методологиях, оно должно проводиться в условиях полной свободы. Библейская критика вольна работать с библейским материалом, используя весь набор своих исторических и литературных методов. С одной стороны, в обсуждении историчности библейских событий необходима определенная гибкость — как из-за недостатка свидетельств, так и из-за уникальной природы Писания как богочеловеческой книги. Например, сам факт излияния на древнюю церковь Святого Духа бесконечно более важен, чем вопрос, в самом ли деле оно происходило именно так, как изложено в Деян 2:1–13 или в Ин 20:19–23. С другой стороны, само профессиональное сообщество, если хочет сохранить уважение и доверие к себе, несет ответственность за исправление проявлений исторического скепсиса, временами выходящего из всяких границ²⁶. К сожалению, слишком часто видные ученые колеблются, сталкиваясь с критическими эксцессами своих известных коллег,

²⁶ Ярким примером такого критического экстремизма могут служить B. Thiering, A. N. Wilson, J. Spong, чью позицию рассматривает в своей книге "Who was Jesus?" Н. Т. Райт (Grand Rapids: Eerdmans, 1992). Эти экстремисты, одни из которых — заклятые враги христианства, а другие — радикально настроенные служители либеральных церквей, злоупотребляют научным поиском и делают шокирующие заявления, сбивающие с толку людей, не разбирающихся в тонкостях библеистики. Лучший способ защиты от них — развитие серьезных научных исследований.

и таким образом вносят ненужную путаницу в область своих исследований и соблазн в церковь. Однако вера и истина, не способные выдержать серьезную историческую проверку, недостойны Библии, которая честно сообщает нам об ошибках и падениях величайших ее героев, однако ни на миг не сомневается в спасающем бытии и деяниях Бога.

Во-вторых, на уровне сущностной оценки богословского и морального содержания Библии многое меняется. На описательном, экзегетическом уровне ученые вправе свободно, сообразуясь лишь со своей верой и совестью, изучать и обсуждать все нюансы богословских и нравственных идей, например, апостола Павла. Но когда доходит до суждений о последней истине Павлова опыта и учения, — этот вопрос требует разрешения уже не на историческом, но на философском уровне, где доказать или опровергнуть основанные на опыте суждения Павла о Боге или о праведной жизни невозможно. Хотя у каждого есть право иметь собственную философскую позицию и жить в соответствии с ней, — библеист, поскольку и в той мере, в какой он библеист, если он честен, не должен вести себя как крипто-философ, да к тому же еще и как философ-скептик, в своей экзегезе или интерпретации.

В-третьих, если граница между историческими и философскими суждениями проведена и четко соблюдается, библеист экзегетически свободен изучать, сообразно своей совести и вере, даже самые догматически важные учения — например учение Павла об Иисусе как Сыне Божьем и Господе²⁷. Один ученый может предположить, что христологический язык Павла представляет собой очевидную субординацию, поскольку, как хорошо известно, источником и центром божественного действия для Павла был Бог Отец. Другой ученый может согласиться и развить эту мысль далее, заметив, что самое примечательное в христологии

²⁷ Здесь я согласен с позицией Р. Брауна, выраженной в нескольких его книгах и в "Hermeneutics," *NJBC*, pp. 1163–1164.

Павла — не субординационный оттенок, а ее удивительно тонкое и глубокое развитие уже в первом христианском поколении. Для последнего христология Павла, возможно, находится лишь в шаге от позднейших догматических формулировок церкви, вполне согласных с христологическими идеями апостола. Далее ученые могут продолжить обсуждение подобных вопросов, ясно понимая, что исторический контекст и актуальные выводы этой дискуссии — разные вещи. Один из выводов, который можно извлечь из этих исследований, — что догматические формулировки со временем получили развитие. Другой — что тринитарные и христологические догматы церкви соответствуют свидетельству Нового Завета. Однако можно прийти и к противоположному выводу, и тогда ученому предоставлен выбор: либо обратиться со своим недоумением к церкви, спросив, какую альтернативу и почему она предпочла Павловой христологии или ее истолкованиям, либо рискнуть продолжить исследование самому, вне церкви, опираясь лишь на то, что подсказывает ему собственная совесть.

В-четвертых, однако ученый, поскольку он ученый, не может определять нормативную веру церкви. На этом глубочайшем уровне жизни мы достигаем общинной почвы герменевтики, то есть приходим к выводу, что передача смысла происходит в общине верующих и в конечном счете утверждается ею. Все мы живем в общинах веры, религиозных или светских. Именно в рамках некоей общины большинство людей обмениваются мыслями, мнениями и убеждениями. Даже Семинар по Иисусу привязан к определенной общине — группе ученых со своими взглядами, ценностями и целями, открыто враждебными традиционному христианству. Все христиане принадлежат своим церквям, живут в своих традициях, у которых есть и сходство и серьезные различия. Мы читаем Библию и работаем с ней, исходя из точки зрения общины, несмотря на наше искреннее и постоянное стремление к объективности. Сравнительно редко встречаются — и вызывают восхищение — люди, которым хватает мужества подвергнуть сомнению разделяемые общиной убеждения

по чисто богословским мотивам. Избежать влияния общины невозможно, но необходимо подвергать его рассмотрению в искреннем и уважительном публичном диалоге, в надежде, что первичным критерием наших убеждений и поведения будет все-таки истина.

Таким образом, в герменевтике имеется еще одно, важнейшее, измерение — церковное. Наряду с герменевтикой веры и герменевтикой науки и разума существует герменевтика церкви. В идеале все они действуют вместе, поддерживая и направляя друг друга. Личная вера ведет к прямому богообщению, о котором свидетельствует Писание. Наука предоставляет исторический и богословский анализ Библии. Церковь поддерживает канонический авторитет Писания как церковной книги, свидетельствует о возможных и нормативных путях истолкования его богословского и нравственного содержания. Все три уровня герменевтики взаимозависимы и наиболее эффективно функционируют в органичном единстве святых, ученых и церковнослужителей. Пламенная вера без науки и церкви способна привести верующего к индивидуализму, мракобесию, даже фанатизму; аналитическая наука без веры и церкви способна подвигнуть ученого на пристрастный и поверхностный пересмотр христианства. Церковная организация без пламенной веры и науки может быть склонна к формализму и злоупотреблению властью.

Изложенная модель герменевтики верна для всех христиан и их церквей. Все они имеют право и обязанность критически оценивать свою герменевтическую позицию в отношении Библии, причем не только вероучительную, но и жизненную. Разделенным церквям необходимо продолжать обсуждение своих различий в свете науки, развивающейся на принципах экуменизма, до тех пор, пока Евангелие и апостольская традиция всеми собеседниками воспринимаются серьезно, у нас остается надежда на объединение. С православной точки зрения невозможно церковное единство в отрыве от апостольской традиции классического христианства, основанного на Писании. У Православной церкви нет

«магистериума», ее высший авторитет — соборы, решения которых должны признаваться всем народом Божиим²⁸. Предельное основание истины — жизнь церкви, в которой все верующие, от рядовых мирян до епископов, — свидетели, которые несут ответственность за свое свидетельство. Все они имеют право и обязаны следовать за пророками, апостолами и отцами церкви в своем обращении к тайне Бога и слову Библии.

В своей замечательной работе Томас Ф. Торранс указывает два отличительных аспекта православной традиции: «верность истине» и «уважение к тайне»²⁹. Эти два аспекта можно рассматривать и как ключевые перспективы православной герменевтики. Торранс указывает, что прилагательное «православный» в традиционном православии обозначает «некую регламентацию взглядов, навязываемую церковью извне, но, скорее, сущностную ориентацию церкви на евангельскую истину» согласно апостольской традиции³⁰. «Православный» означает «правильно относящийся к истине», то есть верный истине, — полной истине благовестия о спасительных деяниях Бога через Христа и в Духе, оживляющем жизнь церкви. Однако имеется еще «уважение к тайне», означающее, что вероучительные формулы, при всей их значимости, не могут выразить трансцендентную тайну Бога³¹. То, что можно в свете святоотеческой веры сказать о Писании, Торранс говорит о вероучении церкви: «Догматы не содержат в себе всю истину, но, скорее, направляют

²⁸ K. Ware, "The Ecumenical Councils and the Coscience of the Church," in *Kanon: Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Östkirchen* (Wien: Herder, 1974), pp. 217–233, блестяще описывает соборную природу церкви как стремление жить согласно предельно авторитетной истине — истине Бога. Объяснение авторитетной интерпретации Библии в Католической церкви, в том числе верховного авторитета папы, см. в: R. Brown, "Hermeneutics," *NJBC*, p. 1163.

²⁹ Thomas F. Torrance, *The Relevance of Orthodoxy* (Stirling: Drummond Press, n.d.), pp. 9–19.

³⁰ *Ibid.*, p. 10.

³¹ *Ibid.*, p. 10–11.

нас к тайне Христа и к тайне Троицы»³². Православие в принципе не запрещает новые формулировки в проповедовании Евангелия и преподавании; оно не считает, что истина Божья заперта в догматах и в Библии. Ученые, преподаватели и проповедники свободны пользоваться всеми своими творческими возможностями, при условии, что сохраняют верность истине и уважение к тайне. Их труды должны быть такими, чтобы, по словам Торранса, «они не вставали между Христом и нашим пониманием, а позволяли бы Христу во всей Его чудесной реальности и тайне вновь и вновь открываться нам через них».

Отцы церкви и Священное Писание

В нашем обсуждении различных аспектов Священного Писания, а также его использования и интерпретации в различных герменевтических контекстах уже не раз встречались ссылки на идеи и вклад отцов церкви. Хорошо известно, что они внимательнейшим образом изучали Библию. Отцы церкви были прежде всего библейскими богословами и комментаторами. Авторитет и ценность Священного Писания как важнейшего свидетельства божественного откровения были для них неоспоримы. В предании и богословии Православной церкви они пользуются особым влиянием. Учитывая все сказанное, нам необходимо рассмотреть святоотеческий подход к интерпретации Библии. В этой главе представлен обзор экзегетической работы отцов церкви в следующем порядке: 1) общий обзор святоотеческого экзегетического наследия; 2) святоотеческий взгляд на авторитет Священного Писания; 3) значение обращения к отцам церкви; и 4) обзор святоотеческой методологии.

Святоотеческое экзегетическое наследие

В последние пятьдесят лет ученые Вернер Йегер, Ганс фон Кампенхаузен, Дж. Л. Престиж, Ф. Л. Кросс, Г. В. Лампе, Генри Чадуик, Ж. Кастен и П. Хресту показали, сколь велики были достижения в литературном и богословском творчестве отцов церкви. Работа этих ученых, с одной стороны, развеяла некоторые ошибочные представления прошлого, например об «эллинизации» христианства в древности, а с другой — создала основу для более глубокого и тщательного

изучения святоотеческой мысли. С точки зрения библеистики экзегетическое наследие отцов церкви изучали такие ученые, как Ж. Даньелу, К. Шелкл, Р. Хансон, Р. М. Грант, Роуэн А. Грир, и в последнее время — Иоанн Панагопулос. Создано множество учебников и руководств по святоотеческой интерпретации Писания¹. Время от времени в различных изданиях появляются ценные материалы, касающиеся святоотеческого подхода к Библии².

Однако, несмотря на возобновление исследований в области патрологии в XX веке, для библеистов экзегетические труды отцов церкви по-прежнему остаются неизведанными. Одни разговоры о том, что отцы церкви практиковали «аллегорическую», «типологическую» и «духовную» экзегезу, вызывают подозрения к ним у современных ученых с их убежденностью в абсолютной ценности историко-критической и литературной методологий. Мы признаем, что у древних интерпретаторов, особенно у Оригена, можно

¹ R. M. Grant, David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Fortress, 1984); James L. Kugel and Rowan A. Greer, *Early Biblical Interpretation* (Philadelphia: Westminster, 1986); Joseph W. Trigg, *Biblical Interpretation: Message of the Fathers of the Church* (Wilmington: Glazier, 1988); Frank Sadowski, S.S.P., ed., *The Church Fathers on the Bible: Selected Readings*; K. Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church* (Philadelphia: Fortress, 1984); Bertrand de Margerie, S.J., *An Introduction to the History of Exegesis, Vol. 1: The Greek Fathers*, trans. Leonard Maluf (Petersham: Saint Bede's Publications, 1993).

² Например, Geoffrey W. Bromiley, "The Church Fathers and Holy Scripture," in *Scripture and Truth*, D. A. Carson and John D. Woodbridge, eds., pp. 199–220; J. Pelikan, "The 'Spiritual Sence' of Scripture: The Exegetical Basis for St. Basil's Doctrine of the Holy Spirit," in *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, Part 1, ed. P. J. Fedwick (Toronto: Pontifical Institute, 1981), pp. 337–360; его же "Council or Father or Scripture: The Concept of Authority in the Theology of Maximus Confessor," *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of Georges Florovsky*, ed. D. Neiman and M. Schatkin (Rome, 1973); Andrew Louth, "The Hermeneutical Question Approached through the Fathers," *Sob 7* (7, 1978), pp. 541–549; Allan E. Johnson, "The Methods and Presuppositions of Patristic Exegesis in the Formation of Christian Personality," *Dial 16* (3, 1977), pp. 186–190; T. J. Towers, "The Value of the Fathers," *CQR*, July–September 1965, pp. 291–302. См. также недавнее собрание сочинений митрополита Деметриоса Тракателлиса Οἱ Πατέρες Ἑρμηνεύουν Ἀπόψεις Πατερικῆς Βιβλικῆς Ἑρμηνείας (Athens: Apostolike Diakonia, 1996).

встретить крайности аллегоризации и платонизации христианского учения. Верно и то, что современное изучение Библии весьма продвинулось в области исторического и литературного анализа. Было бы странным анахронизмом искать у святых отцов дискуссии о синоптической проблеме, происхождении христологических титулов и других сложных литературных и исторических вопросах, занимающих современных библеистов. Однако складывается впечатление, что большинство из них поспешно и легко отказываются от изучения святоотеческих трудов. Кажется, очень немногие ученые проследили развитие патристической герменевтики от аллегорического подхода Оригена до трезвой экзегезы Афанасия, Василия и Кирилла Александрийского, полагавшихся не только на богословское и доктринальное, но и на контекстуальное и грамматическое понимание³. Создается впечатление, что из-за всеобщего увлечения историческим методом в современной библеистике развилась какая-то профессиональная глухота к ценности святоотеческого экзегетического наследия. И очень жаль, поскольку «перекрестное» изучение Библии и отцов церкви может привести к весьма плодотворным результатам, особенно в той области, где святые отцы были особенно сильны — в интерпретации богословского свидетельства Писания и оживлении его спасительного смысла для церкви и общества.

В последние годы систематическим исследованием святоотеческой литературы занимается греческий библеист Иоанн Панагопулос. Уже вышел первый из трех томов его труда *Ἡ Ἑρμηνεία τῆς Ἀγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων*⁴. В своем блистательном исследовании Панагопулос

³ Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, p. 221, указывает, что Каппадокийцы были образованнейшими филологами своего времени: они владели литературными, риторическими и грамматическими методологиями эллинистической традиции. В особенности Василий «внимательнейшим образом отыскивал значение “каждой фразы и каждого слога” в Писании».

⁴ «Интерпретация Священного Писания отцами церкви». Первый том охватывает первые три столетия истории церкви и александрийскую традицию вплоть до Кирилла (V век).

показывает, что фундаментальное непонимание современными библеистами святоотеческого экзегетического наследия основано на узком, абсолютистском восприятии историко-критической методологии и неспособности понять целостную интерпретативную концепцию святых отцов. Эта концепция охватывает: а) задачу богословия; б) природу библейской истины; и в) жизнь церкви⁵. Для отцов церкви, по Панагопулосу, основные проблемы интерпретации Библии не связаны с анализом конкретных текстов или со специфическими методологиями и не решаются такими методами. Скорее, они связаны с интеллектуальным осмыслением и экзистенциальным принятием основной цели (σκοπός), характера (χαρακτήρ) и духовного смысла (νοῦς) Писания в отношении великих событий спасения. Их задача — не столько интерпретировать письменный текст, сколько осознать и актуализировать замыслы и дары Бога, о которых этот текст свидетельствует. С этой точки зрения вклад святых отцов в целом, как показывает Панагопулос, представляет собой величайшее богословское и экзегетическое достижение. Он соединяет в себе филологическое исследование, реальный взгляд на историческую истину, стоящую за библейским свидетельством, экзистенциальный ответ на благодатные дары Божьи и актуализацию канонических Писаний в богослужебной жизни церкви.

Панагопулос хорошо сознает дистанцию между современной наукой и святоотеческой традицией в практических вопросах исторической критики и литературного анализа. Он получил образование в Германии и написал несколько книг, вполне соответствующих современным научным стандартам, в том числе критическое исследование об Иисусе

⁵ Об этом Панагопулос пишет на с. 33–58. Позитивную оценку экзегетических достижений отцов церкви мы находим также в работе: Brevard E. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, pp. 31–39, где автор положительно отзывается о трудах не только св. Иринея, но и Оригена («мальчика для битья в критической экзегезе», по выражению Чайлдса), отмечая, что его экзегетические труды можно верно понять лишь в контексте его богословия в целом.

Ὁ Προφήτης ἀπὸ Ναζαρέτ⁶. Панагопулос хорошо понимает различия в методологии и способах исторического исследования, однако, характеризуя творчество отцов церкви, объясняет вечную ценность святоотеческого экзегетического наследия следующими причинами⁷:

- 1) *Органическая связь между Писанием и личностью и жизнью Иисуса Христа.* Писание — свидетельство воплощения: тайна Писания, как и тайна Христа, соединяет в себе божественный и человеческий аспекты, и их следует понимать как сбалансированные и органичные. Полнота веры во Христа определяет сущность интерпретации Писания и истинность герменевтического подхода в целом в плане его содержания и конечной ценности.
- 2) *Христоцентричная интерпретация.* Христос как исполнение Ветхого Завета и полнота исторического откровения — основная тема и цель (σκοπός) Писания и, следовательно, начало, центр и конец истолкования Библии. Как в библейском откровении, так и в библейском истолковании живой Христос силой Духа открывает Себя интерпретатору. Интерпретация — в определенном смысле плод личных отношений интерпретатора с Христом, Словом Божиим.
- 3) *Органические взаимоотношения между Ветхим и Новым Заветами.* Основываясь на суждениях новозаветных авторов о Боге Отце, Христе и церкви, святые отцы установили нерушимое единство писаний и, следовательно, истории двух заветов, в противоположность иудаизму и гностицизму, отвергавшим соответственно Новый и Ветхий Заветы.
- 4) *Единство библейской интерпретации и богословия.* Аутентичная интерпретация Библии всегда носит богословский характер, поскольку ее предмет — цель и значение искупительного Божьего замысла и спасительных деяний Бога для человечества. При всей важности лексики и

⁶ «Пророк из Назарета» (Athens: Parisianos, 1973).

⁷ Ἑρμηνεία τῆς Ἀγίας Γραφῆς, pp. 54–58.

грамматики интерпретация Библии — это не просто филологические упражнения. Она питает богословское сознание церкви, освещая и выражая в точных формулах духовную глубину сущности богословия — спасительного свидетельства Писания.

- 5) *Единство библейского слова и повседневной жизни.* Библейское слово, в которое Дух вдохнул жизнь, истинно свидетельствует об исторических событиях откровения и динамически актуализируется в жизни верующего. Несмотря на чрезмерную, как иногда утверждают, аллегоризацию, направленную на поиск абстрактных и вневременных этических ценностей, патристическая экзегеза в целом прочно укоренена в спасительных деяниях Божьих, рассматриваемых в христологической перспективе. Например, Исход из Египта — в равной степени историческое событие, прообраз смерти и воскресения Христа и, наконец, призыв к верующему выйти из рабства греху к свободе благодати Божьей.
- 6) *Органическое соединение библейского слова с таинственной жизнью церкви.* Интерпретация в своей конечной цели, то есть в поиске тайны присутствия Христова, — молитвенный, литургический акт. Величайшие события библейского откровения вспоминаются и вновь проживаются в таинствах церкви. Вся история спасения и сила библейского слова оживают в литургическом воспоминании (ἀνάμνησις) церковного богослужения.
- 7) *Открытость экзегетической методологии.* Отцы церкви никогда не сужали библейскую экзегезу до набора строго формализованных принципов и методов. Вопрос метода для них всегда оставался открытым. Первенство отдается не методу, а спасительному содержанию библейского свидетельства. Цель интерпретации — не только лингвистическое и концептуальное понимание текста, но и динамическая актуализация его спасительной истины силою Духа Святого. Созерцание тайны Христа в Писании — всегда духовный акт.

- 8) *Ошибочность оценки экзегетических трудов отцов церкви исключительно по современным научным критериям.* Применение к экзегетическим работам отцов церкви современных научных стандартов — анахронизм. Святые отцы использовали научную методологию своего времени. Многие из их истолкований, на взгляд современного ученого, кажутся натянутыми и вычурными. Однако в наиболее важных своих элементах их экзегетические прозрения ничем не уступают результатам современных научных исследований. Более того, даже интерпретативные крайности патристической экзегезы часто отражают духовное видение, укорененное в глубокой церковной и богословской традиции.
- 9) *Выделение важнейших вопросов библейской герменевтики.* Отцы церкви выделили следующие важнейшие вопросы библейской герменевтики: христологическая основа интерпретации Библии, взаимоотношения между Ветхим и Новым Заветами, природа откровения и боговдохновенности, взаимосвязь Писания и церкви, актуализация ценности Писания в личной и общинной жизни. Более того, прекрасно зная философию и филологию их времени, святые отцы разработали принципы экзегезы, предвосхищающие основные элементы современной герменевтики. Эти принципы касаются: а) идиоматического языка Писания; б) ограниченных возможностей языка и диалектического рассуждения в попытке понять и выразить тайну Бога; и в) необходимости поиска центральной экзегетической цели или задачи (σκολός) библейского текста.

Работа Панагопулоса впечатляет своим объемом и глубиной. Хотя временами он, возможно, чрезмерно заостряет внимание на своем противостоянии современной научной библеистике, его аргументация в защиту духовной и богословской ценности экзегетических творений отцов церкви безупречна и не вызывает никаких возражений. Однако необходимо прояснить важнейшие вопросы сходства и

различия между святоотеческими трудами и современной библейской наукой. Взаимодействие между этими двумя областями обещает очень многое, при условии, что мы будем верно оценивать их сильные и слабые стороны. Современное исследование Библии сильнее в литературном и историческом анализе, святоотеческие экзегетические труды — в духовной и богословской интерпретации. Взаимодействие этих двух позиций открывает волнующие перспективы как для изучения Библии, так и для жизни церкви.

Авторитет Писания

Отцы церкви всегда с величайшим уважением относились к авторитету Писания как книги Бога⁸. Иустин Мученик в своем «Диалоге с Трифоном» часто цитирует Ветхий Завет, пользуясь формулой «сказал Бог» или «говорит Бог», без ссылки на авторов-людей. Для Иоанна Златоуста через апостола Павла говорит сам Христос, поскольку апостол имеет ум Христов (1 Кор 2:16). Изъясняя Писание, отцы церкви часто настаивают, что каждое слово в нем боговдохновенно и потому заслуживает пристального внимания. Поскольку в конечном счете автор Библии — Бог, вся она, и Ветхий и Новый Завет, согласно святым отцам, представляет собой органичное единство, все в ней целостно и взаимосвязано. Священное Писание во всей своей полноте есть высшее сокровище богооткровенной истины, оно дает многочисленные наставления и духовное питание для жизни и водительства народа Божьего.

Божественный авторитет Писания ставит его в центр жизни церкви. Св. Василий в Письме Двадцать второе дает развернутое описание совершенной христианской жизни, полностью основанное на учении Нового Завета. Хорошо известна роль Писания в формировании тринитарного и христологического учения церкви. Собрания святоотеческих творений изобилуют комментариями и проповедями

⁸ О святоотеческом взгляде на авторитет Писания см. также главу 2.

на Писание. Священное Писание — центр патристической мысли: это очевидно не только из экзегетических работ, но и из всех святоотеческих творений. Отцы церкви были прежде всего и более всего библейскими богословами, они смотрели на Библию и как на книгу Бога, и как на книгу церкви. Даже блестящий платонист Ориген был прежде всего библейским богословом: хотя в некоторых его интерпретациях он дает волю своей фантазии, он твердо верил в историческое откровение Бога и был готов подчинить свои суждения авторитету вселенской Церкви.

Однако отведение центральной роли Писанию в святоотеческой традиции не вело к абсолютизации его как какой-то святой книги, полученной непосредственно с небес. Верно, что, с одной стороны, не имея в своем распоряжении методов современной критики, позволяющей проследить процесс создания Библии, отцы церкви ставили божественный авторитет и историческую достоверность Библии куда выше, чем принято среди ученых и богословов нашего времени. Однако, с другой стороны, отцы церкви не придерживались фундаменталистского взгляда на Библию, свойственного протестантским консерваторам. Можно сказать, что в своем свидетельстве отцы держались фундаментальных, но не фундаменталистских позиций, — то есть, почитая божественный авторитет Библии, в то же время признавали ее во многих важных аспектах человеческим произведением наряду с ее божественной природой.

С точки зрения святых отцов, авторитет Писания основывался на нескольких важных предпосылках. Среди них — осознание идиоматичности языка Писания, который не всегда можно понимать в прямом смысле. Многие тексты, если основываться исключительно на их грамматическом и синтаксическом значениях, представляют собой неприемлемые утверждения о Боге и Его спасительных деяниях. Например, по Златоусту, неверие во Христа, хотя оно и предсказано в Писании, вовсе не обязательно должно повлечь за собой буквальное исполнение пророчества Исайи, как утверждает в некоторых текстах (Ин 12:39–40; ср. Мк 4:11–12). Златоуст

уточняет: не потому так говорил Исайя, что противники Иисуса не веровали в Него, но потому, что они и не могли уверовать. Исайя предвидит неверие и описывает его, но не предопределяет его и не обрекает на него. В Писании, заключает Златоуст, используются определенные «идиомы» (ἰδιώματα), поэтому при чтении необходимо учитывать его собственные законы (νόμοις... παρὰ ἑαυτοῦ)⁹.

Как хорошо известно, отцы церкви обращались с Писанием достаточно свободно и смело. Их внимание было сосредоточено на духе, а не на букве Писания. Можно привести многочисленные примеры отказа отцов церкви от буквально выраженного учения, содержащегося в Писании, когда такое учение искажало понимание Бога. Библейские тексты, по своему грамматическому значению говорящие о предопределении (Рим 8:29; 9:11, 16–17), согласно отцам церкви, не следует понимать буквально, поскольку это ведет к неприемлемым выводам, касающимся Бога, любящего и справедливого, а не пристрастного¹⁰. Книга Откровение Иоанна буквально учит о тысячелетнем Царстве Божьем на земле (Откр 20:4), а Послание к Евреям, казалось бы, отрицает возможность вторичного покаяния после серьезного греха (Евр 10:26–27; 12:16–17). Хотя некоторые ранние интерпретаторы, например автор «Пастыря Ерма», св. Иустин и св. Иринеи, защищали эти идеи, они так и не стали частью нормативного учения церкви.

⁹ Гомилии на Евангелие от Иоанна, 68.2. Лучший перевод на английский язык сделан сестрой ордена Фомы Аквинского Goggin, S. C. H., *Saint John Chrysostom: Commentary on Saint John the Apostle and Evangelists*, 2 vols. (New York: The Fathers of Church, Inc., 1957, 1960), который предпочтительнее устаревшего перевода в серии *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. См. также R. C. Hill, "St. John Chrysostom and the Incarnation of the Word in Scripture", pp. 34–38.

¹⁰ Согласно Каппадокийцам, свобода Бога от судьбы и от любой предопределенной необходимости предполагает, что «не может быть действительного противоречия между божественным провидением и человеческой свободной волей» так же, как «не может быть вечного противоречия между здравым смыслом и правильной верой». См. J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, p. 216.

Весьма интересен случай, когда св. Исаак Сирий, по мнению ряда исследователей, величайший мистик в традиции восточного христианства, с удивительной свободой от библейского буквализма сознательно демифологизирует образ геенны огненной¹¹. Он ни в коем случае не отрицает реальности ада, однако понимает его как отделение от Бога и невозможность причаститься вечной любви Божьей, отделение, по его мнению, более мучительное, чем любой физический ад. По св. Исааку, ад не существовал до греха и конец его неизвестен. Ад — не место наказания, созданное Богом, но духовное состояние тяжелого страдания, созданное грешными тварями, добровольно отделившимися от Бога. Согласно Исааку, грешники в аду не лишены любви Божьей: они страдают лишь от глубокого понимания того, что согрешили против любви, и от невозможности в ней участвовать. Ад — не что иное, как горькое осознание своей отделенности и бесплодное сожаление, которое св. Исаак называет «бичом любви». Таким образом, одна и та же божественная любовь, сияющая всем, становится благословением для праведников, но мучением для грешников. Очевидно, что святоотеческую традицию, известную своей духовной экзегезой, невозможно обвинить в рабской буквалистской приверженности абсолютному «святому слову». В конце концов, как заметил Г. Чадуик, отцы церкви знали, что христианство — религия не книги, а Личности¹².

¹¹ *The Ascetical Homilies of Saint Isaak the Syrian*, trans. Holy Transfiguration Monastery (Boston: Holy Transfiguration Monastery, 1984), Гомилия 27, с. 133, и Гомилия 28, с. 141. Перевод, сделанный раньше — A.J. Wensinck, *Mystic Treasures by Isaak of Nineveh* (Wiesbaden: Martin Saendig, 1923), 128, 136. В другом своем трактате о молитве св. Исаак так выражает эту свободу духа: «Истинное ребячество ума — изыскивать точную последовательность слов и заботиться о словах вместо того, чтобы вперять свои взоры в смысл... Господь наш не придает значения изменению внешних форм молитвы, если молитва наша идет от смысла и за смыслом следует разум», *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, trans. S. Brock (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1987), p. 288.

¹² H. Chadwick, "The Bible and the Greek Fathers," in *The Church's Use of the Bible*, p. 39.

Еще один важный фактор, определяющий святоотеческое отношение к авторитету Писания, — ясное понимание того, что Писание нуждается в интерпретации. Ни отцы церкви, ни еретики не подвергали сомнению авторитет или центральную роль Библии как таковые. Споры возникали из-за интерпретации Писания, в особенности по вероучительным вопросам. По замечанию Марка Сантера, то, что Писания было достаточно в отношении спасительной истины, содержащейся в нем, не означало автоматически его достаточности в практическом применении¹³. Кто имеет право интерпретировать Библию, и на чем ему следует основываться? Сам великий Ориген, столкнувшись с диким аллегоризированием гностиков-валентиниан, всерьез задумался об опасности неограниченной индивидуальной фантазии. Он предложил следующие регулирующие принципы интерпретации: 1) принимать Писание как целое, а не по частям; 2) истолковывать темные пассажи, сопоставляя их с более ясными; 3) сверяться с другими церковными интерпретаторами, в особенности с известными и почитаемыми предшественниками; и 4) помнить о Христе как ключе к единству и интерпретации Писания¹⁴.

Обращение к отцам

Совет Оригена сверяться с другими интерпретаторами Библии в традиции церкви развился в стандартное обращение к предшествующим толкователям. Уже св. Ириней использовал писания Иустина Мученика и обращался к церковному правилу веры как к определяющему принципу толкования. В сущности, это было обращение к развивающемуся вероучительному согласию живой церковной традиции по ключевым обсуждаемым вопросам, таким, как природа творения, единство Ветхого и Нового Заветов, благодать и свобода

¹³ Mark Santer, "Scripture and the Councils," *Sob* 7 (2, 1975), pp. 109–110.

¹⁴ См.: H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, p. 39.

воли, отношение Сына к Отцу¹⁵. В тех вопросах, по которым в древней церкви не возникали разногласия — например, в отношении авторитета Петра, засвидетельствованного в Мф 16:18, — у раннехристианских авторов, от Тертуллиана до Златоуста, можно найти удивительно разнообразные мнения¹⁶. Святоотеческая традиция демонстрирует нам, что обращение к правилу веры и к авторитету других истолкователей ни в коей мере не стесняло творческие силы авторов и не навязывало им единое толкование для каждого библейского стиха. В древности Библию истолковывали по-разному и свободно обсуждали вопрос, какие экзегетические методы лучше применить в каждом конкретном случае.

Обращение к авторитетным интерпретаторам, скорее, выражало заботу о доктринальной чистоте толкования и обозначало *церковное измерение* интерпретации Библии, измерение, напоминающее, что Библия — прежде всего книга церкви. Писание не принадлежит никому в отдельности. Точнее говоря, оно принадлежит церкви, общине веры, создавшей писания и поддерживающей их авторитет. Интерпретаторы могут стремиться к научной объективности и оспаривать выводы друг друга; однако ни один из них не должен изымать Библию из контекста церкви и ее экзегетической традиции. Окончательное решение о правильности толкования Священного Писания в той мере, в какой оно священно, — обязанность церкви. Оно предполагает свободу исторического исследования и множественные подходы к Писанию, в зависимости от конкретных контекстов и целей: однако ни один истолкователь не имеет права отвергать глубокое вероучительное содержание классического предания церкви.

¹⁵ R.M. Grant, "The Appeal to the Early Fathers," *JTS* 11 (1, 1960), pp. 13–24, перепечатано в: R.M. Grant, *After the New Testament: Studies in Early Christian Literature and Theology* (Philadelphia: Fortress, 1967). Более полный обзор см. в: J. Pelikan, *The Christian Tradition, Vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), pp. 8–36, "The Authority of the Fathers."

¹⁶ Oscar Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, trans. F.V. Filson (New York: Meridian Books, 1964), pp. 158–162.



Во времена, сменившие эпоху великих отцов, завершившуюся со смертью Иоанна Златоуста, в результате сложившейся традиции почитания экзегетического наследия его постепенно стали собирать в ἀνθολόγια (*florilegia*) — сборники святоотеческих толкований на различные библейские пассажи¹⁷. Нередко можно услышать, что этим собраниям, флорилигиям, недостает творческого духа, что отчасти справедливо. И все же это не было временем жесткой регламентации, удушающей мысль: в самих собраниях экзегетических толкований отражено разнообразие интерпретаций, что допускает разные трактовки одного и того же текста, не подавляя творческий дух, а помогая верующему использовать в своей работе святоотеческое наследие и держаться в духе учения церкви. Мучительные тринитарные и христологические споры вызвали страх перед ересью и разделением, поэтому экзегетические достижения святых отцов были высоко оценены и сохранены как основа единства и истины.

Не всякая эпоха может похвастаться тем, что она породила творческих мыслителей, но когда они появляются — как в случае со св. Фотием Великим, одним из величайших интеллектуалов Византии, — то проявляют свои дарования. В своей Ἀμφιλόχια (около 867 года н.э.) св. Фотий ставит множество трудных вопросов о Писании. Что значит быть сотворенным по образу Божьему? Что значит «Бог ожесточил сердце фараона»? Кто такие братья Иисуса? Что делать с темными местами (ἁσάφεια) Писания? Отвечая на эти вопросы, Фотий проявляет блестящее филологическое мастерство в обращении с библейскими идиомами, в анализе перевода с еврейского на греческий, а также ошибок при переписывании рукописей¹⁸.

¹⁷ Среди современных редакторов таких серий — Крэмер (J. Cramer), Лицман (H. Lietzmann), Стааб (K. Staab), Рейс (J. Reuss) и другие. Собрания толкований в английском переводе: Johanna Manley, ed., *The Bible and the Holy Fathers for Orthodox: Daily Scripture Readings and Commentary* (Menlo Park: Monastery Books, 1990), и, под ее же редакцией: *Grace for Grace: The Psalter and the Holy Fathers* (Menlo Park: Monastery Books, 1992).

¹⁸ Информация о св. Фотии взята из неопубликованной статьи моего коллеги Николаса П. Констаса.

С этой точки зрения понятно намерение Девятнадцатого канона «Пято-Шестого» Трулльского собора (691), предписавшего церковным лидерам проповедовать и учить слову Божьему не по собственному разумению, но следуя известным толкованиям святых отцов¹⁹. Внимательное чтение этого канона позволяет определить предмет его беспокойства: (1) правильная интерпретация тем, ставших предметом споров и разногласий; (2) возможный недостаток у проповедников экзегетического опыта и умения; и (3) риск отхода от вероучения церкви. Этот канон никоим образом не препятствует творческой работе одаренных интерпретаторов, остающихся в пределах вероучительного наследия церкви. В греческой традиции позднейшие отцы церкви и святые, такие, как Симеон Новый Богослов († 1022), Николай Кавасила (XIV век) и Козьма Этолос († 1779), без колебаний читали и толковали Писание напрямую, без постоянных обращений к ранним отцам, однако оставались верны догматическому сознанию церкви.

В случае св. Симеона мы имеем дело с наиболее творческой и харизматической интерпретацией, не выходящей, однако, из рамок традиции. На основе непосредственного чтения Писания, особенно Евангелия от Иоанна и Павловых посланий, а также собственного мистического опыта Симеон буквально потряс религиозный истеблишмент Константинополя и в результате отправился в ссылку²⁰. Апеллируя к свидетельству Нового Завета, св. Симеон настаивал на том,

¹⁹ H.R.Percival, ed., "The Seven Ecumenical Councils," in *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 14 (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), pp. 374–375. Примерно тысячу лет спустя, в связи с Реформацией и опасностью протестантской миссионерской активности, патриарх Иеремия III в окружном послании 1723 года запретил православным христианам даже чтение Писания! Очевидно, это не общая позиция Православной церкви, а пастырская мера, предпринятая с целью защитить верующих во времена, когда церковь не имела свободы и средств для обеспечения своих членов систематическим христианским образованием.

²⁰ *Symeon the New Theologian: Discourses*, trans. C.J.deCatanzaro, опубликованы в серии *The Classic of Western Spirituality* (New York: Paulist, 1980). В этих и некоторых других случаях содержание серии не соответствует ее

что все христиане, а в первую очередь священнослужители и богословы, занимающие должности руководителей и преподавателей, должны пережить апостольский опыт спасения, а именно в сознательном возрасте испытать некое духовное обновление, основанное на крещении Духом Святым, дабы верно исполнять свои обязанности. В то время фигура Симеона была спорной, однако сейчас он признан одним из величайших святых богословов православной традиции.

Экзегетическая методология

Существует немало исследований, касающихся различных подходов и методов святоотеческой интерпретации, в том числе грамматической экзегезы, аллегоризма, типологии и концепции *θεωρία* («духовного зрения» или «духовного прозрения») ²¹. Эти методы и подходы необходимо рассматривать в свете целей их использования и взаимосвязи с общей задачей интерпретации Библии как церковным служением. Приверженцы *аллегорической* экзегезы, практиковавшейся прежде всего в Александрии, искали в буквальном тексте Писания более глубокий духовный смысл с тем, чтобы: (1) преодолеть трудности библейского текста; (2) предоставить христианскую интерпретацию Ветхого Завета; или разработать различные дидактические учения в рамках вероучительного единства церкви. Пожалуй, наиболее яркий пример слишком сильного увлечения аллегорической экзегезой — *Послание Варнавы*, документ II века, возможно, александрийского происхождения. Для неизвестного автора этого текста вся система иудейских ритуалов

названию. См. особ. речи 13, 15–18 и 28–34. Подробнее о св. Симеоне см. главу 7 и Приложение II.

²¹ В числе прочих назову: R. P. C. Hanson, *Allegory and Event* (London: SCM Press, 1959); G. W. H. Lampe and K. J. Woolcombe, *Essays on Typology* (Naperville: Allenson, 1957); G. A. Barrois, *The Face of Christ in the Old Testament* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1974); и исследования Панагопулоса. См. также руководства по патристической экзегезе, указанные ранее, в сноске I.

имеет не буквальное, а лишь духовное значение. Заповедь поста означает воздержание от пороков. Обрезание толкуется как духовное обрезание сердца. Запрет есть свинину, а также других нечистых животных и птиц — на самом деле запрет общаться с людьми, чье поведение уподобляет их этим животным. Истинный храм — не храм Иерусалимский, а внутренний храм собственного сердца²². Климент Александрийский и Ориген развили аллегорическую методику, выделив несколько уровней интерпретации, не обязательно отрицающих буквальное и историческое значение библейского текста²³. Эти и другие позднейшие интерпретаторы Библии использовали аллегорическую экзегезу не только для преодоления трудностей Писания, но и для выявления угадываемых ими тайн откровения и извлечения их значения для духовного воспитания христианина. Ценность таких толкований, порой очень причудливых, — не в точности исторической экзегезы, а в их полезности для наставления христиан в рамках вероучения и общинной жизни церкви.

Типологическая экзегеза отличается тем, что ищет не вневременного духовного смысла, а исторического исполнения библейских обетований. Этот богословско-исторический метод, практикуемый в основном в Антиохии, использовался с целью установить связь между Ветхим и Новым Заветами, понять, как события и персонажи первого исполнялись во втором. Например, автор Послания к Евреям пишет, что ритуалы закона Моисеева были лишь «тенью» (σκιά) будущих

²² *Послание Варнавы* 3.3; 9.4–5; 10.1–4; 16.7. Англ. перевод: R.A. Kraft, *Barnabas and Didache in The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary*, vol. 3, ed. R.M. Grant (New York: Thomas Nelson, 1925).

²³ Позже аллегоризацией широко пользовался один из каппадокийских отцов, Григорий Нисский, — однако, не теряя из виду исторической реальности Библии. В подобных интерпретациях он «принимал слова аллегорически и таким образом проникал во внутренний смысл истории, но не терял из виду истины и события» — цит. по: J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, p. 226. Далее Пеликан указывает, что брат Григория, Василий, напротив, критиковал аллегоризм, и цитирует его высказывание: «Для меня трава — это трава; растение, рыба, дикий зверь, домашнее животное — все это я понимаю в буквальном смысле», *ibid.*

«реалий» (πράγματα), приходящих во Христе (Евр 10:1). В типологической экзегезе ветхозаветная «тень», или прообраз чего-либо или кого-либо, именовалась τύπος, то есть «тип». Ее исполнение в событии или фигуре Нового Завета называлось ἀντίτυπον — «антитип», то есть реальность. Среди ранних отцов церкви обширное типологическое истолкование Ветхого Завета, причем как значимых его событий, так и мельчайших деталей, предлагает Иустин Мученик. Например, пасхальное заклание ягненка (Исх 12) — тип, исполненный крестной смертью Христа²⁴. И двенадцать колокольчиков на одеянии первосвященника (Исх 39:25) — тоже тип, символизирующий число апостолов. Включение язычников в церковь благодаря их вере во Христа было предсказано пророками; но и такие мелкие подробности, как упоминание в Быт 49:11 и Зах 9:9 двух животных (ослицы и осленка), — тоже типы, исполненные последователями Христа из иудеев и язычников²⁵.

Типологическая экзегеза служила для того, чтобы подтвердить, что Ветхий Завет — христианская книга, что Библия едина, а также использовалась как эффективное орудие в полемике с Маркионом и его последователями, полностью отвергавшими Ветхий Завет. Типология ближе к исторической схеме обетований и исполнений, данной непосредственно в Писании; она широко практиковалась отцами церкви. Выдающиеся фигуры Ветхого Завета — Иаков, Моисей, Иисус Навин — рассматривались как «типы», исполнившиеся в Христе. Такие события, как Исход, переход через Красное море, блуждания Израиля в пустыне и вход в Землю

²⁴ *Диалог с Трифоном* 40.1.

²⁵ См. особ. Иустин Мученик, «Диалог с Трифоном» 40:1; 42:1; 53:1, 4. Сведения о числе колокольчиков на одеянии первосвященника исходят не из Ветхого Завета, а из иудейского устного предания. Среди типологических истолкований Иустина — Моисей с распростертыми руками, символизирующий крест (Диал 90.4), Иаков как прообраз Христа (140.1), его жены Лия и Рахиль — соответственно, прообразы иудеев и христиан. Хороший перевод на английский: A.L. Williams, *The Dialogue with Trypho* (London: SPCK, 1930).

Обетованную понимались как прообразы, исполненные событиями служения Христа и жизни древней церкви. В молитвах и песнопениях Восточной церкви встречаются многочисленные типологические фигуры и образы, заимствованные из святоотеческого экзегетического наследия. Ценность типологической экзегезы в том, что она создает богословскую интерпретацию Ветхого Завета в христологической и евангельской перспективе: связь Ветхого и Нового Заветов представляла собой неизбежную проблему для христиан, которым необходимо было оценить и принять еврейские писания.

Следует сделать некоторые важные уточнения относительно использования отцами церкви аллегории и типологии. Во-первых, эти методы как способы интерпретации использовались и греческими, и еврейскими авторами также в дохристианскую эпоху. Кроме того, большое значение имеют примеры аллегории и типологии в самом Новом Завете (Мф 2:15; 13:18 и далее; Ин 3:14–15, Евр 10:1)²⁶. Апостол Павел использует термины «аллегория» и «тип», связывая лица и события Ветхого Завета с их новозаветными «отражениями» (Гал 4:22–27, 1 Кор 10:1–13, Рим 5:14). Так что аллегорическая и типологическая интерпретации — не изобретения отцов церкви: они имеют апостольское происхождение. Христианские богословы более позднего времени следовали путями, указанными Новым Заветом.

Во-вторых, невозможно провести четкую границу ни между аллегорией и типологией, ни между александрийской и антиохийской экзегетическими традициями. Различия между ними порой преувеличивались, но ни одна из экзегетических традиций никогда не исключала ценности и важности другой. Оба подхода в основе своей метафоричны и символичны, в них заметно стремление извлечь из Писания как из христианской книги, призванной служить вероучительным интересам и пастырскому наставлению

²⁶ L. Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trans. D. H. Madvig (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

верующих, максимум духовного и богословского богатства. В руках лучших интерпретаторов ни тот, ни другой подход не исключал буквальной и исторической основы Писания — церковь никогда и не стремилась к этому. Александриец Ориген, преданный аллегоризации, был также и филологом, а антиохиец Иоанн Златоуст, в основном практиковавший буквально-грамматическое истолкование, мог обращаться и к типологической, и даже к аллегорической интерпретации, когда считал их необходимыми.

В-третьих, традиция экзегезы двигалась в сторону буквально-грамматических интерпретаций, что видно из работ двух александрийцев, Афанасия и Кирилла, а также антиохийцев Иоанна Златоуста, Феодора Мопсуэстийского и Феодорита Кирского. Это движение было вызвано необходимостью добиться точности рассуждения, неизбежной в догматических дискуссиях²⁷. Внимательное изучение святоотеческих творений показывает, что догматический дискурс предполагает контекстуальную и грамматическую экзегезу, в то время как дискурс гомилетический или пастырский свободно допускает аллегорические и типологические истолкования. Св. Василий Великий, чрезвычайно внимательный к буквально-грамматическому значению библейских текстов, — пожалуй, лучший пример трезвого интерпретатора Библии как в пастырских, так и в догматических своих творениях²⁸.

В-четвертых, какие бы методологические подходы не использовали отцы церкви, необходимо помнить предостережение Панагопулоса, что методология для них была

²⁷ В некоторых важных вопросах, таких, например, как происхождение персонифицированной премудрости в Прем 8:22 (сотворена или не сотворена?), Афанасий и Каппадокийцы, возможно, ориентируясь на филологические изыскания Оригена в *Hexapla*, обращались к оригинальному еврейскому тексту в поисках ответов на вопросы, возникавшие в догматических диспутах с арианами и евномианами. См. J. Pelikan, *Christianity and Culture*, pp. 222–224.

²⁸ J. Pelikan, "The 'Spiritual Sense' of Scripture: The Exegetical Basis for St. Basil's Doctrine of the Holy Spirit," pp. 337–360. Также см. выше, сноска 23.

вторична по сравнению с содержанием свидетельства Писания. Вопрос метода мог оставаться открытым: куда важнее было отдать должное спасительным деяниям Бога, засвидетельствованным в Писании, и экзистенциально принять сотериологическую ценность священных текстов.

Очевидно, что современного интерпретатора должны интересовать прежде всего сильные стороны святоотеческого подхода к Писанию — библейское богословие и герменевтическая позиция, или фронтис («дух», «расположение ума»). Отличительные черты такой позиции таковы: 1) безоговорочная поддержка авторитета Писания и базовой историчности спасительных событий; 2) концентрация на богословском и спасительном послании Библии, центр которого — Христос; 3) истолкование, основанное на контекстуальном прочтении частей в свете целого, в поиске *σκόλος* текста; 4) здравая философская оценка способности филологического анализа открыть и выразить тайну Бога; 5) верность догматическому разуму церкви; 6) осознание библейской интерпретации как служения церкви; и 7) признание, что первейшим условием аутентичного истолкования является личная вера интерпретатора.

Последний из перечисленных пунктов связан со святоотеческим пониманием θεωρία (буквально «видение Бога»)²⁹. Этот технический термин можно перевести как «духовное прозрение», «духовное видение» или «духовная восприимчивость». Это не столько абстрактное понятие, сколько, прежде всего, переживание. Оно относится не только к интеллектуальному восприятию богословских учений Писания, но

²⁹ О точном значении этого термина, трудно поддающегося определению, см. в: K. Froehlich, pp. 85–88; John Breck, "Theoria and Orthodox Hermeneutic," *SVTQ* 20 (4, 1976), pp. 195–219, а также главу 2 его книги *The Power of the Word*; Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys* (Oxford: Clarendon, 1981); его же *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology* (Oxford: Clarendon, 1983); K. Ware, "Ways of Prayer and Contemplation: Eastern," *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, ed. B. McGinn и др. (New York: Crossroad, 1987), pp. 399–402; и Панагопулос, Ἑρμηνεία τῆς Ἀγίας Γραφῆς, с. 42–43.

и к духовному состоянию интерпретатора, ведомого Духом Святым. Говоря вкратце, *θεωρία* относится ко всей жизни и мировосприятию христианина, преображенным и одухотворенным Духом Святым. Это венец жизни в покаянии, прощении, очищении от греха, чистоте сердечной, молитве и любви. *Θεωρία* может быть представлена как молитвенное чувство трепета и благоговения перед лицом Бога, Его творения, великих деяний спасения, Библии и вообще всего мира. Находясь в динамичном состоянии *θεωρία*, созерцатель может умилиться сердцем и при виде прекрасной звезды, и при виде крохотного зеленого листочка; и от великой истины, заключенной в библейском рассказе, и от простого акта человеческой доброты.

При чтении Писания *θεωρία* ощущается, по св. Исааку Сирину³⁰, как луч света, сопровождающий понимание текста, или, по св. Амвросию³¹, как внезапное ощущение присутствия рядом Господа. Св. Симеон Новый Богослов написал целое рассуждение, озаглавленное «О духовном знании», — блестящий образец духовного прочтения Писания³². *Θεωρία* — дар Духа: она не подавляет разум, но обогащает его, наполняя прозрением, позволяющим разглядеть истинное содержание Библии, и передавая читателю спасительную силу этого содержания. Такое динамичное состояние вдохновения, миг просветления, акт личного откровения, в котором слово

³⁰ Holy Transfiguration Monastery, *The Ascetical Homilies*, Homily 1, p. 6, где св. Исаак пишет: «Те, кто на своем жизненном пути водимы и просвещаемы божественной благодатью, всегда ощущают нечто вроде умного луча, сочащегося между строк... и душа, причастившаяся Духа, услышав фразу, в которой сокрыта духовная сила, пламенно извлекает из нее содержание». См. также A.J. Wensinck, *Mystic Treatises*, p. 4.

³¹ G. Weidenfeld, ed., *St. Ambrose: Select Works and Letters* (New York, 1900), pp. 8–9. Св. Амвросий пишет: «Если душа желает этого, если жаждет, если молится... нераздельно восходя к Слову, вдруг ей как будто слышится глас Невидимого, и в самых глубинах ее бытия ощущается благоухание Его божественности... Разве не случается, что, когда мы размышляем о чем-либо в Писании... вдруг нам открываются высочайшие тайны?»

³² *Symeon the New Theologian: The Discourses*, с. 261–266, воспроизведено в Приложении II.

написанное становится живым словом Божиим, и ценность его благодатью Святого Духа экзистенциально актуализируется в жизни читателя.

Эту святоотеческую модель харизматической интерпретации можно было бы счесть суеверной и безнадежно романтической, если бы она не находилась в контексте личности, церкви и истории. Отцы церкви прекрасно знали: ни благодать, ни научное знание не достаются без усилий. Они были чрезвычайно далеки от того, чтобы понимать действие Духа механически или магически: нет, для них за изучением Библии, преподаванием и проповедью стояли годы напряженного труда. Личная вера и молитва ни в коем случае не исключали для них использования разума. Каппадокийские отцы видели в разуме дар Божий, «высшую способность», суть образа Божьего в людях³³. Однако признавали они и то, что, по выражению Григория Нисского, «тонкая диалектика обладает силой, которую можно использовать двояко, как для опровержения правды, так и для распознавания лжи»³⁴. По пути к конструктивным умозаключениям разум должен руководствоваться верой и любовью — к Богу и к народу Божьему.

Более того, моменты «вдохновения» могут быть вызваны самообманом и бесовским наваждением. Поэтому аутентичность чьего-либо дара истолкования должна проверяться жизнью церкви. Требуется способность принимать во внимание чужие взгляды и готовность при необходимости изменить собственные³⁵. Но прежде всего интерпретатор должен быть по-настоящему уверен в том, что вера церкви в своей

³³ См. J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, p. 128.

³⁴ Из его труда «Душа и воскресение», диалог между Григорием и его сестрой Макриной, цит. по: S.J. Dennin-Bolle, "Gregory of Nyssa: The Soul in Mystical Flight," *GOTR* 34 (2, 1989), p. 102.

³⁵ Возможно, самый известный пример — первоначальные колебания св. Василия в вопросе божественной природы Святого Духа, на которую в Библии нет четких указаний; святой признал эту истину лишь в процессе борьбы с евномиянами и под давлением богословских аргументов своего друга св. Григория Богослова.

целостности нерушима. Проблемы самой церкви, нередко втягиваемой в богословские и административные раздоры, не обещают успокоения. Однако всегда остается надежда, что тьма не одолеет свет. Эта уверенность коренится не в доверии к людям или человеческим институтам, но в вере в благодать Божью. Сам Господь обещал нам, что всегда будет со Своим народом, и что врата ада не одолеют церковь Его, которой дано право и обязанность проповедовать Благоую весть по всему миру (Мф 16:18; 28:20).

Современная библейская наука

Просвещенный и ответственный читатель Писания не может пройти мимо вызова науки. Наука — это сосредоточенное и систематическое изучение предмета, ценная и чрезвычайно плодотворная деятельность, возраст которой равен возрасту самой цивилизации. В Древнем Египте и Вавилоне были свои учителя мудрости. Евреи, греки и римляне высоко ценили обучение и образование¹. Сама Библия — продукт исторической и филологической работы, в ней немало свидетельств о научных занятиях людей той эпохи. Например, Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, прямо указывает на одного из учителей израильских, руководившего школой и написавшего эту книгу, впоследствии переведенную его внуком на греческий². Евангелие от Матфея, созданное христианским проповедником, выносившим «из сокровищницы своей новое и старое» (Мф 13:52), содержит собрание поучений Иисуса, иногда объединенных в пространные речи (как Нагорная проповедь, Мф 5–7), и является результатом напряженного интеллектуального труда³. Высокообразованный апостол Павел, бывший фарисей, знаток Закона, владевший несколькими языками, как мы видим из его посланий к Римлянам, Коринфянам и Галатам, был способен вести на высочайшем уровне сложные богословские дискуссии по

¹ H. I. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, trans. G. Lamb (New York: Sheed and Ward, 1964); William Barklay, *Educational Ideas in the Ancient World* (Grand Rapids: Baker Books, 1974).

² См. интереснейший пролог к Сир, а также Сир 39:1–11; 50:27; 51:23.

³ Другие речи Иисуса в Евангелии от Матфея: главы 10, 13, 18, 23 и 24–25.

спорным для первых христиан вопросам. Отцы церкви также культивировали систематическое образование на основе как Писания, так и классического античного наследия. Несмотря на знаменитый скептический вопрос Тертуллиана: «Что общего у Афин с Иерусалимом?», отцы церкви чтители классическую традицию и, следуя примеру большинства ученых, ценили и поощряли образование, соответствующее нуждам и возможностям их эпохи.

Изучение Библии в университетах, колледжах и семинариях в наши дни продолжает эту богатую традицию. Современные библеисты пользуются новейшими методами. Основная цель их деятельности — культивировать знание в определенных областях и вносить свой вклад в развитие цивилизации. Неудивительно, что они, как и отцы церкви в свое время, вовлечены в интеллектуальный поиск, в развитие языка и методик, а также в обсуждение социальных и политических проблем современности.

Однако необходимо признать, что наряду с впечатляющими результатами некоторые аспекты современной библеистики вносят, прямо или косвенно, растерянность и даже тревогу в души учащихся, пастырей и простых верующих. Сами библеисты не раз поднимали серьезные вопросы, касающиеся природы и духа современной библейской критики⁴. Проблема в том, что, с одной стороны, библейская критика предлагает исследование и интерпретацию писаний во всем их богатстве и разнообразии и, по-видимому, стремится высветить их позитивную ценность как великой религиозной и литературной сокровищницы цивилизации. Но, с другой стороны, библейская критика часто производит впечатление негативного критицизма, «разоблачающего»

⁴ Например, Walter Wink, *The Bible in Human Transformation*; Peter Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*; Martin Hengel, "Historical Methods and the Theological Interpretation of the New Testament," в его книге *Acts and the History of Earliest Christianity*, pp. 127–136; Edda Linnemann, *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology?* Последняя книга имеет подзаголовок: «Размышления бульманианки, обращенной в евангелизм».

Писание и радикально отвергающего важнейшие элементы его свидетельства. Вместо честной и доброжелательной оценки Библии современная библеистика слишком часто являет собой хаотичную картину разнообразных методов и противоречивых результатов, насыщенную философскими предубеждениями и идеологическими позициями, чуждыми Писанию. Таким образом, от сбалансированной оценки сильных и слабых сторон академической библеистики зависит решение вопросов свободы научного исследования, природы истины и, наконец, значения Библии для церкви.

Характер и дух современной библейской критики определяются как в положительном, так и в отрицательном смысле ее происхождением и методами. У библейской критики своя долгая и сложная история. Здесь мы, разумеется, не станем излагать ее подробно⁵. Очерк академического изучения Писания у протестантов, католиков и православных дан в главе 2. Сейчас лишь отметим, что эта область науки многоплановая, сочетает в себе как объективный критический подход, так и предрассудки, как истинные достижения, так и блуждания по ложным путям, как серьезные результаты, так и, казалось бы, неразрешимые проблемы. Изучение Библии вносит ценный вклад в наше литературное и историческое понимание Писаний, однако в отражении герменевтических подходов и богословского консенсуса оно находится в постоянном кризисе. В этой главе мы рассмотрим основные вопросы, связанные с библейской критикой. Они сгруппированы по трем темам: 1) историческое происхождение; 2) методы и 3) сильные и слабые стороны.

⁵ См. статьи по истории библейской критики в *The Anchor Bible Dictionary* и *The New Jerome Biblical Commentary*. Далее, специально по новозаветной критике, см. S. Neill, T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1881–1886*; E. J. Epp, G. W. MacRae, eds., *The New Testament and Its Modern Interpreters*; W. G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems*, trans. S. MacLead Gilmour, H. C. Kee (New York: Abingdon, 1970).

Историческое происхождение

Истоки библейской критики уходят в глубь столетий. Корни ее происхождения — в пяти взаимопроникающих линиях традиции:

- 1) *Экзегетическое наследие отцов церкви.* Начало систематическому исследованию Писания — изучению языков оригинала, сравнению рукописей, использованию доступных методов, а также размышлению о теоретических герменевтических принципах — положил Ориген, в свою очередь сам многим обязанный более ранним греческим и еврейским филологам и интерпретаторам. Изучение еврейского языка и критическое сравнение рукописей вскоре сошло на нет, однако церкви оставили нам впечатляющее экзегетическое наследие. Одним из самых ценных плодов этой традиции стало внимание к грамматико-контекстуальному принципу экзегезы, характерное для Афанасия, Василия, Иеронима, Феодора Мопсуэстийского, Кирилла Александрийского и других. Этот принцип, применяемый в наше время значительно более систематично и аналитически, обеспечил успех современной библеистики.
- 2) *Идеалы средневекового гуманизма.* Возникновение университетов, систематический поиск знания ради знания и возобновление филологического интереса к античной литературе в периоды, которые принято называть «ренессансы», оказали большое влияние на образование. В последние несколько столетий это с неизбежностью привело к специализации и дроблению научных дисциплин. Кроме того, поиск знаний был возложен на школы и научное сообщество. Так изучение Писания было постепенно изъято из жизни церкви. Из живого источника пастырского наставления Библия со временем превратилась в предмет академического анализа.
- 3) *Реформация.* Наряду с огромными переменами в жизни церкви и общества Реформация изменила и менталитет

христиан, сосредоточив их внимание на Библии как единственном авторитетном источнике и дав им право личного ее толкования, независимого от церкви и предания. Лютер и другие реформаторы не развивали собственно новых методологий, однако влияние этих двух факторов, а именно неоспоримого авторитета Писания и права на индивидуальное истолкование, привело, с одной стороны, к интеллектуальному сосредоточению на Библии, а с другой — к чрезвычайному разнообразию и противоречивости интерпретаций. И новое открытие Библии, и порожденный этим открытием герменевтический разброд создали современную библеистику, обязанную своим возникновением протестантизму.

- 4) *Просвещение*. Девиз Просвещения «Осмелимся думать», приписываемый Иммануилу Канту, означал отказ от всех авторитетов в поиске «объективной» истины и воцарение автономного разума как единственного критерия во всех вопросах. Эта идеология усилила индивидуализм Реформации. Рационализм вместе с бурно развивавшейся в то же время экспериментальной научной методикой стал причиной высочайших достижений западной цивилизации как в естественных, так и в общественных науках. Однако обратная сторона этого феноменального успеха — целый комплекс вопиющих социальных, экономических и экологических проблем, в которых погряз современный мир. Более того, независимый творческий дух Просвещения нес в себе протест против традиции, религии, откровения, церкви и даже Бога, — словом, против всех форм подчинения авторитету. Этот дух протеста и по сей день искажает «объективность» многих современных интеллектуалов. В богословских и библейских исследованиях интеллектуальное наследие Просвещения, подчеркивающее первенство разума и принижающее роль и значение самого понятия божественного откровения, наиболее проблематично и противоречиво: оно служит источником методологического хаоса и причиной многих спорных и неоднозначных результатов исследований.

- 5) *Перевоорот в исторической науке.* Расшифровка иероглифов (1827) и клинописи (1846) открыла дорогу изучению египетских и вавилонских документов и ускорила накопление исторического знания о древних цивилизациях. В исторической науке XIX века распространилось убеждение, что историки, подобно ученым-естественникам, изучающим природу, могут создать полностью объективную и достоверную картину прошлого («историческая критика»). На протяжении XIX и XX веков были сделаны выдающиеся исторические и археологические открытия, в том числе греческих папирусов в Египте (XIX век), угаритских табличек в Рас-Шамре, Сирия (1929), гностических документов в Наг-Хаммади, Египет (1945), и иудейских свитков в Кумране близ Мертвого моря (1947–1956). Эта богатейшая сокровищница исторического знания пролила новый свет на условия развития иудаизма и происхождения христианства. Более того, наука давно уже подорвала веру общества в библейское описание творения мира, в возраст вселенной по Библии и в возможность чудес. Писание больше невозможно рассматривать как откровение, отделенное от истории и культуры древности. «Историческое сознание» заставляет учитывать развитие и разнообразие сложного исторического процесса, затрагивающего все области человеческой деятельности. Ученые теперь лучше понимают роль элемента случайности в исторических событиях и относительный характер исторической истины: оба эти фактора остаются неотъемлемыми темами библейской герменевтики.

Методы

В наше время библеистика разработала множество подходов к Писанию. В их числе – сравнительное изучение древних языков и рукописей, критический анализ литературы и истории библейского мира, различные способы извлечения смысла из библейского текста. Неудивительно, что, как и во многих других областях науки, в критическом изучении

Библии сложилась своя техническая терминология, появились различные разделы библейской науки и разнообразные теории. Как методы, так и результаты изучения Библии необходимо оценивать, в конечном счете основываясь на их движущих мотивах и их адекватности богословской сущности Писания. Однако последовательное описание методов современной библеистики едва ли возможно по причине их чрезвычайно разнообразной, даже противоречивой, природы, а также целей их использования. Мы сделаем краткий обзор методов, преобладающих в современной библейской науке, разделив их на три категории, начиная с более целостных и разработанных.

Первая обширная категория — *историко-критический* метод. Этот подход доминировал в библейских исследованиях на протяжении последних двух столетий как «научный метод» изучения Писания. «Критичность» этого метода состоит в тщательном разыскании и рассмотрении всех доступных свидетельств. Историчен же он в том смысле, что стремится пролить свет на правдивость свидетельства Библии в плане ее исторического контекста. Научность историко-критического метода не равняется строгим критериям точных наук; она заключается в систематической работе на основе четких критериев, открытых для обсуждения и модификации.

Историко-критический метод не представляет собой единого метода со строгими правилами, а включает в себя целый набор взаимосвязанных методов. Прежде всего, это *текстуальная*, или так называемая низшая, критика — сравнительное изучение и классификация тысяч библейских рукописей. Поскольку ни одна из книг Писания не дошла до нас в виде оригинала или *автографа*, цель текстуальной критики — восстановить, насколько возможно, первоначальный текст каждой из книг Библии с помощью сравнительного изучения существующих рукописей, причем предпочтение отдается наиболее древним. Результат этого исследования — «критический научный текст» на еврейском и греческом языках, всегда открытый для пересмотра и улучшения. На этом

восстановленном тексте основаны все наиболее известные современные переводы Библии, в том числе *New Revised Standard Version*, *New American Bible* и *Revised English Bible*.

Более противоречива «высшая критика», широко известная как собственно *историко-критический метод*. Это широкая область исследования: происхождение каждой из библейских книг, их авторство, источники, литературная форма, культурный контекст, концептуальное содержание и отношение к исторической реальности. Например, почему четыре евангелия в чем-то похожи, а в чем-то различны? Кто написал эти тексты, когда и при каких обстоятельствах? Какими источниками пользовались их авторы? Как четыре евангелия соотносятся друг с другом? Насколько точно описывается в каждом из них служение Иисуса? Чем объяснить имеющиеся в них разногласия и хронологические неточности? Нетрудно понять, почему свободное исследование подобных вопросов способно вызвать непонимание среди верующих, привыкших относиться к Писанию с благоговением. Поэтому на ученых и преподавателях лежит особая ответственность: они должны представлять методику и результаты своих трудов так, чтобы избежать смущения и соблазна верующих.

Филологический аспект историко-критического метода включает несколько областей исследования. *Литературная критика* прежде всего занимается поиском всевозможных письменных источников того или иного библейского источника. Эта область исследования в последнее время называется *критическим анализом источников* (*source criticism*), что более точно, так как позволяет избежать путаницы с «постмодернистскими» литературными исследованиями, о которых пойдет речь далее. В XX веке критический анализ источников решает несколько сложных и тонких филологических проблем. Перечислим их. *Метод анализа форм* (*form criticism*) идентифицирует малые формы текстов Писания, восходящие к устной традиции — заповеди, молитвы, изречения, пророчества, притчи и т. п., — и определяет их использование в жизни религиозной общины. *Методом анализа редакций*

(*redaction criticism*) исследуют окончательный вариант текста, при этом выясняют, как автор использовал доступные ему устные и письменные источники и какие цели он при этом преследовал. *Метод анализа традиции* (*tradition criticism*) — это гипотетическое усилие установить, какие промежуточные стадии проходили те или иные притчи, молитвы, рассказы о чудесах и т. п. в устной традиции, прежде чем автор придал им окончательную форму. *Метод анализа жанров* (*genre criticism*) применяют при изучении следующих литературных форм библейских книг: евангелие, деяния, послание, трактат, апокалипсис. Все вышеперечисленные методы вместе составляют историко-критический подход к Писанию. Он преобладает в современных библейских исследованиях и создает серьезную основу для понимания происхождения и состава Библии.

Вторая, недавно возникшая, категория методов современной библеистики известна как *новая литературная критика*⁶. Подобно более ранней исторической, новая литературная критика развивается исключительно в светских академических кругах. Применительно к Библии ее методы стали использоваться отчасти из-за разочарования в господствующем историко-критическом методе и желания его обогатить и дополнить. Хотя эти новые методы ведут свое происхождение от более ранних филологических исследований, они относятся к *постмодернистской критике*, поскольку демонстративно отвергают поиск «объективной» истины, составляющий главную цель историко-критического метода. Новые методы включают множество различных подходов, например *структурализм* (или *семиотический анализ*), *критику повествования* (или *школу реакции читателя*), *риторическую критику* и *хиазм*⁷. Общее в этих методах то, что они, как пра-

⁶ См. T.J. Keegan, *Interpreting the Bible: A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics*, E.V. McKnight, *Post-Modern Use of the Bible*, S.L. McKenzie and S.R. Haynes, *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticism and Their Application* (Louisville: Westminster, 1993).

⁷ Daniel Patte, *What is Structural Exegesis?* (Philadelphia: Fortress, 1983); M.A. Powell, *What Is Narrative Criticism?* (Minneapolis: Fortress, 1990);

вило, устраняются от вопроса «исторической достоверности», предоставив ее поиск историко-критическому подходу. Цель новой литературной критики — обогатить наше понимание Писания, проанализировав библейские документы с помощью новейших литературоведческих теорий и подходов, в том числе помещая Библию в контекст интересов современных читателей, обращающихся к ней. Приверженцы новой литературной критики исходят из положения, что литературное произведение, будучи завершено в своем письменном виде, начинает жить новой жизнью, независимой от намерений и исторического контекста автора и первых читателей. Филологическое исследование литературного произведения может выявить глубоко скрытые структуры человеческой коммуникации, сложные литературные конструкции и различное воздействие на позднейших читателей, которые, в свою очередь, вносят значительный вклад в современное понимание произведения. Работа новых литературных критиков пока только началась. О ценности этого метода можно будет судить по его результатам, которые — в будущем.

Наконец, есть и третья категория исследовательских подходов к Библии, часть которых связана друг с другом, другие же совершенно самостоятельны. Общее в этих методах, однако, то, что они используются в определенных интересах, выходящих за пределы исторических и литературных исследований. Так, *каноническая критика* сосредоточивается на процессе создания книг Библии и формирования библейского канона⁸. Ее цель — подчеркнуть авторитет

J. P. Tompkins, *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism* (Baltimore: John Hopkins, 1980); George A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1984). Отметим также обширную работу православного библеиста Джона Брека: John Breck, *The Shape of Biblical Language: Chiasmus in the Scriptures and Beyond* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1994). (См. также статью «Литературная критика» в: *Иисус и Евангелия*. М.: ББИ, 2003 — Прим. ред.)

⁸ См. основные работы, довольно значительно отличающиеся друг от друга: Brevard Childs, *Introduction to the Old Testament as a Scripture*, *The New*

богословского свидетельства Писания, продемонстрировав тесную взаимосвязь библейских писаний и религиозной общины, создавшей и канонизировавшей их в стремлении к нормативному выражению своей веры и идентичности. В философской перспективе представлена *экзистенциальная* интерпретация Библии, которая в свете программы «демифологизации» связана с именем талантливого ученого Рудольфа Бультмана⁹. Этот редукционистский подход призван осовременить Писание путем интерпретации его «мифов», например воскресения Иисуса или дарования Духа как выражений нового самосознания ранних христиан, хотя это новое самосознание, по Бультману, и даровано благодатью Божьей.

Среди социально-политических подходов отметим *либерационистскую* интерпретацию, сконцентрированную на библейских темах, отвечающих общественно-политическим и экономическим интересам бедняков и угнетенных, особенно населения стран третьего мира¹⁰. Подобным же образом исходит из интересов борьбы женщин за свои права в современном обществе и служит этим интересам и *феминистская*

Testament as a Canon: An Introduction, Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible, J.A. Sanders, *Torah and Canon* (Philadelphia: Westminster, 1972); *Canon and Community, From Sacred Glory to Sacred Text*. Чейлдс предпочитает говорить о «каноническом подходе», а не о канонической критике, поскольку сам придерживается историко-критического метода, хотя и с умеренных позиций, принимая во внимание авторитетное богословское свидетельство Писания. Сандерс, напротив, настаивает на сложности и разнообразии самого канонического процесса в живой общине, а авторитетному свидетельству канона в его окончательной форме придает меньше значения, защищая, таким образом, плюралистический подход к современной интерпретации Писания. См. также: Gerald T. Sheppard, "Canonical Criticism," *ABD*, Vol 1, pp. 861-866.

⁹ R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York: Scribner's, 1958) (Русское издание: Бультман Р., «Иисус Христос и мифология», *Избранное: Вера и понимание. Том I-II*. М.: РОССПЭН, 2004. — Прим. ред.); *Kerygma and Myth*, ed. H. W. Bartsch and trans. R. H. Fuller (New York: Harper, 1961); Ian Henderson, *Rudolf Bultmann* (Richmond: John Knox, 1966).

¹⁰ Например, R. S. Sugirtharajah, ed., *Voices from the Margins: Interpreting the Bible in the Third World* (Maryknoll: Orbis, 1991).

интерпретация Писания, представленная в различных формах — от умеренной до радикальной¹¹. Социологический и психологический подходы вносят в понимание Писания вклад с позиции общественных наук¹². Все перечисленные подходы, в том числе и феминистский, направлены на объяснение социальной и личной динамики читателей, воспринимающих, интерпретирующих и использующих Библию сегодня. Эти исследования необходимо отличать от исторических работ, рассматривающих социальный мир Библии и основанных на историко-критическом методе¹³.

Мы привели краткий обзор различных подходов и методов, преобладающих в современном академическом изучении Писания. Реакцией на эту либеральную академическую традицию стала фундаменталистская интерпретация в различных своих проявлениях, от свехупрошенных до весьма изошренных¹⁴. Хотя фундаменталистская интерпретация была разработана как осознанная противоположность либеральным библейским исследованиям, особенно историко-критическому методу, она заимствовала кое-что из «орудий врага». Основная ее черта — рационализм в отстаивании своих интересов и защиты (порой весьма натянутой) таких позиций, как креационизм и вера в абсолютную

¹¹ На эту тему написаны многочисленные работы, в том числе: M. Letty, ed., *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1985); Elizabeth Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston: Beacon, 1984), она же: *Searching the Scriptures*, Vol. 1, *A Feminist Introduction* (New York: Crossroad, 1993), Vol. 2, *A Feminist Commentary* (New York: Crossroad, 1994).

¹² Например: W. Wink, *The Bible in Human Transformation*; W. G. Rollins, *Jung and the Bible* (Atlanta: John Knox, 1983).

¹³ См. Carolyn Osiek, R. S. C. J., *What are they saying about the social setting of the New Testament?* (New York: Paulist, 1984); E. Stambaugh and D. L. Balch, *The New Testament in Its Social Environment* (Philadelphia: Westminster, 1986); John H. Elliott, *What Is Social-Scientific Criticism?* (Minneapolis: Fortress, 1993).

¹⁴ Критику фундаменталистского подхода см. у: Stanley B. Marrow, *The Words of Jesus in our Gospels: A Catholic Response to Fundamentalism*, а также следующие работы: J. Barr, *Fundamentalism* (Philadelphia: Westminster, 1978), *Beyond Fundamentalism* (Philadelphia: Westminster, 1984).

безошибочность Писания. Возникнув в конце XIX века как специфически американское явление, в результате деятельности консервативных протестантских миссионеров, фундаментализм распространился и по всему остальному миру. Фундаменталистский подход идеологичен: он занимает радикальные позиции в вопросах полной боговдохновенности, буквальной и абсолютной безошибочности Писания во всех его утверждениях — научных, исторических и богословских, — несмотря на отсутствие подобных притязаний в самом Писании. Желание поддержать авторитет Писания понятно и достойно уважения, однако трудно оправдать крайности в этом деле, приведшие к развитию своеобразной интеллектуальной софистики и фанатизма. Христианский фундаментализм, будь то среди протестантов, католиков или православных, — в целом обскурантистская (хотя и понятная) реакция на эксцессы модернизма. Часто он основывается на бессознательном страхе потерять объективные основания своей веры перед лицом новых научных и исторических открытий. Однако, как отмечено уже многими, отказ признавать доказанные научные и исторические истины свидетельствует не о крепости веры, а о ее недостатке.

При оценке различных методов, используемых библеистами, кроме фундаментализма, необходимо учитывать, что все они, при всех своих слабых сторонах и специфических ориентациях, могут приносить пользу и обогащать друг друга. Подходы как таковые, особенно относящиеся к историко-критическому методу и новой литературной критике, — идеальные эвристические инструменты, призванные освещать смысл библейского текста с различных точек зрения и на различных уровнях. Не следует игнорировать исторические и литературные прозрения: каждое из них может пролить новый свет на интерпретацию Писания, сообщив нам нечто ценное о контексте Библии, экзегетическом значении, истории интерпретации текста или о многочисленных смыслах, извлекаемых из него современными читателями. Проблемы возникают, когда эти подходы начинают использовать ради

каких-то внешних целей или в интересах философского предубеждения, особенно когда вопрос касается окончательного или нормативного смысла библейского текста. Наиболее очевидно это в случаях идеологической интерпретации. Историко-критический и литературный подходы также могут идеологизироваться как из-за скрытых философских предубеждений, так и из-за полного отказа от обсуждения нормативного смысла Писания.

Однако вопрос нормативного смысла — иного порядка и связан не столько со специфическими экзегетическими методами, сколько с герменевтикой. Наши суждения о нормативном смысле Писания напрямую зависят от нашей приверженности принципам и ценностям, которые неизбежно лежат в основе нашего избирательного восприятия содержания Библии. Здесь истолкователь сознательно или бессознательно делает решительный шаг за пределы специфических методов, возможно даже за пределы герменевтики как абстрактного рассуждения, — в область личной экзистенции и причастия тому, чему он заявляет свою преданность, будь то церковь, социополитическая общность или академическое направление. Эта личная и социальная основа всех ценностей формирует первичную основу для всех человеческих поисков смысла. То, что вопрос нормативного или окончательного смысла Писания не решается ни выбором методологии или комбинации методологий, ни даже герменевтической теорией как таковой, ограничивает компетенцию библеистики по сравнению с компетенцией церкви, — и это ограничение становится проблемой, когда его не признают. Более подробно мы обсудим эту тему в главах, посвященных герменевтике.

Сильные и слабые стороны

Справедливая оценка современной библейской науки предполагает выявление как сильных, так и слабых ее сторон. Сильные стороны современной библеистики многочисленны и очевидны. Приведем список достижений в библейских

исследованиях, полученных прежде всего методами историко-критического подхода, преобладавшего в XIX веке:

- 1) Одно из величайших достоинств библейской науки — идеал честного, критического поиска истины с использованием объективных исторических и филологических критериев. Есть что-то поистине творческое и освежающее в историко-критическом подходе к древним документам и накопленной за долгие века традиции. В принципе, историко-критический метод применим в равной степени ко всем богословским дисциплинам — изучению Библии, патристике, истории церкви, догматике и литургике. Хотя абсолютная объективность недостижима, можно значительно приблизиться к ней — это доказано положительными результатами исследований во всех перечисленных областях. Разумеется, в таком критическом духе возможен негативный, разрушительный элемент; однако на религиозную традицию научная критика оказывает прежде всего очищающее действие, высвечивая ее глубочайшие прозрения и преодолевая ее тенденции к окостенелости и фанатизму. Невозможно не признать положительную роль критической способности человека в обнаружении истины. Об этом писали еще отцы церкви — великие Каппадокийцы¹⁵. Критическая функция составляет суть богословия как дисциплины, связанной с различением истины и лжи. А когда библейские критики делают явно нелепые заявления и совершают серьезные ошибки, критический подход предполагает возможность самокритики и самоисправления, что необходимо в любой серьезной науке.

¹⁵ «Рассуждающая, критическая и миропонимающая способность души — это отличительная особенность, свойственная самой ее природе, то, благодаря чему душа хранит в себе образ божественной благодати». Так пишет Григорий Нисский в диалоге со своей сестрой Макриной; цит. по: J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, p. 128. *Ibid.*, p. 215–230; в этой работе Григория Нисского мы находим блестящее изложение взаимоотношений между верой и разумом согласно отцам-Каппадокийцам.

- 2) Успех библейской критики в лингвистических и текстуальных исследованиях не подвергается сомнению. Ученые досконально изучили языки оригинальных текстов Писания и провели сравнительный анализ тысяч библейских рукописей¹⁶. Они создали научный «критический текст» Писания на оригинальных языках, служащий сейчас основой буквально для всех профессиональных переводов Библии¹⁷. В результате лингвистической работы ученых появилось неисчислимое множество грамматических справочников, лексиконов, конкордансов и других важных подспорий для систематического изучения Писания.
- 3) Библейская наука в целом создала огромный объем знаний о Библии и ее содержании, происхождении, развитии иудаизма и христианства, а также окружавших их религиях и культурах. Словари, энциклопедии, комментарии, книги и журналы, касающиеся исследований Писания, невозможно ни перечислить, ни даже подсчитать. Огромный массив более или менее точной информации

¹⁶ Захватывающую историю сравнительного изучения рукописей Нового Завета см. в: Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament* (New York: Oxford University Press, 1992). (Русское издание: Брюс М. Метцгер, *Текстология Нового Завета*. М.: ББИ, 1996. — Прим. ред.)

¹⁷ В отношении Нового Завета научный критический текст, имеющий длительную историю, сейчас публикуется под редакцией Курта Аланда и его коллег: *The Greek New Testament* (United Bible Societies, 1993, 4th revised edition); тот же текст выходит и под заглавием *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 1993, Nestle–Aland 27th edition). В основу этого текста легли две рукописи IV века: Ватиканский кодекс и Синайский кодекс. Многие консервативные протестанты используют альтернативный критический текст, основанный на нескольких более поздних рукописях Нового Завета, принадлежащих византийской традиции. См. Maurice A. Robinson and William G. Pierpont, *The New Testament in the Original Greek According to the Byzantine Majority Textform* (Atlanta: The Original Word Publishers, 1991); Zane C. Hodges and Arthur L. Farstad, *The Greek New Testament According to the Majority Text* (Nashville: Thomas Nelson, 1982). Критическое издание текста, основанное на ограниченном числе византийских рукописей, было подготовлено православным библеистом Василейосом Антониадисом и опубликовано Вселенским константинопольским патриархатом в 1912 году.

по Библии и ее миру доступен нам сегодня благодаря неустанным трудам исследователей¹⁸.

- 4) Критические библейские исследования помогли нам понять бесчисленное множество библейских установлений, понятий и тем, таких, как избрание, завет, пророчество, Царство Божье, эсхатология. Сейчас мы знаем об этих понятиях больше, чем когда-либо. Далее, исследования Библии неожиданно пролили свет и на серьезные проблемы, традиционно разделявшие христиан, например на соотношение Писания и предания, Закона и благовестия, слова и таинства, веры и дел. Благодаря исторической критической науке те, кто честно и открыто исследует эти вопросы, на сегодняшний день достигли поразительной близости во взглядах¹⁹. Этот экуменический аспект библеистики облегчил диалог не только между христианскими церквями, но и между христианством, иудаизмом и другими религиями.
- 5) Раскрывая сложные исторические обстоятельства, стоящие за Священным Писанием, библеистика дает нам представление о разнообразии и порой драматическом развитии установлений и идей, принадлежащих известным нам традициям иудаизма и христианства. Неоспоримая реальность развития и многообразия в Библии углубляет наше понимание аспектов, связанных с человеческой природой Писания, очищает и уточняет наш взгляд на откровение и боговдохновенность. Полезным «побочным продуктом» этого понимания становится своего рода эпистемологическое смирение в наших утверждениях, основанных на Библии, поскольку теперь мы хорошо понимаем, что Писание можно использовать как во благо, так и во зло. Например, с помощью его текстов один

¹⁸ Два недавно изданных монументальных труда по библеистике — *The Anchor Bible Dictionary* в 6 томах и *The New Interpreter's Bible*, которая по окончании публикации, видимо, составит более 12 томов.

¹⁹ Библиографию по некоторым темам экуменической дискуссии см. в главе 3, сноске 12.

может проповедовать свободу и освобождение угнетенных, а другой — требовать завоевания и господства над другими или даже призывать, якобы на основании требований религии, к священной войне. Но это, несомненно, пример того, как священная книга используется со злыми намерениями. Подобная же просвещенная умеренность относительно сложности истории и глубины главного предмета Писания — то есть тайны Бога Живого, — по видимому, привела многих ученых к пониманию того, что, возможно, даже самые компетентные специалисты по Библии не в силах найти ответы на все вопросы.

Однако необходимо учитывать и слабости современной библеистики, столь же очевидные, как и ее сильные стороны. Рискую согрешить непомерным обобщением, все же перечислим ее недостатки. Разумеется, среди разнообразия школ, направлений и личностей в современной библейской науке далеко не все эти недостатки проявляются в равной степени, а некоторые, быть может, и вовсе не проявляются. Однако беспристрастному наблюдателю в этой области науки сразу бросаются в глаза три недостатка, характерных для современных исследований Библии в преобладающей либеральной традиции. Эти недостатки касаются важных составляющих Писания: его богословия, духовности и истины.

- 1) Историко-критический анализ, величайшее достижение библейской науки, накладывает на ученого серьезную ответственность. Критики склонны так сосредоточиваться на исторических и литературных деталях текстов и их контекста, что без должного синтеза или, точнее сказать, при неспособности создать синтез, адекватный Писанию, библеистика теряет способность разглядеть спасительное свидетельство Писания — предмет богословия. Можно справедливо обвинить библеистику в проповеди спасения не благодатью, но с помощью критического анализа, хотя в нем, кажется, вообще невозможно найти спасение. Богословская дисциплина парадоксальным образом сужается до дисциплины исторической. Из источника пас-

тырского наставления Библия превращается в какой-то грандиозный музей, необъятное собрание литературных, исторических и религиозных сведений.

Более сорока лет назад Георгий Флоровский писал о «потерянном разумении Писания» и о том, что современные ученые, в отличие от святых отцов, предпочитают иметь дело с «чертежами», а не с «реальностью» — великими спасительными деяниями и главными богословскими темами Писания²⁰. Он требовал сосредоточенности на полной истине Благовестия: на Христе, классических исповеданиях веры, на церкви. При всех несомненных достоинствах библейской науки, когда дело доходит до религиозной и богословской ценности Библии, она проявляет неуверенность и смущение. Там, где отцы церкви были наиболее сильны, — а именно в христоцентричном богословии Писания, — современная библеистика слабее всего. Современные библейские исследования слишком часто выглядят богословски неадекватными, даже беспомощными: они захлебываются в волнах исторического и литературного моря, не в силах усмирить бурю, которую сами же подняли.

- 2) Профессиональное высокомерие богословов, неспособность отдать должное духовности Библии. Существует здоровый профессионализм, основанный на установленных процедурах и разработанных критериях, с помощью которых специалисты проводят свою работу и актуализируют ценность своей области деятельности. Но там, где специалисты замыкаются на себе, поглощенные своими навыками и методологиями, слепые и безразличные к тому, насколько в конечном счете ценность их работы соответствует предмету их исследования, — там возникает болезнь профессионального снобизма. Библия — плод встречи с Богом, несущий в себе свидетельство об этой

²⁰ G. Florovsky, "The Lost Scriptural Mind," в его книге *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, pp. 9–16, впервые опубликовано под названием "As the Truth Is in Jesus," *The Christian Century*, December 19, 1951.

встрече, источник чистой радости, надежды и обетования жизни среди страданий и развращенности мира сего. Слышна ли эта песнь Писания в трудах профессоров-библеистов? Разве не справедливо ожидать от музыковеда способности самому сыграть шедевр, а не только анализировать чужую игру? Так не следует ли нам потребовать чего-то подобного от библеистов, если мы согласны с тем, что необходимо воздать должное духовным измерениям Писания?

Св. Василий называл некоторых истолкователей своего времени, придававших большое значение букве, но упускавших из виду дух Писания, «не богословами, а техническими специалистами» (τεχνολογοῦσι, οὐ θεολογοῦσι)²¹. Для него и других отцов церкви изучение Писания было немыслимо без молитвы и христианской жизни в контексте соборной жизни церкви. Люди, приверженные богословию, как правило, призывались к служению церкви и часто становились церковными лидерами. В самом деле, большинство великих истолкователей Писания в христианской древности были епископами. Богословие было невозможно без глубокой личной веры и посвящения своих жизней жизни церкви. Современный же богослов, напротив, чувствует себя как дома не в церкви, а в университетской аудитории. Его интересуют не молитва и христианская жизнь, а выполнение академических программ и получение ученых степеней. Как учителя, так и учащиеся замкнуты в своей профессиональной жизни, ничего иного не видят и не знают. Жажда выразить личную веру и духовность остается неудовлетворенной даже в семинариях. Во время вручения дипломов преподаватели аплодируют академическим успехам своих студентов, но никому даже не приходит в голову спросить, научился ли выпускник богословской школы молиться.

²¹ Св. Василий, Послание 90. Loeb Classical Library, St. Basil, Letters, Vol. 2, trans. R.J. Deferrari (Cambridge: Harvard University Press, 1962), pp. 124. См. также св. Григорий Нисский, *Книга вторая против Евномия*.

Нам могут возразить, что в плюралистическом обществе, в особенности в светских колледжах и государственных университетах, личная вера и духовность не может и не должна оказывать влияние на научную работу; но это возражение — лишь попытка оправдать профессиональную зашоренность мышления. Разве в тех же самых институтах часто случается, что лекции по марксизму читает не марксист? Видано ли, чтобы философов не допускали до преподавания философии? Кто сможет рассказать об иудаизме лучше образованного и глубоко верующего иудея, а об исламе — лучше хорошо информированного и преданного своей вере мусульманина? И разве не логично вместе с научным изучением Библии и других священных текстов давать студентам представление и об их духовном содержании?

Более того, существуют профессиональные и учебные стандарты, способные, при некоторой разумной гибкости, надежно защищать аудиторию от неквалифицированных, фанатичных или неумно миссионерствующих преподавателей. Академическая обстановка в высших учебных заведениях предоставляет блестящие возможности для свободного обмена мнениями и рациональными аргументами. В подобной обстановке всякое истинное суждение имеет шанс завоевать себе место в сердцах мыслящих людей, которые используют свойственное плюралистическому обществу право на свободный выбор. С этой точки зрения даже в богословских учебных заведениях Библия оценена недостаточно и преподается поверхностно — современные библеисты часто даже не стремятся овладеть ее духовными сокровищами.

Подчас профессиональные занятия библеистикой бывают отмечены особым негативизмом и цинизмом — разрушительным духом, который студенты распознают мгновенно, хотя специалисты предпочитают не обращать на него внимания. Этот негативизм не сводится к простой самоуверенности, с какой специалисты порой судят о большем, чем позволяет их квалификация. Не исчерпы-

вается он и профессиональным безразличием, жаргоном, чрезмерными упрощениями, пустыми разглагольствованиями, методологическим однообразием или провокационными идиомами типа «миф о Христе», «разлад между новозаветными авторами» или «анатомия» чего-либо в Библии. Все это, разумеется, неприятно поражает, сбивает с толку и разочаровывает студентов, которые, записываясь на курс по библеистике, надеются найти там ответы на некие личные вопросы или понять какие-то жизненные ценности, — но главная беда не в этом.

Проблема в том, что за всеми этими профессиональными пороками порой таится нечто куда более серьезное, — враждебность к самому предмету исследования, к Библии и ее содержанию. Она ясно ощущается в том негативизме, с каким иные специалисты критикуют библейские события и идеи. Ее легко заметить в извращенном удовольствии, порой скрытом, а порой и нескрываемом, с которым такой специалист стремится подорвать наивную веру своих студентов²². За подобным отношением стоят собственные неразрешенные религиозные вопросы, комплекс неполноценности перед лицом превосходящего интеллекта, порой даже своего рода ненависть к себе, вызванная работой в сфере, которую субъект не любит и в ценность которой не верит. В подобном научном окружении студент, приступающий к изучению библеистики сознательно и охотно, может потерять веру и в конце концов стать «дважды таким же чадом Ёеенны» (Мф 23:15). Такой «профессиональный подход», разрушительный и

²² Например, один лютеранский пастор горько жалуется на «установившийся в лютеранских колледжах и семинариях обычай грубо "выбивать" из студентов пиетистские или фундаменталистские взгляды на Писание... шквал критики, ведущий... к скептицизму, цинизму и огульному недоверию ко всему в Библии... Я оказался служителем церкви, в которой, несмотря на всякую благочестивую риторику, Библия, по сути, не почитается, а разоблачается; на словах в нее верят, на деле — втаптывают в грязь». — C. Jack Eichhorst, "There Is a Deep Spiritual Sickness," *LF* 28 (3, 1994), pp. 25–26.

гибельный, оказывает очень дурную услугу и Библии, и тем, кто вовлечен в ее академическое изучение.

- 3) Следующий недостаток современной библеистики, в некоторых отношениях тесно связанный с предыдущим, — источник главных ее проблем. Это философские предрассудки Просвещения, держащие в своих оковах большую часть представителей либеральной библейской критики, от Германа Реймаруса (1694–1768) до участников Семинара по Иисусу. В центре этой проблемы — вопрос не более не менее как об истинности Христа, Евангелия, церкви и христианства в целом. Объявив автономный разум высшим судьей любой истины, просвещенческое мировоззрение склонилось в сторону эмпиризма и логического позитивизма. Эти философские направления не просто подвергают сомнению реальность библейских событий и чудес, но и принимают за аксиому неверие в Бога Живого, вмешивающегося в ход истории, и в особенности в конкретные человеческие жизни. От одного случайного взмаха руки философа Библия утрачивает свою связь со спасительной истиной, перестает быть ее истоком, и тем самым удар наносится в самое сердце веры религиозных общин, основанных на богооткровенном предании, — иудаизма и христианства.

Разумеется, в современной богословской науке наследие Просвещения часто умело скрывается под призывами к разумности, адекватности и объективности научного поиска. Часто оно сочетается с использованием традиционного языка, понимаемого метафорически и гуманистически. Некоторые ученые любят говорить о библейских «рассказах», или «повествованиях». При обращении к современному читателю эти термины вполне уместны; однако Библия обесмысливается, если мы забываем, что за этими рассказами и повествованиями стоит откровение. Что может быть важнее этого вопроса: в самом ли деле библейские повествования основаны на откровении, или же перед нами собрание примитивных религиозных выдумок древности? Также ученые любят говорить о

«методологическом вынесении за скобки» — подразумевается научный анализ текста и интерпретация повествований без рассмотрения вопроса их истинности. Этот метод, безусловно, может дать нам более полное понимание древних текстов; однако все исследование становится бессмысленным, если мы забываем о заключенной в богословии Библии спасительной истине и о дарованной ей возможности встретиться с Богом Живым.

Так или иначе, просвещенческая рационалистическая позиция заслуживает разоблачения до самых своих неприглядных глубин — как демонический импульс, надменный и нигилистический, направленный на уничтожение веры в Бога и борьбу со всем тем, что напоминает о богооткровенной истине, о которой смеет заявлять человечество. Этот разрушительный элемент так называемого современного сознания, иначе говоря гуманистического доверия к автономному разуму как ключу к реальности, понимаемой как закрытая система, давно дискредитирован как философией, так и естествознанием. Он неспособен достичь своих амбициозных целей: об этом ясно свидетельствуют как кризисы, потрясающие современную цивилизацию, так и «постмодернистское» возрождение подавленного религиозного духа, проявляющееся порой в весьма причудливых формах. Однако просвещенческие предрассудки все еще правят бал в сознании многих интеллектуалов из академических кругов, продолжая сеять смущение и безнадежность как в научном мире, так и в современной культуре. Увы, это верно и для либеральной библейской науки, которая, несмотря на все свои достижения, привела протестантский мир к глубокому кризису, подорвав в нем осознание необходимости веры и признания авторитета Писания.

Приведенные замечания не следует понимать как предложение покончить с современным критическим исследованием Писания или объявить его бесполезным и опасным. В современной библеистике пороки идут рука об руку с неоспоримыми достоинствами. Достижения ее основаны

на объективно проверяемых наблюдениях и стандартах, обостряющих наше видение и обогащающих наши познания о мире Библии. Ее пороки связаны либо с преувеличениями, которые можно откорректировать, либо с неверными направлениями, которые необходимо продумать заново и «развернуть» в нужную сторону. Как и во всех других областях, не может быть и разговора — ни для образованных верующих, ни тем более для церкви — о том, чтобы прекратить критические библейские исследования и перейти к некритическому чтению Писания. Наша задача — создание честной и вдумчивой науки, которая, учитывая открытые разногласия, вместе с тем должна стремиться к достижению равновесия между критическим анализом, богословским свидетельством библейских текстов и закономерными притязаниями религиозных общин, для которых эти тексты составляют Священное Писание. Такое равновесие возможно создать лишь при должном внимании к герменевтическому вопросу, который мы подробно обсудим в следующих главах.

Герменевтический вопрос I: критический обзор

Проблема или проблемы?

Герменевтический вопрос парадоксален. С одной стороны, библейская герменевтика имеет дело с эпистемологией, а именно с природой изучения и интерпретации Писания. Задача герменевтики, определяемой как «искусство понимания»¹, прояснить, как мы понимаем и толкуем Библию. Систематически размышляя о методах, принципах и динамических факторах изучения Библии, мы стремимся создать связную теорию коммуникации — как именно мы выводим из Писания его смысл и ценность и как применяем их в жизни². С другой стороны, кажется, что герменевтика полностью состоит из неразрешимых вопросов и противоречащих друг другу предположений. Чтение литературы по теме

¹ Bernard C. Lategan, "Hermeneutics," *ABD*, Vol. 3, p. 149.

² Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit*, приводит множество иллюстраций взаимосвязи между герменевтикой и реальным использованием Писания, часто весьма избирательным во всех своих видах. По мнению Фи, герменевтика включает в себя «смысл и применение Писания», а также представляет собой предмет постоянных размышлений, поскольку вся христианская жизнь и служение невозможны без герменевтики, или, по словам Фи, «размышлений о Писании, затрагивающих все аспекты человеческой жизни» (с. 24). Герменевтика, ясно выраженная или подразумеваемая, неизбежна — и должна формулироваться очень аккуратно, логично и с большим чувством ответственности. К сожалению, многие современные мыслители-герменевты предпочитают осмысливать свой предмет абстрактно, строить некие воздушные замки без каких-либо видимых связей с библейскими текстами и реальностью повседневной жизни.

открывает нам столь различные представления и подходы, что даже само определение герменевтической проблемы становится почти неразрешимой задачей. Блестящие мыслители, от Шлейермахера до Гадамера, развивают интереснейшие теории, — но эти теории приходят и уходят. Среди людей нашего поколения популярны идеи Поля Рикёра, Дэвида Трейси и теоретиков так называемой новой литературной критики — и между этими идеями нет совпадений. У.Рэндольф Тейт заключает, что «задача герменевтики... никогда не будет исполнена... она бесконечна, вечно изменчива», — и погоня за ней сопровождается неизбежной досадой и разочарованием³. Рэймонд Браун в своем обзоре современной ситуации уподобляет поиск «правильного способа интерпретировать Писание» поискам Святого Грааля — столь же бесконечным и столь же тщетным⁴. В самом деле, парадоксально, что дисциплина, направленная на разъяснение, вызывает столько непонимания и споров.

Однако такое противоречие в герменевтике можно объяснить сложным сочетанием факторов. Среди них — сама Библия, ее читатели и жизненный контекст, в котором познается и используется Писание. Возьмем Писание: оно вызывает множество вопросов о его историческом и литературном происхождении, различии учений и установлений, божественном и человеческом аспектах, его роли и авторитете в церкви и культуре на протяжении веков. Как различить волю Божию за разнообразием свидетельств Писания и множеством его исторических интерпретаций? Не меньше вопросов вызывают читатели: их личные интересы и предубеждения, церковная и культурная среда, взгляды на боговдохновенность и откровение, их скрыто присутствующие или явно выраженные принципы интерпретации. Какие мотивации, какие критерии ведут читателя по его пути к пониманию, интерпретации и практическому применению Писания? Возьмем, наконец, жизненный контекст: понятно,

³ W.Randolph Tate, *Biblical Interpretation*, p. 212.

⁴ R.Brown, "Hermeneutics," *NJBC*, p. 1158.

что и он порождает множество вопросов. Для апостола Павла и древней церкви жизненный контекст включал роль закона Моисея, отношения между иудеями, христианами из иудеев и христианами из язычников. В IV веке всё затмили тринитарные споры. В конце XX века нас волнуют социально-политические вопросы: власть и религия, пол и сексуальность, врачебная этика и права человека. Как влияет чтение Писания на восприятие актуальных проблем современности и как, в свою очередь, эти проблемы определяют наши взгляды на роль Писания и на его интерпретацию?

Эти соображения помогают нам понять, что в действительности «герменевтическая проблема» не одна — их много. Сложные факторы и различные движущие силы определяют труднодостижимую природу герменевтического поиска. То, что становится огромной проблемой для одного читателя, религиозной общины или поколения, может вовсе не представлять сложностей для других. Один читатель с восторгом встречает сообщение Писания о том, что Бог лично общался с конкретными людьми — Авраамом или апостолом Павлом; другой смотрит на это весьма скептически. Один интерпретатор строит свою герменевтическую модель на основе авторитета Писания, или церкви, или того и другого вместе; другой отвергает оба авторитета и создает нечто иное. Различные, церковные и академические, способы использования Писания строятся — открыто или скрыто — на различных герменевтиках. При возникновении каждого нового спора, при появлении новых актуальных проблем герменевтическая задача пересматривается и уточняется. Порой герменевтическая дискуссия становится чрезвычайно узкой, техничной и абстрактной, безмерно удаляясь как от библейских текстов, так и от мнений конкретных читателей. Итак, наша задача — идентифицировать структуру герменевтического вопроса, иными словами, определить основные измерения и ключевые точки схождения и расхождения, чтобы прийти к ясному и связному герменевтическому исследованию⁵.

⁵ См. также предварительную дискуссию о герменевтике в главе 3.

Герменевтический вопрос в древней церкви

Сами библейские авторы, неизбежно вовлеченные в герменевтический процесс, редко сознательно поднимали вопрос герменевтики. Чаще всего они касались его косвенно, когда заходила речь о разногласиях. Например, различие апостолом Павлом буквы и духа (2 Кор 3:6) при чтении Ветхого Завета представляет собой в элементарной, зачаточной форме герменевтическое суждение. Хотя это разделение заимствовано им из иудаизма, Павел использует его по-своему. Апостол подразумевает, что иудеи и христиане читают Библию по-разному, однако не высказывает теоретических соображений о богословских принципах и экзегетических методах. Он просто заявляет, что ослепляющее «покрывало» на глазах не позволяет неверующим евреям понять истинный смысл Пятикнижия и что препятствие это может быть уничтожено лишь верою во Христа и силою Духа (2 Кор 3:14–18). Защищая отказ от закона Моисеева и то, что «нет больше ни иудея, ни эллина» (Гал 3:23–28), Павел прекрасно знает, что множество его современников — и иудеев, и христиан — с этим совершенно не согласны (Гал 2:4–5, 11–14; ср. Деян 15:1–2). Он стремится обосновать свое утверждение рациональными аргументами и истолкованием Библии (Гал 3:6–29). В его герменевтике, ещё не ставшей разработанной теорией, он больше полагается на свою веру и личное общение с Христом (Гал 1:11–17), что служит для него герменевтическим ключом, а герменевтической почвой — реальное существование общин христиан из язычников. Герменевтическая значимость церковной реальности, пусть даже не полностью осознанная, ярко проявляется в случае Апостольского собора (Деян 15:1–29). Чтобы сохранить единство христиан из иудеев и язычников, Иерусалимское собрание заняло важнейшую герменевтическую позицию по закону Моисея — решение снять бремена его соблюдения с христиан из язычников — и оправдало свое

решение прямым заявлением: «Угодно Святому Духу и нам» (Деян 15:28)⁶.

В святоотеческой традиции вопрос герменевтики постепенно достиг уровня сознательного обсуждения. В связи с продолжающимися догматическими спорами, многие из которых затрагивали вопросы интерпретации Библии, отцы церкви разработали сложные и утонченные герменевтические концепции относительно природы Писания, его роли и истолкования в церкви, наиболее адекватных экзегетических методов и принципов⁷. Можно привести множество примеров. В спорах с иудеями и маркионитами о Ветхом Завете как свидетельстве о Христе св. Иустин Мученик разработал первую систематическую классификацию книг Писания, разделив Ветхий Завет на три части: пророчества, нравственный закон и временное историческое законодательство для иудеев⁸. Последний из трех элементов представляет собой первую открытую релятивизацию огромного авторитета Писания, благоговение перед которым было унаследовано христианством от иудаизма⁹. Поколение спустя св. Иринеи,

⁶ Согласно краткому рассказу Книги Деяний, в котором, без сомнения, опущена полная дискуссия по вопросу о соблюдении Закона христианами из язычников. Герменевтический вопрос неоднократно поднимается в четвертом Евангелии, где часто обсуждается правильное понимание Христа и Его служения (например, Ин 6:44–45, 7:16–17, 12:37–40, 16:12–15). Интересно, что декларативный характер божественного откровения в четвертом Евангелии сопровождается ссылками на роль Святого Духа как направляющей силы в герменевтическом процессе (Ин 6:63, 7:39, 14:16–17, 26, 16:13); и откровение, и Святой Дух равным образом в нем участвуют, что выражает герменевтическую позицию Иоанновой общины.

⁷ О святоотеческих взглядах на Писание и их экзегетической методологии см. главу 4 и библиографию там же.

⁸ *Dial.* 44.2.

⁹ Иустин стремился сохранить авторитет Ветхого Завета как христианской книги, в то же время частично релятивизировав его признанием, что ритуальная часть Закона имеет временный характер и не относится к христианам. Иустин открыто выразил то, на что намекал (Гал 3) апостол Павел. Об этом см.: Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible*, trans. J.A. Baker (Philadelphia: Fortress, 1972), pp. 88–102;

ясно свидетельствующий о вселенской христианской Церкви и христианской Библии, составленной из Ветхого и Нового Заветов, сформулировал важные богословские принципы единства и интерпретации Писания¹⁰. Для Иринея Христос — центральный герменевтический принцип Библии в целом, принцип, определяющий собой единство Писания и возможность типологического истолкования Ветхого Завета. Столь же важно его обращение к «правилу веры» как отправному пункту истолкования — то есть, по сути, обращение к догматическому разуму церкви как герменевтическому принципу, сыгравшему столь важную роль в истории христианства. Наконец, еще одно его герменевтическое достижение — сознательное установление связи между Писанием и церковью, причем последняя становится контекстом интерпретации Писания, что и делает его Писанием.

В третьем столетии герменевтическая рефлексия достигает неведомых ранее высот в работах великого Оригена — философа, экзегета, катехизатора, гомиласта, богослова и философа¹¹. Как на человека Библии и церкви на Оригена глубокое впечатление произвели и сокровища Писания, и миссионерский успех христианства. Пользуясь методами, доступными интеллектуалам своего времени, и обращаясь ко всем мыслящим людям, Ориген создал систематическую концепцию христианского образования (*παιδεία*), сосредоточенного на Христе, которого он совершенно справедливо считал центром Писания и герменевтическим ключом к нему. Как древние, так и современные интерпретаторы

Theodore Stylianopoulos, *Justin Martyr and the Mosaic Law* (Missoula: Society of Biblical Literature, 1975), pp. 51–68, 153–163.

¹⁰ См. J. L. Kugel and R. A. Greer, *Early Biblical Interpretation*, pp. 109–113; F. Sadowski, *The Church Fathers on the Bible*, pp. 27–44; B. de Margerie, *The Greek Fathers*, pp. 51–77.

¹¹ Краткая оценка этой великой, но противоречивой фигуры дана недавно B. de Margerie, *The Greek Fathers*, pp. 95–116. Переводы текстов Оригена на английский язык — K. Frochlich, *Biblical Interpretation in the Early Church*, pp. 48–78; J. W. Trigg, *Biblical Interpretation*, pp. 71–115; и F. Sadowski, *The Church Fathers on the Bible*, pp. 89–125.

порицали Оригена — во многом несправедливо и анахронично — за избыток аллегоризма и некоторые фантастические рассуждения; однако нельзя забывать о том, чем мы все ему обязаны. Никто из экзегетов не сравним с ним по плодотворности трудов, будь то текстуальные исследования или истолкование и актуализация библейского свидетельства. Ценность трудов Оригена для герменевтики — не только, как полагают многие ученые, в разработке строгой герменевтической теории, основанной на теле, душе и духе, которой, впрочем, он сам не всегда следовал, но прежде всего — в создании целостного интерпретативно-богословского видения, гармонично сочетающего в себе методы исследования его времени, авторитет Писания и церкви, а также актуальные проблемы, которые ему приходилось решать. Именно в рамках этого видения «духовная экзегеза», в том числе и использование аллегорий, не ведущая к забвению исторической основы откровения, стала эффективным средством проповеди библейского свидетельства как среди верующих, так и среди язычников. Иоанн Панагопулос видит в Оригене блестящего вполне православного мыслителя, работавшего с взаимодействующими герменевтическими потоками иудаизма, христианства и эллинизма. Он смело заявляет об этом великом александрийце: «Ориген был и остается основателем и первопроходцем библейской герменевтики, неисощимым источником истинно церковной интерпретации Библии»¹².

После Оригена герменевтика продолжала развиваться как на Западе, так и на Востоке; великие отцы церкви уже не только возражали еретикам, но порой и спорили друг с другом о правильном, адекватном своему предмету истолковании Библии. Святые отцы, Диодор из Тарса и Феодор Мопсуэстийский на Востоке, Августин и Иероним на Западе, разрабатывали отдельные вопросы экзегетической методологии, технической терминологии, перевода и пра-

¹² Иоанн Панагопулос, *Ἡ Ἑρμηνεία τῆς Ἀγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων*. Vol. 1, p. 280.

вил интерпретации Писания¹³. Одним из герменевтических плодов этой работы стала формулировка стандартного четырехуровневого смысла Писания — буквального, аллегорического, тропологического (морального) и анагогического (эсхатологического), — впервые появившаяся у Иоанна Кассиана¹⁴, творчество которого, к счастью, принадлежит настолько же Западу, насколько и Востоку. В случае отцов Каппадокийцев мы находим уже философски осознанный герменевтический поиск равновесия между верой и разумом, между опытным и дискурсивным измерениями в богословии, а также попытки «согласовать богословские данные и научную мысль» того времени¹⁵. Святоотеческое наследие отмечено чрезвычайным разнообразием методологий и интерпретаций; однако все это богатство не выходит за рамки учения и жизни церкви.

В герменевтическом смысле основным вопросом была и остается не методология, не различия в интерпретации, а соотношение авторитета Библии и авторитета церкви, иначе говоря, толкований, которые потенциально могли бы

¹³ K. Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church*, pp. 82–132; J. W. Trigg, *Biblical Interpretation*, pp. 163–295; и F. Sadowski, *The Church Fathers on the Bible*, p. 143–243.

¹⁴ K. Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church*, p. 28. Стандартный пример: Иерусалим, по Кассиану («Собеседования египетских отцов», 14.8), буквально — город в Иудее, аллегорически — церковь, тропологически — душа, анагогически — небесный Иерусалим Царства Божьего. См. *John Cassian: Conferences*, trans. Colm Luibheid (Mahwah: Paulist 1985), p. 160.

¹⁵ Цитированное высказывание принадлежит Ж. Даньелю, цит. по: B. de Margerie, *The Greek Fathers*, p. 219. См. также развернутое рассуждение: J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, pp. 215–230, озаглавленное «Вера как исполнение разума» (*Faith as the Fulfillment of Reason*), и недавнюю статью J. A. McGuckin, «Perceiving Light from Light in Light (*Oration 31.3*): The Trinitarian Theology of Saint Gregory the Theologian», *GOTR* 39 (1–2, 1994), pp. 32. Philip Rousseau, *Basil of Caesarea*, pp. 106–111, 322–323, отмечает чувствительность Василия к диалектическим хитросплетениям, против которых Каппадокийцы выдвигали буквальное истолкование авторитетного текста Писания, к которому затем следовало приспособлять всякое иное знание.

привести к расколам с доктринальным разумом церкви. Как уже отмечалось, в классическую христианскую эпоху Писание и предание были взаимозависимы и взаимно поддерживали друг друга¹⁶. Христианская Библия, по Р. Гриру, обладала авторитетом, только когда читалась в свете правила веры, установленного церковью¹⁷. Однако правило веры и главная идея Библии были тесно связаны, почти идентичны. В раннехристианскую эпоху не существовало четких канонических определений ни Библии, ни правила веры. Апостольское предание, как устное, так и письменное, понималось очень широко. Как отмечает Грир, с одной стороны, правило веры было авторитетным, поскольку следовало из основной идеи Писания, с другой — развиваясь, оно определяло собой критерий принятия библейских писаний церковью и в конце концов создало христианскую Библию.

Стоит отметить (у Грира эта мысль выражена недостаточно ясно), что критический герменевтический фактор, действовавший в том и другом случае, и сейчас продолжает действовать в жизни вселенской Церкви и ее доктринальном мышлении. В богословском и историческом отношении очевидно, что апостольское предание, при всей его чрезвычайной значимости, не могло храниться и передаваться в отрыве от самоидентичности и интерпретативных решений живой религиозной общины. Учитывая это, можно полностью согласиться с двумя основными пунктами герменевтической характеристики, данной Гриром святоотеческому наследию:

Во-первых, древняя [то есть до V века] церковь не мыслила авторитета Писания в отрыве от его отношения к богословской традиции, выраженной в правиле веры, и от использования Писания в христианском богослужении. Авторитет Писания был неразрывно связан с жизнью церкви. Писание, богословская традиция и богослужение церкви рас-

¹⁶ См. раздел «Писание и предание» в главе 2.

¹⁷ Rowan A. Greer, "Biblical Authority in the Early Church," *ABD*, Vol. 5, p. 1027.

сма тривались не как альтернативные точки отсчета и не как альтернативные авторитеты, противостоящие друг другу. Во вторых, авторитетное значение этих норм веры и практики было направлено на укрепление единства церкви — но единства, не означающего принудительное единообразие¹⁸.

Герменевтический кризис западного христианства

В наше время святоотеческая герменевтическая концепция повреждена, причем дважды: сначала — Реформацией, затем — Просвещением. Реформация, движение протеста против злоупотреблений и искажений, которые реформаторы находили в западной христианской традиции, выдвинула фундаментальный лозунг «Только Писание!» (*sola Scriptura*), отвергнув таким образом принцип взаимозависимости Библии и предания. Теперь мы, разумеется, можем признать, что «принцип Писания» протестантов полемичен, призван скорректировать эксцессы католической традиции; его не следует понимать буквально. Ни Библия, ни вера, ни благодать, ни Христос не существуют сами по себе. Может быть, чему-то отдается приоритет, но не исключительное значение. Хотя бы потому, что человек как воспринимающий субъект неизбежно выбирает, сознательно или несознательно, собственную традицию интерпретации.

Своим отрицанием авторитета церкви, с одной стороны, и подчеркнутым уважением к *sola Scriptura* и праву на индивидуальную интерпретацию — с другой, реформаторы создали новую традицию, постепенно, в процессе фрагментации протестантского движения, распавшуюся на множе-

¹⁸ *Ibid.*, pp. 1026–1027. В результате исторических исследований многие протестанты, как консервативные, так и либеральные, постепенно пришли к признанию роли предания в канонизации Писания, что составляет важный вопрос герменевтики и экклезиологии. Например, Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit*, p. 17, пишет: «Большинство евангеликов предпочитают не замечать, что именно предание в этом смысле, под водительством Духа, ответственно за канонизацию Писания».

ство традиций. Можно, разумеется, возразить, что средневековая Западная церковь уже исказила взаимную зависимость Писания и предания, заглушив голос Писания и резко сместив акценты в сторону предания. Там, где верования и практика церкви заметно отходят от свидетельства Писания, — будь то на Западе или на Востоке, — принцип взаимозависимости становится неубедительным и практически бессмысленным.

Православные богословы задавались вопросом, могла ли Реформация произойти в восточном христианстве. С православной точки зрения герменевтическая позиция Реформации привлекательна, но несбалансированна. С одной стороны, очевидно, что Лютер и Кальвин обозначили возвращение к классической святоотеческой герменевтике¹⁹. Они восстановили ведущую позицию и авторитет Писания в жизни церкви. Основную цель (σκοπός) и единство Писания они увидели в Христе. Реформаты настаивали на необходимости понимания Писания в его собственном контексте. Они провели различие между буквой и духом, между абстрактной теорией и духовной мудростью, учитывая необходимость приближения к тайне Бога с верой и молитвой и невозможность изложения этой тайны в виде рациональной системы. Они признали и развили принцип аккомодации, то есть то, что, наряду с боговдохновенным характером Библии, в ней отразилась и ограниченность, свойственная человеку.

Вместе с тем отказ от окончательного герменевтического авторитета церкви в вопросах веры, выраженного не в папском магистериуме, но в представительных соборах, озвучивающих мнение церкви в целом, неизбежно ведет к герменевтическому кризису. Принцип *sola Scriptura* и сопутствующее ему право на индивидуальную интерпретацию

¹⁹ D.H.Kelsey, "Protestant Attitudes Regarding Methods of Biblical Interpretation," in *Scripture*, ed. by F.E.Greenspahn, pp. 134–141; D.G.Bloesh, *Holy Scripture*, pp. 192–195; Donald McKim, "Biblical Authority and the Protestant Reformation," *ABD*, Vol. 5, pp. 1032–1035.

воздвигают стену между авторитетом Писания и объединяющей богословской традицией церкви, создав таким образом герменевтический тупик. Герменевтический вопрос в протестантском выражении вырастает в неразрешимую богословскую и церковную проблему. История протестантизма показывает нам, что различные протестантские течения вырабатывали собственные герменевтические перспективы, в соответствии с которыми читали Библию; однако герменевтического пути к единству в разнообразии они так и не нашли. Новое открытие Писания Реформацией можно только приветствовать, но «догматический» упор на *sola Scriptura* вызывает большой вопрос. «Принцип Писания», не уравновешенный «принципом церкви», начинает уничтожать сам себя. Он делает невозможным существование целостной герменевтики, поскольку в отсутствие определяющего герменевтического авторитета правит бал индивидуальная интерпретация. Историческое развитие протестантизма — деление его на ортодоксальный протестантизм, пуританство, спиритуализм, милленаризм, пиетизм и десятки других деноминаций, религиозных групп и сект — дает исчерпывающее представление о герменевтическом разброде и расколе среди протестантов.

Второй раз — и более радикально — патристическая герменевтическая концепция была повреждена Просвещением, через его влияние на протестантские богословские и библейские исследования²⁰. Слияние просвещенческого рационализма и исторической критики, основанных на научном принципе аналогии, поставило герменевтический вопрос в новой и наиболее радикальной форме. Прежде герменевтическое исследование строилось вокруг вопроса: кто — церковь или отдельный человек — является более авторитетным герменевтическим арбитром? Теперь же в центр его переместился вопрос: что — откровение или разум — является конечным герменевтическим критерием? Вера

²⁰ См. соответствующие замечания и библиографию по академическому использованию Писания и библейской науке в главах 2 и 5.

в превосходство ничем не сдерживаемого разума, против которой предостерегал еще Лютер, привела в наследии Просвещения к полному отвержению богооткровенного авторитета Писания. Лессинг отрицал основные истины Писания, поскольку, будучи просвещенным «человеком восемнадцатого столетия», видел зияющую пропасть между богооткровенными утверждениями Писания и новым мышлением интеллектуалов, подобных ему самому. С развитием науки, возникновением исторической критики, подражавшей научному методу, и секуляризацией западной культуры постепенное усвоение идей Просвещения окончательно подорвало авторитет Библии и вызвало среди протестантов «кризис принципа Писания»²¹.

Распространение герменевтического влияния Просвещения на протестантизм вызвало страшное потрясение. Началось деление на консервативных и либеральных протестантов в зависимости от степени принятия нового мышления или сопротивления ему. С одной стороны, наследие религиозной культуры Запада с его жестким подходом к Писанию и авторитарным контролем над обществом спровоцировало новое сомнение в авторитетах и стремление к освобождению. С другой стороны, спор о Библии между консерваторами и либералами, согласно Уолтеру Брюггеману, велся в просвещенческих категориях научной достоверности и исторической точности, чуждых как Писанию, так и классической святоотеческой традиции²². Одна сторона чрезмерно релятивизировала, другая чрезмерно абсолютизировала авторитет Писания: однако обе стороны, сами того не замечая, исходили из одних и тех же предубеждений. Наконец герменевтические противоречия привели к болез-

²¹ Выражение В. Панненберга (Pannenberg), представляющее собой название одной главы из его *Basic Questions in Theology*, Vol. 1, trans. G. H. Kehm (Philadelphia: Westminster, 1970), p. 1. Очерк сложной истории авторитета Писания у протестантов см. в H. G. Reventlow, "Biblical Authority in the Wake of the Enlightenment," *ABD*, Vol. 5, pp. 1035–1049.

²² Walter Brueggemann, "Biblical Authority in the Post-Critical Period," *ABD*, Vol. 5, p. 1050.

ненному расколу протестантизма на фундаменталистский, консервативный (евангелический) и либеральный лагеря²³. Трудно переоценить последствия этого: достаточно напомнить, например, о тяжелых обвинениях в ереси, направленных в адрес либерального протестантизма Карлом Бартом и другими²⁴, или о сомнениях в жизненной силе и будущей судьбе протестантского христианства в современном мире и эпоху постмодернизма²⁵.

Можно было бы надеяться, что либеральные протестанты сумеют выработать целостную герменевтику, опираясь на общую основу критического разума как стандарта истины, — но это им не удалось. Напротив, именно в либеральной традиции протестантизма, где индивидуализм Реформации оказался усилен индивидуализмом Просвещения с его требованием автономности разума («только разум!»), мы наблюдаем буквально герменевтический распад на атомы²⁶.

²³ Типологию современных протестантских подходов к Писанию см. в: D. H. Kelsey, "Protestant Attitudes Regarding Methods of Biblical Interpretation," in *Scripture*, ed. F. E. Greenspahn, pp. 151–161. Общие черты, различия и тенденции у евангелических протестантов см. в: Mark A. Noll, *Between Faith and Criticism*, pp. 142–185.

²⁴ Эти обвинения одобрительно цитирует Carl E. Braaten, ортодоксальный лютеранин, в своем «Response to Manfred K. Bahmann», *LF* 28 (3, 1994), p. 11. Конечно, фундаменталисты и евангелические протестанты видят в либеральном протестантизме именно ересь. Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit*, принимая во внимание ереси, свойственные и самим консерваторам, пишет: «Если говорить прямо — не имея критериев оценки традиции [то есть «исторической ортодоксии», p. 25]... протестантизм развил массу индивидуальных ересей, равно отклоняющихся от единой истины Божьей», p. 80.

²⁵ См. недавнее рассуждение с евангелической точки зрения: Alister McGrath, *Evangelicalism & the Future of Christianity* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1995). Макграт полагает, что будущее за евангелизмом, строго придерживающимся ценностей Писания, в то время как либеральный протестантизм ослабляет себя постоянным приспособлением к быстро меняющейся светской культуре.

²⁶ Этот распад отражен в работах Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974); David H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress, 1975). Dennis Nineham, *The Use and Abuse of the Bible*

Сначала, когда средневековая церковь искажала святоотеческую взаимозависимость Писания и предания в одну сторону, Реформация попыталась вернуть равновесие, исказив ее в другую сторону. Затем Просвещение продолжило разрушать святоотеческие взгляды, направив атаку на взаимосвязь веры и разума. В результате «тирания церкви» над голосом Библии любопытным образом превратилась в «тиранию академической науки»²⁷. Как только поразившая Лессинга пропасть между библейским и современным мышлением была выражена терминологическим языком и применена даже к самому понятию откровения личного Бога, — пути назад уже не было. Началось *априорное* отрицание того, что требовалось обосновать. Реформация сделала герменевтическую проблему неразрешимой, отвергнув принцип церкви в пользу принципа Писания. Просвещение сделало ее еще более неразрешимой, отвергнув сам принцип Писания, — то есть категории откровения и веры как авторитетных путей познания, в пользу автономного разума как высшего критерия истины. Нужно отметить, что этот герменевтический поворот оказал влияние не только на протестантских, но и на католических ученых, поскольку они сознательно или бессознательно испытывали влияние научных предпосылок Просвещения.

Великие герменевтические мыслители либеральной традиции Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, Р. Бультман, не готовые, подобно крайним рационалистам, сбросить Библию в мусорную кучу древних мифологий, приложили немало усилий, чтобы перекинуть мост через зияющую в их сознании пропасть между Писанием и современной мыслью. Однако

(New York: Harper & Row, 1977), по-видимому, отвергает все герменевтические попытки как консервативных, так и либеральных протестантов обосновать какой-либо авторитет Библии для сегодняшнего дня как пустые и тщетные. Он предпочитает видеть в Библии документ древнего прошлого, давно устаревший взгляд на мир, который невозможно, да и нет нужды восстанавливать в современном обществе.

²⁷ W. Brueggemann, "Scriptural Authority in the Post-Critical Period," *ABD*, Vol. 5, p. 1053.

эти титанические усилия, сами по себе интеллектуально мощные и стимулирующие мысль, не достигли стабильных и убедительных результатов, поскольку не способны были отойти от философского основания Просвещения. Подчинившись классическому христианскому мнению, что Библии достаточно для истинного знания о Боге и Его целях, они, возможно, не смогли бы разработать столь блестящие герменевтические теории. Критика этих теорий и новые предложения, выдвинутые Г. Гадамером, П. Рикёром и Д. Трейси, восстанавливают равновесие, подчеркивая важность герменевтического диалога с богословским предметом Писания²⁸. Однако, следуя либеральной традиции, эти предложения отводят слишком большую роль так называемой дистанции, не только культурной, но и богословской, между Библией и современной мыслью; эта «дистанция» и рассматривается как основная герменевтическая проблема. Таким образом, относительно истины Писания и нормативного герменевтического подхода к нему сохраняется недопустимая двусмысленность. Эти герменевтические предложения хороши как эпистемологические теории, иначе говоря, как объяснения динамики передачи смысла, выраженного в виде рациональных человеческих понятий. Однако они уделяют слишком мало внимания богооткровенному авторитету Писания в отношении к церкви, а также роли веры и Святого Духа как важнейших элементов в принятии и актуализации спасительной вести Писания. Сами либеральные ученые продолжают подвергать сомнению и библейскую критику в целом, и ее явную или неявную герменевтику²⁹.

²⁸ Подробнее об этих новых предложениях см. добавление Дэвида Трейси к части II пересмотренного и расширенного издания *A Short History of the Interpretation of the Bible*, R.M. Grant and D. Tracy, pp. 153–187.

²⁹ Например, P. Stuhlmacher в своем *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, M. Hengel в размышлениях на ту же тему в *Acts and the History of Early Christianity*, pp. 127–136, и B.S. Childs в нескольких своих книгах. См. также манифест P.C. McGlasson, *Another Gospel* с доброжелательным предисловием Б.С. Чайлдса. Конечно, продолжается и критика со стороны консервативных протестантов, например в работах

В последние годы развивается множество различных, как связанных, так и не связанных друг с другом, герменевтических перспектив. Одни из них представлены «новой литературной критикой», структурным, нарративным, ориентированным на читателя изучением Писания³⁰. Эти методы были разработаны для исследования литературного текста. Их цель — дать тексту Писания своего рода независимость и восстановить его значение как литературного произведения религиозного содержания в контексте современности и для современных читателей. Другие взгляды, представленные феминистским и либеральным мышлением, называются «герменевтикой защиты интересов», поскольку они идеологически встроены в современные политические и социально-экономические конфликты³¹. Цель применения всех этих подходов, каждого по-своему, — перекинуть мост через предполагаемую пропасть между Библией и современными читателями, не уделяя внимания просвещенческим хлопотам о «научном» доказательстве истины. Однако они, как и прежде, действуют либо на основе веры в первенство разума, либо, руководствуясь современными идеологическими интересами, рассматривают Библию как своего рода классическое литературное произведение или исторический источник, представляющий собой документ с большей или

C. H. Pinnock, D. G. Bloesh, D. A. Carson, J. D. Woodbridge, J. I. Packer и др. Со стороны католиков Р. Браун во многих своих работах горячо поддерживал историческую библейскую критику как важнейшее орудие библейских исследований; однако он же, с одной стороны, отвергает ее просвещенческий рационалистический пафос, а с другой — поддерживает, хотя и с уточнениями, авторитет магистерия в вопросах интерпретации Писания. См. особ. R. Brown, *Biblical Exegesis and Church Doctrine*, где он отвечает как традиционалистам, так и радикальным критикам, занимая «центристскую позицию», официально поддерживаемую церковью.

³⁰ См. T. J. Keegan, *Interpreting the Bible*, E. V. McKnight, *Post-Modern Use of the Bible*.

³¹ См. основополагающую работу Elizabeth Schüssler Fiorenza, "Toward a Feminist Biblical Hermeneutics: Biblical Interpretation and Liberation Theology," in *A Guide to Contemporary Hermeneutics*, ed. D. K. McKim (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), pp. 358–381. См. также ее книги *Bread Not Stone* и *Searching for Scriptures: A Feminist Introduction*.

меньшей степенью ценности, и пытаются найти в ней лишь те смыслы, которые им требуются. На сегодняшний день эти новые направления включились в картину герменевтического плюрализма, но не свели ее в единое целое. Они ценны, скорее, предлагаемыми поправками и замечаниями, чем какими-либо новыми программами. Об их значении для науки судить пока рано, но очевидно, что они не способны создать новую, целостную герменевтику. Как и предшествовавшие им либералы, приверженцы этих новых подходов занимаются сизифовым трудом — катят на вершину горы очередную версию просвещенческой эпистемологии, чтобы у самого верха их герменевтический камень с грохотом сорвался вниз.

Герменевтический вопрос в восточном православии

Православные ученые давно признали важность герменевтического вопроса в различных его измерениях — экзегетическом, богословском и экуменическом³². В своих работах они обращаются в основном к общим аспектам этого вопроса, стремясь выработать определение православной герменевтики. Буквально все эти работы написаны в согласии с традицией. Для православных герменевтическая проблема стоит не так остро, как для западных христиан, поскольку проблематика Реформации и Просвещения не имеет непосредственного отношения к православию. Разумеется, вли-

³² См. обширную библиографию в главе 2, сносках 51–54. С экуменической точки зрения, основанной прежде всего на трудах Всемирного совета церквей, можно назвать работы митрополита Хризостома Константинопольского, "The Significance of the Eastern and Western Traditions within Christendom," *Orthodoxy: A Faith and Order Dialogue* (Geneva: WCC, 1960), pp. 62–72; Nikos A. Nissiotis, "The Unity of Scripture and Tradition: An Eastern Orthodox Contribution to the Prolegomena of Hermeneutics," *GOTR* 11 (2, 1965–1966), pp. 183–208; Ion Bria, *The Sense of Ecumenical Tradition* (Geneva: WCC Publications, 1991). Образец экуменической дискуссии — сборник статей: *The Bible: Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement*, ed. Ellen Flesseman-van-Leer (Geneva: World Council of Churches, 1980).

яние просвещенческого наследия через науку, образование, технику и секуляризм глубоко затронуло всех христиан, в том числе и православных, по всему миру. Но у православных мыслителей всегда присутствовало ясное ощущение того, что у них достаточно теоретических и практических средств, с помощью которых они могут судить о современной культуре благожелательно и беспристрастно, при условии, что не будут поддаваться предубеждениям и ложным дихотомиям западной проблематики. По-настоящему актуальная герменевтическая проблема стоит для них не на уровне теоретических принципов, — которые, несомненно, нуждаются в изучении и прояснении, — а на уровне жизни. Ключевое слово для них — ὁρθοπραξία, правильное действие: это понятие охватывает широкий круг жизненных преобразований на основе православных церковных и богословских принципов (ὀρθοδοξία), в том числе и внимательное изучение Писания, способное помочь его свидетельству зазвучать в полную силу.

Тем не менее живое православное свидетельство не может состояться без попытки сформулировать его герменевтику как в общем, так и в специальном ключе. Георгий Флоровский предоставил для православных широкий спектр тем для обсуждения, определив этос Православной церкви как «неопатристический синтез... задача и цель сегодняшнего православного богословия»³³. По Флоровскому, «неопатристический синтез» нераздельно охватывает и богословское, и духовное измерения. Одно его измерение — догматическое, связанное с христологическими и тринитарными таинствами, принимаемыми и прославляемыми нами в качестве спасительной истины. Другое измерение — духовное, состоящее в открытии заново «сознания Отцов»: острого и творческого духовного зрения, основанного на вере и новом творении в жизни церкви, Тела Христова. Эти два измерения неразделимы, поскольку предельная истина — не

³³ G. Florovsky, "The Ethos of the Orthodox Church," in *Orthodoxy: A Faith and Order Dialogue*, pp. 45 ff.

абстрактный принцип, а личность: Христос. Богословием необходимо заниматься, по слову св. Григория Богослова, «по-апостольски, а не по-аристотелевски» (ἀλιευτικῶς οὐκ ἀριστοτελικῶς)³⁴. «Вне жизни во Христе, — писал Флоровский, — богословие неубедительно, а вне жизни веры оно легко вырождается в пустую диалектику, пустую πολυλογία (многословное разглагольствование)»³⁵. Сам Флоровский несомненно обладал этим неопатристическим видением — и в своей верности Преданию, и в научном поиске истины.

В библейских вопросах Флоровский развивает динамичные взгляды на Писание, откровение, боговдохновенность, предание и церковь в святоотеческом ключе³⁶. В перспективе общего развития богословия его произведения стали классикой. Он подчеркивает авторитет Писания как откровения, в то же время указывая на авторитет предания как «герменевтического принципа». Предание для него не «добавляет» что-то к Писанию, а различает и актуализирует его истинное значение. Предание как живая традиция функционирует в качестве герменевтического принципа не только через нормативное правило веры, иначе говоря, передачу усвоенного от предыдущих поколений вероучения, но и через актуализацию спасительной вести Писания в катехизисе, проповеди, богослужении и всей жизни церкви — «длящейся жизни веры». Он одобрительно цитирует Эллен Флессеман-ван-Леер:

Писание без истолкования — вообще не Писание: в тот миг, когда оно начинает использоваться и становится живым, оно становится Писанием истолкованным... Истинное истолкование Писания — это проповедь церкви, это предание³⁷.

³⁴ Цит. по: Г. Флоровский, *ibid.*, p. 41.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Его статьи по этим вопросам собраны в книге *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*.

³⁷ G. Florovsky, "The Function of Tradition in the Ancient Church," *GOTR* 9 (Winter, 1963–1964), pp. 187–188, перепечатано в *Bible, Church, Tradition*.

Однако Флоровский не пытается решать герменевтический вопрос в его современной трактовке и не объясняет в достаточной мере, как именно богословие, согласно взглядам святых отцов, должно ставить новые вопросы и давать творчески обновленные ответы. Он не критикует влияние Просвещения на современное богословие или природу исторических исследований³⁸. Он почти не задается специальными вопросами, например, такими, как сравнительная роль и обоснованность буквального (или грамматического), типологического и аллегорического подходов к Писанию. Какова именно авторитетная роль Писания в традиции, и каково ее практическое значение? Каковы отношения между гомилетической и критической интерпретациями Библии? Какие неверные интерпретации и неправильные методы применения Писания распространены в популярных проповеднических традициях? Как следует, оставаясь в православной традиции, решать актуальные вопросы, — например связанные с полом и сексуальностью? Эти вопросы Флоровский оставляет другим исследователям, уже усвоившим святоотеческий принцип позитивных взаимоотношений Писания и предания и способным применить этот герменевтический принцип к конкретным вопросам и темам. Возможно, в свете этого подхода стоит пересмотреть герменевтические усилия нескольких современных православных ученых в Греции и в США. Наша цель позитивна: мы стремимся разработать структурную позицию православной герменевтики и для этого используем конструктивную критику и интерактивную дискуссию — свидетельства научной зрелости³⁹.

³⁸ Даже статьи Флоровского «The Predicament of the Church Historian», in *Religion and Culture*, ed. W. Leibrecht (New York: Harper & Row, 1959), pp. 140–166, и «The Patterns of Historical Interpretation», *ATR* 50 (2, 1968), pp. 144–155, написаны не столько с критической, сколько с общеправославной точки зрения. Ср., например, с работой Van A. Harvey, *The Historian & the Believer* (New York: MacMillan, 1966).

³⁹ Православные ученые-богословы демонстрируют чрезвычайную чувствительность к взаимной конструктивной критике. Хотя они цитируют друг друга исключительно в благожелательном или нейтральном тоне,

Около двадцати лет назад Панагиотис Андриопулос, преподаватель Афинского университета, предпринял смелый прорыв в современную герменевтическую мысль своей обширной и глубокой работой *Τὸ Πρόβλημα τοῦ Ἱστορικοῦ Ἰησοῦ» ἐν τῇ Συγχρόνῳ Ἑρμηνευτικῇ τῆς Καινῆς Διαθήκης ὑπὸ τὸ Φῶς τῆς Θεολογίας Κυρίλλου τοῦ Ἀλεξανδρείας* [«Проблема «исторического Иисуса» в современной новозаветной герменевтической мысли в свете богословия Кирилла Александрийского»]⁴⁰. Учитывая традиционный характер греческих богословских исследований, это вторжение в бультмановскую проблематику выглядело необычно и весьма впечатляюще. Сделав обзор герменевтической мысли Шлейермахера, Дильтея, Хайдеггера и Гадамера, Андриопулос перешел к герменевтике Бульмана и его учеников в отношении их рассуждений о «новом поиске» исторического Иисуса. В параллель им он изложил христологические положения Кирилла Александрийского. И все же его труд, где сравниваются и блестяще описываются оба подхода, потерпел неудачу, поскольку Андриопулос не смог достаточно четко показать различие контекстов и эпистемологических предпосылок. Для него осталось непонятным, как, учитывая протестантский принцип *sola Scriptura*, бультманианцы сумели прийти к столь неприемлемым христологическим выводам⁴¹. Он, по-видимому, так и не понял, что бультмановская проблематика в основе своей обусловлена наследием Просвещения и последующим «кризисом» авторитета Писания в протестантизме. Приняв, что «современному человеку» для ответов на «глубинные вопросы» современности необходимо нечто вроде бультмановской герменевтики, Андриопулос не разглядел

каждый всегда представляет собственные идеи в отрыве от влияния идей других православных авторов. Однако продвижение по пути православной науки не может состояться без честной интерактивной дискуссии на основе взаимного уважения, без каких-либо личных нападок и обвинений.

⁴⁰ (Athens: Maurogeorges, 1975). Пламенный верующий и вдохновленный преподаватель, Андриопулос скончался совсем молодым — большая потеря для православной библеистики.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 405–408.

ни философских оснований, ни преходящей ценности буль-
тмановской мысли, хотя западные ученые давно уже осознали и то и другое. Несмотря на впечатляющие и похвальные усилия объяснить это направление современной герменевтической мысли, работа Андриопулоса — яркий пример тех трудностей, с которыми сталкивается православный ученый, пытаясь проанализировать конкретные проблемы плюралистического западного общества, но не уделяя должного внимания общим эпистемологическим вопросам.

Савас Агуридис, профессор библеистики, работавший сначала в городе Фессалоники, а затем — в Афинах, один из выдающихся современных греческих интеллектуалов, в своих многочисленных работах также рассматривает под разными углами зрения герменевтический вопрос⁴². Главный его труд в области герменевтической мысли — «Ἑρμηνευτικὴ τῶν Ἱερῶν Κειμένων» [«Герменевтика священных текстов»]⁴³. Заслуга Агуридиса в том, что он поднял герменевтический вопрос в свете современной жизни. Он призывает, часто весьма красноречиво, к пересмотру насущных тем церкви и общества, Писания и предания, откровения и истории, святоотеческих и современных библейских исследований, богословия и духовности, литургии и библеистики, и все это — в страстной, пророческой манере.

Однако герменевтические достижения профессора Агуридиса не бесспорны. Несмотря на множество глубоких и верных наблюдений, его идеи, несомненно, нуждаются в дальнейшем прояснении и упорядочении. Он признает, что «агония» герменевтической проблемы вызвана «дистанцией» между библейской и современной мыслью, однако, очевидно, не осознает, до какой степени концептуализация этой проблемы связана с негативными аспектами Просве-

⁴² Библиографическое введение в его работы см. в главе 2, сносках 52–54.

⁴³ Ἑρμηνευτικὴ τῶν Ἱερῶν Κειμένων (Афины, 1979). См. также его беспристрастную и вдохновляющую статью о библеистике в современной Греции, упомянутую и прокомментированную в главе 2, сноске 53.

щения, которое он отвергает, не останавливаясь на нем специально⁴⁴. Будучи по профессии историком, Агуридис верно проводит различие между экзегезой и интерпретацией и высоко ценит свободу исследования; однако, заявляя, что сущность Писания выражается в богослужении, даже не пытается установить эпистемологические отношения между литургией и критическим исследованием⁴⁵. Он утверждает, что предание — носитель и гарантия богооткровенной истины, однако пренебрегает обсуждением взаимозависимости предания и Писания в свете авторитета Писания в предании и для предания⁴⁶. Профессор утверждает, что суть богословской истины открывается не на рациональном уровне, а в общинном опыте, однако не рассматривает герменевтическую функцию правила веры и вероучительного разума церкви и, по всей видимости, не понимает, что его собственное восприятие герменевтического вопроса отчасти порождено рационалистической перспективой⁴⁷. В сущности, он утверждает, что положительный православный ответ на герменевтическую проблему — в комбинации эсхатологического видения литургии с концепцией универсальной истории, выдвинутой В. Панненбергом, — вызывает большие сомнения, так как он не пытается перекинуть мост через эпистемологическую пропасть между гимническим и философским модусами мышления⁴⁸. Работы профессора Агуридиса производят смешанное впечатление значительности и неудачи, Затрагивая одну за другой широчайшие

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 8–9, 16, 57–58, 328.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 45, 61ff., 71–72, 339, 342, 349, 360.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 318ff., 326ff..

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 8–9, 57–58, 67, 323–327. Проявляя глубокую и горячую заинтересованность в обсуждении герменевтической проблемы и пастырского попечения, он ожидает, что ученые, студенты, миряне — все без различия понесут одинаковое герменевтическое бремя (pp. 14–15, 315–316), как будто все, прежде чем извлечь из Писания какую-то ценность, должны почувствовать пропасть или дистанцию между Библией и современной мыслью.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 16, 71–72, 302, 310–315.

темы, он не проясняет важнейших аспектов и центральных вопросов герменевтической проблемы. Очевидно, начатая им дискуссия должна быть продолжена в более конкретном ключе — применительно к различным герменевтическим уровням, а также герменевтическим факторам веры и разума, Писания и предания, церкви и современной культуры, — и результатом ее должны стать более четкие формулировки, описывающие православную герменевтику.

Отец Джон Брек, американский православный библеист, посвятил герменевтической проблеме несколько работ. Основной его вклад в дискуссию — две статьи, опубликованные в 1976 и 1983 годах, и книга «Сила слова в молящейся церкви» (*The Power of the Word in the Worshipping Church*), вышедшая в свет в 1986 году⁴⁹. Его идеи суммированы в более поздней лекции, прочитанной перед смешанной христианской аудиторией⁵⁰. Основная задача отца Брека — найти православный путь к Писанию между фундаменталистским и историко-критическим. Он также правильно проводит различие между экзегетическим и интерпретативным уровнями и утверждает, что основная герменевтическая проблема лежит на уровне истолкования. Историко-критическая методология для Брека сама по себе нейтральна. Он отдает должное серьезному научному исследованию, способному как открыть, так и приблизить к современности послание Писания, «саму основу православной веры и жизни»⁵¹. Однако ни историко-критические исследования, ни западные герменевтические подходы не способны решить задачу

⁴⁹ Две статьи: "Theoria and Orthodox Hermeneutics," *SVTQ* 20 (4, 1976), pp. 95–219, и "Exegesis and Interpretation: Orthodox Reflections on the Hermeneutic Problems," *SVTQ* 27 (2, 1983), pp. 75–92. Они воспроизведены в книге, вышедшей в издательстве Свято-Владимирской семинарии в Крестовде, Нью-Йорк, вместе с важными дополнениями о патристической экзегезе и новыми разделами о Писании как «живом Слове» в литургическом богослужении, исповеданиях веры и иконографии.

⁵⁰ John Breck, "Orthodoxy and Bible Today," in *The Legacy of St. Vladimir*, ed. John Breck and others, pp. 141–157.

⁵¹ John Breck, "Theoria and Orthodox Hermeneutics," pp. 195–196; "Exegesis and Interpretation," pp. 75–76; *The Power of the Word*, pp. 25–28.

сообщения людям силы слова Божьего. Гермeneвтический ответ, по профессору Бреку, следует искать в святоотеческом учении о θεωρία, акте восприятия или духовного видения спасительного присутствия и воздействия Божьего, засвидетельствованного библейским словом и получающего высшую актуализацию в богослужении церкви⁵².

Однако к герменеvтической мысли отца Брека возникают те же вопросы, что и в случае Агуридиса. Отец Брек также использует, не уточняя его, понятие «пропасть» между библейской и современной мыслью и, исходя из этого, говорит о необходимости открыть смысл Писания для «современного сознания» и «мира инстинктивного скептицизма»⁵³. Однако совершенно не факт, что выполнить эту задачу осовременивания, то есть эффективно донести смысл и силу Писания до современных читателей, может научное исследование как таковое. На основе каких критериев и в каких формах следует нам искать контакт с современностью? Отец Брек не принимает во внимание ни поражение либерального христианства в попытке приспособиться к современной культуре, ни эпистемологические проблемы, вызванные Просвещением и широко обсуждаемые, например, евангелическими учеными⁵⁴. Его сравнительная парадигма герменеvтического моста между Писанием и современным человеком — проповедь для протестантов, папский магистериум для католиков и Святой Дух для православных — представляется слишком обобщенной⁵⁵. Он обходит внима-

⁵² John Breck, "Theoria and Orthodox Hermeneutics," pp. 196, 211, 217–219; "Exegesis and Interpretation," pp. 78–84, 90–92; *The Power of the Word*, pp. 9–10, 28–36, 44–47, 109–113.

⁵³ John Breck, "Exegesis and Interpretation," p. 76; *The Power of the Word*, p. 28.

⁵⁴ Например, C. H. Pinnock, *The Scripture Principle*; D. G. Bloesch, *Holy Scripture: Revelation, Inspiration & Interpretation*; M. A. Noll, *Between Faith and Criticism*, и многие другие работы в сборнике *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and J. D. Woodbridge.

⁵⁵ John Breck, "Exegesis and Interpretation," pp. 80–84; *The Power of the Word*, pp. 31–36.

нием не только герменевтический плюрализм, существующий как среди протестантов, так и среди католиков, но и тот факт, что все христиане признают большую ценность Святого Духа, проповеди и различных форм авторитетной интерпретации⁵⁶.

Основное внимание профессор Брек уделяет святоотеческой *θεωρία* — несомненно, ценному, однако не единственному из герменевтических якорей. В своем понимании концепции *θεωρία*, отвергая аллегоризм, он полностью оправдывает типологию без всякой критики поверхностного понимания этого метода в традиции. Кроме того, профессор Брек справедливо связывает *θεωρία* с литургическим измерением, которое он подробно обсуждает в своей книге. Трудность в том, что *θεωρία* — по существу духовное видение, а не экзегетический метод, что подчеркивает в конце концов и сам профессор Брек. Как всеобъемлющая духовная восприимчивость *θεωρία*, несомненно, воздействует на восприятие субъектом Писания, а также всего остального; однако она не может полностью заменить собой дискурсивную задачу работы с «интеллектуальными очертаниями» христианской истины, по выражению Флоровского. В своем прочтении святых отцов профессор Брек не делает убедительного критического различия между *θεωρία* как экзегетическим методом и *θεωρία* как боговдохновенным восприятием — различия, сравнимого с разницей между дискурсивным и мистическим богословием или между богословским рассуждением и доксологическим выражением. Разумеется, Афанасий, Василий и его брат Григорий, работая в рамках всеобъемлющего духовного видения, тем не менее истолковывали Писание в рациональном контекстуальном и грамматическом плане, в особенности в своих дискурсивных спорах с еретиками. Хотя эти два измерения не следует разделять, они состоят

⁵⁶ Например, М.А. Noll *Between Faith and Criticism*, pp. 151 и 205, находит у евангеликов своего рода протестантский магистериум, основанный на священстве всех верующих и заявлениях экзальтированных евангелических лидеров.

из различных видов герменевтики, и одно не может исключать другое.

Следовательно, технический термин не может затемнить то, что *θεωρία*, будучи духовным видением, есть не что иное, как горизонт живой веры — преданности вере и духовной открытости, — приемлющей спасительную и преображающую силу библейского слова, исполненного Святым Духом, через проповедь, чтение или общую молитву⁵⁷. Эту истину признают все христиане — православные, католики и протестанты. Несмотря на литургическую бедность многих протестантских церквей, неверно думать, что они ценят лишь проповедь, иначе говоря, лишь Библию и ее истолкование, воспринимая «Слово» «как чисто вербальный феномен»⁵⁸. Учение о просвещении Духом сохраняется у всех традиционных христиан. Всякое духовное наставление имеет как вербальное, так и харизматическое измерение и должно найти между ними баланс. С православной точки зрения «исполнение евхаристии» без словесного объяснения библейской истины может привести к искажению до обрядоверия. Вера, молитва, внимание к библейскому слову, читаемому, слышимому или проповедуемому, общая молитва и христианская жизнь — все это вместе создает поле духовной восприимчивости, в котором Дух Святой преображает библейское слово в слово живое для всех христиан.

Несомненно, отцы церкви, следуя за библейскими авторами, разработали разнообразные типологические и аллегорические истолкования с точки зрения боговдохновенного «теорийного» видения. Однако с той же точки зрения они представили и массу прямых истолкований, относящихся к вере и практике. Некоторые из них, как, например, гомиле-

⁵⁷ В другой главе той же книги, с. 117–122, отец Брек вдохновенно рассуждает о вере, однако, по-видимому, никак не связывает ее со святоотеческой *θεωρία*.

⁵⁸ John Breck, *The Power of the Word*, pp. 32, 35. Сам отец Брек определяет классическую протестантскую позицию как «харизматическую», то есть укорененную в принципе личного просвещения Духом Святым, который применяется во время проповеди как к проповеднику, так и к пастве (с. 31).

тические комментарии Златоуста, даются нам без односторонних ссылок на θεωρία или на евхаристическое видение; мы, конечно, можем предположить, что то и другое имеет место, однако они не называются прямо и не предполагаются необходимыми для понимания и применения библейских наставлений. Более того, в среде эллинистического высшего филологического и философского образования каппадокийские отцы явно склонялись к тщательной контекстуальной и грамматической экзегезе, особенно в связи с вероучительными спорами, ставившими на первый план вопрос логической точности и последовательности мысли⁵⁹. Таким образом, «теорийная» перспектива, явная или неявная, дала в результате изобилие как буквально-грамматических, так и типологических и аллегорических толкований, сделанных отцами церкви.

Если и аллегория, и типология исходят из «теорийной» позиции, — почему мы должны отвергать первую и тратить все силы на оправдание второй? В самом ли деле они столь различны, как методики, призванные утвердить одну и опровергнуть вторую? И еще: с какой стати пренебрегать многочисленными прямыми этическими и дидактическими интерпретациями, не аллегорическими и не типологическими? Почему бы, ясности ради, не отделить друг от друга буквальные, аллегорические и типологические интерпретации, не определить, что они представляют собой различные методологические подходы, — а θεωρία оставить ее духовную и мистическую функцию восприятия трансцендентной спасительной силы слова Божьего, достаточно весомую саму по себе? Если θεωρία антиохийцев склонна уделять библейскому тексту и истории больше внимания, чем θεωρία

⁵⁹ Например, Григорий Нисский до спора с Евномием и его последователями практиковал по большей части аллегорическую экзегезу. Однако этот спор привел его к намного более точному и контекстуальному подходу к библейскому тексту на основе более глубокого понимания эпистемологии и философии языка. См. Mariette Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique: Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (Paris: Études Augustiniennes 1983). Благодарю за эту ссылку моего коллегу Николаса Констаса.

александрийцев, — это само по себе не превращает типологическую интерпретацию в историко-критическую экзегезу и не делает аллегорическое истолкование бессмысленным. Как аллегория, так и типология выходят за пределы контекстуально-грамматической экзегезы и должны оцениваться на герменевтическом уровне своих целей и функций. Обе могут привести к искажениям, обе обладают и несомненными достоинствами, однако не идентичными достоинствам историко-критической экзегезы.

Герменевтическую головоломку в тезисе отца Брека можно было бы прояснить, предложив различать на уровне интерпретации два герменевтических измерения, одно — дискурсивное и критическое, другое — созерцательное и интуитивное. В поддержку θεωρία как восприятия божественной истины, внушенной Духом Святым, и в защиту «теорийной» экзегезы как идеальной для истолкователей Библии наших дней отец Брек обращается к целям и функциям литургии. Он пишет: «Как иудей на каждом пасхальном празднестве *участвует* в Исходе, так и христианин *участвует* в важнейших моментах жизни и служения Христа»⁶⁰, то есть в богослужении церкви. Однако богослужение — это область духовного принятия, а не интеллектуальной оценки истинности священных преданий общины. По самой своей природе оно относится к созерцательному уровню интерпретации, на котором всякая религиозная община приветствует, воспринимает и хранит свои священные тексты и заключенный в них опыт богообщения. В результате богослужения могут появиться православные, католические, протестантские или иудейские «теорийные» интерпретации. Как бы ни были важны функции и цели богослужения, оно не может заменить критическое богословие, то есть дискурсивный подход к истине, столь обильно представленный в вероучительных дискуссиях, где как отцы церкви, так и еретики интерпретировали Библию, обращаясь не к «теории», а прежде всего к строгим силлогизмам. Невозможно

⁶⁰ Курсив отца Брека: *The Power of the Word*, p. 104. Ср. pp. 110–113.

выпутаться из этой головоломки и указанием на святоотеческое внимание к авторитету литургической традиции изложения вероучения, поскольку такое изложение находится на уровне дискурсивного богословия.

Таким образом, следуя за отцами церкви, едва ли возможно отвергнуть критическое исследование Библии и укоренить свою герменевтику исключительно в духовном восприятии, на которое может претендовать кто угодно. Разумеется, не следует недооценивать его как путь личного и общинного принятия спасительной правды и силы слова Божьего. Однако, чтобы исключить впадение в неприемлемый субъективизм, такое восприятие должно быть тесно связано с «интеллектуальными очертаниями» библейского свидетельства, а этого можно достичь лишь с помощью методологии, включающей в себя серьезную силлогистическую деятельность, основанную на сформулированной святыми отцами взаимосвязи веры и разума. Поскольку все методы в принципе используются для того, чтобы обеспечить функциональный доступ к концептуальному значению библейских текстов, ни один из них, — будь то буквальный, аллегорический, типологический или любой из современных академических методов, — не следует ни абсолютизировать, ни априорно отвергать; каждый из них нужно оценивать по его цели и преимуществам. Первична не духовная восприимчивость, а богословская истина.

С этой точки зрения, если мы не хотим прийти к неконтролируемому расхождению мнений и, как следствие, — церковному расколу, критическими герменевтическими факторами для нас должны стать те, что давно названы святыми отцами: истинные утверждения Писания, авторитетно истолкованные согласно вероучительному согласию церкви. Как ни странно, ни профессор Агуридис, ни профессор Брек не подвергают критическому анализу связь герменевтики с догматикой⁶¹. Однако исходной, Архимедовой, «точкой

⁶¹ Во второй части своей книги *Power of the Word* отец Брек пространно рассуждает о вероисповедных формулах Нового Завета и литургической

опоры» герменевтики служит именно поиск истины, нормативной богословской истины, функционирующей одновременно как объединяющая рамка и предельная мера различных методов и разнообразных интерпретаций Писания. В этом поиске нормативной истины неразделимы созерцательное и дискурсивное, мистическое и рациональное, вера и разум — лишь бы только все они были едины в стремлении ответить на острейший из герменевтических вопросов. На каких условиях традиция, живая и творческая, способна дать достойный ответ новым обстоятельствам и новому знанию? Или, спросим иначе: по каким критериям мы различаем то, что являлось нормой веры и практики в отдаленном прошлом, но будет таковой и в непредсказуемом, сложном, опасном, вечно изменчивом настоящем?

Герменевтическая позиция последнего из героев этой главы, отца Иоанна Романидиса, отчасти дает ответ на эти вопросы. Подобные вопросы имеет смысл задавать, когда есть возможность указать на живой авторитет, сочетающий в себе мистическое и дискурсивное, трансцендентное и практическое и, таким образом, способный стать нормативным и безошибочным критерием христианской истины в изменчивом настоящем и неизвестном будущем. Именно такова герменевтическая позиция отца Романидиса, построившего целостную модель богословской и библейской герменевтики,

традиции, однако странным образом не поднимает вопрос о герменевтической роли вероучения, иначе говоря, о поиске нормативной истины. Таким образом, часть первая, «Интерпретация Слова», и часть вторая, «Жизнь в Слове», кажутся совершенно друг с другом не связанными. Разумеется, для отца Брека связью между ними является *θεωρία* как единственный герменевтический ключ. Остается ошибочное впечатление, что «живое слово» встречается лишь в богослужении, а в других областях служения, например в научении Библии — богословском труде для мира, — его не существует. В свою более позднюю статью «Orthodoxy and Bible Today», с. 149–150, отец Брек включает довольно поверхностное рассуждение о том, как вероисповедные формулы должны «определять собой герменевтические предпосылки», — предмет, требующий гораздо большего внимания.

основанную на модели харизматической святости⁶². Эту позицию мы охарактеризуем далее.

Для профессора Романидиса святые — это *par excellence* пророки и апостолы, имевшие непосредственный опыт богообщения в постоянном и динамичном состоянии обожения, называемом отцами церкви «θεωρία или θέωσις по благодати». По профессору Романидису, высший опыт откровения, пережитый пророками и апостолами, лежит за пределами любых рассудочных понятий и образов: он дает пережившим его непосредственное знание Бога и тем самым позволяет им безошибочно вести к Богу других с помощью слов и образов, несущих в себе концептуальное значение, но приспособленных к пониманию слушателей. Эта традиция видения Бога и участия в божественной славе живет и продолжается в восточном христианстве и по сей день, сохраняясь среди «малого стада» известных и неизвестных современных святых, — вечная Пятидесятница, составляющая высочайшее откровение и познание Бога. Интересно отметить, что, по мнению отца Романидиса, истинное значение «*sola Scriptura*» — не что иное, как θέωσις, обожение по благодати, общее обозначение прямого богообщения и богопознания, известного пророкам, апостолам и святым. Этот опыт и есть «ключ, открывающий тайны Библии... [без которого] Библия остается непроницаемой тайной даже для библеистов»⁶³, православных и неправославных. Для

⁶² Подробное объяснение позиции Романидиса можно найти в обширной статье "Critical Examination of the Applications of Theology," in *Procès-Verbaux du deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe*, ed. Savas Agouridis (Athens, 1978), pp. 413–441. Много лет назад отец Романидис, мой первый преподаватель-богослов в Богословской греко-православной школе Святого Креста, познакомил меня со многими захватывающими богословскими прозрениями и открыл глаза на необходимость пристального внимания к «предпосылкам». Ему я обязан основами своего богословского мышления, хотя позже и модифицированного историко-критическим изучением Библии и отцов церкви. Сейчас отец Романидис на пенсии, но по-прежнему ведет активную научную работу в Греции и за рубежом.

⁶³ *Ibid.*, p. 423, и, более подробно, pp. 421–426.

Романидиса лишь истинный святой («только святость?») — тот, кто прошел стадию очищения и достиг ступеней просветления и совершенства, — способен безошибочно интерпретировать библейское откровение на уровне слов и понятий, используя «тот же вид знания», что и сами пророки и апостолы.

В своей герменевтической концепции профессор Романидис настаивает на взаимозависимости теоретических аспектов и практических приложений⁶⁴, иначе говоря, отстаивает единство мистического и практического. С практической точки зрения и сегодня можно найти множество неизвестных миру святых, которые достигли *θεωσία*, полностью освободившись от порабощения греху, дьяволу и себялюбию и войдя в славу Божью; они-то и есть непогрешимые свидетели и наши наставники на путях Божьих. Они — богословы в классическом смысле слова: авторитетные личности, способные говорить от имени Бога, подобно пророкам и апостолам, не по каким-либо рассудочным соображениям, а по непосредственному опыту богообщения. Такие и только такие люди, очистившиеся от злых страстей и достигшие, по меньшей мере, просветления и различения духов, если не настоящего *θεωσις*, способны быть нашими истинными руководителями в интерпретации Библии. Все прочие — лишь «так называемые богословы», по сути, самозванцы, в той или иной степени искажающие истину. Согласно правилу «*θεωρία* — основа богословия», учение и практика идут рука об руку. Учащийся должен получить от учителя, пережившего просветление, не только теоретические знания, но и жизненные уроки. Учитель как духовный отец должен вести ученика по жизненному пути; однако он не может произвести в нем *θεωρία*, которая дается лишь Святым Духом. Тем не менее все это означает, что

⁶⁴ Время от времени отец Романидис проводит параллель между богословским и герменевтическим подходом и экспериментальным методом в естественных и общественных науках, также предполагающим взаимосвязь теории и ее проверки на деле по видимым и измеримым стандартам, см. pp. 413, 423, 432 и 436–437.

православный богослов и духовный отец — одно и то же. Нельзя быть богословом, не будучи духовным отцом, и нельзя быть духовным отцом, не будучи богословом⁶⁵.

Обращаясь к теоретической стороне вопроса, отец Романидис предлагает столь же важные замечания. Он поднимает вопрос критических предпосылок богословия как такового. Согласно отцу Иоанну, августинианский подход к Писанию и богословию отошел от опытной модели Библии и отцов церкви и вследствие этого утратил способность проводить четкую грань между Творцом и творением. Вслед за философией платонизма и принятием существования вечных архетипов, нетварных универсалий, в нем предполагается истинное подобие или аналогия между нетварным и тварным порядками бытия, как будто оба они принадлежат одной системе истины, вполне достигаемой для человеческого интеллекта. По учению Августина, пишет далее профессор Романидис, в особые боговдохновенные моменты Бог точно и безошибочно передавал библейским авторам свою истину в концептуальных словах и образах, которых сами авторы могли полностью и не понимать. С точки зрения Августина в понимании Романидиса, Библия равноприродна тварным формам божественного откровения. Само откровение ошибочно отождествляется непосредственно со словами Писания. Из этого следует, что человеческий интеллект, вступая в мир неизменных божественных истин, способен постепенно подниматься к познанию все более и более высоких вечных архетипов, включая и тайну Святой Троицы, — то есть получить знание даже выше, чем у самих пророков и апостолов. Эта августинианская эпистемология, по профессору Романидису, фатально легла в основу всей западной мысли, что и привело к кризису западной философии в последние несколько веков, когда философский номинализм и научное исследование потока бытия «ослабили идею неизменяющихся и неизменных истин, столь доро-

⁶⁵ *Ibid.*, p. 434. См. также pp. 432–433.

гую западным философским и богословским системам». Тем же можно объяснить и общее падение западной культуры в области веры в существование абсолютной истины, закона и нравственных норм как критериев мысли и поведения⁶⁶.

Профессор Романидис так подытоживает свою герменевтическую позицию:

Диалектическая спекуляция никогда не станет источником авторитетного учения, пока церковь, будь она представлена папой, соборами или протестантскими библеистами, не преобразит поиск в догмат...

Авторитет для христианской истины — не в писанных словах Библии, которые *сами по себе* не способны ни выразить Бога, ни передать какое-либо адекватное понятие о Боге, но в личности апостола, пророка и святого, который, прославившись во Христе, объединил в этом опыте славы всех друзей Бога во все века.

Таким образом, Библия, писания отцов церкви и решения Соборов — не откровение, но тексты, говорящие об откровении. Само откровение превосходит всякие слова и понятия, хотя и вдохновляет причастников божественной славы выражать точно и безошибочно то, что в словах и понятиях невыразимо...

Вот почему для отцов церкви авторитет — не Библия, но Библия и прославленные... Библия как книга сама по себе не боговдохновенна и не непогрешима. Она становится боговдохновенной и непогрешимой причастием святых, имевших опыт славы Божьей, описанный, но не переданный в Библии. Для тех же, кто обитает вне живой традиции *θεωρία*, Библия — книга, не открывающая своих тайн⁶⁷.

Герменевтическая мысль профессора Романидиса остра и в своем библейском сосредоточении на прямом опыте богообщения — сердце библейского откровения, и в своей философской утонченности, и в радикальном освобождении мысли от платонической эпистемологии. Что касается последнего — четкое утверждение, что истину необходимо

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 413, 416, 418–421.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 427, 432.

искать в плоскости личных отношений, а не в каких-либо абстрактных и вечных архетипах, несомненно выводит философскую мысль из тупика и открывает новые горизонты для поиска живой истины. Что же касается первого, понять значение прямого и непосредственного общения с Богом, — значит понять саму суть и свидетельства Писания, и бесконечной человеческой одиссеи. Ибо нет для человека ничего более глубокого, истинного и настоящего, чем способность и необходимость вступить в личные отношения с Богом Живым.

Таким образом, профессор Романидис сочетает лично-опытную и философски-номиналистическую точки зрения в интригующее единство, весьма похожее на истину и придающее его мышлению мощную и привлекательную целостность. В его пользу говорит и ценное свидетельство святых отцов, которые, будучи выдающимися философами своего времени, постепенно все более отказывались от учения Платона и переходили на библейский путь познания Бога. Еще одна несомненная заслуга профессора Романидиса — в том, что он напомнил сегодняшним ученым о единстве и непрерывности библейского и святоотеческого богословия. В стремлении изгнать призрак платонизма, вечно побуждающий людей придавать абсолютным истинам и абсолютным ценностям больше значения, чем самому Богу Живому, он сумел выделить и определить саму суть святоотеческой мысли, а именно содержание и видение Писания. Путь отцов — это путь Писания. Можно добавить, что именно верность Писанию была движущей силой, раздвинувшей горизонты платонизма в мысли раннехристианских мыслителей — и таким образом «Моисей победил Платона», иначе говоря, платоническая онтология уступила место библейскому персонализму⁶⁸.

⁶⁸ J. Pelikan, *The Christian Tradition 2: The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), p. 33, пишет, что, по мнению восточных отцов церкви, «богословие — наука не о божественной онтологии, но о божественном откровении». Проблема подчеркивания отцами церкви роли и значения веры и Писания, а не разума и фило-

Однако герменевтическое предложение профессора Романидиса также страдает односторонностью из-за неоправданно жестких заявлений, отчасти подрывающих ценность и убедительность мысли отца Иоанна. На философском уровне, оставляя вопрос об интерпретации Августина специалистам в этой области, необходимо умерить радикальный номинализм тем соображением, что «концептуальные слова и образы» несут в себе определенное стабильное значение. Отвергая идею вечных универсалий и архетипов, следует, однако, принять во внимание библейскую и святоотеческую убежденность в том, что в Писании имеются ясные, определенные и всем доступные учения о Боге и Его путях. Не обязательно принимать платоническую метафизику и верить в неизменную истину, чтобы признать, что Библия, на уровне коммуникации посредством слов и образов, содержит в себе важные прозрения, принципы и истины относительно таких понятий, как Бог и идолы, благодать и свобода воли, любовь и ненависть, честность и лживость, прощение и возмездие, справедливость и беззаконие, щедрость и эгоизм, надежда и отчаяние.

Не нужно особенно вчитываться в богословские и практические творения отцов церкви, например Василия Великого или Иоанна Златоуста, чтобы увидеть, какое значение они придают букве и прямому смыслу Писания как надежному и общедоступному наставлению о Боге и Его воле. Эти мыслители уверенно полагались на ясность и стабильность смысла, содержащегося в библейском тексте и полученного ими с помощью грамматической экзегезы, и не сомне-

софской спекуляции (хотя и рассматриваются оба подхода как взаимно дополняющие, а не противоречащие друг другу), более полно изложена Пеликаном в работе *Christianity and Classical Culture*. В современном православном богословии библейский и святоотеческий персонализм, контрастирующий с греческой философской онтологией, лег в основу работ John D. Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1985) (русский перевод: Иоанн Зизиулас, *Бытие как общение: очерки о личности и Церкви*, М., 2006. — Прим. ред.) и Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, trans. Elizabeth Briere (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1984).

вались, что любой читатель способен последовать за ними без помощи каких бы то ни было эзотерических техник. Утверждать: «Библия небоговдохновенна», не поясняя и не уточняя свое утверждение, — значит откровенно пренебрегать всей святоотеческой традицией и отрицать прямое свидетельство Писания о Боге и Его делах. Утверждать, что этот прямой и стабильный смысл на уровне слов и образов недоступен обычному человеческому пониманию, — значит отрицать разом человеческую способность к коммуникации, науку и надежду на осмысленный диалог и возможное воссоединение спорящих, будь то ортодоксы или еретики. Мы не утверждаем, что прямое значение слов и образов, доступное всем, составляет все содержание Библии, — но это неотъемлемая часть той правды Бога и о Боге, которую все мы призваны искать.

Основные сомнения в позиции профессора Романидиса вызывает чрезвычайное превозношение фигуры харизматического святого, которая, по-видимому, ставится выше Библии, выше Соборов и даже выше церкви. Мы не подвергаем сомнению богатую духовную традицию, сложившуюся в Восточной церкви⁶⁹. Не сомневаемся мы и в роли ключевых библейских фигур и великих святых во всей жизни народа Божьего. Однако у нас вызывает сомнение эксклюзивность харизматической модели, превращающей святого в какого-то сверхчеловека в богословии. Возникает искушение сопоставить благоговение перед неопределенной фигурой идеального святого, от которого столь многое требуется,

⁶⁹ См. Kallistos Ware, "The Spiritual Father in Orthodox Christianity," *CC* (Summer/Fall, 1974), pp. 296–312, и Irénée Hausherr, S.J., *Spiritual Direction in the Early Christian East* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990), с предисловием Каллиста Уэра. Douglas Burton-Christie, *The Word in the Desert*, заканчивает свое исследование использования Писания в древнехристианских монастырях замечанием о значимости личностей, живших по Писанию и бывших «носителями Христа» и «посредниками между Богом и человечеством». Вот его заключительная фраза: «Наивысшим выражением герменевтики пустыни была личность [курсив автора], человек, воплощающий в себе священные тексты и ведущий других за собой в мир бесконечных возможностей», р. 300.

с протестантским благоговением перед словом Божиим, которому приписывается такое же превосходство над всем остальным.

Но кто же они — эти величайшие святые, познавшие опыт богообщения и способные безошибочно передавать свой опыт другим, кому не посчастливилось достичь $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$? Став свидетелями преображения Иисуса, Иоанн и Иаков не ожидали за это для себя ни особых почестей в грядущем Царстве, ни особого уважения на Земле (Мк 10:35 и далее). Их высокое положение среди апостолов не предотвратило разногласий между Петром и Павлом по важному вопросу церковной жизни, переросших в публичную ссору между апостолами (Гал 2:11–14)⁷⁰. В Деяниях также сообщается об «огорчении», произошедшем между Павлом и Варнавой из-за Иоанна Марка, в результате которого они прекратили совместную миссионерскую деятельность (Деян 15:36–41). Если такое происходило между апостолами, — нетрудно вспомнить случаи таких же и еще более сильных разногласий между отцами церкви. В сущности, большинство еретиков можно назвать харизматическими фигурами.

Какие же свидетельства в пользу вышеописанной герменевтической модели предлагает профессор Романидис? Три цитаты из св. Григория Богослова о невозможности постичь Бога и необходимости очиститься духовно, прежде чем искать познания высших божественных тайн⁷¹. Кроме того, профессор указывает на глагол $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\epsilon}\omega$ («наблюдать», «воспринимать», «созерцать» и т. д.), используемый в Евангелии от Иоанна в связи с видением и познанием Христа. Отец Романидис берет на себя смелость превратить этот глагол в существительное («да имеют $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ », Ин 17:24) и

⁷⁰ Можно понять, но не принять восходящее к Оригену истолкование некоторых отцов церкви, что Петр и Павел якобы симулировали ссору, желая дать урок христианам из язычников и из иудеев. Но даже если реально согласие между апостолами не нарушалось, — разве не могло оно послужить соблазном как для современников апостолов, так и для христиан позднейших времен?

⁷¹ *Theological Orations*, 1.3; 2.3; 2.14.

таким образом вложить в него святоотеческое терминологическое значение. Однако это существительное в Евангелии от Иоанна не используется ни разу, а во всем Новом Завете — только раз, да и то в другом значении (Лк 23:48); так что Писание едва ли предоставляет письменное свидетельство специального, терминологического употребления слова *θεωρία*. В сущности, четвертое Евангелие изобилует гносеологическими терминами (*εἰδέναι*, *γινώσκειν*, *πιστεύειν*, *βλέπειν*, *ὁρᾶν*, *θεωρεῖν* и т.д.), причем все они применяются в отношении Христа и верующими и неверующими.

Что же касается Григория Богослова, то цель первой из цитированных его речей заявлена четко: «Будем философствовать в отведенных для этого границах»⁷², ибо «божественная природа непостижима для человеческого разума»⁷³. Григорий говорит о правильном использовании разума, исполненного веры⁷⁴. Его обращение к мистическому знанию направлено против арианского и евномианского рационализма, а не против использования разума в получении библейского знания о Боге, доступного всем. Сам Григорий широко использует и разум, и риторику, почерпнутую из классического греческого образования; не в последнюю очередь это проявляется в употреблении греческого понятия *θέωσις*, которое он, разумеется, наполняет библейским содержанием. Все это, конечно, ни в коей мере не отрицает того, сколь важны в четвертом Евангелии и у Григория опытный и мистический аспекты. Напротив, мы полностью

⁷² *Theological Orations*, 1.5.

⁷³ *Theological Orations*, 211.

⁷⁴ См. Frederick W. Norris, *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzen*. Автор приводит следующую цитату св. Григория (р. v): «Когда мы покидаем веру, прикрываясь разумом, как щитом, когда философским вопрошанием разрушаем основание Духа, наш разум отступает перед огромностью реальности... Он не может не отступить... [ибо он] — слабый орган человеческого понимания. Что же происходит далее? Слабость нашего рассудка кажется нам слабостью того, во что мы верим. И так, по слову Павла, хитросплетенные речи оказываются уничтожением Креста. Ибо именно вера придает нашему рассуждению полноту» (*Oration* 29.21).

признаем его значимость в обоих случаях. Однако необходимо отметить, что ни четвертое Евангелие, ни Григорий в своем свидетельстве вообще не упоминают о харизматическом верующем или святом как непогрешимом критерию знания Бога и о Боге, стоящем выше Писания и выше церкви. Ни свидетельство Библии, ни свидетельство отцов не поддерживает эту эксклюзивную модель герменевтического критерия.

В библейской и богословской герменевтике мы не можем удовлетвориться выдвижением некоей авторитетной харизматической фигуры, стоящей превыше всякой критики, — предложением, открывающим широкую дорогу пристрастности и субъективизму. Харизматическая фигура в иудео-христианской традиции играет большую роль, но неотделима от народа Божьего, от общины верующих, в которой важен именно ее общинный характер. Вот апостольский совет: «Не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире» (1 Ин 4:1). Среди отцов церкви св. Симеон Новый Богослов как никто другой защищал безошибочную мудрость и даже безгрешность созерцателя славы Христовой, и таковым называл себя сам. Однако, несмотря на его заявления о духовной слепоте всех прочих, он призывает своих слушателей, еще не узревших славу Христа воскресшего, критически оценивать истинность его слов. Например, он пишет: «Такова, по моему мнению, истина в этом деле, и таков совет Бога нам... Вы же, со своей стороны, рассудите и проверьте то, что мы говорим»⁷⁵.

Харизматические утверждения следует проверять как окончательным критерием общинной традицией и жизнью церкви. Опыт богообщения принадлежит всей церкви, а не какой-то элитной группе — последнее сильно отдаёт гностицизмом. Личное мистическое познание очень важно, особенно для созерцателей славы Божьей, однако не может преобладать и не должно поглощать собой доступ к познанию

⁷⁵ В пер. С.J.deCatanzaro, *Symeon the New Theologian: Discourses*, p. 354.

Бога, доступному для всех. Иначе не только верующие были бы лишены своей роли хранителей веры, но и церковь оказалась бы отрезанной от общения с миром, в котором она призвана осмысленно проповедовать Евангелие. Далее, необходима герменевтическая модель, придерживающаяся, согласно свидетельству отцов церкви, правильного соотношения веры и разума, мистического познания и науки, личности и общины верующих, церкви и культуры.

Герменевтический вопрос II: экуменическое предложение

Многоуровневая герменевтика

Кто подвергает критике точки зрения других, тот обязан предложить свою. Далее мы опишем герменевтическое предложение, основанное на концепции «неопатристического синтеза»¹, призванной соединить «ветхое и новое» (Мф 13:52). Оно укоренено в святоотеческом идеале взаимосвязи и взаимозависимости Писания и предания, а также веры и разума — факторов, которые, согласно отцам церкви, необходимо воспринимать не как конфликтующие, а как сотрудничающие. Ценность критической науки и открытости культуре принимается без доказательств на том основании, что Святой Дух, Писание, аутентичное предание, равно как и дары веры и разума, сами содействуют критическому исследованию истины, каковая, поскольку она истина, адресована всем культурам и в той или иной степени явлена во всех культурах. Предлагаемая нами парадигма призывает к постоянному критическому мышлению и герменевтическому поиску. Как эвристическая модель она применима ко всем читателям Библии и церковным общинам — и, таким образом, имеет и экуменическое значение. Она призывает мирно разрешать конфессиональные и научные споры в процессе честной дискуссии по вопросам, вызывающим сомнения, и быть готовыми к возможным

¹ Выражение принадлежит Георгию Флоровскому. См. главу 6, начало раздела «Герменевтический вопрос в восточном православии».

разногласиям, которые необходимо стараться рассматривать в дружеском тоне.

Краеугольный камень нашего предложения — позиция, согласно которой существует не одна герменевтическая проблема и не один герменевтический ключ, но множество, согласно многочисленным взаимосвязанным уровням герменевтики, на которых различные взаимозависимые герменевтические факторы выполняют различные взаимосвязанные функции. Как формальная дисциплина герменевтика связана с эпистемологией, теорией познания. Она стремится пролить свет на принципы и составные элементы коммуникации, иначе говоря, передачи значения, в конечном счете восходящего к истине. Однако знание или понимание чего-либо, в том числе, разумеется, и библейских текстов, имеет несколько уровней, или измерений².

В библейской герменевтике можно выделить три тесно взаимосвязанных уровня интерпретации. Первый уровень — «экзегетический» — понимание или знание фабульного содержания библейского текста в его историческом контексте. Этот уровень часто воспринимается как «историческое» или даже «академическое» исследование Писания. Второй уровень — «интерпретативный», или «оценочный», — предполагает согласие или несогласие читателя с идеями и утверждениями Писания, как правило, на основе каких-либо авторитетов или оценочных критериев, принимаемых сознательно или бессознательно. Этот уровень связан прежде всего с тем, что воспринимается как «богословская интерпретация» Писания. Третий, самый глубокий — «преображающий», или «преобразующий», — личное принятие

² Рассуждая об изучении Библии, M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, p. 131, касается важнейшей герменевтической проблемы: «Можно говорить о трех возможных "ступенях знания": знании, понимании и согласии/несогласии. С каждой ступенью уменьшается возможность контроля за коммуникацией». Я полностью с этим согласен и надеюсь развить этот тезис, предложив иную, более детализированную и аналитическую, герменевтическую модель, которая, возможно, будет полезна в текущей герменевтической дискуссии.

библейской истины. Это уровень экзистенциального вовлечения, на котором личность или община, читая или слушая текст и соглашаясь или не соглашаясь с ним, претерпевает влияние текста на свою жизнь. Этот уровень часто называют «духовным чтением», или «молитвенным использованием», Писания. Таким образом, перед нами три уровня, или измерения, герменевтики — экзегетический, интерпретативный и преобразующий — в конечном итоге неразделимые, однако нуждающиеся в отделении друг от друга и четком определении для нужд различных герменевтических операций³.

Существуют и дополнительные определяющие герменевтические факторы, действующие на всех трех уровнях и еще более осложняющие герменевтический поиск. Можно выделить по меньшей мере пять пар таких факторов. Первая — вера и разум как эпистемологические пути познания истины, иначе говоря, «герменевтические модусы», применяемые к Писанию и его утверждениям. Вторая — Писание и предание как «герменевтические свидетельства» истины⁴. Третья — община веры и ее индивидуальные члены как

³ Большинство библеистов проводят различие между исторической экзегезой и оценочной интерпретацией и ассоциируют герменевтику прежде всего со второй задачей. См., например, Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit*, pp. 200–227, чьи герменевтические прозрения я высоко ценю. Однако, если мы вспомним предостережение Р. Бульмана о невозможности абсолютно непредубежденного чтения Писания, то вопрос о том, что представляют собой экзегеза и эйсегеза, а также критическая оценка методологий, претендующих на постижение истинного экзегетического значения Писания, всецело требует от нас глубокого герменевтического размышления. Герменевтика — это не только интерпретация непосредственно воспринимаемого смысла Писания, но и то, как мы приходим к этому смыслу. Герменевтическое изучение должно охватывать весь процесс, от (а) экзегезы специфических текстов до (б) оценки истинности их содержания и (в) принятия их влияния на нашу реальную жизнь.

⁴ Не только предание, но и само Писание представляет собой «герменевтическое свидетельство» трансцендентной истины постольку, поскольку оно является записью откровения и как таковое предполагает понимание Бога, Его действий, целей и замыслов относительно творения

«герменевтические представители» и судьи истины. Четвертая — жизнь церкви и культура как «герменевтические контексты» обсуждения и установления истины. Наконец, пятая — способности человека и божественная благодать как «герменевтические инициаторы» в различении и актуализации истины. Все эти факторы взаимосвязаны как попарно, так и между собой и действуют динамично на всех трех герменевтических уровнях.

Говоря формально, приведенные выше основные герменевтические уровни и пары герменевтических факторов являются константами герменевтической теории. Они составляют постоянную теоретическую структуру библейской герменевтики. Однако на практике их взаимодействие динамично и текуче до степени почти полной неопределимости, что придает герменевтическому поиску чрезвычайную сложность. В герменевтической дискуссии можно достичь такой степени ясности, чтобы предложенную структуру библейской герменевтики можно было разумно обосновать, а различные уровни и факторы можно было бы подвергнуть сравнительно-критическому анализу. Основная задача — сохранить равновесие парадигмы путем различения и установления взаимосвязей уровней и факторов, вне зависимости от того, рассматриваются ли они как сотрудничающие или конфликтующие на различных уровнях. Попытка сделать это, изложенная далее, показывает, что общая библейская герменевтика может рассматриваться как формальная, нейтральная, нечто вроде герменевтики, в которой нет места отдельным конфессиональным или богословским герменевтикам.

Экзегетический уровень

Начнем с экзегетического уровня. Согласно этимологическому значению этого слова, «экзегеза» (в противоположность

и человечества, с особенным вниманием к тому, что во всех этих вопросах является истиной, а что — ложью.

эйсегезе) — это уровень понимания библейского текста в его концептуальном значении, литературной форме и историческом контексте. Хотя нередко это и оспаривают⁵, по сути, уровень текста — уровень автора, поскольку доступ к его мыслям осуществляется только через текст. Даже если автор имел в виду больше того, о чем реально написал (случай *sensus plenior*, то есть «более полного смысла»), на экзегетическом уровне этот вопрос можно прояснить, лишь внимательно изучив его работу, то есть сам текст. Идеальный экзегетический уровень — понять и описать настолько точно, насколько это возможно (но не оценивать, не выражать согласия или несогласия, не пытаться применять к современности), пути постижения Бога, понимание мира, человечества, спасения, исторических событий, ценностей, проблем и конкретных дискуссионных вопросов данным автором⁶. Этот уровень лучше называть «экзегетическим», а не «историческим»; дабы избежать обычного противопоставления «исторического» и «богословского». Подобное противопоставление неизбежно двусмысленно, поскольку богословские утверждения делались конкретными людьми и общинами в конкретных исторических обстоятельствах и доступны для нас в исторических документах. В определенном смысле «историческое» и «богословское» присутствует во всем. Нужно четко осознать, что в экзегетическом подходе задействованы все элементы текста, будь то грамматический, литературный, исторический, социологический, богословский, космологический или эсхатологический.

⁵ Я имею в виду новых литературных критиков, которые изучают текст как независимый от воли автора и от исторического контекста, в котором он находился.

⁶ Позволю себе отослать читателя к работам Кристиера Стендала и в первую очередь — к его классической статье "Biblical Theology, Contemporary," *IDB*, pp. 418–432. Этот автор много лет назад впервые открыл мне глаза на методологическое различие между описательной эйсегезой и нормативным истолкованием и таким образом дал мне возможность со спокойной совестью учиться в протестантских учебных заведениях. Ему и этим учебным заведениям я приношу глубокую благодарность за расширение моего кругозора.

Критический анализ и синтез на экзегетическом уровне может свободно развиваться в любом направлении, однако следует стремиться к изложению собственных взглядов, мнений и утверждений библейского автора в целостном контексте его религиозного и социального мира. Например, экзегет может излагать взгляды апостола Павла на закон Моисея, народ Божий, Мессию и т.п., может даже рассуждать о том, до какой степени убеждения Павла соответствовали или не соответствовали взглядам других иудеев и ранних христиан, исследовать причины расхождений и определять характерные черты собственной позиции апостола. Экзегетический уровень неизбежно включает «оценку» и «истолкование», но всегда — в вопросах образа мысли автора и его исторической среды, а не ценностей и восприятия позднейших поколений, вплоть до нашей современности. Этот уровень — основа изучения Библии как научной дисциплины, которая в идеале должна быть не православной, католической или протестантской, а просто библейской так же, как и область патристики должна иметь собственный контекст и собственную целостность, а не быть православной, католической или протестантской⁷. Примерами научных трудов на историческом,

⁷ Это главная мысль моих статей "Historical Studies and Orthodox Theology or the Problem of History for Orthodoxy," *GOTR* 12 (3, 1967), pp. 394–419, и "Biblical Studies in Orthodox Theology: A Response," *GOTR* 17 (1, 1972), pp. 69–85. Хотя впоследствии я пересмотрел некоторые частные утверждения, этот тезис выдвигаю и сейчас. Теперь я более точно говорю о целостности, а не об «автономии» библейской науки. Мне яснее видно, что историческая критика — необходимый, но предварительный подход к богословской интерпретации Писания. Вместе с тем богословская интерпретация без прочной экзегетической основы зиждется на шатком фундаменте. При более всестороннем рассмотрении этой проблемы с философской и богословской точек зрения пресловутая «дистанция» между Писанием и современной культурой не производит на меня прежнего впечатления, и я не думаю, что историческая критика, даже самая объективная, имеет решающее значение в этом сложном вопросе. Напротив, я осознаю, что окончательные христианские ответы на жизненные проблемы можно получить только в личном опыте понимания Бога в живой и молитвенной общине веры, хранящей авторитет Писания и классическое христианское учение в вопросах веры и морали,

экзегетическом, уровне служат работы Рэймонда Брауна, Мартина Хенгеля, Эда Сандерса и Н. Т. Райта, а также многих других ученых. Именно на этом историческом, описательном уровне плодотворно совместное изучение Библии различными учеными, как верующими, так и неверующими; именно эта наука создает основу для серьезного экуменического и межрелигиозного диалога⁸.

Герменевтическая «проблема» на экзегетическом уровне состоит лишь в том, чтобы как можно более точно провести историко-критическое исследование; ее решение — детально проработанная теория исторической библейской критики в ее аналитической и синтетической функциях. На экзегетическом уровне вера, в сущности, не играет в исследовании никакой роли — разве что подсказывает ученому, что он исследует нечто чрезвычайно важное и должен подходить к результатам своей работы с особой ответственностью. Научному и критическому разуму — герменевтике исторической науки — должна быть дана привилегия и полная свобода исследования. Описательную экзегетическую истину следует устанавливать на основе научных стандартов, при открытости для всех методов и источников, включая и экзегетические прозрения из предания, для использования которых экзегету не требуется какого-то специального разрешения.

Однако историко-критический разум должен быть тщательно очищен от философских предубеждений логического позитивизма, тяжелейшего наследия современной библейской критики. Использование позитивистского «принципа

однако также самокритичной и открытой по отношению к существующей культуре.

⁸ Я согласен со многими учеными, в том числе с Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit*, p. 26, что «эта [экзегетическая] задача — та, в разрешении которой способны с относительно равной степенью объективности сотрудничать верующий и неверующий». Необходимо добавить, что неверующий должен питать к предмету своего изучения профессиональную симпатию, а верующий — следить за тем, чтобы избыток симпатии не затемнял его экзегетического понимания.

анalogии» означает подмену исторического поиска априорными суждениями и заранее исключает возможность встречи с наиболее существенными элементами Писания. Это не значит, что ученый лишен права подходить критически в той мере, в какой позволяют исторические свидетельства, к сообщениям о служении Иисуса, в частности к повествованиям о его младенчестве, крещении, преображении и воскресении⁹. Это не означает, что критическое просеивание евангельских свидетельств в стремлении достичь уровня «исторического Иисуса» — задача сама по себе чрезвычайно трудная, — должно быть объявлено богословски неуместным. Однако это означает, что ученый на экзегетическом уровне не имеет права закрывать глаза на трансцендентное измерение истин Писания. Философские предрассудки в этом вопросе заглушают голос Писания, отнимают у непрофессионалов право свободно ответить на этот голос и подрывают доверие к самой библейской науке. Ясно без лишних слов, что критический разум обязан проводить свою работу бережно и уважительно, учитывая, что Библия, как и священные тексты всех народов мира, заслуживает такого отношения независимо от того, как мы оцениваем ее содержание.

Экзегетическая герменевтика прежде всего требует повышенного внимания к природе и границам исторического знания. Экзегетическое изучение библейских текстов сразу же сталкивается с глубокими богословскими утверждениями, которые невозможно опровергнуть на основе философских предубеждений и исторических предрассудков, увы, столь распространенных в современной библеистике. Напротив, экзегетический подход сам по себе требует напряженного внимания к тексту и его основной цели, или *σκοπός*, по терминологии отцов церкви. На этом уровне богословие и духовность Писания требуют значительного внимания, поскольку невозможно изучать текст в отрыве

⁹ В качестве примера приведу R.E. Brown, *The Birth of Messiah* (Garden City: Doubleday, 1977).

от его содержания и духовного контекста. Герменевтическая мысль должна служить выяснению того, как различные аспекты экзегетического анализа и синтеза отражают оригинальный смысл текста, что такое экзегеза и эйсегеза и до какой степени различные методы, старые и новые, раскрывают или искажают этот смысл. Для решения такой экзегетической задачи, по-видимому, наиболее пригодны современные критические историко-литературные методы, в сущности, представляющие собой утонченные вариации патристического буквального и грамматического подхода к Писанию, но без обычных для них философских и идеологических предубеждений. Однако даже весьма идеологизированные подходы к Писанию, такие, например, как либеральный или феминистский, способны дать ценный материал на историческом, экзегетическом уровне.

Экзегетическая задача, разумеется, достаточно узка и профессиональна: она требует научного образования и применения критических стандартов. Как и во всяком литературном и историческом исследовании, здесь есть свои сильные¹⁰

¹⁰ Неоспоримый результат исторической критики — блестящий анализ исторических форм и традиций в Писании, взаимосвязи таких библейских книг, как Пятикнижие и синоптические евангелия, исторического развития иудаизма и христианства, а также немало интересных и полезных, хотя зачастую гипотетических и противоречащих друг другу, реконструкций. Именно путем исторического исследования было открыто существование за Библией предания и общины веры, а также не менее важный и неопровержимый факт, что библейские книги представляют собой прежде всего документы веры, отражающие историческую борьбу и религиозные ценности иудейской и христианской общин. Кроме того, в результате историко-критического исследования было обнаружено неописуемое разнообразие библейского материала, приветствовался благоприятный подход к человеческому характеру Библии, а абсолютистские и фундаменталистские тенденции в использовании священной книги были подвергнуты критическому пересмотру. Величайший его успех заключается в результатах описательной экзегетики, подробно изучившей множество тем, относящихся к отдельным книгам. Необходимо признать, что положительные результаты экзегетических исследований превосходят святоотеческое экзегетическое наследие до такой степени, что между ними едва ли возможен плодотворный контакт на историко-экзегетическом уровне, исключая некоторые частные случаи.

и слабые¹¹ стороны. Само по себе критическое исследование, особенно на новой для него основе, не может служить гарантией от искажений и вырождения. Экзегетический подход, предавший забвению основную — религиозную — суть Писания, *σκολός*, также рискует выродиться в антикварный педантизм. Контроль за подобными тенденциями или эксцессами — задача научного сообщества, призванного к постоянной проверке и анализу своих действий¹². В отрыве от подобной самокритики и здравого суждения о себе библейская наука теряет достоверность не только на собственном поле, но и в глазах общины веры, чей вклад в Писание едва ли можно переоценить. Стремясь к такому экзегетическому идеалу, библеистика может представить

¹¹ Помимо многочисленных расхождений в важнейших вопросах из-за недостатка свидетельств, есть и другие значительные недостатки, связанные с «исторической критикой», а именно: а) критическое исследование, углубленное в исторический и литературный анализ, начинает пренебрегать религиозным и богословским содержанием Писания, и б) в отношении библейских событий исследованиеотягощается априорным скептицизмом, связанным либо с недостатком желательных свидетельств, либо с философскими предубеждениями. В первом случае, вместо того чтобы идти на званный пир и вкушать Писание во всех его литературных, богословских и духовных богатствах, как поступали отцы церкви, исторический разум истощается в попытках узнать, «что же творится на кухне», то есть в историческом контексте, — бесполезные усилия, приносящие лишь разочарование. Во втором случае господствующий относительно библейских событий скептицизм накладывает тень сомнения и на истинность Библии в целом, в ее основном содержании. Однако существенная проблема состоит не в том, все ли колена Израилевы покинули Египет вместе, и не в том, один раз или дважды Иисус очищал Храм, поскольку при записи и реконструкции исторических событий некоторая доля субъективности неизбежна. Главное, что из частных сомнений рождается радикальный скептицизм, отрицающий возможность любых достоверных знаний о Моисее, исходе из Египта, Иисусе и его служении, Петре и Пятидесятнице. Многие критики демонстрируют такое скептическое отношение, что буквально все библейские события в их изложении предстают недостоверными и читатель перестает понимать, откуда же, собственно, появились иудаизм и христианство.

¹² Приведем в пример недавно опубликованную блестящую работу N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* — впечатляющий проект, представляющий новый вариант реконструкции мира Нового Завета и раннего христианства.

(и постепенно представляет) нам точную и многостороннюю панораму бесконечно разнообразного мира Библии во всех его исторических, литературных и религиозных измерениях. Задача описания включает не только нравственно безупречные библейские учения, такие, как заповедь любви друг к другу или справедливости, но и сомнительные в моральном отношении аспекты — например, идею священной войны или молитвы о гибели врагов. Разумеется, если экзегету приходится выносить ценностные суждения с точки зрения современной морали или его собственной жизненной позиции, — а у экзегета должно быть такое право, — он обязан произносить эти суждения от своего имени, а не от Библии. Подобные суждения выводят ученого на другой герменевтический уровень, о котором следует судить по собственным законам данного уровня. Не придерживаясь этого различия и не предупреждая о нем читателей, «экзегет» рискует незаметно принять на себя роль «истолкователя» — пагубная привычка, свойственная, увы, многим ученым и чрезвычайно запутывающая дело.

С герменевтической точки зрения следует отметить, что экзегетический подход, в принципе функциональный, технический и, следовательно, нейтральный, способен, однако, обеспечить истинное пиршество познания Библии и вознаградить ученого восторгом открытия библейского мира, огромного, разнообразного и динамичного. Безусловное преимущество такого подхода в том, что он дает прямой, свежий, хотя порой и тревожащий, доступ к собственному голосу Писания во всем его богатстве и полноте. Едва ли можно возразить против стремления открыть свидетельство Писания как оно есть; противостоять этому стремлению способен разве только страх перед исторической истиной, впрочем, неизбежно относительной. Однако в результате добросовестной экзегетической работы может быть не только составлен раздел истории, доброкачественный и вполне пригодный для изучения в высших учебных заведениях плюралистического общества. Экзегеза представляет собой также первый уровень серьезного богословия:

изучает каноническое Писание — текст, несущий в себе, в человеческих словах и образах, божественное откровение: поэтому разумно ожидать ее процветания под покровительством церкви.

Все, что было здесь сказано об историческо-критическом изучении Писания, применимо и к другим богословским дисциплинам, например к литургике, патристике, церковной истории и истории догматики. Как исторические дисциплины они не обязаны ни возлагать на себя доспехи полемики, ни преследовать скрытые эпистемологические цели. Мы сознаем неизбежность так называемого герменевтического круга. Поскольку ни одно исследование не свободно от «предварительного понимания», мы не в силах достичь абсолютной нейтральности и объективности. Напротив, «критичность» предполагает в том числе критический анализ собственного «предварительного понимания», с тем чтобы наши истолкования и оценки исторических данных достигали высочайшей объективности и точности¹³. «Предварительное понимание» на этом эпистемологическом уровне должно быть сведено к минимуму, необходимому для компетентного научного исследования исторических данных. Если неизбежный «герменевтический круг» можно как-то минимизировать или нейтрализовать, это делается именно на историческом уровне, без обсуждения значения и норма-

¹³ Приведем интересную параллель из светской истории: летом 1995 года, в пятидесятую годовщину атомной бомбардировки Хиросимы, общественное внимание в США было привлечено к критическому пересмотру этого события. См. "The Boston Globe," 25 июля 1995 года. Принято было считать, что бомбардировку оправдывало желание спасти американцев от возможного японского вторжения и принудить Японию к безусловной капитуляции. Однако сейчас выдвинуты новые объяснения этого ядерного холокоста: поскольку Япония так или иначе была обречена на капитуляцию и простой демонстрации убийственной силы бомбы было бы вполне достаточно, очевидно, этот беспрецедентный акт массового уничтожения был вызван интересами внутренней политики, а также желанием запугать следующего возможного противника — Советский Союз. Подобные же дебаты, в которых происходит пересмотр традиционных взглядов, ведутся в США относительно вьетнамского конфликта, победы в холодной войне и захвата земель американских индейцев.

тивной ценности текстов. Искренний поиск истины предполагает глубокую самокритику и взаимное исправление скрытых пристрастий и предубеждений с целью достичь согласия во всех этих областях. Новые достижения историко-критического подхода сами свидетельствуют о том, что вопрос их нормативной оценки и значения для современности решается на эпистемологически ином, намного более сложном, герменевтическом уровне.

Уровень интерпретации

Второй герменевтический уровень — интерпретативный, уровень толкования или оценки в нормативной и/или современной системе ценностей. На этом уровне в работу полностью включается все, что связано с читателем. Решающую роль здесь играет согласие или несогласие читателя со свидетельством Писания, определяемое его вопросами, мотивациями, нуждами, ценностями, философскими взглядами, целями и задачами, как сознательными, так и подсознательными. Определяющим элементом становится ценность, искомая или находимая в Писании в соответствии с различными интересами его читателей, как специалистов, так и обычных людей. Для христианской церкви на протяжении веков основная задача Писания состоит в пастырском наставлении верующих, передаваемом через богослужение, проповедь, катехизацию, руководство в вопросах веры и в добрых делах. Для богословов — это изложение тайны Бога, Его бытия, путей, целей и воли. Для поэтов и гимнотворцев — прославление славы Божьей. Для обычного читателя-христианина — поиск практической мудрости и вдохновения для повседневных дел. У современных историков и филологов первичный интерес, побуждающий их обращаться к Писанию, может носить антикварный характер. Для религиоведов и ученых богословов — это объяснение человеческого опыта путем символических конструкций и парадигм религиозного мышления. Интерес социологов, политологов и критиков идеологический и может определяться актуальными

задачами сегодняшнего дня. Литераторы и кинорежиссеры могут обращаться к Писанию с различными эстетическими, идеологическими и общечеловеческими целями. Из-за этого множества и разнообразия интересов второй герменевтический уровень следует назвать не «богословским» — такой термин отвечает лишь одному из этого множества интересов, — а «оценочным», или «интерпретативным».

На эпистемологическом уровне герменевтическая проблема столь же неопределенна, сколь и необъятна. Библию называют «самой противоречивой книгой» не потому, что неясен ее исторический смысл, но потому, что на протяжении истории человечества разные люди извлекали из этой книги самые разнообразные ценности. Сама формулировка герменевтической «проблемы» и ее «решения» на уровне истолкования определяется вопросом «Для кого?», поскольку разные читатели могут понимать Библию диаметрально противоположным образом. Представления об истинном и ложном, нормативном и необязательном, значимом и незначительном коренным образом варьируются от читателя к читателю, от общины к общине, как религиозной, так и светской. Каждый читатель неизбежно обладает собственным, сознательным или бессознательным, «предварительным пониманием» и своими «герменевтическими интересами», которые определяются сочетанием множества факторов. Ранее мы привели пять пар герменевтических факторов. Важнейшие из них — те, что много столетий назад идентифицированы святыми отцами: с одной стороны, вера и разум как пути познания, или «герменевтические модусы», с другой — Писание и предание как носители истины, то есть «герменевтические свидетельства». Эти две пары герменевтических факторов требуют нашего пристального внимания.

Вера — позитивный ответ на богооткровенную истину. Это дар и способность принять авторитетное свидетельство Писания в его сути — сообщении о спасении, признать истинность Писания как слова Божьего, канонически принятого церковью в ее апостольском и святоотеческом предании.

Вера — не только индивидуальная, но и, прежде всего, общинная вера церкви — имеет решающее эпистемологическое значение, поскольку подтверждает, отражает, восхваляет и принимает знание, полученное из Писания, как истинное знание, исходящее от самого Бога. На протяжении столетий верующие христиане и их общины извлекают из Писания важнейшие религиозные суждения по широкому кругу вопросов и наставления по конкретным темам как с помощью обычного здравого смысла, так и путем применения разнообразных методов — от контекстуально-грамматического до аллегорического¹⁴. Эта перспектива веры, включающая и коллективное использование разума, была в поле зрения и самих библейских авторов, подтверждавших истинность своего познания Бога не только личным религиозным опытом, но и общинным религиозным преданием и священными текстами общины.

Библейское понятие откровения, исключающее человеческое манипулирование Богом (будь то с помощью религиозного чувства или философского разума), необходимо требует веры как фундаментального ответа на тайну самораскрытия Божьего, о которой свидетельствует Писание. Уникальность Писания — именно в трансцендентных утверждениях, касающихся Бога и Его спасительных действий в истории. Если *σκόλος* Писания, его основной предмет, теологичен, иными словами, познание Бога основано на Его

¹⁴ Лишь самонадеянные глупцы могут полагать, что христиане предшествующих поколений не поняли смысла Писания, поскольку им не доставало средств и методов современной библейской критики и герменевтических теорий нашего времени. Приведем в этой связи полемическое высказывание Дэвида Уэлла, процитированное Марком Ноллом в его *Between Faith and Criticism*, pp. 152–153: «Неужели же только сейчас, через две тысячи лет после тех событий, мы наконец начали понимать, что такое христианство?.. И мы должны верить, что истинное понимание Иисуса доступно лишь ничтожному меньшинству — высокоученым богословам, — а все прочие христиане от этого знания отлучены?» Иначе говоря, взгляды тех, кто полагает, что познание Писания открыто лишь для современных ученых, весьма сомнительны как с точки зрения христианства, так и с точки зрения здравого смысла.

личном откровении, тогда невозможно понять и принять трансцендентную реальность, уникальное свидетельство о которой несет Писание, вне перспективы веры. С герменевтической точки зрения вера — значительная эпистемологическая ценность, поскольку, согласно свидетельству Писания, Бог сообщает нам знание не только о Своей божественной силе и власти, но и о Своих качествах и нравственных требованиях. Иначе, если не признавать за верой познавательную ценность, между самораскрытием Бога и человеческим пониманием возникает непреодолимый разрыв.

Будучи познавательной ценностью, вера неотделима от разума, свойства, придающего вере доступную для понимания структуру. Вера и разум вместе принимают истинное знание о Боге, хотя вера имеет здесь право первенства. Разум — дар Божий, предназначенный для того, чтобы использовать его во всей возможной полноте, осознавая, однако, особенности его функционирования и ограничения в различных сферах: естественных науках, историческом и философском анализе и изучении откровения Бога. В исследовании библейских писаний критический разум, хотя и часто поддается соблазну историко-критического подхода, достигает блестящих результатов. Кроме того, он оказывает очищающее и просветляющее действие на обскурантистские, фанатичные и аморальные традиции использования Библии. Однако со своей склонностью к философской позиции, в своем стремлении проникнуть в трансцендентные утверждения Писания разум обречен на поражения и заблуждения. В этой области он начинает подвергаться сомнению саму суть истин апостольской веры и предания, например божественность Христа, дары Духа, даже саму истину Бога Живого, в своей царственности и праведности действующего среди людей.

В некоей эпистемологической гордыне философский разум не только превозносится над библейской категорией откровения, но и злоупотребляет рациональным исследованием исторических документов, в результате появляются

радикальные реконструкции норм древней церкви¹⁵. Герменевтические подходы, приводящие к таким результатам и все же претендующие на звание «библейских исследований», можно объяснить лишь прискорбным смешением интерпретации Библии с философией Просвещения. Согласно Мартину Хенгелю, критический разум заменяет наивное понимание истории с наивными философскими взглядами на трансцендентную тайну Бога Живого. Далее Хенгель дает вполне разумный ответ:

Замечание Лессинга о том, что «случайные истины истории никогда не станут доказательствами необходимых истин разума», напоминает богослову, что его должны интересовать в первую очередь не «необходимые истины разума», но свободное самораскрытие Бога в Иисусе Христе¹⁶.

На уровне интерпретации герменевтика сознательно или бессознательно движется от одного края спектра к другому согласно «предварительному пониманию» взаимоотношений между верой и разумом наблюдателя. Проще говоря: с одной стороны, для рационалиста Лессинга и его интеллектуальных наследников герменевтическая проблема буквально неразрешима, поскольку субъективное «зияние» между верой и разумом, мыслью библейской и мыслью современной представляется им непреодолимым,

¹⁵ По мнению некоторых критиков, гностическое истолкование апостольского предания имело равное или даже большее право на существование, чем ортодоксальное христианство II века. Это равнозначно утверждению, что иудейские лжепророки и поклонники ханаанских идолов равны каноническим пророкам и истолкователям синайского предания, а в чем-то, может быть, и лучше их. Многие из нас считают великим счастьем и даром божественного провидения то, что в древности Великая Церковь поборола гностические секты. Хотя мы не приписываем ни Писанию, ни преданию абсолютной безошибочности, нам нет нужды извиняться или оправдываться за великие победы древней вселенской Церкви в борьбе как с внешними, так и с внутренними противниками. Она сражалась за спасительный смысл Писания, за истину Христову и за свое собственное бытие.

¹⁶ M. Hengel, *Acts and History of Earliest Christianity*, p. 133.

а традиционное богословие — бесполезным. Основные спасительные истины Писания не только отбрасываются как незначительные, но и рассматриваются с презрением как вредные для прогресса человечества. С другой стороны, для фанатичного верующего, без малейших сомнений принимающего авторитет «безошибочного» Писания, никакой герменевтической «проблемы» не существует вовсе: весь текст Писания — богооткровенная истина, одинаково важная во все времена. Каждый стих любой книги Писания в разные периоды времени может рассматриваться как нормативный для современности¹⁷. Для первого применение автономного разума в качестве оценочного критерия неизбежно ведет к скептицизму в отношении даже самого понятия личного Бога, проявляющегося в истории. Для последнего применение в качестве оценочного критерия слепой веры неизбежно ведет к фидеистическому, буквальному принятию творения за шесть дней, буквального смысла библейской истории и в конечном итоге, — уничтожения мира божественным актом беспрецедентного космического насилия.

Соответственно, на эпистемологическом уровне интерпретации герменевтическая проблема, обсуждаемая современными учеными и богословами, выходит далеко за пределы очевидного разрыва между специалистами и обычными людьми — разрыва, без труда преодолеваемого публикацией популярных работ по герменевтике¹⁸. Она выходит за рамки определенной степени субъективности, неизбежной в критическом исследовании, расхождений во мнениях между учеными и семантических споров о значимом и незначительном. Она связана с более глубокими вопросами философского взгляда и выбора, включая целостную жизненную позицию в вопросе, что истинно.

¹⁷ Таково герменевтическое значение фундаменталистского изречения: «Библия означает то, что говорит, и говорит то, что означает».

¹⁸ Эти работы, в целом очень полезные, часто трактуют вопросы веры и разума лишь с одной точки зрения и таким образом запутывают читателя, не предоставляя ему сведений о современном состоянии герменевтической проблемы.

В наше время взаимоотношения веры и разума — и, следовательно, обсуждение герменевтической проблемы — неизбежно окрашены (однако вовсе не обязательно определяются) просвещенческим превозношением разума, научным экспериментальным методом и ростом исторического сознания, начавшимся в XIX веке. Опасным элементом в этом смешении является не сам разум, не его использование, всегда благое и полезное, но автономный разум, которому приписывается роль критерия всякой истины — краеугольного камня философий логического позитивизма, эмпирицизма и модернизма. Эти философские концепции направлены на то, чтобы маргинализировать религию и заменить ее мифом о прогрессе. Однако события XX века, особенно апокалиптические возможности ядерной войны и экологической катастрофы, развеяли миф о прогрессе и поколебали безрелигиозную веру в автономный, объективный научный разум. По мере перехода западной культуры от модернизма к тому, что иногда называют постмодернизмом, или ультрамодернизмом, миф об автономном универсальном разуме свергается с трона и заменяется сознанием конечной неполноты любого знания. Однако миф об автономии человека еще сохраняется и служит основанием для современных субъективистских конструкций бытия. В наш постмодернистский век самосознание человека строится на том, что Дж. Ричард Мидлтон и Брайан Уолш описали как нестабильный гибрид эпистемологического реализма и автономного субъективизма, стремление познавать мир правильно, но в соответствии с человеческими целями и желаниями. Как люди постмодернизма, «даже если мы не верим, что способны верно познать мир, то продолжаем верить, что можем сделать из него то, что хотим»¹⁹. В таком культурном контексте точка зрения христианской веры подвергается новым сомнениям, в то

¹⁹ Из интервью Дж. Р. Мидлтона и Б. Уолша: J. R. Middleton and B. Walsh, "How Pomo Can You Get?" in *Academic Alert* 4 (2, 1995), которому я обязан этой критикой в адрес культуры постмодернизма. В интервью Мидлтон и Уолш рассказывают о своей следующей книге, *Truth Is Stranger Than It Used to Be*, опубликованной InterVarsity Press.

время как христианская эпистемология по-прежнему должна подтверждать, что достигает истины, а не просто создает очередной человеческий конструкт.

На этом культурном и философском фоне мы можем начертить приблизительную карту современных герменевтических позиций на оценочном, или интерпретативном, уровне, хотя и учитывая колоссальный риск излишнего упрощения. Гипотетический центр карты — святоотеческий идеал сбалансированной взаимозависимости веры и разума в современном изучении Писания. Ученые — представители различных конфессий, такие, как Петер Штульмахер, Рэймонд Браун, Дж. И. Пэкер и Бревард Чайлдс, стремятся достичь этой центральной позиции, в которой сочетались бы равная забота о критической экзегезе и богословском истолковании, а герменевтическое первенство отдавалось бы вере. Их взгляды, хотя и различные в силу конфессиональных интересов, можно в общем определить термином «просвещенный консерватизм»; сторонники таких убеждений среди великих отцов церкви — Афанасий, Василий и Августин. Справа от центра располагаются позиции консервативного и традиционалистского спектра с множеством оттенков — протестантские, католические и православные. Их объединяет четкая богословская ориентация в герменевтике.

Слева от центра, возможно, следовало бы разместить разнообразные — от Вольфхарта Панненберга и многих других до самого Шлейермахера, отца так называемой современной герменевтической теории, — позиции ученых, принявших близко к сердцу вызов Просвещения. Однако при этом нам пришлось бы в какой-то степени согласиться с тем, что для «научного» разума открыт доступ к истине²⁰. Эту позицию, важные коррективы в которую внесены как Гансом Гадамером и Полем Рикёром, так и самим Панненбергом, можно

²⁰ Содержательную критику этой традиции см. в Andrew Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

назвать консервативным либерализмом. Характерная ее черта — четкая философская ориентация; она стимулирует возникновение герменевтических теорий познания, однако оставляет место для двусмысленности и неясности в вопросах истинности конкретных утверждений Писания и их нормативного принятия²¹. Далее, ближе к левому краю, необходимо разместить либеральный и феминистский подходы, которые, хотя и дают важные экзегетические результаты, в основе своей искажены социополитической идеологией и тенденцией к эксклюзивизму. На левом краю находятся также бультманы, тиллихи, коббы, найнхемы и многие другие, либо всецело зависимые от современной философии, либо отчаявшиеся решить герменевтическую проблему. Остается вопрос, куда поместить различные герменевтики новых литературных критиков, которые, отвергая «антикварный» подход исторической критики, используют утонченные литературно-критические методы, чтобы сделать исследование Писания важным для современного читателя. Большинство литературных критиков, кажется, вовсе не озабочены вопросом нормативной истины и даже отвергают ее значимость для современной плюралистической культуры. Видимо, таких интерпретаторов следует также отнести к левому краю спектра²².

²¹ С. Н. Pinnock, *The Scripture Principle*, p. 199, верно отмечает, что Гадамерова герменевтика слияния двух горизонтов, библейского и читательского, может восприниматься совершенно по-разному верующим и неверующим. Неверующий склонен извлекать из Библии то, что соответствует его «предварительному пониманию», и переосмысливать библейское послание в соответствии со своими представлениями о нем. Верующий, в свою очередь, готов позволить Духу ввести себя в библейское послание и преобразить. Но в обоих случаях, независимо от значимости Писания, остается вопрос нормативной истины и нормативной интерпретации.

²² В целом новая литературная критика, по-видимому, венчает последовательный процесс герменевтической переориентации в современной библеистике. Он состоит из четырех стадий: 1) восприятие библейской истории как реальности; 2) поиск реальности за библейским повествованием; 3) безуспешные попытки интерпретировать историческую реальность; 4) интерпретация Писания как религиозной литературы, не касаясь вопроса о стоящей за ним реальности.

Баланс между верой и разумом, особенно когда с ним сталкиваешься в реальном процессе интерпретации библейских текстов, — это, конечно, гипотетический и субъективный идеал. Однако в общих чертах ясно, что представляет собой ориентация на оценочную герменевтику в случаях, когда она выдвигает на первый план веру и принятие авторитета Писания церковью — и когда склоняется к рационалистической и гуманистической перспективе и рассматривает Писание как обычную книгу. Эту грань можно назвать герменевтическим Рубиконом²³. Для тех, кто склоняется к перспективе веры, критический анализ в такой перспективе является «позитивной критикой», но вне ее становится «негативной». Те, кто склоняется к рационалистической перспективе, предпочитают сохранять термин «критический» исключительно за собой, рассматривая своих оппонентов как в той или иной степени «некритичных». Однако последние делают это «некритично», не понимая, что сами выступают с позиции философской веры, — а именно веры в разум. Она ведет к предположению, что силой одного лишь разума они способны добыть из Писания смысл, полностью удовлетворяющий «современного» или «постсовременного» человека, — рискованное предприятие, которое, судя по огромному

²³ Кларк Пиннок в *The Scripture Principle*, pp. xiv–xv, 223, замечает, что в протестантизме водораздел проходит между классическим христианством и либеральным неохристианством, причем конфронтация сосредоточена вокруг «принципа Писания». По сравнению с этим различием классические разногласия протестантов и католиков выглядят тривиальными. Пиннок утверждает (с. 133–144), что вне перспективы веры вся Библия становится незначущей и неправдоподобной; и критический анализ, направляемый вопросом змея (Быт 3:1), оборачивается негативной стороной, превращая Писание из слова Божьего, которому следует слушать и повиноваться ему, — в какой-то загадочный древний артефакт, заслуживающий лишь критического разбора на элементы. Взгляды Пиннока на Писание, в том числе его определение *sola Scriptura* (с. 216–217) и утверждение, что «не библистика, но христология занимает центральное место в христианстве» (с. 16), создают основу для новых и многообещающих экуменических союзов между евангеликами и православными христианами на базе общего согласия с классическим христианским учением, основанным на первенстве Писания в том смысле, в каком его воспринимали отцы церкви.

напряжению между христианством и современной культурой, обречено на неудачу. Ибо, говоря откровенно, если на исходе второго тысячелетия в христианстве сохраняется какая-то жизненность и какие-то обетования (а они сохраняются вопреки широко распространившемуся пораженческому духу), — их следует искать среди тех христиан и тех интерпретаторов Библии, что хранят живую веру в библейском и традиционном смысле этого слова.

Из всего этого можно сделать вывод, что на интерпретативном и оценочном уровне поиска вечной или современной ценности Писания герменевтическая проблема не имеет ни четкой формулировки, ни возможного решения. Это светлячок в темноте, своего рода интеллектуальный кварк, положение которого определяется взглядом наблюдателя. Даже если вдруг экзегетическая наука выложит перед нами четкие, абсолютно точные, приемлемые для всех результаты экзегезы Нового Завета (не говоря уж о Ветхом), — на переднем плане останется вопрос выбора этих результатов²⁴. В той степени, в какой интерпретаторы верят или не верят в богооткровенный авторитет Писания, они будут видеть в результатах экзегезы либо истинное знание о Боге, либо выражение чисто человеческих наработок. В последнем случае Библия — «просто книга», и читатели вправе извлекать из нее

²⁴ Вот почему несостоятельно предложение Джеймса Барра в его книге *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*. Подчеркивая сложность истории создания канона (с. 1–18) и отвергая мнение, что окончательный канон или церковное предание могут служить адекватными герменевтическими критериями (с. 29–31, 67–72), Барр защищает «свободу поиска» и герменевтический подход, основанный на «актуальных данных» текста и на достаточно двусмысленном обращении к «истине, какой бы она ни была», во всех областях знания (с. 32–37, 110–126). Однако данные текста представляют собой множество различных притязаний на истину, а философский разум не дает никаких точных критериев «истины». У Барра наблюдается некое внутреннее противоречие между тем, как подчеркивает роль общины в создании канона, и пренебрежением решающей герменевтической ролью современной общины в использовании и интерпретации библейского предания. Более взвешенную позицию см. в: Harry Y. Gamble, "Canon" и Gerald T. Sheppard, "Canonical Criticism," *ABD*, Vol. 1, pp. 852–866.

все, что хотят, сообразно своим субъективным ценностным суждениям и стремлению подстраивать мир под себя.

Для первых, тех, кто в различной степени признает канонический авторитет Писания, остаются нерешенными важнейшие вопросы и дилеммы, связанные с оценочным уровнем, и они неизбежны. Где провести границы между культурно обусловленным и универсальным, между временным и вечным, между периферийными и центральными составными частями результатов экзегетического исследования? Какой взгляд на христианское спасение и жизнь должен стать организующим центром — «харизматический» Павла, «этический» Иакова или «апокалиптический» Откровения? Что сказать о христологии, экклезиологии, о священных обрядах крещения и Вечери Господней? Те, кто в силу своего «предварительного понимания» выбирает тот или иной «канон в каноне», склонны преуменьшать «многообразие» и «разногласие» в Новом Завете. Те, кто принимает авторитет Нового Завета в целом, либо рационализируют свой отбор библейских учений²⁵, либо стремятся найти целостное «кафолическое видение» единства между «харизматическим», «этическим», «апокалиптическим» и прочими подходами и учениями Нового Завета, опираясь на их каноническое единство. Здесь проявляются глубочайшие противоречия протестантизма: с одной стороны, он основывается на каноне Писания, а с другой — использует Писание

²⁵ Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit*, неоднократно показывает, как протестанты, движимые своими конфессиональными предрассудками, вольно или невольно именно так, «избирательно», читают Писание. Например: «Целое крыло евангелизма... отчаянно отстаивает вечную ценность указания 1 Кор 14:34–35 о молчании женщин в церкви, в то же время отвергая все прочие императивы этой главы, в том числе и последний, позволяющий говорить на языках» (с. 45). Наиболее острая критика Фи (с. 73–74) направлена против книги Роберта Шуллера *Self-Esteem: The New Reformation* (Waco: Word Books, 1982), которую он отвергает как прихкрытую евангелическими лозунгами попытку дискредитировать «неудобное» слово Божье. Согласно Фи, подобное выборочное чтение Библии — в целом или в отдельных ее частях — может иметь свою логику, однако в данном случае проблема в том, что «логика предшествует экзегезе» (с. 77, курсив автора).

выборочно; с одной стороны, держится за «принцип Писания», согласно канону, с другой — отвергает более широкий «принцип церкви», согласно свидетельству древней церкви, которая прежде всего и сформулировала канон²⁶.

С точки зрения общей герменевтики проблема на уровне интерпретации формулируется и решается различными способами в различных герменевтических подходах, создаваемых отдельными людьми и общинами, читающими Писание. Труды Василия, Фомы Аквинского, Лютера, Шлейермахера, Гадамера, Рикёра, Флоровского написаны с определенных оценочных точек зрения, или «предварительных пониманий», согласно личным и общинным взглядам и предпочтениям этих авторов. Герменевтическая проблема, неотделимая от герменевтики самой жизни, может быть надежно и разумно сформулирована и разрешена исключительно в неразрывной связи с общиной, религиозной или светской. Вот почему христианская эпистемология и христианская библейская герменевтика на уровне интерпретации тесно связаны с различными церквами и соответствующими традициями. Признание этого факта, а также того, что Писание и предание как «герменевтические свидетели» важны для всех христиан, в том числе и для протестантов, облегчает экуменическую дискуссию²⁷.

²⁶ Семантические уточнения, вносимые различными направлениями протестантизма — вроде того, что библейский канон «развился» в жизни древней церкви при провозглашении Евангелия или был «предпослан» церкви каким-то внутренним авторитетным импульсом, исходящим от божественной благодати, — звучат неубедительно, если вспомнить о многочисленных вероучительных разногласиях II и III веков и о необходимости выбора, с которой сталкивались поместные церкви буквально на каждом шагу пути в поисках выражения и консолидации своей ортодоксии. Несомненно, божественная благодать направляла жизнь этих церквей в целом, и не только в проповеди Евангелия, которое в том виде, в каком оно определено и проповедовалось, было неотделимо от этих церквей. Стоит вспомнить и о том, что, например, у еретика Маркиона было свое евангелие и собственные церкви, и эти два фактора были тесно взаимосвязаны.

²⁷ Например, евангелик Пиннок пишет в своем *The Scripture Principle*: «Отложим лозунги и признаем, что Библия — не "sola" среди того, что

Разногласия встречаются повсюду и отличаются бесконечным разнообразием; однако в каждой традиции существует хотя бы слабо очерченная грань между позитивными и негативными разногласиями. Аллегорическая проповедь на библейский текст, произнесенная православным, придерживающимся «богословия обожения (θεωσις)», не более и не менее уместна или изящна, чем импровизированная проповедь на тот же текст, произнесенная протестантом, придерживающимся «богословия оправдания». Оба проповедника исполняют свое пастырское служение, стремятся передать своим слушателям ту сущность библейского послания, которую считают верной согласно глубоким нормативным истинам своих традиций, независимо от того, попадают ли их проповеди в цель в экзегетическом смысле. В нормативных образцах своей веры и практики все христианские традиции, понятным образом, развивают свой *sensus plenior*, создавая многочисленные интерпретации и способы применения библейских текстов. Община веры как в Писании, так и после Писания всегда более зависима от установленных ею норм веры и практики, чем от исторической и экзегетической точности. Актуальная герменевтическая проблема состоит в необходимости подвергнуть сами эти нормы критической оценке в свете целостного свидетельства Писания. «Богословие оправдания», сосредоточенное на теме веры и дел, не становится менее традиционным только оттого, что протестанты объявляют его «библейским». Также и «богословие обожения», сосредоточенное на единстве со Христом в Духе, не становится небиблейским только

оказывает на нас влияние. Невозможно перескочить через двадцать столетий... Радикальный библеизм — заблуждение» (с. 217). Далее автор утверждает как ценность экзегетической мудрости христианского предания, так и коллективное право общины верующих на его интерпретацию и коллективную ответственность за это. Православные придерживаются той же точки зрения, однако в другой форме: они полагают, что для достижения полной легитимности решения по толкованию Писания, принятые полномочными представителями церквей на Соборах, должны быть поддержаны большинством верующих.

оттого, что православные объявляют его «традиционным». Экзегетический подход показывает, что как «привычный», так и «непривычный» взгляд на спасение равно входят в библейское свидетельство и что позитивное сравнение может способствовать более глубокой оценке их обоих. Герменевтический смысл этого в том, что так или иначе, путем отбора или умолчания, Писание и предание играют равно значительные роли в общинах веры. Различие же в том, что из-за свойственных им предубеждений протестанты склонны пренебрегать ролью предания²⁸, а православные — чрезмерно ее раздувать.

В конечном счете все традиционные христиане признают первенство Писания как герменевтической основы познания истины, однако уделяют внимание различным его сторонам. Оценочный выбор неизбежен и совершается в соответствии с имеющимся преданием. Таким образом, все христиане, включая и протестантов, сознательно или бессознательно признают первенство предания как герменевтического принципа оценочной интерпретации. Это верно особенно по отношению к общине веры, которая перед лицом постоянно изменяющейся культуры вынуждена пересматривать и отстаивать свои позиции по жизненно важным вопросам, построенные на указаниях Писания и нормах предания. В таком случае будет логической ошибкой говорить о «Писании превыше церкви» или «церкви превыше Писания», поскольку они величины несоизмеримые. Писание в любом случае остается «герменевтическим свидетельством», то есть записью откровения, нуждающейся в интерпретации. Община веры в любом случае остается «герменевтическим действующим лицом», предоставляющим интерпретацию.

²⁸ Гордон Д. Фи с евангелической точки зрения представляет убедительный анализ пяти уровней предания, первым из которых является само Писание (*Gospel and Spirit*, pp. 66–82). Согласно Фи (с. 69), невозможно избежать влияния собственных конфессиональных традиций, которые «сознательно или бессознательно... формируют и наш подход к библейским текстам, и наше понимание их»; более того, неофициальные, неписанные традиции «порой оказываются сильнее писанных».

В функциональном смысле, поскольку Писание — не живое существо, а письменный текст, не способный истолковать сам себя, община веры обладает первенством. В эту динамику вовлечены христиане всех церквей, однако авторитетные нормы их традиций существенно различны. В католичестве главный авторитет — это папский магистериум, хотя и не в отрыве от мудрости католических мыслителей, как клириков, так и мирян. В православии главный авторитет — общее решение, представительные церковные соборы, решение которых принимается только при общем согласии верующих. В протестантизме главным авторитетом признается неопределенное сочетание индивидуальной совести, мнения популярных авторов или проповедников и согласия общины верующих²⁹. Там, где авторитеты определены четко, достигается большее единство. Там, где авторитеты не определены точно, правит плюрализм.

К чему же все это ведет нас в герменевтическом плане? Возможно, ответ на удивление прост: к Библии и необходимости богословской науки как на экзегетическом уровне, так и на уровне интерпретации. Здесь два герменевтических уровня, экзегетический и интерпретативный, могут вступить друг с другом в плодотворный союз. Писание как историческая запись откровения вчера, сегодня и завтра остается неизменным. Его свидетельство во всем своем вероятном соответствии исторической действительности и религиозной глубине заслуживает полного изложения для каждого поколения на понятном ему языке. Это задача исторической экзегетики, которой необходимо «дистанцироваться» не только от мира Библии, но и от современного мира. На втором методологическом этапе — на уровне интерпретации — и традиционные различия, и современные интересы должны быть полностью введены в дискуссию, однако без забвения того, что они собой представляют и на каких предпосылках покоятся. Экзегеты и богословы должны

²⁹ Об этом подробнее см. M.A. Noll, *Between Faith and Criticism*, pp. 150ff, и 186ff; C. H. Pinnock, *The Scripture Principle*, pp. 216ff.

работать вместе, хорошо представляя себе сферы деятельности друг друга. В наше время становится все более ясно, что проблема интерпретации, — по крайней мере, для тех, кто добросовестно ищет равновесия между верой и разумом, Писанием и преданием, не имеет отношения к представлению о вселенной, состоящей из рая, ада и нашего мира, расположенных в три уровня, бесам с рогами и древним формам рабства³⁰, но способствует решению таких актуальных проблем, как неравноправное положение женщин и меньшинств в современном мире, личное и социальное зло, безответственное использование тварного мира и отсутствие заботы о нем. Эти проблемы, разумеется, невозможно обсуждать, не учитывая взглядов наших общин на Бога, Писание, спасение, церковь и нормативные принципы христианской веры и практики. К сожалению, большинство читателей Писания, и специалисты, и обычные люди, так хотят найти в Писании подтверждение собственного «предварительного понимания» или использовать данные Писания в полемических целях, что смешивают в своем изучении Библии экзегетическое и интерпретативное измерения. При отсутствии ясности в этом вопросе и эпистемологического смирения их исследование неизбежно превращается в путаницу и служение собственным предубеждениям.

Вполне ясно также, что исследователи, признающие авторитет Писания и стремящиеся жить и работать в некоем равновесии между верой и разумом, неизбежно будут тяготеть к некоему консенсусу, который можно назвать либо «евангелической кафоличностью», либо «кафоличным евангелизмом». Если оставить в стороне семантику, историческая

³⁰ При достаточном уровне знаний и нравственной восприимчивости современной культуры подобные вопросы отпадают сами собой. В случае с демонологией и ангелологией реальная проблема состоит не в том, есть ли у бесов рога, чтобы пугать людей, а у ангелов — крылья, чтобы летать, а в том, есть ли у добра и зла личностный аспект. Если некто верит, что человек способен существовать за пределами видимого, материального мира, ничто не мешает ему поверить и в то, что духовный мир населен личными существами, ангельскими и демоническими.

наука научила нас тому, что природа Писания как книги церкви неуклонно ведет непредубежденных христианских мыслителей к признанию «принципа церкви» и, следовательно, нормативной ценности свидетельства исторической церкви и ее классического предания в отношении христианской веры и практики. Однако природа Писания с его каноническим авторитетом также неуклонно ведет непредубежденных христианских мыслителей к признанию «принципа Писания» и, следовательно, нормативной ценности Писания для жизни церкви в наше время. И здесь лежит глубочайшее противоречие между проявлениями католического христианства в Католической и Православной церквях: с одной стороны, они стремятся сохранить Писание для себя во имя вселенской Церкви, а с другой — страшатся измерять свои организационные формы и повседневную практику его богооткровенным авторитетом; с одной стороны, приносят Священному Писанию официальную дань уважения у алтарей, с другой — сопротивляются глубокому откровению в соответствии с его евангельским свидетельством.

Общаясь друг с другом лично и в церкви, христиане несут двойное бремя верности свидетельству Писания и христианским церквям, к которым они принадлежат. Герменевтически это означает, что мы должны быть открыты голосу Писания и его взаимодействию с голосом предания, независимо от того, слабо или оглушительно звучит он в наших церквях. Это особенно важно в тех вопросах, которые нас разделяют, включая богословия «обожения» и «оправдания». Решающей для взаимного убеждения на уровне интерпретации, наряду с прояснением терминов, является способность внятно объяснить расставляемые нами богословские акценты в свете целостного свидетельства Писания³¹. Пока наши

³¹ Эти традиционные акценты могут быть скорректированы и смягчены в результате добросовестного экзегетического и интерпретативного изучения, как произошло, например, с текстами, посвященными предопределению (Рим 9:20–26), свободе воли (Рим 10:6–13), оправданию верой (Гал 2:16–17) и спасению делами (Гал 5:19–21), спасительной силе благовестия (Рим 1:16) и спасающему действию таинств (Рим 6:1–11).

предрассудки бессознательны, мы можем найти им оправдание. Однако изученный и объясненный, предрассудок превращается в не подлежащее извинению ханжество, тем более серьезное, что оно поддерживает ложные суждения о Боге и Его плане спасения человечества.

В этом контексте мы можем поучиться у отцов церкви не столько на экзегетическом, сколько на интерпретативном уровне, где святоотеческая герменевтическая взаимозависимость веры и разума, а также Писания и предания приобретает решающее значение. Эти герменевтические факторы не должны действовать в отрыве друг от друга. Ни традиционализм, ни библеизм, ни фидеизм, ни рационализм для нас неприемлемы. Мы приветствуем критический импульс Просвещения, но отвергаем его негативные акценты. Для большинства святых отцов авторитет Писания как записи откровения стоит превыше всего, однако само Писание, по сути, создано преданием и требует интерпретации в церковном контексте. Как предание не должно развиваться в отрыве от Писания и, если это происходит, нуждается в корректировке, так и Писание не должно подавлять творческую силу живого предания, постоянно сталкивающегося с новыми проблемами в новых обстоятельствах.

Более того, отцы церкви в своем целостном духовном видении учат нас, что различие истинного и ложного, нормативного и необязательного, значимого и незначительного³² напрямую связано с герменевтикой христианской жизни, с новым творением во Христе и Духе. Проблема наших различий и необходимости общего христианского свидетельства в третьем тысячелетии — это призыв к молитве, покаянию и трезвению на уровне преображенной личной

³² Следует различать значимость по существу и значимость функциональную. Истина, значимая по существу, важна для всех, кроме тех, кто не желает ее принять. Однако эта истина должна быть представлена функционально — то есть доступно для читателей, сообразуясь с их контекстом. Однако значимость, основанная не на истине, а всего лишь на искусной софистике, недопустима: она создает лишь видимость значительности и истинности.

и общинной жизни, руководителем в которой для нас является сама Истина — Живой Господь.

Уровень преобразования

Мы подошли к третьему герменевтическому уровню — экзистенциальному, или трансформативному, уровню преобразования. Он неотделим от двух других, однако отличен от них и предполагает собственные герменевтические процессы. Приведем примеры, показывающие взаимосвязанность трех уровней. Согласно Евангелию от Иоанна, Христос говорит: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, [так] и вы да любите друг друга» (Ин 13:34–35). Наша задача на экзегетическом уровне — исследовать все нюансы учения Христа о любви в свете Его служения, понять, почему Евангелие от Иоанна называет это учение «новой заповедью» и какова в сравнении ценность любви к Богу и любви к ближнему в Ветхом и Новом Заветах. На уровне интерпретации мы сталкиваемся с необходимостью оценочного решения: следует ли и до какой степени следует принимать учение Иисуса о любви как значимую или нормативную истину, обязательную к применению на практике. На уровне преобразования у нас появляется возможность ощутить на себе силу самой любви Христовой и преобразиться под ее влиянием, пламенно приемля Господа и слова Его любви в благоговеющем послушании и исполнении.

Приведем другой пример. Ап. Павел заявляет: «Потому говорю вам, что никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор 12:3). На экзегетическом уровне мы должны определить из контекста, каких богохульников Павел мог иметь в виду: язычников, иудеев, христиан-гностиков, и почему именно их; каков контекст и значение христологического титула «Господь», каковы в представлении Павла взаимоотношения Господа и Духа, и так далее. На уровне интерпретации мы сталкиваемся с необходимостью религиозного выбора: следует ли и до какой

степени следует соглашаться с христологической истиной, засвидетельствованной Павлом. На уровне преображения речь идет о личном исповедании Иисуса преображающим Господом и новой жизни.

Подобную же герменевтическую динамику можно применить к бесчисленным библейским учениям о личности Христа, Духе, благовестии и Царстве, грехе и прощении, новом творении и плодах Духа, церкви и ее миссии в мире. Экзегет свободно исследует мир Библии: он способен осветить контекст и значение библейских понятий и истин. Когда (и если) экзегет отходит от чисто исторического исследования, — а опасность преобладания историко-критического подхода в библеистике очень реальна, — он сталкивается с необходимостью оценки истинности этих религиозных утверждений. И тогда экзегет становится толкователем в глубочайшем смысле слова, что неизбежно вовлекает его в религиозное или философское осмысление вопроса веры. Обычному читателю экзегетические подсказки, как и нормы интерпретации, принятые в общине, могут послужить ощутимой поддержкой, однако он не обязательно зависим от них, поскольку при чтении воспринимает библейское утверждение («Любите друг друга», «Иисус — Господь») как таковое. Для любого читателя преображение требует не столько точности экзегетического и интерпретативного знания как такового, сколько внутренней восприимчивости к действию Духа. На уровне преображения простой верующий объемлет библейскую истину и благодатно преображается ею: знать при этом что-то о различных герменевтических уровнях и парах герменевтических факторов ему вовсе не обязательно. Само собой понятно, что для тех, кто не признает богооткровенного характера библейского свидетельства и его истинности, говорить об уровне преображения бессмысленно.

Таким образом, роль экзегетической герменевтики не в том, чтобы сделать библейские истины «значимыми», а в исследовании всей полноты их значения для библейских авторов и их общин. Интерпретативная герменевтика

призвана рассмотреть результаты экзегетики и прояснить для современных читателей спектр возможных оценочных выборов согласно вере и разуму, Писанию и преданию, церкви и культуре, — однако не делать выбор за читателя. Любой читатель или религиозная община неизбежно принимают или вырабатывают ту или иную интерпретативную герменевтику; однако для них не должно составлять проблемы то, что другие, в соответствии со своими предубеждениями и общинными нормами, могут придерживаться иного мнения. Разумеется, община призвана проверять истинность и убедительность своей герменевтики перед лицом экзегетических результатов, особенно тех, что подтверждают авторитетность Писания³³. В конечном счете трансформативная герменевтика должна отражать динамику актуализации библейских учений в личной и общественной жизни, иначе говоря, следить за тем, как они становятся живым словом Живого Бога в настоящем³⁴.

³³ Это предполагает постоянное критическое и диалогическое сравнение, с одной стороны, экзегетических результатов, а с другой — нормативных принципов жизни и мысли, на которых обычно базируется герменевтика. Действовать согласно своей вере — означает в том числе и быть открытым для пересмотра своей герменевтики или отдельных ее аспектов.

³⁴ Мы описываем уровень преобразования в согласии с традиционной библейской и святоотеческой духовностью. Выдающиеся примеры этой духовной герменевтики можно найти в: Douglas Burton-Christie, *The Word in the Desert*, книге, посвященной применению и актуализации Писания в древней монашеской традиции. Эта перспектива весьма отличается от изложенной в: Walter Wink, *The Bible in Human Transformation* и, его же, *Transforming Bible Study* (Nashville: Abingdon, 1980), однако не обязательно ей противоречит. Взгляды Уинка на преобразование человека основаны на человеческой стороне процесса, то есть на психоаналитических и неврологических феноменах левополушарного и правополушарного мышления, а также на вовлечении читателей Библии в целостную, интерактивную духовную работу над экзистенциальными вопросами (например, при размышлении над исцелением расслабленного — что представляет собой моя собственная расслабленность? — и т.д.) Хотя помощь медицинских и социальных наук в христианском окормлении приветствуется, у Уинка остро недостает внимания к Христу, Духу, вере, покаянию, молитве и повседневной духовной работе христианина. Из-за этого создается впечатление, что преобразование, проповедуемое Уинком,

Герменевтический уровень преображения, то есть уровень прямого соприкосновения с Богом и Его благословениями, наиболее глубок и менее всех открыт дискурсивному разуму. Основным интерпретатором здесь является Святой Дух в Его личной инициативе и благодатном присутствии. «Дух дышит, где хочет» (Ин 3:8). Концептуальное знание о Боге представляет собой не силлогистический анализ богословских и экзегетических прозрений, но немедленное действие божественной благодати, доступной и самому простодушному из верующих. «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должен знать. Но кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор 8:2–3). Свидетельство Писания несет в себе не только интеллектуальные очертания истины, но и, прежде всего, тайну Бога в Его личном присутствии и Его милости. Дары и благословения Божьи, Его Царство и праведность, любовь и всепрощение, исцеление и обновление, конечно, можно описать и истолковать в человеческих словах и понятиях, — однако познать их в библейском смысле слова можно лишь благодатью через веру. Цитируя псалмопевца: «Ибо у Тебя источник жизни; во свете Твоем мы видим свет» (Пс 35:10).

Актуализация этого глубочайшего смысла Писания возможна лишь благодаря присутствию и действию Христа Воскресшего и Духа в контексте смиренной, благоговейной и молитвенной христианской жизни. Только Бог может явить Бога, и Бог дарует Себя восприимчивым умам и сокрушенным сердцам, слышащим Благою весть. «Праведный верою своею жив будет», — говорил Аввакум (Ав 2:4). Апостол Павел, цитируя Аввакума, применяет это высказывание к

столь же доступно при помощи чтения любого значительного литературного текста, религиозного или светского. В этом подходе самом по себе нет ничего дурного — люди действительно зачастую обновляются и преображаются благодаря влиянию литературы, — однако предложениям Уинка не хватает богословского основания и видения, соответствующего библейскому свидетельству. Он, в либеральном стиле, использует Писание как инструмент «человеческого» преображения, не желая взять из него самую суть его послания и свидетельства.

проповеди благовестия, через которое «в нем открывается правда Божья от веры в веру» (Рим 1:17). Он спрашивает галатов: «Через дела ли закона вы получили Духа, или через наставление в вере?» (Гал 3:2). Так замыкается библейский и святоотеческий герменевтический круг: тот же Дух, что был вдохновителем священного текста, становится его главным истолкователем. Именно на этом уровне встает вопрос *sensus plenior* в его подлинном смысле. Именно здесь интерпретация, духовность, богословие и практика становятся различными сторонами единой реальности новой жизни во Христе.

В святоотеческом предании мы находим прекрасный практический пример преображающей герменевтики — в одной из работ святого и мистика Симеона Нового Богослова (949–1022). В своем трактате «О духовном знании» (см. Приложение II) св. Симеон пишет о богословах своего времени, которые — этот факт Симеон не отрицает — обладают обширными богословскими познаниями и преподают их другим, однако «прилежат лишь простому изучению Писаний». Как и библейские авторы, на которых он ориентируется, Симеон не вдается в теоретические рассуждения о «герменевтической проблеме»; однако то, что он говорит, имеет самое прямое отношение к герменевтике. По Симеону, ученые могут прекрасно знать Писание, не обладая при этом опытом преображенной жизни, о которой Писание свидетельствует. Он выражает изумление тем, что ученые-богословы его времени притязают на истинное знание и принимают на себя роль духовных лидеров и учителей, однако сами признаются, что никогда сознательно не испытывали присутствия Духа и преображения Духом. Для Симеона истинное знание — не простое концептуальное знание библейских учений, полученное в результате образования (оно и знанием-то называется лишь в переносном смысле), а опытное знание трансцендентных реальностей, о которых повествует Писание. Духовные сокровища Библии так запечатаны от обычного дискурсивного мышления, что «не Писанием проясняется содержание Писания». На этом

глубочайшем уровне познания, чтобы понять Библию, недостаточно самой Библии! По Симеону, лишь Христос Воскресший и Дух могут раскрыть духовные сокровища Писания тем, кто, с верою повинуюсь Христу и Духу, претерпевают внутреннее обновление и «рождаются свыше»³⁵.

Симеон — сам блестящий полемист и одаренный писатель — не противопоставляет веру и разум, концептуальное и опытное знание. Но «скрытая сила веры», просвещенная и заряженная Духом, выходит за пределы человеческих дарований и эрудиции и позволяет экзистенциально познать саму суть свидетельства Писания — войти в динамическое состояние *θεωρία* или мистического познания³⁶, дающего совсем иное восприятие Писания и иные его практические результаты. Верное концептуальное знание необходимо, однако именно опытное знание есть полнота жизни, даруемая тем, кто верен и словом и делом. Ключ к истинному знанию — Святой Дух, в котором познаются — в библейском смысле слова — Отец и Сын. Мистическое познание состоит не в абстрактных богословских истинах, иначе говоря, в концептуальном наборе понятий, но в реальности нового творения — личном познании Живого Бога в Его присутствии и силе, проливающим свет и жизнь в сердца и жизни верующих. Отсюда характерные слова св. Симеона: «Знание — не свет! Скорее, свет — знание, поскольку в нем [Нем], через него [Него] и от него [Него] существует все»³⁷.

³⁵ Св. Симеон ясно учит о крещении Святым Духом в сознательном возрасте, не противопоставленном таинству крещения, но обновляющему его. Вот что он пишет: «Мы бесстыдно притязаем на просвещение множества людей светом знания, и даже на то, чтобы показать им сам свет знания! Но знание — не свет! Скорее, свет — знание... Мы отвергаем видение света и таким образом ясно показываем, что не рождены вновь, и не видим свет, нисходящий свыше... и однако спешим к святым местам и занимаем апостольские престолы!» См. C.J.deCatanzaro, *Symeon the New Theologian: The Discourses*, p. 301.

³⁶ См. James R.Price, "Mystical Transformation of Consciousness in St. Symeon the New Theologian," *Diakonia* 19 (1-3, 1984-1985), pp. 6-16.

³⁷ C.J.deCatanzaro, *Symeon the New Theologian: Discourses*, p. 301; в этом издании к свету применяется местоимение «it». Однако в Рим 11:36, который

Подход Симеона, хотя и харизматичный и мистический, нельзя назвать эзотерическим, поскольку он говорит об опытном познании Бога и Его благословений, открытом каждому читателю Библии. Особенно интересно, что Симеон говорит о непосредственном чтении Библии, без какого-либо указания на необходимость аллегорических или типологических истолкований. Для преобразующего чтения Писания не нужны ни энциклопедические знания, ни какие-либо эзотерические техники — только живая вера и молитвенное послушание, без которых невозможно собственное прямое свидетельство Писания. При такой вере, согласно Симеону, действие Божьей благодати в читателе неизбежно, поскольку любовь и верность Божья простираются далее любых силлогистических анализов и доказательств³⁸.

цитирует Симеон, и, несомненно, также в рассуждениях самого Симеона имеется в виду не какой-то абстрактный свет, а свет личный — Сам Господь.

³⁸ В рассуждениях 28–36 св. Симеон с пламенным жаром говорит о реальности и доступности новой жизни во Христе, представляющей собой «истину из Божественного Писания и из опыта», для каждого человека, С. J. de Catanzaro, р. 352. «Мы восстанавливаем учения Господа и апостолов, искаженные некоторыми людьми. Из самих Божественных Писаний мы собираем то, что укрепляет и исправляет наши мысли и мысли последователей их», р. 354. Далее он говорит о том, что нужно оставить все прочие занятия и день и ночь изучать писания (р. 355), пока благодаря светносному явлению Христа они не раскроют свои духовные сокровища: возрождение и новую жизнь во Христе, требующую, говоря словами Павла, распятия своей прежней природы. Не опасаясь обвинений в похвальбе, св. Симеон смело уподобляет свое свидетельство свидетельству апостолов и отцов церкви, имевших ум Христов и «служение Духу» (р. 350), против которого его противники и оппоненты совершают непростительный грех богохульства. Ничто не может быть важнее этого апостольского свидетельства об обновленной жизни в единстве с Христом и Духом как присутствующей реальности, без которой все люди — рабы мира сего и сидят во тьме, будь они императоры или патриархи, епископы или священники, миряне или монахи (р. 298). Всех следует судить по плодам их, в том числе и самого Симеона, который утверждает, что знает, о чем говорит (р. 298), и, однако, смиренно подчиняет свое свидетельство чужой проверке и готов подвергнуться анафеме: «Вы же, со своей стороны, рассмотрите и проверьте то, о чем мы говорим. Если взгляды наши отличны от взглядов апостолов и святых

Таким образом, на уровне преображения герменевтическая проблема становится не интеллектуальной, а духовной. Суть проблемы — в недостатке веры, нежелании слышать слово Божье и повиноваться ему, следовательно, в неверии во всех его аспектах — духовном, практическом, психологическом. Решение проблемы — в личном акте веры и во всем, что предполагает жизнь верующего: искреннем покаянии, борьбе с грехом и возрастании во Христе. Однако вера на уровне преображения не может быть формальной, той, которую некоторые святые отцы называют *ψιλή πίστις* (буквально «тонкая вера») — то есть интеллектуальным соглашением с библейскими истинами, которыми, однако, человек может манипулировать сообразно своим интересам. Нет, вера должна быть «живой» (*ζῶσα πίστις*) в глубочайшем библейском смысле слова — актом доверия и преданности Самому Живому Богу, ведущим к покаянию и праведной жизни. Если на уровне интерпретации вера может ограничиваться согласием с авторитетной истиной Писания, на уровне преображения она действует как личное принятие божественной силы этой истины. Живая вера, пронизанная Духом, включает внутреннее духовное пробуждение, до некоторой степени открывающее верующему прямой и непосредственный опыт Бога в Его святом присутствии и всепрощающей любви. Библейская вера — это доверие и послушание Живому Богу, Который призывает нас к вере и послушанию как раз тем, что предоставляет нам свидетельства о Себе и о Своей нравственной воле. Библейская вера — это верность завету между Богом и верующим, которая проверяется реальной жизнью, порой даже страданием и спором с Богом, — однако не может подчиняться манипуляциям со стороны людей.

Остается только сожалеть, что в обыденном человеческом мышлении, даже для многих христиан, вера воспри-

боговдохновенных отцов, если слова наши противоречат их словам, если не смогли мы повторить то, что говорят о Боге Святые Евангелия, — да буду я анафема от Господа Бога Иисуса Христа», р. 354.

нимается как низшая форма знания, суеверная или фанатическая религиозность, наивный или пустой оптимизм или необоснованное и рискованное доверие к неизвестному. Разве Иеремия и Иезекииль не дают нам достаточного свидетельства о Боге самим своим призванием и служением в трудные для Израиля времена? Разве Петр и Павел не засвидетельствовали свою веру в Христа мученичеством? Разве св. Симеон и еще множество людей, на протяжении веков становившихся орудиями Божьими, не подтвердили всей своей жизнью существование и познание Бога? Поистине не мудро, а глупо со стороны «современных» людей и представителей «постмодернизма» отвергать столь яркие свидетельства прямого богообщения, в особенности важнейшие фигуры Писания и великих святых истории, и заменять их в качестве оценочной категории неким общим и двусмысленным «опытом современного человека». Быть может, эти свидетельства не дают «доказательств», способных удовлетворить скептика, — однако тому же скептику необходимо признать, что для того, кто созерцает Бога в Его свете и любви, поиск контролируемых научных или силлогистических «доказательств», окрашенный недоверием, перед лицом неизмеримой тайны жизни выглядит глупым ребячеством.

Герменевтическая рефлексия на уровне преображения включает более глубокое и личное творческое взаимодействие веры и разума. Она призвана выносить дискурсивные и концептуальные суждения о непосредственном опыте богообщения, выходящем за рамки любых понятий и силлогизмов, — однако не противостоящем им. И снова мы встречаемся с необходимостью равновесия между верой, основанной на опыте, и силлогистической мыслью, как и с неразделимостью трех герменевтических уровней. На экзегетическом уровне можно осознать, что Писание, как и предание, включает прямые, «из первых рук», свидетельства о непосредственном богообщении (Ис 6:1–8; Гал 1:13–17), а также множество сообщений о божественных явлениях из вторых и третьих рук. На уровне интерпретации необходимо систематизировать эти сообщения и попытаться выделить

критерии определения наиболее аутентичных выражений опыта общения с Живым Богом согласно Писанию и преданию. На уровне преобразования неизбежно вступает в силу собственный опыт веры, позитивный или негативный, однако действующий не в отрыве от разума, который, в свою очередь, дает возможность экзистенциальной встречи с Живым Богом и Его благословениями, в той или иной степени дающей духовное видение и преображающую силу. Такая встреча или отказ от нее, разумеется, окрашивают собой всю жизнь, в том числе и взгляд на Писание и его ценность как священной книги, иначе говоря, ответ на вопрос, несет ли Писание истинное знание Бога или только человеческие религиозные конструкторы. В какой степени читатель или интерпретатор живет религиозной жизнью с Богом, — в такой же степени раскрываются ему значимые смыслы Писания.

После этих уточнений перед герменевтикой преобразования встает множество вопросов, о которых мы здесь только упомянем. Какова динамика веры и неверия в их практическом, психологическом и духовном аспектах? Как соотносятся друг с другом православное понятие *θεωρία*, католическая идея *sensus plenior* и протестантское представление о внутреннем просвещении; до какой степени возможно их сопоставление и попытки сочетать их в экуменической герменевтической дискуссии? Какова природа мистического познания, связанного с непосредственным восприятием Бога в Его могущественном присутствии и силе, особенно с библейской точки зрения?³⁹ Какие термины и интеллектуальные критерии можно применить к динамичным взаимоотношениям между опытным и познавательным аспектами спасительного опыта богообщения? Возможно ли перекинуть мост между двумя герменевтическими потоками, текущими,

³⁹ Очень интересную попытку объяснения христологии в терминах «божественного присутствия» можно найти у Gerald O'Collins, *Christology: A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus* (Oxford: Oxford University Press, 1995). См. особенно главу 7 «Возможности присутствия».

по-видимому, в противоположных направлениях, а именно, с одной стороны — к богословию и опыту, а с другой — к философии и абстрагированию? Как прояснить или пересмотреть нашу парадигму трех герменевтических уровней для более удовлетворительного решения «герменевтической проблемы»? Если герменевтика по сути является передачей или переносом смысла, а самый глубокий смысл в конечном счете неотделим от определенной жизненной позиции, какие критерии следует использовать для оценки нашей жизненной позиции?

С точки зрения святых отцов, на уровне преображения — два основных ориентира. Первый — сам канонический библейский текст, второй — община верующих, несущая ответственность за изучение и оценку различных харизматических утверждений. Однако и эти ориентиры требуют пристального внимания. В отношении текста основное внимание должно уделяться грамматическому и контекстуальному смыслу. В отрыве от смысла, полученного в результате работы экзегета, а также от норм и методов интерпретации, принятых в общине, преображение может быстро превратиться в чисто субъективное предприятие. Снова повторим: уровень преображения, уровень интерпретации и экзегетический уровень в конечном счете неотделимы друг от друга. Также не должны функционировать по отдельности трансцендентный и когнитивный аспекты библейского религиозного знания.

В этом отношении те, кто придерживается авторитета Писания и ищет разумного равновесия между верой и разумом, тяготеют к схожим герменевтическим позициям. Согласно недавнему официальному заявлению Папской библейской комиссии, «духовный смысл не следует смешивать с субъективными интерпретациями, порождаемыми воображением или интеллектуальными спекуляциями»⁴⁰. Это особенно верно по отношению к тайне Христа и жизни,

⁴⁰ Папская библейская комиссия "The Interpretation of the Bible in the Church," *Or* 23 (29, 1994), p. 512.

вытекающей из этой тайны. «Духовный смысл не может быть лишен связи с буквальным смыслом... [который] остается нерушимым основанием»⁴¹. Также и библеист-евангелик Доналд Блеш (Bloesch) предлагает «историко-духовную герменевтику», согласно которой интеллектуально познаваемая библейская истина извлекается из историко-критической экзегезы, а затем, принятая верой, превращается в преображающее личное откровение слова Божьего силой Духа. Блеш разрабатывает срединную герменевтическую позицию между традиционным протестантским представлением о Писании как «складе» универсальных и неизменных истин и представлением о Писании как свидетельстве человеческих религиозных конструкторов, свойственном современным философско-литературным герменевтическим подходам⁴².

Иоанн Панагопулос, представляющий православную точку зрения, выступает в защиту сочетания экзегетического и преображающего аспектов «одного и того же библейского текста» согласно модели классического учения о Христе как «одной и той же Личности» в двух природах⁴³. Через святоотеческую герменевтику, которую он называет «христологической, библейской и церковной», Панагопулос стремится свести воедино многообразие исторических и литературных методов и результатов в христологический фокус, экзегетически выведенный из Нового Завета и актуализированный в жизни церкви. Поскольку Писание — исторический документ, открытый для научного изучения согласно принятым критическим историко-филологическим стандартам, для Панагопулоса оно не может быть абсолютизировано как

⁴¹ Там же.

⁴² Donald G. Bloesch, *Holy Scripture: Revelation, Inspiration and Interpretation*, pp. 200–218.

⁴³ Иоанн Панагопулос описывает святоотеческую герменевтику на основе своего программного трехтомного труда об экзегетической работе святых отцов: *Ἡ Ἑρμηνεία τῆς Ἀγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων*, из которого опубликован первый том (Athens: Acritas, 1991). Его герменевтическая позиция представлена в работе *Εἰσαγωγή στὴν Καινὴ Διαθήκη*, pp. 430–459.

самодостаточная священная книга, собрание вечных божественных истин, познаваемых богословским разумом. Писание — это запись откровения, то есть интерпретация сотериологических событий и сотериологических реалий (*τὰ πράγματα*), о которых Писание письменно свидетельствует и которые актуализируются в общине верующих, тех, кто в вере и покаянии приемлет Духа и составляет Тело Христово. Таким образом, первенство принадлежит не исторической, биографической, этической или религиозной информации, извлекаемой из Писания, а сотериологической тайне Христа и Его благословениям, которые возможно познать в той степени, в какой верующий причастен этой тайне, «со-восходя» вместе с Христом на гору преображения. Ни церковь не является госпожой (*κυρίαρχος*) Писания, ни Писание — критерием, по которому судят церковь: эта западная альтернатива ложна. Писание и церковь идентичны в своем свидетельстве и своей задаче: они являют нам тайну Христа. Церковь — «живая Библия Христова» (*Χριστοῦ βιβλος ἐμψυχος*)⁴⁴, поскольку в ее вере и практике — и прежде всего в ее богослужении — реализуется полнота Христа.

Герменевтику церкви Панагопулос формулирует в идеалистических терминах. Может ли быть, чтобы Православная церковь в своих видимых формах и реальных действиях своего народа являла нам во всей полноте тайну Христову? Мы, православные, утверждаем: это воистину так, и иначе быть не может. Но за этим неминуемо следует открытый или скрытый вопрос: как объяснить наличие конфликтов в церковной политике и очевидно мирских целей, преследуемых многими православными верующими, по-видимому, отделяющих их от Христа? Один из возможных ответов таков: на практике, за много столетий своего существования, церковь приняла на себя роль «госпожи Писания» и не вполне позволяла ему руководить собой так, как требовали

⁴⁴ Это православное гимнологическое выражение, применяемое к Деве Марии, Панагопулос сознательно переадресовывает церкви.

великие отцы церкви, для которых авторитет Писания был непосредствен и непререкаем.

Разве православные святые и отцы церкви, от Иоанна Златоуста до Симеона Нового Богослова и Космы Этолоса, не обращались к реальной жизни церкви с пророческой критикой, основанной на Писании? Или же мы должны предположить, что видимая церковь и ее бесчисленные письменные и устные предания вовсе не гарантированы от ошибок, в противоположность изречению Флоровского, что истину следует искать не в древности, а в предании? К сожалению, концепции Панагопулоса недостает герменевтических элементов, на которых основана здоровая критика церкви в ее текущей жизни и практике. Буквально отождествляя Писание и церковь и предоставляя господствующую роль исключительно церкви, герменевтика Панагопулоса идеализирует церковь и, кажется, совершенно заглушает голос Писания. Приходится спросить, с одной стороны, где же святоотеческое равновесие между Писанием и преданием, а с другой — какова цель библеистики, если не сохранение в церкви живого критического и пророческого голоса Писания.

Мы согласны с основными идеями герменевтики Панагопулоса, однако настаиваем, что в святоотеческой герменевтике между Писанием и преданием, как и между верой и разумом, присутствует больше равновесия. Стоит придавать больше значения святоотеческому понятию «достаточность» (αὐτάρκεια) писаний⁴⁵ согласно их богооткровенному авторитету и каноническому статусу. Церковь — предельный авторитет в интерпретации Писаний, однако и она подчиняется боговдохновенному свидетельству Писания — пункт, обладающий для веры и практики церкви чрезвычайной

⁴⁵ Св. Афанасий, «Против эллинов», пролог. Ср. «Житие Антония», 16. Для отцов церкви как в теории, так и на практике Писание является достаточным источником спасительной истины и, следовательно, верховным руководством церковной жизни. Однако этот принцип не означает, что Библия как Священное Писание может существовать сама по себе или толковаться в отрыве от церкви. «Достаточность» не означает «самодостаточности».

значимостью. Помимо всего прочего, это означает тесную взаимосвязь между информативным смыслом текста на экзегетическом уровне и его духовным смыслом и силой на уровне преображения, позволяющую избежать предвзятости и субъективизма.

В своих многочисленных работах Афанасий, Василий и Иоанн Златоуст по большей части выводят свое понимание «сотериологических реалий» (*τὰ πράγματα*) из библейского текста и обучают им через библейский текст, будь то вопросы вероучения или повседневной жизни. Они избегают крайностей как буквализма, так и аллегоризма. Они не рассматривают Писание как склад платонических «идей», однако выводят из него ясные и недвусмысленные учения, которым, как считают они, народ Божий обязан следовать неукоснительно. Более того, эти учения относятся не только к догматике, но и к таким практическим вопросам, как владение собственностью и ее использование, власть и отношение к ней, отношение пастырей к овцам Божиим. Отчасти парадоксально, что, признавая резкий отход Афанасия от платонизма, до некоторой степени повлиявшего на его аллегоризм, Панагопулос в общих чертах своей герменевтической мысли, по-видимому, склоняется к позиции Оригена, о чем говорит его чрезмерный акцент на харизматическое, мистическое измерение интерпретации Писания⁴⁶.

В связи с этим православным библеистам необходимо отдавать должное и уделять больше внимания сбалансированным позициям их католических и протестантских коллег. Многие протестантские ученые, особенно Доналд

⁴⁶ С одобрением ссылаясь на мнение Т. Ф. Торранса, Панагопулос пишет (*Ἡ Ἐρμηνεία τῆς Ἀγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων*, р. 329): «Первое из базовых следствий и новый элемент библейской герменевтики [у отцов церкви] — это решительный отход Афанасия Великого от платонического различения между миром видимым и умопостигаемым, составляющего основу alexandрийского аллегорического метода и, следовательно, оригеновского противопоставления буквы и Духа». С другой стороны, в другом месте, на с. 280, Панагопулос пишет: «Ориген был и остается основателем и первопроходцем библейской герменевтики, неисощимым источником истинно церковного толкования Библии».

Блеш, Гордон Фи и Джеймс Пэкер, по-видимому, во многом сходятся с православными библеистами, по крайней мере, в своем отношении к Писанию. Взгляды этих ученых и других евангеликов представляют собой нечто вроде «золотой середины» между фундаментализмом и либеральным протестантизмом, и они работают над собственным «неопатристическим синтезом» в мире протестантизма, состоящего из множества течений. Разумеется, нужно отметить, что евангеликам необходимо изучить «принцип церкви», выраженный в православном предании, и некоторые из них это делают. Однако в том, что касается «принципа Писания», — оставляя в стороне *sola Scriptura* и «непогрешимость» как пустые лозунги, — эти протестантские ученые, подтверждающие авторитет Писания и требующие зримой реализации его евангельского содержания и духа в конкретной жизни церкви, порой кажутся даже более «патристичными», чем многие православные, считающие святоотеческое наследие своим нераздельным владением.

Например, Джеймс Пэкер основывает свою резкую критику современных герменевтических теорий именно на неразрывной взаимосвязи между умопостигаемым и личностным аспектами библейского слова⁴⁷. По его мнению, «противопоставлять информационное и личностное откровение... значит запутывать себя ложной антитезой»⁴⁸. Первая крайность обезличивает библейское откровение, превращая его в простую передачу «информации, подобной той, что содержится в официальных меморандумах или докладах» и заставляя «евангелическую рациональность уподобляться порочному самодовольному рационализму в интерпретации»⁴⁹. Вторая крайность ведет к впадению в субъективизм. По Пэкеру, роковой ошибкой современных герменевтов, всех, начиная со Шлейермахера, кто разделяет философское

⁴⁷ James Packer, "Infallible Scripture and the Role of Hermeneutics," in *Scripture and Truth*, ed. D.A. Carson and John D. Woodbridge, pp. 325–326.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 334.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 335 and 347.

подчинение истины научному методу — и кто, можно добавить, только собственную герменевтическую позицию готов назвать «современной», — стал отход от классической христианской идеи, что Писание предоставляет истинное знание и наставления от Бога и о Боге. Стоит начать понимать божественное откровение исключительно в терминах чувства, религиозного сознания или творческого понимания, — и словно открываются шлюзы для всевозможных видов субъективной религиозности и пустых богословских спекуляций⁵⁰. Финал предсказуем: развенчание всех герменевтических систем на том основании, что точная транскультурная коммуникация между древним и новым миром совершенно невозможна⁵¹.

⁵⁰ Вот как Пэкер подводит итоги рассмотрения современных герменевтических систем, которые, начав с отрицания того, что библейский текст сообщает истинное знание о Боге и от Бога, окончили полным погружением в субъективные «догадки»: «Вот примеры подобных систем: реконструированный гностицизм Пауля Тиллиха... модифицированный деизм Мориса Уиллса... динамический унитаризм Джефффри Лампе... дуалистический экзистенциализм Бульмана... богословие процесса Джона Кобба... бесконечный ряд различных личных богословий... о том, что в Писании содержится богооткровенная истина, давно уже никто не вспоминает» (с. 338). Столь же язвительна его критика «новой герменевтики» Эрнста Фукса и других: «Новая герменевтика — это, в сущности, конец пути, открытого Шлейермахером... за ней — тупик. В логическом смысле новая герменевтика представляет собой релятивизм; в философском — иррационализм; в психологическом — свободу следовать любым религиозным фантазиям; в богословском — унитаризм; в религиозном — бесконтрольный индивидуалистический мистицизм. Структура «новой герменевтики» складывается из всего перечисленного не случайно, а неизбежно» (с. 344).

⁵¹ Пэкер критикует позицию Найнхема, изложенную в Dennis Nineham, *The Use and Abuse of the Bible* (London: Macmillan, 1976). Он согласен, что между древним и современным человеком существуют значительные различия как в культуре, так и в восприятии окружающего, однако не согласен с тем, что радикальность этих различий делает библейских авторов и их современников совершенно непонятными для нас. Дело не только в том, что эта точка зрения не обоснована серьезными социологическими исследованиями; скептицизм относительно межкультурной коммуникации подрывает возможность любого исторического знания, в том числе и экзегетических работ самого Найнхема, что, по мнению Пэкера, «нелепость». Для Пэкера острое тезиса Найнхема в том, что

Для Пэкера откровение целостно и личностно и, следовательно, «воплощено не только в утверждениях... но также и в отношениях, желаниях, приглашениях, призывах и реакциях, которыми они [те, через кого говорит Бог] выражают свои мысли и чувства»⁵². Однако ученый всерьез принимает во внимание культурное расстояние между современным и древним человеком в идеях, чувствах и способах выражения своих мыслей. Он вполне принимает давнее предупреждение Кэдбери (H.J. Cadbury) об опасности «модернизировать» Иисуса. Однако, по Пэкеру, скептицизм относительно сочувственного отношения и понимания между различными культурами не имеет смысла, если только скептик не готов отвергнуть полностью изучение религий, истории и литературы как таковое. Глубочайшие человеческие переживания — такие, как любовь к супругу, восхищение героем или познание Бога, — благодаря сочувственному пониманию передаются через все исторические и культурные преграды. Отдавая должное Шлейермахеру, Пэкер считает существенными и приемлемыми поправки, сделанные Гадамером. «Дистанцирование» должно предотвращать «слияние» культурных горизонтов и давать нам возможность, понимая Писание в его собственном контексте, в то же время позволять ему влиять на наше собственное мировосприятие. Однако, как ни ценны герменевтические размышления Гадамера, они, по мнению Пэкера, неспособны перебросить мост через «богословский Большой Каньон, зияющий между евангельским и шлейермахерианским взглядами на Писание»⁵³.

современные люди, как и он сам, настроены позитивистски и не принимают сверхъестественного, а следовательно, библейский теизм для них лишен смысла. В ответ Пэкер указывает, что одна из задач Писания — именно «бросить вызов “современному” позитивистскому деизму, пан-энтеизму и атеизму так же, как оно бросало вызов “современному” политеистическому язычеству греко-римского мира в первые века существования христианства. Ошибки и предрассудки целых культур нуждаются в исправлении не меньше, чем ошибки и предрассудки отдельных людей» (с. 331).

⁵² *Ibid.*, p. 334. То, что мы говорим здесь о взглядах Пэкера, основано на pp. 330–332 и 338–340.

⁵³ *Ibid.*

Мы согласны с Пэкером относительно межкультурной коммуникации, но должны добавить к его критике следующие уточнения. Критика Пэкера обращена прежде всего к уровню исторического понимания, включающего разум и сочувственное воображение. Это необходимая и важная часть человеческой коммуникации, однако она вторична по сравнению с преобразующим принятием спасительного смысла Писания, совершающимся благодатью Святого Духа, — с этой истиной, без сомнения, согласился бы и сам Пэкер. В отношении приведенных нами ранее взглядов св. Симеона особенно важно отметить, что Симеон говорит не просто о культурном переносе «религиозного понимания» или о человеческом «религиозном опыте» того или иного библейского автора, хотя и признает такое понимание вообще возможным, но отмечает, что современные ему богословы в самом деле обладают значительным информационным знанием о том, что испытывали и чему учили библейские авторы. Однако он говорит о собственном непосредственном и личном опыте верующего, встречающегося с Воскресшим Господом и Его благословениями, что реализуется по воле Святого Духа, когда верующий воспринимает свидетельство Писания и откликается на его спасительное благовестие. Симеон говорит о том, что специалист-богослов может обладать верным концептуальным знанием в «простом изучении Писания», но прискорбно не обладать опытом в преображении, совершаемом Самим Господом через Духа Святого. Он поражается тому, что клирики и богословы исследуют слово Божье интеллектуально, но не свидетельствуют о своей новой жизни во Христе ни живой верой, ни искренним покаянием, ни молитвенным послушанием Господу.

Таким образом, на уровне преобразования важнейшая герменевтическая задача — не пытаться переформировывать личный религиозный опыт так же, как религиозный опыт Петра или Павла, согласно герменевтическим идеалам Шлейермахера. Но более того, — открыться активному присутствию Господа здесь и сейчас, встретиться со спаси-

тельным словом Божиим и затем преобразиться согласно живому слову Божьему в контексте собственного мировосприятия, личных обстоятельств и личного интеллектуального и эмоционального понимания. Пэкер подтверждает, что правильное применение библейского знания — не строго рациональный процесс, ибо Сам Дух Святой, «великий герменевт», ведет и просвещает нас в изучении Библии, истолковывая слово Божье в наших умах и сердцах⁵⁴. Основу непрерывности спасительного опыта между библейским автором и современным верующим составляет Дух Святой, чья природа и спасительные действия, по сути, неизменны во все эпохи, однако в жизни каждого верующего Он действует контекстуально, обращаясь к нему и говоря на понятном ему языке. С точки зрения человека, принцип оценки преображения, один из тех, к которому часто обращается св. Симеон, — это принцип Господа: «По плодам их узнаете их» (Мф 7:16). Православные и евангелики, разумеется, могут согласиться с тем, что аутентичный современный опыт общения с Христом, при всех его специфически личных аспектах, не может ни существовать в отрыве от апостольских представлений об истинности Писания, ни давать иные плоды, нежели плоды Духа, как они засвидетельствованы в Писании. Когнитивный и преобразующий аспекты слова Божьего, хотя и отличимы друг от друга, не могут быть разъединены⁵⁵.

После библейского текста, занимающего первое место, следующей контролирующей инстанцией на уровне преоб-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 347.

⁵⁵ И я снова подчеркиваю, что, если приводится в действие «принцип церкви», православные и евангелические ученые могут поддержать друг друга на основе своего единства в представлении о классическом христианском учении как сумме вечных библейских истин. Собственные богословские предпочтения и современные обстоятельства влекут их к совместной работе над общим свидетельством и общей библейской герменевтикой, не обращая особого внимания на Шлейермахера, Гадамера и большинство современных теоретиков герменевтики, в том числе так называемых новых литературных критиков, также действующих в понятийных рамках «современных» герменевтических положений.

ражения становится община веры — церковь, призванная «испытывать духов» (1 Ин 4:1). Мы уже отмечали важнейшую герменевтическую функцию общины веры на уровне интерпретации, где церковная община неизбежно отбирает, утверждает и развивает нормы веры и жизни на основе собственного прочтения и истолкования Писания. Церковь — важнейшее «герменевтическое действующее лицо» как на уровне истолкования, так и на уровне преобразования. В наше время весьма приветствуется и рождает надежду переход экуменической дискуссии к экклезиологическим вопросам о природе церкви не только в теории, но и на практике. После всех достижений библеистики XX века ученые и богословы не могут больше с чистой совестью преуменьшать историческое и богословское значение общины веры в формировании Писания, от устного провозглашения слова Божьего до канонизации христианской Библии через предание, включающее решения служителей и Соборов церкви.

То же и в той же степени верно для реализации живого слова Божьего в конкретной общинной вере и жизни церкви⁵⁶. В самом деле, во множестве пассажей самого библейского текста подчеркивается, что вера и жизнь, согласно библейскому преданию, скорее общинны, нежели индивидуальны⁵⁷. Реальность общины, «Церкви Божьей» (ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, 1 Кор 1:2; 1 Тим 3:15), — существенная часть Божьего

⁵⁶ Необходимость актуализации слова Божьего в общинной жизни церкви особенно подчеркивал св. Василий, согласно Philip Rousseau, *Basil of Caesarea*, p. 106–131. Св. Василий, четко различавший простые мнения и аргументированные позиции по спорным вопросам, выступал против Евномия, защищая достаточность евангельской истины, переданной через апостольское предание и актуализируемой прежде всего в богослужении церкви. Для св. Василия, по Руссо (с. 122), предание тесно связано с эпистемологией и экклезиологией.

⁵⁷ Соответствующее герменевтическое заключение делает и Гордон Фи (*Gospel and Spirit*, p. 82), который, среди прочего, пишет: «Я думаю, например, о такой простой вещи, как осознание наших собственных личных историй в резко индивидуалистической культуре, и о том, насколько иначе — и более верно — начнем мы понимать и применять [библейские] тексты, когда осознаем, что за всеми императивами посланий лежит представление о людях как о "народе" — целостной общине».

благовестия о спасении в его воплощенной конкретности⁵⁸. Православные христиане, получившие образование по протестантским программам изучения Библии, теперь с легкой иронией просят своих протестантских братьев и сестер, в особенности тех, кто придерживается авторитета Библии, перечитать Писание и обратить внимание на библейские пассажи о церкви и ее жизни, которые они, по всей видимости, пропустили⁵⁹. Однако, если отвлечься от сарказма и декламации лозунгов с обеих сторон, само библейское свидетельство требует, чтобы преданные последователи Христа обсуждали между собой библейское учение о церкви и благовестии как о канонических правилах, так и о внутреннем просвещении, как о таинствах, так и об оправдании верой. Все это применимо в равной степени к экзегетическому уровню свидетельства Писания, к интерпретативному уровню нормативных форм учения, работающих в различных религиозных традициях, и к преобразующему уровню непосредственной встречи с Богом и Его благодатным присутствием в жизни общины веры.

На уровне преобразования мы встречаемся не с абстрактной экклезиологией, как бы важна она ни была, но с реальной жизнью церкви, ее богослужением и практикой, руководителями и верующими, мужчинами и женщинами, со всеми особенностями ее обычаев, ценностей, взглядов и поведения.

⁵⁸ Мф 16:18; 18:17, Деян 15:3 и далее, 1 Кор 3:16–17; 10:16–17; 11:20–22; 12:12 и далее, Еф 1:23–24; 3:10–11, Кол. 1:24, 1 Тим 3:15.

⁵⁹ Интересно отметить, что важнейшие евангелические работы по герменевтике, такие, как «Принцип Писания» Пиннока, «Писание и Истина» и «Герменевтика, авторитет и канон» под ред. Д.Э. Карсона и Дж.Д. Вудбриджа, не содержат глав или разделов, посвященных церкви, в герменевтическом контексте; однако им можно противопоставить «Священное Писание» Блеша, включающее главу о «Писании и церкви» (отметим: не «Церкви и Писании», что было бы вернее и с исторической, и с богословской точки зрения). Не менее интересно и то, что, рассматривая свои собственные разногласия и различия между собой и другими христианами, евангелические протестанты начинают поднимать церковный вопрос в своем собственном контексте, как мы видим, например, в книге Нолла «Между верой и критикой» (*Between Faith and Criticism*, second edition, 150ff.; 160ff.; 186ff.).

Согласно свидетельству Писания, в целостном *праксисе* церкви, от богослужения и молитвы до администрирования и финансов, от богословской науки до пастырского попечения, мы можем наблюдать — без суеверного идеализирования — живые выражения нового человечества во Христе. Каковы бы ни были проблемы христиан в Коринфе, апостол увещевает их, напоминая, что они — храм Божий, в котором обитает Дух (1 Кор 3:16), таинственное Тело Христово (1 Кор 10:16–17; 11:27–29; 12:12). В Послании к Римлянам Павел говорит об оправдании верой (3:21 и далее) и обновлении через крещение (Рим 6:3 и далее), демонстрируя преобразенное личное и корпоративное существование верующих «как оживших из мертвых» — ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας (Рим 6:13, ср. Рим 12:1 и далее).

Каковы же видимые выражения «нового творения» в современной церкви? Без знаков обновленной человечности, смирения, святости, справедливости, единства, любви и заботы об униженных свидетельство церкви о деяниях Христа оказывается серьезно подорвано: в глазах и верующих, и неверующих оно выглядит пустым и ничего не стоящим. Весь *праксис* церкви — литургия, проповедь, научение, каноны, пастырское попечение, этика, служение ближним, свидетельство и миссия — требуют «герменевтической рефлексии». Экзегетическая герменевтика — это рефлексия о том, как прояснить аутентичный смысл Писания во всех его нюансах. Герменевтика истолкования — размышление о том, как нам прийти к нормативным богословским и моральным аспектам библейского свидетельства. Герменевтика преобразования — размышление о том, как спасительный смысл Писания и его нормативные аспекты становятся живой истиной, живым словом Божиим, в *праксисе* церкви. Хотя все три уровня герменевтики необходимы и неотделимы друг от друга, третий особенно значим. При любых экзегетических методах, богословских истинах, герменевтических теориях коммуникации и передачи знания реализация спасительной работы Божьей, как засвидетельствовано Писанием, происходит именно на уровне реальной жизни здесь и сейчас, в том,

как клирики и миряне молятся, каются, размышляют и трудятся, непрестанно ища личного присутствия Господня и Его руководства во всех делах.

Герменевтика преображения чрезвычайно важна как по сути, так и по функции, поскольку ее цель — и духовное различение, и экзистенциальный вход в новую жизнь. Она призывает церковь быть собой в мире, но не от мира, в качестве духовного движения и исторического института. Она ведет церковь к миссии и служению, исполняемому до той степени, в какой сама церковь демонстрирует единство с Христом и излучает новизну Духа. Церковь может попытаться закрыть глаза на саму себя, — но не скроется ни от глаз мира, ни, тем более, от глаз Бога. Церковь вынуждена разрабатывать герменевтику *праксиса*, по возможности — ясную и открытую герменевтику, которую можно измерить свидетельством Писания. Разрыв между *теорией* и *праксисом* недопустим. Некоторое расстояние между идеалом и реальностью — неизбежный элемент несовершенного человеческого состояния в этом мире (1 Кор 13:12). Но, если этот разрыв затрагивает веру и истину, община превращается в соблазн для собственных членов и позорище для мира. Вот что говорит Господь Своим последователям в каждой поместной церкви: «Вы — соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленой?» (Мф 5:13). Подобные же слова Господа можно найти в первых главах книги Откровение, где они применяются уже к конкретным поместным церквям.

Герменевтика преображения имеет решающее значение и в вопросах вероучительных разногласий и новых тем, возникающих по вдохновению Утешителя, предназначение которого — вести церковь к новым прозрениям и новым действиям, несмотря на борьбу и разделения как в жизни мира, так и в ее собственной жизни. Мы уже упоминали о самом сложном аспекте герменевтической проблемы: в то время как нормативные формы веры и практики укоренены в традиции прошлого, живая община вынуждена вновь и вновь утверждать свою идентичность и свою традицию перед лицом вызовов времени. Герменевтический процесс

в целом, как и сама жизнь, остается открытым вплоть до второго пришествия Господня. Для каждой общины веры суть герменевтического вызова находится в настоящем, в вечно изменчивых обстоятельствах и вновь возникающих вопросах.

Обсуждение проблем, как старых, так и новых, никогда не запрещалось народу Божьему. Споры и противоречия не всегда свидетельствуют о смятении и беспорядке — нередко это знак зрелости и жизненной силы. Кроме того, иногда Бог разрушает, чтобы построить. Живая традиция — традиция творческая, ей необходимо постоянно обновлять формулировки своих позиций по старым и новым вопросам: вера и учение, слово и таинство, проблемы пола и освобождение, расизм и социальная справедливость, — важно лишь, чтобы эти позиции не противоречили свидетельству Писания и основной богословской традиции церкви, которая благодаря божественному вдохновению установила канонические пределы самому библейскому преданию. Но суждения о противоречивости или непротиворечивости не следует отдавать исключительно в руки специалистов, руководствующихся формальными критериями. Это прежде всего вопрос различения духов, непосредственно касающийся всей церкви, поскольку и миряне, и клир, каждый в своем служении, несут равную ответственность перед Богом и в равной мере достойны водительства Духа Его — истинного источника новой жизни и верного различения⁶⁰. Однако Дух не действует механически, не навязывает себя ни руководителям церкви, ни церковному народу. Он излучает мудрость

⁶⁰ Фома Хопко аналогичным образом обращается к предельному авторитету Духа Святого: «Всякий "внешний критерий истины", будь то Библия, собор, магистериум, иерархия, снова и снова отвергается... Нет надежного, автоматического пути к познанию Бога или к определенной непогрешимой истине: нет иного пути, кроме пути Христового в Духе, в свободе, любви и чистоте, пути, показанного в Библии и предании Церкви, пути, по которому идет в свободе каждое поколение, трудясь над своим спасением в страхе и трепете, в котором обитает Бог» ("The Bible in the Orthodox Church," p. 9.).

и славу Христову там, где находит для себя восприимчивые и послушные сердца. Таким образом, именно Дух является главным интерпретатором Писания: Он вдохновляет критический подход ко всему наследию церкви и руководит обновлением ее свидетельства в текущем общинном, экуменическом и культурном контексте.

Герменевтика преображения указывает на значительный факт: герменевтическая проблема — это в конечном счете духовная проблема церкви, вопрос ее здоровья и обновления во Христе⁶¹. Церковное обновление в своем конкретном воплощении неизбежно совершается через конкретных людей, клириков и мирян, каждый из которых, как и мы сами, верит, кается, борется с грехом и с дьяволом, возрастает в новой жизни во Христе и ищет жизни в Царстве любви. Зримое свидетельство, критерий и истолкователь преобразующей истины — это преобразенный христианин, однако не в блистательной изоляции, но в общении и взаимной ответственности со своими братьями и сестрами и в солидарности со страждущим миром. Путь к преодолению наших традиционных расхождений и общему свидетельству в третьем тысячелетии — то, что Гордон Фи называет «герменевтикой искупления», основанной на «евангелии и Духе», герменевтикой, призывающей нас «утверждать нашу традицию и в то же время относиться к ней критично», сохраняя верность общей богословской традиции классического христианства⁶². Однако, по мнению Фи, этой цели невозможно достигнуть без взаимной готовности к открытости, пересмотру и более глубокому пониманию своих традиций

⁶¹ Это становится наиболее очевидно в таких случаях, как публичные скандалы, связанные с поведением религиозных лидеров, и безлюбное отношение христиан к некоторым грешникам, например к гомосексуалистам и женщинам, решившимся на аборт, которых они, кажется, готовы уничтожать во имя Бога любви. Хуже всего здесь не нравственное падение отдельных членов церквей, а то, что сами церкви не замечают собственного падения и отказываются судить о нем справедливо, в самокритичном духе истины и любви.

⁶² Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit*, p. 80. Ср. pp. 47 и далее, 64 и далее.

в свете нашего восприятия друг друга и, прежде всего, — без искренности и готовности к необходимым переменам под водительством Святого Духа⁶³.

Это, наконец, приводит нас к видению христианской жизни и богословия как хвалы — хвалы любви и истине, прекрасно выраженной покойным патриархом Константинопольским Афинагором (1886–1972). Патриарх стремился вести экуменический диалог на основе герменевтики преобразования, в которой нами руководит Сам живой Христос. Не игнорируя серьезных различий между нами, патриарх, однако, верил, что экуменическое исцеление возможно, лишь когда богословие рассматривается не как диалектическое оружие, а как прославление истины. Его прекрасные слова послужат достойным завершением нашего рассуждения о герменевтике:

Я не отрицаю различий между церквами, однако говорю, что мы должны изменить свое восприятие этих различий. Вопрос метода — это прежде всего психологическая или, точнее, духовная проблема. На протяжении столетий богословы общались друг с другом, однако эти разговоры вели лишь к окостенению позиций. Об этом у меня собрана целая библиотека. А почему? Потому что они испытывали друг к другу страх и недоверие, стремились защитить себя и повергнуть оппонента. Богословие перестало быть чистой хвалой тайне Божьей. Оно превратилось в оружие. Сам Бог превратился в оружие! Повторяю: я не игнорирую трудности. Однако я хочу изменить духовную атмосферу. Мы, православные, должны выражать дорогую нам истину — ибо она защищает и прославляет величие жизни во Христе, — мы должны выражать ее не для того, чтобы унижать других, заставляя их признавать себя побежденными, но для того, чтобы разделить ее с ними, ибо к прославлению истины мы призываем всех⁶⁴.

⁶³ *Ibid.*, p. 82.

⁶⁴ К сожалению, я не смог ни найти в своих материалах библиографического источника, из которого взято это высказывание патриарха Афинагора, ни определить его источник иными способами.

Приложения

О Писании

Св. Иоанн Дамаскин (VIII век)*

Бог, провозглашенный Ветхим и Новым Заветом, есть Тот, Кто воспевается и прославляется в Троице, ибо сказал Господь: «Не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф 5:17). Ибо Он соделал наше спасение, ради чего открыл нам Писание и все Свои тайны поведал. И еще: «Исследуйте Писания, они свидетельствуют обо мне» (Ин 5:39). И Апостол то же говорит: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне» (Евр 1:1-2). Так, Духом Святым, вещали Закон и Пророки, евангелисты, апостолы, пастыри и учителя. Следовательно, «все Писание богодухновенно и полезно» (2 Тим 3:16), так что изучать Священное Писание прекрасно и более всего полезно для души. Ибо, «как дерево, посаженное при потоках вод» (Пс 1:3), так и душа, орошаемая Священным Писанием, возрастает, и в должное время приносит плод веры православной, и украшается вечнозелеными листьями — то есть, разумею я, деяниями, угодными Богу. Итак, Священные Писания располагают нас к праведным деяниям и ничем не возмущаемому созерцанию. В них находим мы призывы ко всем добродетелям и увещания против всех пороков. Итак, если мы жадны до знания, то, благодаря усердию, труду и благодати Божьей, всем делам дарующей успех,

* «Православная вера», книга четвертая, глава 17, в пер. Frederic H. Chase, *The Fathers of the Church: Saint John of Damascus* (Washington: Catholic University Press, 1958), 373-376, использовано с разрешения издателя.

будем и богаты знанием. «Ибо всякий просящий получает, и ищущему дано будет, и стучащему откроется» (Лк 11:10). Так будем же стучать во врата прекраснейшего рая Писаний, благоуханного, сладкого и нежного рая, наполняющего уши наши различными песнями духовно вдохновленных птиц, трогающего сердце наше, утешающего нас в печали, умиряющего в гневе, наполняющего радостью нескончаемой, поднимающего ум наш на священной голубице, покрытой серебром и чистым золотом (ср. Пс 67:14), которая возносит нас на своих блистающих крыльях к едиnorodному Сыну и Наследнику Виноградаря виноградника духовного, а через Него — к Отцу светов. Будем стучать не изредка, от времени до времени, но упорно и настойчиво, и пусть не устрасится сердце наше, ибо однажды врата эти для нас откроются. Случится ли нам раз и другой прочесть и все же не понять прочитанного — не будем отчаиваться. Будем настойчивы, будем размышлять и искать ответ, ибо сказано: «Спроси отца твоего, и он возвестит тебе, старцев твоих, и они скажут тебе» (Втор 32:7). Не все обладают знанием. Будем же пить из райского источника изобильные и чистейшие воды, текущие в жизнь вечную (ср. Ин 4:14). Насладимся ими, будем пить их жадно, до насыщения, ибо содержащаяся в них благодать неистощима. Однако не запрещено нам получать благо и из иных источников. Будем разумными менялами, которые собирают истинное и чистое золото, а фальшивое золото отвергают. Будем принимать разумные изречения, но бросать псам смехотворных богов и вздорные басни, ибо из первых почерпнем мы намного большую силу, чем из последних...

Вот состав Нового Завета: четыре Евангелия, от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна; Деяния святых апостолов, написанные Лукой Евангелистом; семь Посланий к Церквям — одно Иакова, два Петра, три Иоанна и одно Иуды; четырнадцать Посланий апостола Павла; Откровение Иоанна Евангелиста; и Правила святых апостолов, написанные Климентом.

О духовном познании

Св. Симеон Новый Богослов (†1022)*

О том, что сокровище Духа, скрытое в букве Священного Писания, не всем доступно, даже из желающих, но только владеющим Тем, Кто «отверз ум к уразумению Писаний» (Лк 24:45).

[Запертый сундук Священного Писания]

Отцы и братия!

Духовное знание подобно дому, выстроенному посреди знания мирского и языческого, посреди которого стоит надежно запертый сундук, полный неисчислимых богатств, кои суть знание богодухновенных Писаний. Те, кто входит в дом, не видят сокровищ, если только сундук для них не откроется. Но человеческая мудрость не знает способов открыть его, и потому богатства Духа, в нем хранимые, остаются неведомы для всех, кто привержен миру сему.

Человек может взять сундук и вынести его из дома на своих плечах, не зная, что за сокровище в нем хранится. Также можно и прочитать Священное Писание, и сложить его все в памяти своей, и носить с собой, как будто все эти книги не толще одного псалма, — а о скрытом в них даре Святого

* Рассуждение о чтении Писания и извлечении из него духовных сокровищ путем *θεωρία* или духовного видения. Из: *Simeon the New Theologian: The Discourses* C.J. DeCantanzaro, 1980, права принадлежат Миссионерскому обществу им. св. ап. Павла штата Нью-Йорк. Использовано с разрешения Paulist Press.

Духа все же не знать. Не через сундук являются сокровища — так же и не через Писание становится ясен смысл Писания. Как же это? Слушайте!

[Сокровище, лежащее внутри]

Перед тобой сундучок, надежно закрытый со всех сторон. По его весу и внешней красоте, или, быть может, потому что веришь тому, что слышал от людей, ты полагаешь, что в нем сокровище. Ты быстро берешь его в руки и с ним уходишь. Но скажи мне, что тебе за выгода, если ты станешь постоянно таскать с собой закрытый и запертый сундук, не открывая его? До самой смерти ты не увидишь сокровища: ни блистания драгоценных камней, ни мерцания жемчуга, ни сияния золота. Что за польза тебе от него, если даже малую часть его не сможешь ты употребить на покупку еды или одежды? Если, как мы сказали, ты носишь с собой запертый сундук — пусть он полон великих и бесценных сокровищ, но спасет ли он тебя от голода, жажды и наготы? Не будет тебе от него никакого проку!

Теперь, брат, преклони слух свой ко мне и примени все сказанное к вещам духовным. Сундук — это Евангелие Христово и иные божественные Писания. В них закрыта и запечатана вечная жизнь, а с ней — невыразимые и вечные, хоть и незримые для телесных очей блаженства. Как говорит слово Господне: «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную» (Ин 5:39). Что же до человека, таскающего с собой запертый сундук — это тот, кто выучил все Писания наизусть и часто произносит их устами своими. Он носит их с собой в памяти души своей, как в сундуке, содержащем заповеди Божьи, как драгоценные камни жизни вечной. Ибо слова Христовы суть жизнь и свет, как сам Он говорит: «Не верующий в Сына не увидит жизни» (Ин 3:36). Там же, вместе с заповедями, хранится и жемчуг добродетелей.

[Заповеди — врата знания]

Из заповедей произрастают добродетели, а из них — раскрытие тайн, сокрытых и спрятанных в букве. Из исполнения заповедей исходят добрые дела; добрыми делами исполняются заповеди. Итак, этим средством открывается для нас дверь знания — точнее, не исполнение заповедей открывает ее, а Тот, Кто сказал: «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцом Моим, и Я возлюблю его» (Ин 14:21, 23). Когда же Бог «вселяется в нас и ходит в нас» (2 Кор 6:16) и явно открывает себя нам — тогда мы сознательно созерцаем сокровища сундука, тайны Божьи, скрытые в Божественном Писании. Не обманывайтесь: нет у нас другого пути открыть сундук знания и наслаждаться теми благами, что в нем содержатся, и причащаться им, и созерцать их. Но каковы те блага, о которых я говорю? Это совершенная любовь (к Богу и ближнему), презрение ко всему видимому, умерщвление плоти и «земных членов ваших» (Кол 3:5), в том числе дурных желаний. Как мертвец ни о чем не мыслит и ничего не воспринимает — так же и нам ни одно дурное желание, ни одно страстное чувство не взойдет на ум. И не почувствуем тиранического угнетения злодея, но будем помнить лишь о заповедях Спасителя нашего Христа. [Будем думать о] бессмертии, о нетленности вечной славы, о Царстве Небесном, о [нашем] усыновлении через возрождение Святым Духом. Ибо, став сынами по усыновлению и благодати, мы называемся «наследниками Божьими, сонаследниками же Христу» (Рим 8:17), а вместе с тем получаем «ум Христов» (1 Кор 2:16) и через него видим, как Бог и сам Христос пребывают в нас и движут нас явственным для нас образом.

Все это даруется тем, кто слушает заповеди Божьи и исполняет их; они в изобилии наслаждаются этими дарами, а также теми невыразимыми и несказанными благами, что стоят выше их, отперев сундук, о котором мы говорили, то есть открыв очи ума своего и созерцая то, что скрыто в Священном Писании. Но другие, не имеющие знания и опыта

в том, о чем у нас шла речь, так и не знают ни вкуса их сладости, ни вечной жизни, из них проистекающей, ибо прилежат простому изучению Писаний. Увы, само это изучение послужит им в осуждение и осудит их при отходе [из здешней жизни] более, чем тех, кто Писаний вовсе не слышал. Иные из них блуждают в невежестве и извращают все божественные Писания, истолковывая их согласно своим страстным похотям. Они как будто бы воображают, что смогут спастись, не соблюдая заповедей Христовых — и тем полностью отрицают силу Священного Писания.

[Сокровище тайн открывается Духом Святым]

Естественно, что вещи запертые и запечатанные, никому из людей невидимые и неведомые, открываются одним лишь Святым Духом. Когда же они открываются, то становятся нам видимы и понятны. Как же те, кто утверждает, что никогда вовсе не знали присутствия Святого Духа, Его излучения и сияния, Его прихода и обитания в них, могут что-либо знать, понимать или думать о подобных вещах? Как приблизятся к этим тайнам те, кто никогда не испытывал на себе очищения, обновления, преобразования, превращения, возрождения, приносимого Духом? Тем, кто еще не крещен в Духе Святом, откуда знать те перемены, что нисходят на крещенных в Нем? Те, кто не «родится свыше» (Ин 3:3), как увидят славу тех, кто «родится свыше» (по слову Господню), рожденных от Бога и ставших чадами Божьими (Ин 1:12-13)? Кто отказывается это испытать, кто по собственному небрежению упускает эту славу (ибо силы для этого им даны) — скажи, какое знание может дать им понять или хотя бы вообразить, что происходит с другими?

Бог есть Дух — невидимый, бессмертный, недоступный, непостижимый. Рожденных в Нем он делает подобными Себе, как Отец, порождающий их. Видом и осязанием они подобны всем прочим людям, но во всех иных отношениях ведомы одному Богу и знают только Его — или, точнее, хотят быть ведомы одному лишь Богу, неустанно стремятся

созерцать Его и быть созерцаемы Им. Или, если выразиться иначе: как неграмотный не может читать книги, подобно грамотному, так и те, кто отказался исполнять заповеди Христовы, не получают откровения Святого Духа, как те, кто их прошел, и исполнил, и пролил за них свою кровь. Кто получил закрытую и запечатанную книгу — тот не может увидеть, что в ней написано, и понять ее предмет, пока книга остается запечатанной, пусть даже ведома ему вся мудрость мира сего. Так же, как мы сказали, можно хоть все божественные Писания выучить наизусть — и все же не знать и не понимать ту таинственную и божественную силу и славу, что в них сокрыта, если не исполнил всех заповедей Божьих и не принял Утешителя. [Утешитель] откроет слова, как книгу, и таинственно покажет содержащуюся в них славу. Вместе с вечной жизнью, истекающей из них, откроет он скрытые в них благословения Божьи, благословения сокрытые и совершенно невидимые для небрежных и равнодушных. Ничего иного и ожидать не следует, ибо эти люди все свои чувства приковали к тщете мира сего и страстно привязаны к наслаждениям жизни и к телесной красоте. Душевное их зрение замутнено, и они не могут видеть и созерцать духовные красоты несказанных благословений Божьих.

[О том, что духовную красоту нельзя увидеть плотскими очами]

Человек, чьи телесные очи слабы, ничего не видит в ярком солнечном свете: стоит ему взглянуть на яркий свет — он теряет и то зрение, которое имел. Так и тот, чьи духовные очи слабы, а чувства привержены страстям, не в силах созерцать телесную красоту бесстрастно, не нанося себе вреда. Если и обладал он прежде миром в своих помышлениях, если и был свободен от злых желаний — все это он теряет, взглянув на то, что разжигает в нем страсть. Следовательно, такой человек совершенно не способен увидеть даже собственное несовершенство. Если он считал себя больным — то оттого, что воображал, что некие иные здоровы, и, быть

может, самого себя считал причиной своей болезни и мечтал от нее избавиться. Но заметив, что все люди подвержены страстям, и сочтя их всех равными себе, он приходит к выводу, что не может быть лучше других. Да и с чего бы? И вот этот негодный человек вместе с прочими поддается всем своим страстям, не желая более избавляться от этого зла. Если бы он хотел избавиться, то нашел бы в себе силы, ибо получил бы такую способность от Бога. Ибо многие из нас, крещенных во имя Его, получили от Него силу совлечь с себя первородное свое тление, как ветхую одежду, и стать сынами Божьими, облекшимися во Христа (Гал 3:27).

[Заключительное увещание]

Не будем же, братия, подобны тем, кто одержим такими мыслями и представлениями — земным человекам, нивам иссохшим. Последуем за Христом, умершим за нас, и воскресшим, и вознесшим нас на небеса. Будем неустанно идти по Его следам, покаянием очищаясь от осквернения грехом и облачаясь в сияющие одежды нетленности, принадлежащие Духу во Христе Боге нашем, коему вся слава, честь и поклонение, во веки веков. Аминь.

Список сокращений

ABD	Anchor Bible Dictionary
BTZ	Berliner Theologische Zeitschrift
CT	Christianity Today
CQR	Church Quarterly Review
CTR	Compass Theological Review
CC	Cross Currents
DeltBibMel	Deltion Biblikon Meleton
Dial	Dialogue
FT	First Things
GOTR	The Greek Orthodox Theological Review
IDB	Interpreter's Dictionary of Bible, G.A. Buttrick (ed.)
Int	Interpretation
JTS	Journal of Theological Studies
LF	Lutheran Forum
NJBC	The New Jerom Biblical Commentary
OC	One in Christ
Or	Origins
P.G.	J. P. Migne, Patrologia, series Graeca
Sob	Sobornost
SVTQ	St. Vladimir's Theological Quarterly
ThDNT	Theological Dictionary of the New Testament

Βιβλιογραφία

- Agouridis, Savas, "Ἡ Ἑφαρμογὴ Νέων Μεθόδων στὴ Μελέτῃ τῶν Ἀγίων Γραφῶν," *DeltBibMel* 4 (January–June, 1985) 5–23.
- , "Ἀρά γε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκει;" Ἑρμηνευτικές καὶ Ἱστορικές Μελέτες (Athens: Artos Zoes, 1989).
- , "Biblical Studies in Orthodox Theology," *GOTR* 17, 1 (1972) 51–62.
- , "Ἡ Ἑρμηνεία τῶν Ἀγίων Γραφῶν καὶ ἡ Νεοελληνικὴ Θεολογικὴ Πραγματικότητα," *Theologia* 56, 3 (1985) 504–518.
- , *The Bible in the Greek Orthodox Church* (Athens: University of Athens, 1976).
- , *Εἰσαγωγή εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην* (Athens: Gregoris Publications, 1991).
- Aland, Kurt and others, *The Greek New Testament* (United Bible Societies, 1993).
- Albright, William Foxwell, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* (Garden City: Doubleday, 1957).
- Anderson, B.W, editor, *The Old Testament and Christian Faith: A Theological Discussion* (New York: Harper and Row, 1963).
- Andriopoulos, P., *Τὸ Πρόβλημα τοῦ "Ἱστορικοῦ Ἰησοῦ" ἐν τῇ συγχρόνῳ Ἑρμηνευτικῇ* (Athens, 1975).
- Athanasios, "39th Festal Letter," in *Nicene and Post Nicene-Fathers, Vol. 4, Athanasius: Selected Works and Letters*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Eerdmans, 1975) 551–552.
- Athanasios, *Against the Heathen* in *Nicene and Post Nicene-Fathers, Vol. 14 Athanasius: Selected Works and Letters*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).
- Baird, William, "New Testament Criticism," *ABD*, Vol. 1, ed. D.N. Freedman (New York: Doubleday, 1992) 730–736.
- Barbour, Ian G., *Science and Religion: New Perspectives on the Dialogue* (London: SCM Press, 1968).

- Barclay, William, *Educational Ideals in the Ancient World* (Grand Rapids: Baker, 1974).
- Barr, D. and Piediscalzi, N., *The Bible in American Education* (Alfaretta: Scholars Press, 1982).
- Barr, James, *The Bible in the Modern World* (New York: Harper and Row, 1973).
- , *Fundamentalism* (Philadelphia: Westminster Press, 1978).
 - , *Beyond Fundamentalism* (Philadelphia: Westminster Press, 1984).
 - , *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism* (Philadelphia: Westminster Press, 1984).
- Barrois, G.A., *The Face of Christ in the Old Testament* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1974).
- Basil of Caesarea, "Letter 90," in *Loeb Classical Library: St. Basil Letters*, trans. R.J. Deferrari (Cambridge University Press, 1962) 122–127.
- Beker, Christiaan J., *The New Testament: A Thematic Introduction* (Minneapolis: Fortress, 1994).
- Bloech, Donald G., *Holy Scripture: Revelation Inspiration and Interpretation* (Downers Grove: InterVarsity, 1994).
- Bossey Seminar, *Science and the Theology of Creation* (Bossey: WCC Publications, 1988).
- Braaten, Carl E., "Response to Manfred K. Bahmann," *LF* 28, 3 (1994) 11–12.
- Bradshaw, Paul F., *The Search for the Origins of Christian Worship* (New York: Oxford University Press, 1992).
- Bratsiotis, Panagiotis, "The Authority of the Bible: An Orthodox Contribution," *Biblical Authority for Today*, A. Richardson and W. Schweitzer, eds., (Philadelphia: Westminster, 1951) 17–29.
- Breck, John, "Theoria and Orthodox Hermeneutics," *SVTQ* 20, 4 (1976) 195–219.
- , "Exegesis and Interpretation: Orthodox Reflections on the 'Hermeneutic Problem,'" *SVTQ* 27, 2 (1983) 75–92.
 - , *The Power of the Word in the Worshipping Church* (Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1986).
 - , "Orthodoxy and the Bible Today," in *The Legacy of St. Vladimir*, ed. John Breck and others (Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1990) 141–157.
 - , *The Shape of Biblical Language: Chiasmus in the Scriptures and Beyond* (Crestwood, N.Y: St. Vladimir's Seminary Press, 1994).
- Bria, Ion, *The Sense of Ecumenical Tradition: The Ecumenical Witness and Vision of the Orthodox* (Geneva: WCC Publications, 1991).
- Bright, John, *A History of Israel* (Philadelphia: Westminster Press, 1981).

- Brock, S., *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1987).
- Bromiley, Geoffrey W., "The Church Fathers and Holy Scripture," *Scripture and Truth*, ed. D.A. Carson and John Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983) 199–220.
- Brown, Raymond E., *Jesus: God and Man* (Milwaukee: Bryce Publishing Company, 1967).
- , *Biblical Exegesis and Church Doctrine* (New York: Paulist Press, 1985).
 - , *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (New York: Doubleday, 1993).
 - , *The Critical Meaning of the Bible* (New York: Paulist Press, 1981).
 - , "The Contribution of Historical Biblical Criticism to Ecumenical Church Discussion," *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church*, ed. R.J. Neuchaus (Grand Rapids: Eerdmans, 1989) 24–49.
 - , "Church Pronouncements," *NJBC*, ed. by R.E. Brown and others (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1990) 1166–1174.
 - , "Hermeneutics," *NJBC*, ed. R.E. Brown and others (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1990) 1146–1165.
 - , *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (New York: Paulist Press, 1973).
 - , *New Testament Essays* (Garden City: Images Books, 1965).
 - , and others, *Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars* (Philadelphia: Fortress, 1978).
 - , and others, *Peter in the New Testament* (Minneapolis: Paulist, 1973).
- Bruce, F.F. and Rupp, E.G., eds., *Holy Book and Holy Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968).
- Brueggemann, Walter, "Biblical Authority in the Post-Critical Period," *ADB*, Vol. 5, ed. D.N. Freedman (New York: Doubleday, 1992) 1049–1056.
- Bultmann, Rudolf, *Jesus Christ and Mythology* (New York: Scribner's, 1958).
- , and others, *Kerygma and Myth*, ed. H.W. Bartsch and trans. R.H. Fuller (New York: Harper and Row, 1961).
 - , and Kundsinn, Karl, *Form Criticism*, trans. F.C. Grant (New York: Harper and Row, 1962).
- Burke, John, *Gospel Power* (New York: Alba House, 1978).
- Burton-Christie, D., *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christianity* (New York: Oxford University Press, 1993).

- Canévet, Mariette, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique: Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (Paris: Études Augustiniennes, 1983).
- Carroll, E. R., "Mary in the Apostolic Church: Work in Progress," *One in Christ* 25, 4 (1989) 369–380.
- Carson, D. A. *New Testament Commentary Survey* (Grand Rapids: Baker Book House, 1993).
- , and Woodbridge John D., eds., *Hermeneutics, Authority, and Canon* (Grand Rapids: Zondervan, 1986).
- , and Woodbridge John D., eds., *Scripture and Truth* (Grand Rapids: Zondervan, 1963).
- Chadwick, Henry, "The Bible and the Greek Fathers," *The Church's Use of the Bible: Past and Present*, ed. E. E. Nineham (London: SPCK, 1963) 25–39.
- , *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen* (New York: Oxford University Press, 1966).
- Charlesworth, H., *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vols. 1 and 2, (Garden City: Doubleday, 1986).
- Childs, Brevard S., *The New Testament as Canon: An Introduction* (Philadelphia: Fortress, 1985, 1984).
- , *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979).
- , *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1993).
- Chilton, Bruce, *Beginning New Testament Study* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).
- Chrysostom, John, *Homilies on the Gospel of John*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 14, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1969).
- Collins, J. J. and Crossan J. D., eds., *The Biblical Heritage in Modern Catholic Scholarship* (Wilmington: Glazier, 1986).
- Congar, Yves, *The Revelation of God* (New York: Herder and Herder, 1968).
- Coniaris, A., *Preaching the Word of God* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1983).
- Conzelmann, Hans, *Interpreting the New Testament: An Introduction to the Principles and Methods of New Testament Exegesis*, trans. S. S. Schatzmann, (Peabody: Hendrickson, 1988).
- Cullmann, Oscar, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr: A Historical and Theological Study* (New York: Meridian Books, 1964).

- Daniélou, Jean, *The Bible and the Liturgy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1956).
- deCatanzaro, C.J., *Symeon the New Theologian: Discourses* (New York: Paulist, 1980).
- de Margerie, Bertrand, *Introduction to the History of Exegesis* (Petersham: St Bede's Publications, 1993).
- Dennin-Bolle, Sara J., "Gregory of Nyssa: The Soul in Mystical Flight," *GOTR* 34, 2 (1989) 97-116.
- Dibelius, Martin, *From Tradition to Gospel*, trans. B.L. Woolf (New York: Scribner's, 1965).
- Dooan, Helen, *Leadership in Paul* (Wilmington: Glazier, 1984).
- Dulles, Avery, "Tradition and Creativity in Theology," *FT* 28 (1992) 20-27.
- Eichhorst, C. Jack, "There is a Deep Spiritual Sickness," *LF* 28, 3 (1994) 24-28.
- Elliott, John Hall, *What is Social-Scientific Criticism?* (Minneapolis: Fortress, 1993).
- Ellis, E. Earle, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (Grand Rapids: Baker Books, 1993).
- Epp, E.J. and MacRae, G.W., eds., *The New Testament and its Modern Interpreters* (Philadelphia: Fortress Press, 1989).
- Evdokimov, Paul, *Struggle With God*, trans. Sister Gertrude (Glen Rock: Paulist Press, 1966).
- Fackre, Gabriel, "Evangelical Hermeneutics and Diversity," *Int* 43 (1989) 117-129.
- Fedotov, G.P., "Orthodoxy and Historical Criticism," *The Church of God*, ed. E.L. Mascall (London: SPCK, 1934) 91-104.
- Fee, Gordon D., *New Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors* (Philadelphia: Westminster, 1983).
- , *The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1994).
- , *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991).
- Flesseman-van-Leer, Ellen, e.d., *The Bible: Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement, Faith and Order Paper No. 99* (Geneva: World Council of Churches, 1980).
- Florovsky, Georges, "The Pattern of Historical Interpretation," *ATR* 50, 2 (1968) 144-155.
- , "The Ethos of the Orthodox Church," *Orthodoxy: A Faith and Order Dialogue* (Geneva: World Council of Churches, 1960) 36-51.

- , "The Function of Tradition in the Ancient Church, *GOTR* 9 (1963–1964) 181–200.
- , "The Lost Scriptural Mind," *Bible, Church, Tradition: an Eastern Orthodox View. Collected Works of Georges Florovsky*, Vol. 1, (Belmont: Nordland, 1972) 9–16.
- , *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Collected Works of Georges Florovsky*, Vol. 1, (Belmont: Nordland, 1972).
- , "The Predicament of the Church Historian," in *Religion and Culture*, ed. by W. Leibrecht (New York: Harper & Row, 1959) 140–166.
- Fogarty, Gerald P., *American Catholic Biblical Scholarship: A History from the Early Republic to Vatican II* (San Francisco: Harper & Row, 1989).
- Ford, M., "Seeing, But Not Perceiving: Crisis and Context in Biblical Studies," *SVTQ* 35, 2–3 (1991) 107–125.
- Frei, Hans W., *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974).
- Freyne, Sean, *New Testament Message 2: The World of the New Testament* (Wilmington: Glazier, 1980).
- Froehlich, K., *Biblical Interpretation in the Early Church: Sources of Early Christian Thought* (Philadelphia: Fortress, 1985).
- Funk, R. W., *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus: New Translation and Commentary* (New York: Maxwell Macmillan International, 1993).
- Gabel, John B., *The Bible as Literature: An Introduction* (New York: Oxford University Press, 1996).
- Gamble, Harry Y., *The New Testament Canon: Its Making and Meaning, Guides to Biblical Scholarship* (Philadelphia: Fortress, 1985).
- , "Canon: New Testament," *ADB*, Vol. 1, ed. D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1992) 852–861.
- Goppelt, Leonhard, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trans. D. H. Madvig (Grand Rapids. Eerdmans, 1982).
- Grant, Frederick C., *Form Criticism* (Chicago: Willett Clark & Company, 1934).
- Grant, Robert M. with David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Fortress, 1984).
- , "The Appeal to the Early Fathers," *JTS* 11, 1 (1960) 13–24.
- Greenspahn, Frederick E., *Scripture in the Jewish and Christian Traditions: Authority, Interpretation, Relevance* (Nashville: Abingdon, 1982).

- Greer, Rowan A., "Biblical Authority in the Early Church," *ADB*, Vol. 5, ed., D.N. Freedman (New York: Doubleday, 1992) 1026–1028.
- Gregory of Nissa, *Answer to Eunomius, Second Book*, trans M. Day, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 5 (Grand Rapids: Eerdmans, n.d.) 276.
- Hahn, Ferdinand, *Historical Investigation and New Testament Faith: Two Essays*, trans. R. Maddox (Philadelphia: Fortress, 1983).
- Hanson, R. P. C., *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (Richmond: John Knox, 1959).
- Harrington, Daniel J., *Interpreting the New Testament: A Practical Guide* (Wilmington: Glazier, 1979).
- , *The New Testament: A Bibliography* (Wilmington: Glazier, 1985).
- Harrisville, Roy A., "Introduction," in Peter Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, trans. Roy A. Harrisville (Philadelphia: Fortress, 1977) 7–15.
- Harvey, Van Austin, *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief* (New York: Macmillan, 1966).
- Hatch, N. D. and Noll, M. A., eds., *The Bible in America: Essays in Cultural History* (New York: Oxford University Press, 1982).
- Hauerwas, Stanley, *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America* (Nashville: Abingdon, 1993).
- Hausherr, Irénée, *Spiritual Direction in the Early Christian East* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990).
- Hayes, J. H., *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook* (Atlanta: John Knox, 1983).
- Hays, R. B., "The Corrected Jesus," *FT* 43 (1994) 43–48.
- Henderson, Ian, *Rudolf Bultmann* (Richmond: John Knox, 1966).
- Henderson, Ian, *Rudolf Bultmann, Makers of Contemporary Theology* (Richmond: John Knox, 1966).
- Hengel, A., "Historical Methods and Theological Interpretation of the New Testament," *Acts and the History of Earliest Christianity*, trans. John Bowden (Philadelphia: Fortress, 1979) 127–136.
- Hill, R. C., "St. John Chrysostom and the Incarnation of the Word in Scripture," *CTR* 4, 1 (1980) 34–38.
- Hodges, Zane C. and Farstad, Arthur L., *The Greek New Testament According to the Majority Text* (Nashville: T. Nelson, 1982).
- Hopko, Thomas, "The Bible in the Orthodox Church," *SVTQ* 14, 1–2 (1970) 66–99.
- , *Reading the Bible* (New York: Religious Education Department, Orthodox Church of America, 1970).
- Hunter, D. G., ed., *Preaching in the Patristic Age: Studies in Honor of Walter J. Burghardt, S.J.* (New York: Paulist Press, 1989).

- Issac the Syrian, *The Acetetical Homilies*, trans. by Holy Transfiguration Monastery (Boston: Holy Transfiguration Monastery, 1984).
- Jaeger, Werner, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge: Harvard University Press, 1961).
- Jellicoe, S., *The Septuagint and Modern Study* (Oxford: Clarendon, 1968).
- , *Studies in the Septuagint: Origins, Recessions, and Interpretations* (New York, 1974).
- John of Damascus, "Concerning Scripture," *An Exact Exposition of the Orthodox Faith*, trans. Frederik H. Chase, *The Fathers of the Church*, Vol. 37 (Washington: Catholic University of America Press, 1958) 373–376.
- Johnson, Allan E., "The Methods and Presuppositions of the Patristic Exegesis in the Formation of Christian Personality," *Dial* 16, 3 (1977) 186–190.
- Johnson, J. I., ed., *The Bible in American Law, Politics, and Political Rhetoric* (Alharetta: Scholars Press, 1984).
- Johnson, Luke T., *The Writings of the New Testament: An Appreciation* (Philadelphia: Fortress, 1986).
- Jones, C., Wainwright, G., and Yarnold E., eds., *The Study of the Liturgy* (New York: Oxford University Press, 1978).
- Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, trans. A. L. Williams (London: SPCK, 1930).
- Kaiser, O. and W. G. Kümmel, *Exegetical Method: A Student's Handbook*, trans. E. V. M. Goetchius (New York: Seabury, 1963).
- Karavidopoulos, John, Εἰσαγωγή στὴν Καινὴ Διαθήκη (Thessalonike: Pournaras Publications, 1991).
- , 'Ελληνικὴ Βιβλικὴ Βιβλιογραφία 1961–1975 (Thessalonike, 1975).
- , "Οἱ Βιβλικές σπουδές στὴν Ἑλλάδα," *DeitBibMel* 4 (January–June, 1985) 73–87.
- , "Das Studium des Neuen Testaments in der griechisch-orthodoxen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart," *BTZ* 3, 1 (1986) 2–10.
- Keegan, T. J., *Interpreting the Bible: A Popular Introduction to Hermeneutics* (New York: Paulist, 1985).
- Keller, W., *Bible as History* (New York: Bantam, 1983).
- Kelly, G. A., *The New Biblical Theorists: Raymond E. Brown and Beyond* (Ann Arbor: Servant Books, 1983).
- Kelly, J. F., *Why is There a New Testament?* (Wilmington: Glazier, 1986).

- Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines* (New York: Harper and Brothers, 1960).
- Kelsey, David, H., *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress, 1975).
- Kelsey, David, H., "Protestant Attitudes Regarding Methods of Biblical Interpretation," *Scripture in the Jewish and Christian Traditions: Authority, Interpretation, Relevance*, ed. by F. G. Greenspahn (Nashville: Abingdon, 1982) 133–161.
- Kennedy, George, A. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1984).
- Kesich, Veselin, *The Gospel Image of Christ* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1991).
- , "Biblical Studies in Orthodox Theology: A Response," *GOTR* 17, 1 (1972) 63–68.
- Koch, Klaus, *The Growth of the Biblical Tradition: The Form-Critical Method*, trans. S. M. Cupitt (New York: Scribner's, 1969).
- Konstadinidis, Chrysostomos, "The Significance of the Eastern and Western Traditions within Christendom," *Orthodoxy: A Faith and Order Dialogue* (Geneva: WCC, 1960) 62–72.
- Kugel, James L. and Greer, Rowan A., *Early Biblical Interpretation* (Philadelphia: Westminster, 1986).
- Kümmel, W. G., *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems*, trans. S. MacLean Gilmour and H. C. Kee (New York: Abingdon, 1970).
- Lampe, G. W. H. and Woollcombe, K. J., *Essays on Typology* (Naperville: A. R. Allenson, 1957).
- Lategan, B. C., "Hermeneutics," *ABD*, Vol. 3, ed. D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1992) 149–155.
- Leiman, Shnayer Z., *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Hamden: Published for the Academy by Archon Books, 1976).
- Letty, M., ed., *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1985).
- Lewis, Jack P., "Jamnia (Jabneh), Council of," *ABD*, Vol. 3, ed. D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1992) 634–637.
- Link, Hans-Georg, ed., *The Roots of Our Common Faith: Faith in the Scriptures and in the Early Church, Faith and Order Paper No. 119* (Geneva: World Council of Churches, 1984).
- Linnemann, E., *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology?* trans. R. B. Yarbrough (Grand Rapids: Baker Book House, 1990).

- Lohse, Eduard, *The Formation of the New Testament*, trans. M. Eugene Boring (Nashville: Abingdon, 1981).
- Louth, Andrew, "The Hermeneutical Question Approach through the Fathers," *Sob* 7, 7 (1978) 541-549.
- , *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- , *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys* (Oxford: Clarendon Press, 1983).
- Luibheid, Colm, trans., *Cassian, John: Conferences* (New York: Paulist Press, 1985.)
- Maier, Gerhard, *The End of the Historical-Critical Method*, trans. E. W. Levenrenz and R. F. Norden (St. Louis: Concordia Pub. House, 1974).
- Manley, Johanna, ed., *The Bible and the Holy Fathers for Orthodox: Daily Scripture Readings and Commentary* (Menlo Park: Monastery Books, 1990).
- , *Grace for Grace: the Psalter and the Holy Fathers: Patristic Christian Commentary, Meditations, and Liturgical Extracts Relating to the Psalms and Odes* (Menlo Park: Monastery Books, 1992).
- Marrou, Henri Irénée, *A History of Education in Antiquity*, trans. George Lamb (New York: Sheed and Ward, 1964).
- Marrow, Stanley B., *The Words of Jesus in Our Gospels: A Catholic Response to Fundamentalism* (New York: Paulist Press, 1979).
- Marshall, Howard I., ed., *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977).
- Martin, Ralph P., *Worship in the Early Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974).
- McGlasson, Paul, *Another Gospel: A Confrontation with Liberation Theology* (Grand Rapids: Baker Books, 1994).
- McGrath, Alister, *Evangelicalism and the Future of Christianity* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1995).
- McGuckin, J. A., "'Perceiving Light from Light in Light' (Oration 31.3): The Trinitarian Theology of Saint Gregory the Theologian," *GOTR* 39, 1-2 (1994) 7-32.
- McKenzie S. L. and Hayes, S. R., *To Each His Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application* (Louisville: Westminster/John Knox, 1993).
- McKim, Donald K. "Biblical Authority in the Protestant Reformation," *ABD*, Vol. 5, ed. D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1992)
- McKnight, Edgar V., *What is Form Criticism? Guides to Biblical Scholarship* (Philadelphia: Fortress, 1969).

- , *Post-Modern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville: Abingdon, 1988).
- Metzger, Bruce M., *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (New York: Oxford University Press, 1987).
- , *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (New York: Oxford University Press, 1992).
- , and Ronald E. Murphy, eds., *The New Oxford Annotated Bible with The Apocryphal/Deuterocanonical Books* (New York: Oxford University Press, 1991).
- Middleton, J. R. and Walsh, B., "How Porno Can You Get," *Academic Alert* 4, 2 (1995) 1.
- Mulholland, M. Robert, Jr., *Shaped by the Word: The Power of Scripture in Spiritual Formation* (Nashville: Upper Room, 1985).
- Murray, Dick, *Teaching the Bible to Adults and Youth* (Nashville: Abingdon, 1993).
- Neill, S. and Wright T., *The Interpretation of the New Testament 1861–1986* (Oxford: Oxford University Press, 1988).
- Neuhaus, R. J., *The Bible, Politics, and Democracy: Essays* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).
- Neuhaus, R. J., ed., *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).
- Neusner, Jacob, *Rabbinic Judaism: Structure and System* (Minneapolis: Fortress, 1995).
- Nicole, R. R. and J. Ramsey Michaels, eds., *Inerrancy and Common Sense* (Grand Rapids: Baker Book House, 1980).
- Nineham, D. E., *The Use and Abuse of the Bible: A Study of the Bible in An Age of Rapid Cultural Change* (New York: Harper and Row, 1977).
- Nissiotis, Nikos, "The Unity of Scripture and Tradition: An Eastern Orthodox Contribution to the Prolegomena of Hermeneutics," *GOTR* 11,2 (1965–1966) 183–208.
- Noll, Mark A., *Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship, and the Bible in America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).
- Norris, Frederick W., *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen, Supplements to Vigiliae Christianae*, Vol. 13 (Leiden: E. J. Brill, 1991).
- Noth, Martin, *The Old Testament World*, trans. V. I. Gruhn (Philadelphia: Fortress, 1966).
- O'Collins, Gerald, *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
- O'Neill, J. C., "History of Biblical Criticism," *ABD*, Vol. 1, ed. D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1992) 726–730.

- Osiek, Carolyn, *What are they saying about the Social Setting of the New Testament?* (New York: Paulist Press, 1984).
- Packer, J. L., "Infallible Scripture and the Role of Hermeneutics," in *Scripture and Truth*, D. A. Carson and John Woodbridge, eds. (Grand Rapids: Zondervan, 1983) 325-356.
- Palmer, R. E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Scheiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969).
- Panagopoulos, John, *Εἰσαγωγή στὴν Καινὴ Διαθήκη* (Athens: Akritas Publications, 1994)
- , *Ὁ Προφήτης ἀπὸ Ναζαρέτ* (Athens: Parizianos Publications, 1973).
- , *Ἡ Ἑρμηνεία τῆς Ἀγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων*, Vol. 1 (Athens: Akritas Publications, 1991).
- Pannenberg, Wolfhart, *Basic Questions in Theology: Collected Essays* (Philadelphia: Fortress, 1970-71).
- Patte, Daniel, *Structural Exegesis for New Testament Critics: Guides to Biblical Scholarship* (Minneapolis: Fortress, 1990).
- Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition, Vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)* (Chicago: University of Chicago Press, 1974).
- , *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism* (New Haven: Yale University Press, 1993).
- Percival, H. H., ed., *The Seven Ecumenical Councils, A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Vol. 14* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).
- Peters, M. K. H., "Septuagint," *ABD*, Vol. 5, ed. by D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1992) 1093-1104.
- Pinnock, Clark H., *The Scripture Principle* (San Francisco: Harper & Row, 1984).
- Pietarinen, Rauno, *A Bibliography of Major Orthodox Periodicals in English* (Joensuu, 1987).
- Pontifical Biblical Commission, "The Interpretation of the Bible in the Church," *Or* 23 (29, 1994) 448-524.
- Powell, Mark Allan, *What is Narrative Criticism? Guides to Biblical Scholarship* (Minneapolis: Fortress, 1990).
- Price, James R., "Mystical Transformation of Consciousness in St. Symeon the New Theologian," *Diakonia* 19, 1-3 (1984-1985) 6-16.
- Reese, J. M., *Preaching God's Burning Word* (Collegeville: Liturgical Press, 1975).

- Reumann, J., *Righteousness in the New Testament: Justification in the United States, Lutheran-Roman Catholic Dialogue* (Philadelphia: Fortress, 1982).
- Reventlow, H. G., "Biblical Authority in the Wake of the Enlightenment," *ABD*, Vol. 5, ed. D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1992) 1035-1049.
- , *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, transl. J. Bowden, (Philadelphia: Fortress, 1985).
- Richardson, Alan, *The Bible in the Age of Science* (Philadelphia: Westminster, 1961).
- Robinson, Haddon W., *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages* (Grand Rapids: Baker, 1980).
- Robinson, James M., *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco: Harper & Row, 1989).
- Robinson, Maurice A. and Pierpont, William G., *The New Testament in the Original Greek According to the Byzantine/Majority Textform* (Atlanta: Original Word Publishers, 1991).
- Robinson, Robert, *Bruce Roman Catholic Exegesis Since Divino Afflante Spiritu: Hermeneutical Implications* (Dissertation Series/Society of Biblical Literature; No. 111, Atlanta: Scholars Press, 1988).
- Rollins, Wayne G., *Jung and the Bible* (Atlanta: John Knox, 1983).
- Romanides, John, "Critical Examination of the Applications of Theology, *Procès-Verbaux du deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe*, ed. Savas Agouridis (Athens, 1978) 413-441.
- Rousseau, Philip, *Basil of Caesarea. The Transformation of the Classical Heritage* (Berkeley: University of California Press, 1994).
- Ryken, L., *The New Testament in Literary Criticism. A Library of Literary Criticism* (New York: Continuum, 1985).
- , and Longmann T., eds., *A Complete Literary Guide to the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1993).
- Sadowski, E., ed., *The Church Fathers on the Bible: Selected Readings* (New York: Alba House, 1987).
- Sanders, James A., *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm* (Philadelphia: Fortress, 1987).
- , *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia: Fortress, 1984).
- , *Torah and Canon* (Philadelphia: Fortress, 1972).
- , "Canon: Hebrew Bible," *ABD*, Vol. 1, ed. by D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1992) 837-852.
- Santer, Mark, "Scripture and the Councils," *Sob* 7, 2 (1995) 99-111.

- Schneemelcher, Wilhem, *New Testament Apocrypha*, Vols. 1 and 2 (Louisville: Westminster, 1990 and 1992).
- Schoekel, Luis Alonso, *Understanding Biblical Research*, trans. Peter J. McCord (New York: Herder and Herder, 1968).
- Schrenk, G., "Γραφή," *ThDNT*, Vol. 1, ed. G. Kittel, trans. G. W. Bromley (Grand Rapids: Eerdmans, 1964) 615–620.
- , "Γραφή," *ThDNT*, Vol. 1, ed. G. Kittel, trans. G. W. Bromley (Grand Rapids: Eerdmans, 1964) 749–761.
- Schuller, Robert Harold, *Self-Esteem, The New Reformation* (Waco: Word Books, 1982).
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, "Toward a Feminist Biblical Hermeneutics: Biblical Interpretation and Liberation Theology," *A Guide to Contemporary Hermeneutics*, ed. McKim, D. K. (Grand Rapids: Eerdmans, 1986) 358–381.
- , *Searching the Scriptures*, Vol. 1, (New York: Crossroad, 1993).
- , *Searching the Scriptures* Vol. 2, (New York: Crossroad, 1994).
- , *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston: Beacon Press, 1995).
- Scouteris, Constantine, "Holy Scriptures and Councils," *Sob* 7, 2 (1975) 111–116.
- Sheppard, Gerald T., "Canonical Criticism," *ABD*, Vol. 1, ed. D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1992) 861–866.
- Stambaugh, J. E. and Balch, D. L., *The New Testament in Its Social Environment* (Philadelphia: Westminster, 1986).
- Stendahl, K., "Biblical Theology, Contemporary," *The Interpreters Dictionary of the Bible*, Vol. 1, ed. G. A. Buttrick (New York: Abingdon, 1962) 418–432.
- , "Method in the Study of Biblical Theology," *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J. Philip Hyatt (Nashville: Abingdon, 1965) 196–209.
- Stuhlmacher, Peter, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, trans. Roy A. Harrisville, (Philadelphia: Fortress, 1977).
- Stylianopoulos, Theodore, "Scriptural Authority (Eastern Orthodoxy)," *ABD*, Vol. 5, ed. D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1992) 1021–1023.
- , "The Biblical Background of the Article on the Holy Spirit in the Constantinopolitan Creed," *Études théologiques 2: Le IIe Concile oecuménique* (Chambésy: Centre Orthodoxe, 1982) 155–173, reprinted in T. Stylianopoulos, *The Good News of Christ: Essays on the Gospel, Sacraments and Spirit* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1991) 168–195.

- , *Bread for Life: Reading the Bible* (Brookline: Department of Religious Education, Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, 1980).
 - , "Tradition in the New Testament," *GOTR* 15, 1 (1970) 7–21.
 - , "Biblical Studies in Orthodox Theology: A Response," *GOTR* 17, 1 (1972) 69–85.
 - , "Historical Studies and Orthodox Theology or the Problem of History for Orthodoxy," *GOTR* 12, 3 (1967) 394–419.
 - , "Faith and Culture in Saint Paul: Continuity and Discontinuity," in *Rightly Teaching the Word of Your Truth: Studies in Honor of Archbishop Iakovos*, ed. Nomikos Michael Vaporis (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1995) 39–52.
 - , "Faithfulness to the Roots and Commitment toward the Future: An Orthodox View," in *Orthodox Christians and Jews on Community and Renewal, The Third Academic Meeting between Orthodoxy and Judaism*, ed. Malcolm Lowe and published in *Immanuel* 26/27 (1994) 142–159).
 - , *Justin Martyr and the Mosaic Law* (Missoula: Society of Biblical Literature, 1975).
- Sweete, L.I., "The Revelation of Saint John and History," *CT* 11 (1973) 9–10.
- Sundberg, A.C., *The Old Testament of the Early Church* (Cambridge: Harvard University Press, 1964).
- Sugirtharajah, R.S., ed., *Voices from the Margins: Interpreting the Bible in the Third World* (Maryknoll: Orbis, 1991).
- Tanakh, The Holy Scriptures: Torah* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1985).
- Thompson, J.A., *The Bible and Archaeology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).
- Topkins, J.P., *Reader-Response Criticism: From Formalist to Post-Structuralism* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1980).
- Torrance, Thomas E., *The Relevance of Christology* (Striling: Drummond Press, n.d.).
- Towers, T.J., "The Value of the Fathers," *COR* (July–September, 1965) 291–302.
- Trakatellis, Demetrios, *Οἱ Πατέρες Ἑρμηνεύουν, Ἀπόψεις Πατερικῆς Βιβλικῆς Ἑρμηνείας* (Athens: Apostolike Diakonia, 1996).
- Trigg, Joseph W., *Biblical Interpretation: Message of the Fathers of the Church* (Wilmington: Glazier, 1988).
- Tuckett, Christopher, *Reading the New Testament: Methods and Interpretation* (Philadelphia: Fortress, 1987).

- Tzogas, Ch.S. and Papaevangelou, P.S., 'Ελληνική Θεολογική Βιβλιογραφία τῆς Τελευταίας Ἑκατονταετίας 1860-1960 (Thessalonike, 1963).
- Ugolnik, A., "An Orthodox Hermeneutic in the West," *SVTQ* 27: 2 (1983) 93-118.
- Valliere, P., "The Liberal Tradition in Russian Orthodox Tradition," in *The Legacy of St. Vladimir*, ed. John Breck and others, (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1990) 93-106.
- Vasileiadis, Petros, "Βιβλική Κριτική καὶ Ὁρθοδοξία," Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Θεσσαλονίκης (Thessalonike, 1980) 337-377.
- Vawter, Bruce, *Biblical Inspiration* (Philadelphia: Westminster, 1972).
- , "The Bible in the Roman Catholic Church," in *Scripture in Jewish and Christian Traditions*, ed. Frederick E. Greenspahn (Nashville: Abingdon, 1982) 111-132.
- Vellas, Vasileios, "Κριτική τῆς Βίβλου καὶ Ἐκκλησιαστική Αὐθεντία," Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀθηνῶν (Athens, 1937) 150-160.
- Von Campenhausen, Hans, *The Formation of the Christian Bible*, trans. J.A. Baker (Philadelphia: Fortress, 1972).
- Wainwright, G., "Word and Sacrament in the Churches' Responses to the Lima Text," *One in Christ* 24: 4 (1988) 304-327.
- Walsh, Brian J. and Middleton, Richard J., *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (Downers Grove: InterVarsity, 1995).
- Ware, Kallistos, "How to Read the Bible," in *The Orthodox Study Bible*, ed. Peter E. Gillquist and others (Nashville: Thomas Nelson, 1993) 762-770.
- , "The Spiritual Father in Orthodox Christianity," *CC* (Summer/Fall, 1974) 296-312.
- , "Ways of Prayer and Contemplation: Eastern," *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, ed. B. McGinn and others (New York: Crossroad, 1987) 395-414.
- , "The Ecumenical Councils and the Conscience of the Church," *Kanon: Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Östkirchen* (Wien: Herder, 1974) 217-233.
- Weidenfeld, G., ed., *St. Ambrose: Select Works and Letters* (New York, 1990).
- Weinfeld, Moshe, "Deuteronomy, Book of," *ADB*, Vol. 2., ed. D.N. Freedman (New York: Doubleday, 1992) 168-183.

- Wiles, Maurice E., *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).
- Williams, Michael E., *The Storyteller's Companion to the Bible*, 5 vols. (Nashville: Abingdon, 1991–1994).
- Wink, Walter, *The Bible in Human Transformation* (Philadelphia: Fortress, 1973).
- World Council of Churches, *Confessing the One Faith: An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381), Faith and Order Paper, No. 153* (Geneva: WCC Publications, 1991).
- Wright, N. T., *Who was Jesus?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992).
- , *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992).
- Yannaras, Christos, *The Freedom of Morality*, trans. Elisabeth Briere (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1984).
- Zernov, Nicholas, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century* (London: Darton, Longman and Todd, 1963).
- Zizioulas, John, *Being as Communion* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1985).

Библейский указатель

Ветхий Завет

Бытие

1:28	3
3:1	218
18	31
49:11	122

Исход

3	31
3:14	36
3:20	35
12	122
20:1-6	35
34:30	32
39:25	122

Второзаконие

31:9	48
32:7	258

Четвертая книга Царств

22-23	48
22:8	16, 48
22:15	49

Вторая книга Паралипоменон

17:9	16
------	----

Псалтырь

1:3	257
35(36):10	231
67:14	258
118(119)	67
118:105	35

Книга пророка Исайи

6:1-8	236
-------	-----

Книга пророка Иеремии

7	50
7:4	49
31:31-32	27

Книга пророка Амоса

5:24	35
------	----

Книга пророка Аввакума

2:4	231
-----	-----

Книга пророка Захарии

9:9	122
-----	-----

Апокрифы

Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова

39:1-11	129
---------	-----

50:27 129

51:23 129

**Книга Премудрости
Соломона**

8:22 124

Новый Завет**Евангелие от Матфея**

2:15 123

3:5 129

5-7 129

5:13 251

5:17 29, 257

5:21-48 30

5:29 95

5:31-32 30

6:33 35

7:12 21

7:16 247

7:28 67

10 129

10:10 95

13 129

13:18-23 89

13:18 123

13:36-43 89

13:52 197

16:18 117, 128, 249

18 129

18:17 249

19:16-19 29

23 129

23:15 150

24-25 129

28:19 36

28:20 128

Евангелие от Марка

2:1-28 30

4:11-12 113

6:8-9 95

7:1-23 30

10:35 193

12:10 20

12:26 20

14:24 27

Евангелие от Луки

1:1-4 50

3:4 20

8:21 33

11:10 258

23:48 194

24:27 20

24:44 21

24:45 259

Евангелие от Иоанна

1:12-13 262

1:14 39

3:3 262

3:8 231

3:14-15 123

3:36 260

4:14 258

5:39 257, 260

6:44-45 158

6:63 158

7:16-17 158

7:39 158

10:35 33

12:37-40 158

12:39-40 113

13:34-35 228

14:16-17 158

14:21 261

14:23 261

14:26 158

15:1-11 94

16:12-15 158

16:13	158
17:24	193
20:19-23	99

Деяния Апостолов

2:1-13	99
2:11	35
6:1-6	51
7:9	95
8:32	20
8:35	20
15:1-29	157
15:1-21	30
15:1-2	157
15:1	55
15:3	249
15:28	158
15:36-41	193
22:9	95

Послание к Римлянам

1:1	31
1:2	20
1:11	31
1:16	226
1:17	232
1:29	31
2:28-29	53
3:2	1, 33
3:21	21, 53, 250
3:28	95
5:14	123
6:1-11	226
6:3	250
6:13	250
6:17	67
7:12-14	31
8:9-17	53
8:17	261
8:21	35
8:29	114

9:1-5	31
9:4-5	52
9:11	114
9:16-17	114
9:20-26	226
9:24-29	53
10:4	30, 53
10:6-13	226
11:13-29	31
11:16-24	32
11:17	53
11:25-36	32
11:29	32
11:30-36	31
11:32	53
12:1	250
14:5	54
14:8-10	53
14:22-23	54
15:4-5	30
15:4	20
15:8-9	31, 52
15:9	32
16	51

Первое послание к Коринфянам

1:2	53, 248
2:8	52
2:9-10	14
2:10-16	53
2:16	54, 112, 261
3:16-17	249
3:16	250
7:10-11	54
7:19	53
7:25	54
8:2-3	231
8:5-6	68
9:1	53
9:2	54

9:19-23	53
9:20	54
9:21	53
10:1-13	123
10:1-11	89
10:4	31
11:5-10	86
10:11	30, 53
10:16-17	249, 250
10:25-33	53
11:20-22	249
11:23	54
11:25	27
11:27-29	250
12:3	228
12:12	249, 250
13:12	251
14:6	67
14:34-35	220
15:1	54
15:5-11	51

Второе послание к Коринфянам

1:10	30
1:20-24	54
1:20	52
3:6	27, 157
3:7	32
3:14-18	157
3:14	27
5:19	52
6:1-2	53
6:16	261
13:13	36

Послание к Галатам

1:6-9	53
1:11-17	157
1:11-12	54
1:12	53

1:13-17	52, 236
1:13	53
1:15-16	52
1:15	53, 54
2:1	55
2:11-21	30
2:11-14	157, 193
2:14-16	53
2:16-17	226
2:16	95
2:3	53
2:4-5	157
3:2	232
3:6-29	157
3:8	20
3:10	20
3:22	20
3:23-29	53
3:23-28	157
3:27	264
4:21-31	89
4:22-27	123
4:4-6	93
4:4	52
4:6	53
4:9-10	53
5:1-6	53
5:19-21	226

Послание к Ефессянам

1:23-24	249
3:10-11	249
6:17	33

Послание к Филиппийцам

2	х
3:4-11	52
3:6-11	52

Послание к Колоссянам

1:15	68
------	----

1:24	249
3:5	261
4:16	55, 64

**Первое послание
к Фессалоникийцам**

1:1	53
2:4	1
2:13	54
2:19-20	54
3:8	54

**Первое послание
к Тимофею**

3:15	248, 249
5:23	86

**Второе послание
к Тимофею**

3:16	30, 41, 257
4:13	20

Послание к Евреям

1:1-2	257
1:10	95
4:12	33
4:15	39
5:7	39

7:18	30
8:8-13	27
8:13	30
10:1-10	30
10:1	122, 123
10:26-27	114
12:16-17	114

Послание Иакова

2:24	95
------	----

Первое послание Петра

2:18	95
------	----

Второе послание Петра

3:15-16	55
---------	----

Первое послание Иоанна

4:1	195, 248
4:2-3	68

**Откровение
Иоанна Богослова**

1:1-11	17
1:1	33
1:3	64
20:4	114
22:7-19	17

Указатель имен¹

А

- Achtemeier E. 29
Achtemeier P.J. 29
Agouridis S. (Агуридис) 6, 15, 43,
75, 76, 82, 176, 177, 179, 184
Aland K. (Аланд) 144
Albright W.F. (Олбрайт) 2
Andriopoulos P. (Андриопулос)
83, 175, 176
Antoniadis B. (Антониадис) 6,
15, 75, 82, 144

В

- Baird W. (Бэйрд) 71, 73
Balch D.L. 140
Barklay W. 129
Barr D. 3
Barr J. (Барр) 58, 59, 71, 140,
219
Barrois G.A. 120
Barth K. (Барт) 167
Baur F.C. (Баур) 71
Beker J.C. (Бекер) 78
Benoit P. (Бенуа) 74
Bloesch D.G. (Блеш) 42, 58, 82,
164, 170, 179, 239, 243, 249
Braaten C.E. 167

- Bradshaw P.F. 64
Bratsiotis P. (Брациотис) 15,
43, 56, 75
Breck J. (Брек) 43, 65, 83, 125,
138, 178, 179, 180, 181, 183,
185
Bria I. 171
Bright J. 2
Bromiley G.W. 106
Brown R.E. (Браун) ix, x, 73, 74,
78, 79, 81, 84, 88, 89, 90, 91,
100, 155, 170, 203, 204, 216
Brueggemann W. (Брюггеман)
166, 168
Bultmann R. (Бультман) 51, 72,
139, 168, 175, 199, 244
Burke J. 66
Burton-Christie D. 192, 230

С

- Cadbury H. J. (Кэдбери) 245
Campenhausen, von H. (Кампен-
хаузен) 105, 158
Canévet M. 182
Carroll E.R. 90
Carson D.A. 70, 170
Catanzaro, de C.J. 233
Cerfaux L. (Серфо) 74

¹ В данном указателе приводятся только имена исследователей Нового Завета, упомянутые в книге.

Chadwick H. (Чадвик) 8, 59,
105, 115, 116
Charlesworth J.H. 24
Childs B.S. (Чайлдс) 34, 73, 78,
108, 138, 169, 216
Chilton B. 70
Chrestou P. (Хресту) 105
Christie D. B. 67
Cobb J. (Кобб) 244
Congar Y. (Конгар) 42, 58
Coniaris A. 66
Conzelmann H. 86
Cramer J. (Крэмер) 118
Cross F.L. (Кросс) 105
Cullmann O. 117

D

Damalas N. (Дамалас) 6, 75
Daniélou J. (Даньелу) 64, 74,
161
Descamps A. (Дескамп) 74
Dibelius M. (Дибелиус) 51
Doohan H. 54
Dulles A. 42, 58

E

Eichhorst C.J. 150
Elliott J.H. 140
Ellis E.E. 29
Epp E.J. 70, 131

F

Fackre G. 42
Farstad A.L. 144
Fedotov G.P. 76
Fee G.D. (Фи) 79, 86, 154, 163,
167, 199, 203, 220, 223, 243,
248, 253
Fitzmyer J.A. (Фицмайер) 74
Flesseman-van-Leer E. (Флессе-
ман-ван-Леер) 173

Fogarty G.P. 73
Ford M. 83
Frei H.W. 167
Freyne S. 2
Froehlich K. 106, 125, 161
Fuchs E. (Фукс) 244
Funk R.W. (Фанк) 72

G

Gabel J.B. 2
Gamble H.Y. (Гэмбл) 19, 59,
60, 219
Goppelt L. 123
Grant R.M. (Грант) 117, 169
Greenspahn E.E. 18, 164
Greer R.A. (Грир) 106, 159, 162

H

Hahn E. 72, 91
Hanson R.P.C. (Хансон) 106,
120
Harrington D.J. 70
Harrisville R.A. (Херишвилль) 4
Harvey V.A. 4, 174
Hatch N.O. 2
Hauerwas S. (Хауэрвас) 64
Hausherr I., 192
Hayes J.H. 86
Haynes S.R. 137
Hays R.B. 72
Henderson I. 139
Hengel M. (Хенгель) 72, 130,
169, 198, 203, 213
Hennecke E. 57
Hill R.C. 38, 114
Hodges Z.C. 144
Hopko Th. (Хопко) 15, 56, 57,
67, 252

I

Ioannidis V. (Иоаннидис) 6, 75

J

- Jaeger W. 8, 67
 Jaeger W. (Йерер) 105
 Jellicoe S. 22
 Johnson A.E. 106
 Johnson J.T. 2
 Johnson L.T. (Джонсон) 97

K

- Kaiser O. 86
 Karavidopoulos J. (Каравидопулос) 6, 75
 Keegan T.J. 82, 137, 170
 Keller W. 2
 Kelly G.A. 74
 Kelly J.F. 19
 Kelly J.N.D. (Келли) 59
 Kelsey D.H. 71, 164, 167
 Kennedy G.A. 138
 Kesich V. (Кезих) 76
 Koch K. 51
 Kugel J.L. 106, 159
 Kümmel W.G. 86, 131
 Kundsин K. 51

L

- Lagrange M.J. (Лагранж) 73
 Lampe G. (Лампе) 244
 Lampe G.W.H. (Лампе) 105, 120
 Lategan B.C. 81, 154
 Leibrecht W. 174
 Leiman S.Z. 19
 Letty M. 140
 Lewis J.P. 21
 Lietzmann H. (Лицман) 118
 Lindemann A. 86
 Linnemann E. (Линнеман) 72, 130
 Lohse E. (Лёзе) 57
 Loisy A. (Луази) 73

- Longman T. 1
 Louth A. 106, 216

M

- MacRae G.W. 70, 131
 Maier G. 72
 Margerie, de B. 106, 159, 161
 Marrou H.I. 129
 Marrow S.B. 42, 140
 Marshall I.H. 70
 Martin R.P. 64
 McGlasson P.C. 73, 169
 McGrath A. (Макграт) 167
 McGuckin J.A. 161
 McKenzie S.L. 137
 McKim D. 164
 McKnight E.V. 5, 51, 137
 Metzger B.M. (Мецгер) 19, 28, 57, 144
 Middleton R.J. (Мидлтон) 4, 215
 Mulholland M.R., Jr. (Малхолланд-младший) 13, 14, 97
 Murray D. 67

N

- Neill S. 70, 131
 Neuhaus R.J. 3
 Neusner J. (Ньюзнер) 61
 Nineham D. (Найнхем) 167, 244
 Nissiotis N.A. 171
 Noll M.A. (Нолл) 2, 71, 79, 167, 179, 180, 211, 224, 249
 Norris F.W. 8, 98, 194
 Noth M. 2

O

- O'Collins G. 237
 O'Neill J.C. 71
 Osiek C. 140

Р

- Packer J. I. (Пэкер) 170, 216, 243, 244, 245, 246, 247
 Palmer R. E. 82, 87
 Panagopoulos J. (Панагопулос) 6, 76, 83, 97, 106, 107, 108, 109, 111, 120, 124, 160, 239, 240, 241, 242
 Pannenberg W. (Панненберг) 166, 177, 216
 Papaevangelou P. S. 75
 Patte D. 137
 Pelikan J. (Пеликан) 8, 11, 94, 106, 107, 114, 117, 121, 124, 127, 143, 161, 190, 191
 Percival H. R. 119
 Peters M. K. H. 22
 Piediscalzi N. 3
 Pierpont W. G. 144
 Pietarinen R. 75
 Pinnock C. H. (Пиннок) 42, 58, 79, 170, 179, 217, 218, 221, 224, 249
 Powell M. A. 137
 Prestige G. L. (Престиж) 105
 Price J. R. 233

Q

- Quasten J. (Кастен) 105

R

- Ratzinger J. (Ратцингер) 74
 Reese J. M. 66
 Reumann J. 90
 Reuss J. (Рейс) 118
 Reventlow H. G. 4, 71, 166
 Richardson A. 4
 Robinson H. W. 66
 Robinson J. M. 26
 Robinson M. A. 144
 Robinson R. B. 73

- Rogerson J. 82
 Rollins W. G. 140
 Romanides J. (Романидис) 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193
 Rousseau P. (Руссо) 64, 94, 161, 248
 Ryken L. 1

S

- Sadowski F. 28, 106, 159, 161
 Sanders E. P. (Сандерс) 203
 Sanders J. A. (Сандерс) 19, 49, 59, 139
 Santer M. (Сантер) 69, 116
 Schelkle K. H. (Шелкл) 106
 Schlier H. (Шлир) 91
 Schmid J. (Шмид) 74
 Schnackenburg R. (Шнакенбург) 74
 Schneemelcher W. (Шнеемельхер) 57
 Schneiders S. M. 81
 Schoekel L. A. 70, 73
 Schrenk G. 19, 20
 Schuller R. H. (Шуллер) 220
 Schüssler Fiorenza E. 140, 170
 Scouteris C. 69
 Sempler J. S. (Семплер) 71
 Sheppard G. T. 139
 Shneemelcher W. 26
 Simon R. (Симон) 73
 Spong J. 99
 Staab K. (Стааб) 118
 Stambaugh E. 140
 Stendahl K. (Стендал) 19, 85, 201
 Stuhlmacher P. (Штульмахер) 4, 72, 130, 169, 216
 Stylianopoulos T. (Стилианопулос) vii, viii, ix, x, 52, 63, 68, 76, 89, 159

Sugirtharajah R.S. 139

Sundberg A.C. 19

Sweet L.I. 3

T

Tate W.R. (Тейт) 155

Thiering B. 99

Thompson J.A. 2

Tillich P. (Тиллих) 244

Tompkins J.P. 138

Torrance Th.F. (Торранс) 103, 242

Towers T.J. 106

Tracy D. (Трейси) 82, 87, 106, 155, 169

Traketellis D. (Тракателлис) 106

Trembelas P. (Трембелас) 15

Trigg J.W. 106, 159, 161

Tuckett C. 70, 82

Tzogas Ch.S. 75

U

Ugolnik A. 83

V

Valliere P. 74

Vasileiadis P. (Василиадис) 76

Vawter B. 42, 56

Vellas V. (Веллас) 75, 76

A

Августин Иппонский 160, 188, 216

Амвросий Медиоланский 126

Афанасий Александрийский 11, 28, 29, 42, 69, 89, 107, 124, 180, 216, 241, 242

W

Wainwright G. (Уэйнрайт) 90

Walsch B.J. 4

Walsh B. (Уолш) 215

Ware K. (Уэр) 68, 103, 125, 192

Weidenfeld G. 126

Weinfeld M. 48

Well D. (Уэлл) 211

Wensinck A.J. 126

Wheeler C.B. 2

Wiles M. (Уиллс) 244

Wiles M.F. (Уайлз) 93

Williams M.E. 67

Wilson A.N. 99

Wink W. (Уинк) 4, 72, 130, 140, 230

Woodbridge J.D. 170

Woollcombe K.J. 120

Wright N.T. (Райт) 8, 9, 10, 36, 70, 72, 99, 131, 203, 206

Y

Yannaras C. (Яннарас) 191

York A.D. 2

Z

Zizioulas J.D. (Зизиулас) 191

Zolotas E. (Золотас) 75

Афинагор, патриарх Константинопольский 254

B

Василий Великий 89, 94, 107, 112, 124, 127, 132, 148, 161, 180, 191, 216, 221, 242, 248

Велльгаузен Ю. 71-72

Г

Гадамер Г. 155, 169, 175, 216, 221, 245, 247

Гарнак А. 72

Григорий Богослов 98, 127, 193, 194

Григорий Нисский 41, 94, 121, 127, 143, 148, 180, 182

Д

Данте Алигьери 2

де Любак А. 58

Дильтей В. 168, 175

Диодор из Тарса 160

Е

Евагрий, египетский аскет-пустынник 68

Евдокимов П. 67, 68

Евномий 182

Евсевий Кесарийский 28

З

Зернов Н. 74

И

Игнатий Антиохийский 55

Иеремия III, патриарх 119

Иероним Стридонский 132, 160

Иоанн Дамаскин 28, 257

Иоанн Златоуст xiii, 112, 114, 117, 118, 124, 182, 191, 241, 242

Иоанн Кассиан 161

Ириней Лионский 28, 55, 69, 108, 114, 116, 158

Исаак Сирин 115, 126

Иустин Мученик 8, 55, 69, 112, 114, 116, 122, 158

К

Кальвин Ж. 34

Кант И. 133

Кирилл Александрийский 93, 107, 124, 132, 175

Климент Александрийский 28, 121

Климент Римский 29, 55

Козьма Этолоос К. 119, 241

Колумб Х. 3

Константинидис Хризостом, митрополит 171

Констас Н.П. 118, 182

Л

Лессинг Г.Э. 71, 166, 213

Локк Д. 71

Лосский В. 58

Лютер М. 30, 34, 133, 166, 221

М

Максим Исповедник 11

Маркион 30, 55, 122, 221

Мелер И.А. 58

Мелитон Сардийский 28

Мильтон Дж. 2

Н

Николай Кавасила 119

О

Ориген 28, 106, 108, 113, 116, 121, 124, 159, 160, 242

П

Поликарп Смирнский 55

Р

Реймарус Г. 151

Рикёр П. 82, 87, 155, 169, 216,
221**С**Симеон Новый Богослов 96,
119, 126, 195, 232, 241, 246,
259**Т**

Тертуллиан 28, 117, 130

Толстой Л. 2

ФФеодор Мопсуэстийский 124,
132, 160

Феодорит Кирский 124

Флоровский Г. 8, 15, 38, 42, 58,

76, 93, 95, 96, 147, 172, 173,
174, 180, 197, 221, 241

Фома Аквинский 221

Фотий Великий 118

Х

Хайдеггер М. 175

Ч

Чемберас П. 41

Ш

Шевченко И. 12

Шлейермахер Ф. 92, 155, 168,
175, 216, 221, 243, 244, 245,
246, 247**Ю**

Юлихер А. 57

Предметный указатель

- Авторитет Библии xiv, 45, 46, 56, 57, 78, 113, 166
- Авторство xiv, 17, 27, 43, 44, 60
- Аллегорическая интерпретация 89, 116, 120, 121, 123, 124, 160, 161, 182, 183, 222
- Антропология 97
- Герменевтика vii, viii, xiv, xviii, 6, 81, 83, 86, 87, 88, 102, 107, 111, 142, 154, 155, 157, 158, 160, 164, 171, 174, 175, 178, 184, 185, 195, 197, 199, 200, 203, 204, 213, 217, 221, 227, 229, 232, 237, 238, 239, 241, 244, 249, 250, 251
- Девтероканонические 23, 24, 25
- Демифологизация 115, 139
- Историко-критический метод 4, 73, 74, 76, 79, 106, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 178, 183, 186, 203, 205, 212, 229, 239
- Историческая реальность 136
- Исторический источник 2, 136, 137, 170
- Каноническая критика 138, 139
- Концептуальное содержание xiv, 39, 69, 87, 91, 92, 94, 96, 110, 136, 184, 186, 188, 201, 231, 233
- Критический анализ источников 136
- Культурный контекст 2, 39, 40, 77, 95, 136, 216, 245, 246, 253
- Либерационистская интерпретация 139
- Литературная критика 70, 82, 92, 99, 108, 136, 137, 141, 217
- Литературная форма x, 9, 39, 136, 137, 138, 201
- Литургическое использование Библии 9, 14, 46, 64, 65, 66, 76, 110, 180, 181, 184
- Метод анализа форм 51, 136
- Правило веры 162, 173
- Типологическая интерпретация 120, 121, 122, 123, 124, 159, 174, 180, 181, 182, 183, 184, 234

Феминистская интерпретация 139–140, 205, 217

Экзегеза х, хiii, 11, 61, 62, 63, 76, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 100, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 115, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 132, 177, 178, 180, 182, 183, 191, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 219, 222, 223, 224, 229, 230, 239, 249, 250

Теодор Стилианопулос

Новый Завет:

ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Ясный, вдохновляющий, честный, смелый и, при этом, сбалансированный труд, сочетающий в себе серьезную научную работу и глубокую веру. Эта замечательная книга — великолепное и свежее предложение по синтезу традиционной православной библейской экзегезы, представленной отцами церкви, и современной библеистики. Отец Стилианопулос убедительно демонстрирует нам необходимость держать оба экзегетических пути открытыми, а также серьезно принимать во внимание решающую и творческую роль предания и живой церкви в задаче библейской герменевтики.

МИТРОПОЛИТ ДИМИТРИЙ ВРЕСТЕНСКИЙ,
Афины, Греция.

Эта первая обстоятельная работа по Писанию, преданию и герменевтике, написанная православным библеистом, представляет собой шедевр в буквальном смысле слова. Она не совершенна и, разумеется, это не последнее слово. Но это умелая работа зрелого мастера, который знает, любит и уважает свой предмет, труд своих коллег, а также ищущих и мыслящих верующих, для которых он пишет. Эта работа — редкий и драгоценный пример того, что означает в наше время «следовать Отцам».

ФОМА ХОПКО,
Свято-Владимирская семинария, Крествуд, Нью-Йорк.

Книга — абсолютно честная и богатая идеями, представляет собой введение, в котором три уровня/модуса экзегезы, интерпретации и преобразования — не просто описываются по порядку, но вступают в динамичные и стимулирующие взаимоотношения. Разумеется, здесь рождается аналогия со Святой Троицей, как ее понимают православные, — не иерархическая или психологическая модель, но полная взаимосвязанность и взаимопроникновение.

Из предисловия КРИСТЕРА СТЕНДАЛА,
Гарвардская богословская школа, Кембридж, Массачусетс.



ТЕОДОР Г. СТИЛИАНОПУЛОС — профессор Нового Завета в греко-православной школе Святого Креста в Бруклине, Массачусетс. Он автор и редактор нескольких книг, в том числе: «Иустин Мученик и Закон Моисеев» (1975), «Дух истины» (1986) и «Благая весть Христа» (1991).

ISBN 5-89647-158-0



9 785896 471585



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ
Институт
св. апостола Андрея

www.standrews.ru